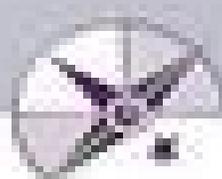


Que
sais-je ?



LE SACRÉ

Jean-Jacques Wunenburger

puf

QUE SAIS-JE ?

Le sacré

JEAN-JACQUES WUNENBURGER

Professeur de philosophie

Université Jean-Moulin - Lyon 3

Sixième édition mise à jour

20^e mille



Introduction

La notion de sacré semble inséparable de l'expérience et de l'institution du religieux, c'est-à-dire des relations de l'être humain avec un plan de réalité suprasensible, invisible, le divin. Pourtant sacré et religion ne sauraient être confondus, parce que certaines formes de religion se dispensent de la médiation du sacré et que le sacré peut survivre, voire revivre, en dehors du religieux. Néanmoins leurs apparition, évolution, compréhension et évaluation semblent bien inséparables l'une de l'autre. Après avoir été mis au cœur de certaines explications sociologiques au début du xx^e siècle (de Durkheim au « collègue de sociologie » des années 1930) le sacré semble avoir suivi le lent déclin culturel du christianisme en Occident avant de se voir remis sur scène par le récent retour du religieux qui touche le monde entier en ce début de xxi^e siècle.

D'un côté donc, notre modernité en Europe a été marquée par ce qu'on a pu considérer comme une irréversible désacralisation de la culture, qui prend des formes aussi diverses que la progression de l'athéisme, le déclin ou la privatisation des pratiques religieuses, l'affaiblissement des institutions religieuses par rapport aux normes et valeurs sociales, etc. Sécularisation et laïcisation ont entraîné un recul des manifestations du sacré dans la vie des individus et des sociétés, rejetant le sacré dans la sphère des vécus intimes ou des pratiques résiduelles ou marginales. D'un autre côté cependant, la récente nouvelle religiosité favorise soit la résurgence de sacralités traditionnelles propres à chaque religion (en prenant la forme de phénomènes spectaculaires de masses : les rassemblements populaires de la jeunesse autour du pape, les pèlerinages musulmans de La Mecque, etc.), soit favorise aussi une floraison anomique de symboles et rites ancestraux ou exotiques, qui influence des modes, des divertissements, des mythologies de petits groupes, en passant par des médias littéraires ou cinématographiques. Le terme de sacré réunit dans ce contexte de manière syncrétique un ensemble hétéroclite de phénomènes de religiosité traditionnelle, et d'autres rattachés à de l'ésotérisme, du mystère, du fantastique, voire de la magie et de la sorcellerie (voir le succès des œuvres de Coelho ou Tolkien, des modes néo-gothique et sataniste, etc.), situation typique de l'état ambiant de la culture souvent appelée postmoderne.

Ces variations et évolutions culturelles du sacré conduisent à se demander si la sacralité relève d'une structure permanente et transculturelle de l'homme, qui ne connaîtrait donc tout au plus que des déplacements et métamorphoses, ou si elle appartient plutôt à une construction sociale, variable et changeante au point d'être parfois absente, refoulée ou médiatisée sous des formes méconnaissables et en tout cas sans commune mesure d'une civilisation ou d'une époque à l'autre, par exemple. La difficulté est réelle : comment accepter l'universalité du sacré suggérée par les isomorphismes constatés en religion comparée sans cautionner l'idée d'une uniformité, inévitablement tissée d'analogies et de fausses ressemblances ? Comment prendre aussi en compte les filiations et expressions culturelles et historiques, souvent étrangères les unes aux autres, sans renoncer à une anthropologie générale du sacré et plus encore, à un horizon métaphysique originaire ? Comprendre le phénomène du sacré, dans ses dimensions individuelles et collectives, à travers ses expériences comme à travers ses institutions, doit pourtant permettre à la fois de remonter à la source du religieux en général et par extension à la culture tout entière lorsqu'elle est inspirée par lui, mais aussi de se donner les moyens pour comprendre les métamorphoses les plus surprenantes de notre époque avec son chassé-croisé d'imaginaires et de rationalités, de démystification et de réenchancement du monde.

I. Approches lexicales

L'approche lexicographique du sacré permet déjà de prendre la mesure de l'ambiguïté et de la complexité du phénomène. Si, comme l'a montré É. Benveniste [1], toutes les langues indo-européennes retiennent un couple (quand ce n'est pas une triade, comme en grec) de termes complémentaires pour désigner le sacré, on ne retrouve pas, d'une langue à l'autre, des correspondances strictes. On peut néanmoins dégager deux tendances dominantes de significations :

- d'un côté, ces langues isolent une présence et une action d'une force transcendante, de type surnaturel, qui devient le signe du divin : *spnōta* avestique, *hails* gotique, *hiéros* grec (c'est-à-dire ce qui est réservé aux dieux seuls ou inspiré par eux, à la différence de *hosios*, ce qui est permis par les dieux aux hommes) ;
- de l'autre côté, on trouve des termes désignant plutôt ce qui devient saint par suite d'un acte qui institue une séparation, qui protège par une loi : *yaozdata* avestique ;
- tous deux indiquent que l'objet est protégé contre toute violation.

Quant au latin *sacer*, étymologie du mot français, il semble introduire une valeur nouvelle, parce qu'il dénote à la fois la présence d'un signe surhumain vénérable (proche d'*augustus*) et une mise à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi [2].

Les langues sémitiques, support linguistique de la Bible, comportent les mêmes pôles sémantiques [3]. Le terme hébreu *qodesh* se rapporte à une manifestation différenciée de Dieu, qui donne naissance à un statut particulier (les premiers-nés des animaux et des hommes, le nom de Dieu, etc.), la profanation de cette différence est exprimée par *chahal*, « rompre l'enclos ». De l'autre côté, le terme *qadosh*, à connotation éthique, désigne ce « qui est séparé et distinct des autres dans le bien, par l'absence d'imperfections et d'impuretés », et se rapporte à Dieu lui-même.

L'Islam se réfère aussi à deux racines verbales différentes : d'un côté la mosquée de La Mecque, comme le premier mois de l'année hégirienne, seront dits *harram*. « Le sens premier de *hrm*, c'est mettre à l'écart, d'où les deux corrélatifs d'opposition, “interdire” et, à la deuxième forme, “rendre sacré”. » [4] De l'autre côté, les lois divines s'énoncent par le terme de *muqaddas* de la racine *qds*. Or « le sens premier de *qds*, c'est “être pur”, sans tache ; d'où (deuxième forme) purifier et, par corrélatif d'inclusion, sanctifier » [5].

Le terme usuel français « sacré », dérivé du latin *sacer*, est donc ambivalent, et ne peut être ramené à un terme générique et catégoriel univoque. L'idée de sacralité s'ouvre sur deux pôles de significations rendus par les mots de sacré et saint (*sacred* et *holy* en anglais).

Peut-on pour autant tirer de ces constats linguistiques une conclusion sceptique et condamner l'usage de la catégorie courante de « sacré » ? Certains accusent d'ailleurs volontiers la pensée occidentale d'avoir forgé de toutes pièces la catégorie ethnocentrique du sacré. Ce serait une notion commode pour unifier les faits religieux des sociétés non occidentales, grâce à la projection sur elles d'une logique monothéiste. Le sacré ne saurait donc, en ce sens, rendre compte de la diversité des relations de l'homme au monde et à l'invisible, et risquerait même de renforcer la croyance au caractère irréductible du religieux. On ne peut oublier que le terme, dérivé du latin, est avant tout porteur d'une

conception romaine de la religion, qui a influencé en grande partie la civilisation et la pensée chrétiennes, sans pouvoir prétendre à l'universalité. Il convient peut-être d'admettre aussi que les langues ne constituent pas nécessairement un reflet fidèle de l'expérience, et qu'elles peuvent parfois minimiser ou omettre une unité de faits nommés différemment. Comme l'écrivait M. Mauss : « Il n'est pas indispensable qu'un phénomène arrive à son expression verbale pour qu'il soit. Ce qu'une langue dit en un mot, d'autres le disent en plusieurs. Il n'est même pas du tout nécessaire qu'elles l'expriment : la notion de cause n'est pas explicite dans le verbe transitif, elle y est pourtant.

Pour que l'existence d'un certain principe d'opérations mentales soit sûre, il faut et il suffit que ces opérations ne puissent s'expliquer que par lui... On dira ici pur (*medhya*), sacrificiel (*yajñiya*), divin (*devya*), terrible (*ghora*) ; là saint (*hiéros* ou *hagios*), vénérable (*semnos*), juste (*thesmos*), respectable (*aidésimos*). Et pourtant les Grecs et les Hindous n'ont-ils pas une conscience très juste et très forte du sacré [6] ?

On peut donc soutenir, sans pour autant être imperméable au sens des différenciations culturelles, que toute société comprend un fonds commun d'expériences et de croyances que J. Servier, pour éviter tout malentendu linguistique, propose d'appeler les relations à l'Invisible [7].

En fin de compte, comme le suggère F. Isambert [8] l'exégèse lexicographique, à l'image peut-être de la théorisation des faits religieux, semble hésiter en permanence entre une tendance à limiter le sacré à un phénomène local et temporel, toujours singulier, et une autre qui l'élève en catégorie transculturelle et universelle. Mais faut-il pour autant associer la première position à une démarche rigoureusement positive et objective et associer la seconde à une sorte de tactique existentielle et apologétique, qui ne chercherait qu'à légitimer une foi en l'insérant dans un discours acceptable pour des non-croyants ? Tel est l'un des enjeux philosophiques du parcours que nous proposons à travers les diverses interprétations du sacré.

Notes

[1] É. Benveniste , *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de Minuit, 1969.

[2] Voir H. Fugier , *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, 1963.

[3] Voir *Le sacré* Aubier-Montaigne, 1974, p. 201 sq., et 317 sq..

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] M. Mauss , *Œuvres I*, Éd. de Minuit, 1968, p. 21.

[7] J. Servier , *L'homme et l'invisible*, Payot, « Imago », 1980.

[8] F. Isambert , *Le sens du sacré. Fête et religion populaires*, Éd. de Minuit, 1982, p. 246 sq..

Première partie : Pratiques du sacré

Chapitre I

Phénoménologie du sacré

Sous quelle forme se dévoile le sacré ? On peut certes le rechercher dans la préhistoire de l'humanité, sur un plan phylogénétique, en situant l'émergence de pratiques sacrées dans l'évolution de l'espèce humaine (comme en témoignent les travaux des préhistoriens comme A. Leroi-Gourhan et plus récemment de Anati ou J. Clothes [\[1\]](#)). On peut aussi, plus profondément, chercher dans l'expérience psychique de l'homme, sur un plan phénoménologique, dans ses émotions, affects et représentations, les formes et conditions d'apparition du sacré.

À première vue, la compréhension spontanée, préconceptuelle du sacré s'appuie, en effet, sur un ensemble d'expériences communes qui renvoient toutes à du mystère, du transcendant, qui imposent de la crainte et du respect face à quelque chose qui nous échappe et nous dépasse, que nous ne pouvons maîtriser ni approcher. Ainsi, l'expérience esthétique du sublime que nous ressentons devant un infiniment puissant (un orage dans la montagne) ou un infiniment grand (une cathédrale) ou les sentiments jubilatoires devant un enfant qui naît ou de désarroi et de frayeur devant un être qui meurt, donnent une première approche d'un spectre d'émotions et de sentiments qui ont permis de dresser une sorte de portrait phénoménologique du sacré.

Le sacré correspond, en effet, à un type de perception et de conception d'une réalité différenciée (elle est autre que le réel immédiat dans lequel nous sommes, voire radicalement autre, d'où l'expression souvent utilisée de « tout Autre ») mais dotée d'une puissance propre dont la manifestation directe ou indirecte nous impressionne et nous affecte vivement, soit positivement, soit négativement. Le sacré est donc inséparable d'une division du monde en deux. Il peut être inspiré et médiatisé par des phénomènes naturels, historiques, des comportements ou des personnalités d'individus, voire des textes, paroles ou musiques. Il fait apparaître pour notre conscience en marge du banal, du familier, du quotidien, de l'usuel, un plan ou une source de réalité distincte, séparée, non disponible, voire inaccessible et interdite, qu'il appartient à la conscience puis à la culture d'identifier, de stabiliser, de préserver, de nommer, de consacrer, de célébrer, d'instrumentaliser pour en obtenir des effets. Car si le sacré s'objective dans des phénomènes culturels (mythes et rites), qui donnent lieu à une transmission externe, comme le langage ou les mœurs, il implique aussi toujours des états intérieurs spécifiques. Il existe donc une expérience psychique et existentielle propre au sacré, qui se reconnaît aussi bien dans des états émotionnels et affectifs subjectifs qu'à des signes objectifs du monde qui sous-tendent des représentations et des discours.

I. L'expérience du « numineux »

Le sacré semble renvoyer d'abord, depuis les analyses de la philosophie religieuse du xix^e siècle, à un ensemble d'expériences subjectives de la personne qui, à l'occasion d'états émotionnels particulièrement intenses, d'exaltation ou de frayeur, prend conscience d'être reliée à des réalités

suprasensibles, et d'être dépendante d'un Englobant qui la dépasse. C'est ainsi que W. James rattache l'expérience intime du sacré à une constellation de sentiments « dynamogéniques », oscillant entre un enthousiasme lyrique et une paix sereine ; la conscience « arrive à se rendre compte que ce moi supérieur fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature ; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui, qui peut lui venir en aide et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur fait naufrage » [2]. F. Schleiermacher [3] a influencé (comme B. Constant en France) une grande partie de la psychologie religieuse allemande, en assimilant le sacré à une sorte d'instinct religieux, ouvert sur la perspective de quelque chose d'infini, et vécu à travers un sentiment de dépendance à l'égard d'une réalité non maîtrisable.

Cette description du sacré comme état affectif qui submerge le Moi est corrigée par l'analyse exemplaire et devenue classique de R. Otto [4], qui propose d'identifier le sacré par des sentiments (le numineux) ambivalents d'attraction et de répulsion (*majestas et tremendum*) qui sont accompagnés de représentations intellectuelles, renvoyant ces effets à une réalité surnaturelle ou suprapersonnelle.

Influencé par F. Schleiermacher, mais aussi par Luther et Goethe, R. Otto rattache le sacré à une structure émotionnelle *a priori*, le *numinosum*, qui se rapporte à l'impression qu'a la conscience d'être conditionnée par une force indépendante de sa volonté, le Tout Autre. Mais loin de se manifester comme univoque, l'expérience du numineux apparaît ambivalente et bipolaire : d'un côté, le numineux est relation à un *Mysterium tremendum*, sensation d'effroi panique devant une grandeur incommensurable ou une puissance souveraine ; d'un autre côté, il est appréhension d'un *Mysterium fascinans*, qui s'exprime par des forces d'attraction vers quelque chose de merveilleux et solennel. Le prisme émotionnel du numineux s'étend donc depuis la réaction devant l'horrible jusqu'à celle devant le sublime. L'analyse du sacré, qui ne peut être, selon Otto, qu'approchée et indirecte, révèle donc une profonde ambivalence, un couple de sentiments d'attraction et de répulsion, de plaisir et de peine, ou, comme le dit S. Kierkegaard, « une antipathie sympathique et une sympathie antipathique ». Son contenu se laisserait bien saisir dans les sentiments éprouvés dans le silence et la pénombre d'un sanctuaire, ou sous la voûte d'arbres d'une allée au crépuscule. Ce frisson sacré évoque cependant toujours la présence d'une énergie (*orgè* en grec), de quelque chose de « tout autre », qui nous arrache à nous-mêmes et nous trouble.

Mais tout vécu d'exaltation, toute expérience intérieure de ce qui nous excède, toute transformation de soi ne peuvent cependant être assimilés au sacré, sous peine de céder à une phénoménologie grossière. Il serait erroné, par exemple, de croire que tout état de rupture ou d'intensification de la vie émotionnelle se confond avec le sacré. Dans certaines formes de dilatation psychique, l'expérience émotionnelle, loin d'aboutir à cette prise de conscience du « tout autre », se dissout dans une hyperexcitabilité aveugle. Certaines formes d'extases, parfois à base hallucinogène, peuvent dégénérer en dépossession complète de soi et déstructurer la conscience. Si certaines techniques intentionnelles d'activation des pouvoirs sensoriels et imaginatifs accompagnent souvent des cérémonies sacrées, l'expérimentation systématique des « paradis artificiels » engendre bien des fois des désocialisations irréversibles et des pertes du sens du sacré [5].

L'expérience de la peur constitue un exemple typique des frontières émotionnelles du sacré. Le numineux comprend certes, comme le dit Otto, un élément de peur (*Ehrfucht* en allemand, *awe* en anglais, *aidôs* en grec) devant la puissance. Mais une peur irréfléchie devant un danger grave nous bouleverse sans nous faire accéder pour autant à la conscience d'une présence supérieure invisible. Le numineux suppose donc une certaine distanciation, une connexion lâche entre le dehors et le

dedans. Le sacré relève bien, comme le pense G. Van der Leeuw, s'inspirant de Th. Ribot, d'une angoisse secondaire (peur d'un espace désert dans lequel ne surgit aucun véhicule) plus que d'une angoisse primaire (peur devant une automobile qui risque de m'écraser). Mais inversement, si nous restions sécurisés par notre propre force physique ou psychologique, le numineux ne ferait que s'esthétiser en un sentiment de sublime a-religieux. L'émotion sacrée n'est donc pas indéfiniment extensible et plastique, elle oscille entre deux extrêmes, un Moi sidéré et un Moi impassible. Ainsi le sacré naît bien sur un terrain affectif, mais tout ébranlement affectif ne conduit pas au sacré.

Ce complexe d'expériences sous-jacent au sacré permet de rendre compte à la fois de sa diversité anthropologique et des formes de son élaboration intellectuelle :

- L'ambivalence du numineux, décrite par R. Otto, éclaire d'abord les deux formes dominantes de ritualisation du comportement sacré : tantôt en effet se trouve privilégiée une expression « dionysiaque » où confluent surtout des excitations physiques, des formes d'exaltation du Moi pouvant aller jusqu'à la violence ou l'extase, censées accompagner le contact avec le surnaturel ; tantôt, au contraire, le sacré se voit davantage pris en charge par une expression « apollinienne », marquée par la gravité intérieure, la calme solennité et le respect voués à la puissance tutélaire. Le sacré oscille donc entre un pôle dominé par l'altération du vécu pour se rapprocher de la puissance supra-humaine (sacré d'*excès*) et un pôle marqué par l'accentuation de distances et de coupures avec la Puissance invisible (sacré de *respect*).
- Quelle que soit sa configuration émotionnelle, le numineux ne demeure cependant jamais au rang d'un état affectif immédiat mais se transforme vraiment en sacré par l'adjonction d'une représentation intellectuelle. R. Otto déjà associe à la catégorie émotionnelle une catégorie cognitive, qui induit précisément un champ d'images et de concepts convertissant le vécu instable en forme stable. L'expérience ambivalente de la puissance mystérieuse est transcrite dans un langage philosophique et théologique, le vocabulaire du sacré. Le numineux sert donc de matrice à des significations aussi variées que celle de transcendant, d'infini, d'absolu, de surnaturel, en un mot de divin. Le divin n'est donc pas d'abord posé comme Idée, mais se trouve réfléchi à travers un émoi sensitivo-intellectuel, qui n'en retient qu'un reflet indirect, qu'une sorte de trace ou d'écho. L'expérience du sacré se distingue donc de l'approche théologique de Dieu, dans la mesure où elle ne fait que préparer la place d'une altérité, qu'annoncer la présence d'une plénitude, mais qui restent toutes deux encore indéterminées. Le sacré renvoie donc à un au-delà de nous-même, mais qui à son tour ne peut être enfermé dans une forme dernière. Le sacré n'est que le lieu d'une indication et de suggestion d'une réalité autre, le divin.

Le sacré se présente donc comme un certain rapport spécifique du sujet au monde, qui met en jeu la conscience affective et intellectuelle d'une altérité cachée, dont la présence est pourtant rendue sensible par de multiples effets existentiels. Dans certaines situations limites, cette relation sacrée à l'Être peut s'accompagner :

- sur un plan sensoriel, de changements cénesthésiques intenses, voire d'états de conscience modifiés pouvant aller jusqu'à la transe et la possession ;
- sur un plan imaginatif et visionnaire, de perceptions de formes suprasensibles (apparitions d'envoyés divins, visions angéliques, etc.) ;
- sur un plan spirituel, de spéculations intellectuelles (méditations, intuitions) que l'on rattache

généralement à la mystique [6].

II. Les hiérophanies

L'expérience émotionnelle du sacré est inséparable de manifestations objectives, externes, de forces et de puissances (des « kratophanies » selon l'expression de M. Eliade), qui deviennent des signes révélateurs de l'Invisible. Ces formes naturelles sont-elles cause ou seulement occasion de l'expérience du sacré ?

1. La puissance cosmique

Les phénomènes naturels sont assujettis à des lois invariantes fondant l'ordre habituel et prévisible du monde. Mais certains faits semblent, plus que d'autres, susciter l'impression d'étrangeté et de puissance, par leur manifestation dans l'espace ou dans le temps :

- Dans l'espace : déjà E. Kant, dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), distingue dans la nature deux sortes de grandeurs éveillant le sens de l'infini : un « infini mathématique », lié à la dimension des formes naturelles comparée à notre petitesse (montagnes hautes et escarpées), et un « infini dynamique », lié à la force des éléments comparée à notre faiblesse (cataclysmes disproportionnés à nos moyens de protection). De fait, le sentiment sacré s'éveille surtout en certains lieux (cavernes, sources, pierres étranges), ou devant l'intensité de certains désordres naturels (foudre, inondation), ou sous l'effet de propriétés inhabituelles (volcanisme, source thermale, etc.). Déjà l'Ancien Testament décrit Moïse ou Jacob affrontant des lieux qui sont, selon R. Otto, des *haunted places*, des lieux où reviennent des esprits, où il se passe quelque chose d'anormal.
- Dans le temps : même si la nature connaît des répétitions cycliques (saisons, constellations), elle n'est jamais à l'abri d'événements exceptionnels et imprévus, qui surprennent par leur soudaineté et dont le caractère exceptionnel stupéfie (éclipse, tremblement de terre).

Dans les deux cas, l'éveil du sacré est donc favorisé par des manifestations naturelles, exceptionnelles ou démesurées. Comme le dit M. Eliade dans son *Traité d'histoire des religions* : « Tout ce qui est insolite, singulier, nouveau, parfait ou monstrueux devient un réceptacle pour les forces magico-religieuses » (p. 25). De manière générale, la Lune et le Soleil, les cycles végétatifs ou les quatre éléments (Eau, Air, Terre, Feu) constituent les axes des hiérophanies. Les régions célestes inaccessibles acquièrent particulièrement le prestige du « tout autre ». La nuit aussi a toujours été chargée de sacralité car elle exprime bien son ambivalence : l'obscurité masque les particularités et nous restitue la fascinante unité cachée du monde ; mais simultanément se lève l'angoisse d'être vu sans voir, d'être désorienté et à la merci de bruits et d'ombres, vite transformés en bestiaire fantastique. Il n'est donc pas étonnant que tant de rites sacrés, évoquant en particulier l'atmosphère de la mort ou du chaos cosmique, utilisent ou créent le nocturne (grotte, pénombre d'un temple) [7].

L'intervention de la nature, étrange ou familière, dans la formation du sentiment du sacré, n'implique pas que le sacré ne soit qu'une intériorisation du cosmos, un effet secondaire de ses rythmes et énergies, comme l'ont pensé Max Müller ou H. Spencer. D'ailleurs, cette naturalisation du sacré a

souvent fait l'objet de vives critiques. É. Durkheim, par exemple, soutient que l'homme primitif n'aurait pu, sans un haut niveau culturel, appréhender les irrégularités de la nature. D'autres cherchent bien à identifier une expérience fondatrice de la puissance numineuse, mais qui ne serait pas de nature atmosphérique : G. Bataille relie le sacré à l'étonnement de l'homme devant le gaspillage des forces vitales (mort, reproduction), R. Girard à l'effroi devant la violence du meurtre, E. Fink à la peur de forces démoniaques. R. Pradines ramène le sens du sacré à l'ignorance des relations de cause à effet dans certains phénomènes étonnants.

Sans pouvoir nier le rôle des kratophanies cosmiques (peut-être un peu surévalué par M. Eliade du fait de sa défiance à l'égard du monothéisme), il ne faut peut-être pas surestimer l'impact de la perception du monde dans l'éveil du sacré. Car la puissance prêtée aux choses, si elle est parfois initialement induite d'un constat empirique, n'est souvent que l'expression d'une attente, d'un rêve ou d'une projection. La puissance sacrée est vécue à travers l'imaginaire, de sorte que tout objet peut devenir, à un moment ou en un lieu, hiérophanique, signe du divin. On peut donc soutenir, comme E. Fink ou R. Caillois, que les puissances de la nature jouent surtout le rôle de « causes occasionnelles » ou, pour reprendre une expression de C. G. Jung, celui d'un « premier conditionnement terrestre ». Les kratophanies cosmiques n'infirmement donc pas l'idée de R. Otto, de l'existence d'une véritable « catégorie d'interprétation et d'évaluation *a priori* » du sacré. Certains travaux de l'anthropologie moderne mettent d'ailleurs en évidence des prédispositions de nos structures imaginaires à découper l'espace en niveaux et orientations qualitativement différenciés. Reprenant certaines analyses réflexologiques, G. Durand soutient que nos images et affects prolongent les dominantes réflexes des ensembles sensori-moteurs, qui préparent des sillages à des réseaux de symboles, à l'aide desquels nous percevons le monde [8]. La posture verticale pourrait ainsi expliquer la valorisation des mouvements ascensionnels, qui ne sont pas étrangers à la localisation de la divinité dans le ciel ou à la fréquence des thèmes mythiques de vols magiques. On pourrait peut-être en conclure que sans l'éveil par une expérience naturaliste de la puissance, ces structures de l'imaginaire resteraient inertes et vides, et qu'inversement, sans structures *a priori*, l'intuition de la puissance cosmique resterait aveugle et dépourvue de sens. Ainsi le sacré ne serait pas seulement un accident de notre perception du monde, mais une structure permanente de notre relation au monde et de notre constitution psychobiologique.

2. Le personnage sacré

La valorisation d'une différence quasi ontologique entre les choses se retrouve parallèlement dans la perception d'autrui. Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des religions, on assiste à l'identification d'êtres dotés d'une puissance sacrée. La plupart des hommes interviennent dans le monde du sacré comme agents de rites, comme fonctionnaires sacerdotaux, mais sans être eux-mêmes investis de la sacralité qu'ils manient. À côté d'eux existent des personnages sacrés (chaman, sorcier, prophète, Messie, saint), identifiés par des caractères kratophaniques, fondements de leur charisme spirituel et social. Une anomalie psychophysique, une chance particulière (comme la *baraka* arabe), un don de voyance ou de prophétie font naître autour d'eux des sentiments numineux et incitent à percevoir en eux la présence d'une puissance supra-humaine. C'est ainsi qu'un prophète peut être reconnu et légitimé dans sa vocation par un récit d'élection lié à une vision, un combat ou une union mystique transcrite souvent dans une symbolique hiérogamique.

Le personnage sacré se définit essentiellement par son altérité, qui se trouve souvent assimilée à l'altération de son comportement. C'est pourquoi les troubles pathologiques ont donné naissance à

tant de « hiéromanies » (E. Rohde), les traits de la folie – le paranormal – se voyant convertis en aptitudes supranormales, en puissance sacrée. Cette surévaluation religieuse de la folie, qui contraste avec la volonté scientifique moderne de guérir la maladie en la normalisant, explique la fréquence de ce que notre psychiatrie désacralisée appelle des manifestations cliniques, chez certains médiateurs du sacré (hystérie chamanistique, schizophrénie de certains prophètes apocalyptiques, paranoïa de certains activistes messianiques) [9]. E. R. Dodds a relevé les sentiments de crainte et vénération suscités chez les Grecs par certaines formes de folie et montré les surcharges sacrées projetées par Homère déjà sur l'*atè* (folie passagère à la suite d'une possession démonique), sur le *ménos* (mystérieux accès délirant) ou sur le « mal sacré » qu'est l'épilepsie [10]. De même, le statut particulier de la marginalité se rapproche de celui de la folie (thème médiéval de la « Nef des fous », ou du bouffon du roi) : dans les deux cas des hommes sont à la fois une menace et une protection pour la société, à la fois exclus des droits de la cité et dotés de privilèges. L'anomalie sociale comme l'anormalité psychologique disposent donc du même prestige que l'insolite ou l'extraordinaire propres aux événements de la nature, et contribuent de la même manière à définir des formes de manifestation du sacré. Bien plus, le personnage sacré non seulement sert de foyer d'activation du sacré, mais participe à l'institutionnalisation de sa puissance. D'une part, l'être sacralisé rend possible une médiation privilégiée entre l'humain et le divin : la numinosité qui l'entoure fait de lui, plus qu'un intermédiaire contractuel, une émanation du dieu, un envoyé ou un inspiré. Le personnage sacré peut être assimilé au dieu par un lien de parenté (dans les cas de messianisme) ou se voir attribuer des voyages vers les mondes suprasensibles (chamanisme). D'autre part, il intervient dans l'organisation collective du sacré, soit en devenant fondateur d'une religion ou d'une secte, en étant requis pour la revivifier ou la redresser, soit plus simplement pour entretenir un culte ou une pratique rituelle. Le sociologue constate d'ailleurs que des messies, en particulier, surgissent fréquemment quand des groupes sociaux ont besoin d'une puissance pour rendre possible une protestation ou une révolte sociale. Dans les divers « cultes du cargo » et mouvements nativistes du Tiers Monde, le charisme sacré est alors étendu de la sphère religieuse à l'ensemble de l'environnement sociopolitique [11].

Ainsi, l'expérience du sacré se présente, dans ses diverses modalités, comme une perception différentielle du monde et des êtres, comme une véritable rupture ontologique, par lesquels l'homme se détermine par rapport à une altérité éminente, qu'il tient à distance en même temps qu'il en cherche le contact.

Notes

- [1] J. Clothes et D. Lewis-Williams , *Les chamans de la préhistoire*, La Maison des roches, 2001.
- [2] W. James , *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Alcan, 1906, p. 424.
- [3] F. Schleiermacher , *Discours sur la religion*, Aubier, 1954.
- [4] R. Otto , *Le sacré*, pb Payot, 1969.
- [5] Voir Ph. de Felice , *Poisons sacrés et ivresse divine*, Albin Michel, 1980.
- [6] M. Eliade , *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 3^e éd., Payot, 1974.
- [7] Voir Cl. Ramnoux , *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* Flammarion, 1959, et P. Kauffmann , *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Vrin, 1967.
- [8] G. Durand , *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10^e éd., Dunod, 1984.
- [9] Voir F. Laplantine , *Les trois voix de l'imaginaire*, Éd. universitaires, 1974, R. Bastide , *Le rêve, la*

transe et la folie, Flammarion, 1972.

[10] E. R. Dodds , *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, « Champs », 1977.

[11] Voir W. E. Mühlmann , *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, 1968.

Chapitre II

Symboliques du sacré

L'expérience du sacré ne reste jamais privée et intime ; partagée par les membres d'une communauté, elle aboutit à une mise en forme collective par l'intermédiaire de mythes et de rites religieux. Elle devient institution, s'organise dans le temps et l'espace, en faisant appel aux structures symboliques de l'imagination humaine.

I. Le langage symbolique

La sphère des représentations et des comportements propres au sacré se constitue par l'intermédiaire de l'imagination symbolique. Par elle, l'homme ne se rapporte plus aux réalités physiques qui l'environnent en fonction de leurs seules propriétés sensibles et de leur utilité concrète, mais est aussi amené à leur conférer des significations et des fonctions analogiques, en rapport avec le monde invisible suprasensible. En visant la réalité symboliquement, l'esprit s'émancipe des seules données immédiates de la perception et découvre, derrière le sens propre des objets, un sens second, figuré, qui les leste d'une profondeur nouvelle [1]. Ainsi, un arbre devient sacré lorsqu'on est capable de voir en lui, plus qu'une forme végétale dotée de propriétés biologiques ou esthétiques, mais une expression analogique de la vie universelle, de la fécondité cosmique, de l'immortalité des êtres. De même, une corde nouée, n'est pas seulement un instrument pour relier ou pour attacher des objets matériels, mais, considérée symboliquement, elle concentre dans son image, des valeurs de médiation, extensibles aux liens de l'homme à la nature, au temps, aux dieux. Une forme symbolique peut donc devenir hiérophanique parce qu'elle est, en même temps, point de départ d'une quête de significations latentes (trajet herméneutique ou anamnèse) et point d'arrivée d'une manifestation de l'Invisible dans une forme visible définie (trajet épiphanique). Par le rapport symbolique, constitutif du sacré, le plan transcendant du divin accède à une présence-absence, à une figuration de l'infigurable, qui définit le mystère même du religieux. « Le symbolisme vrai est celui où le particulier représente le général, non comme le rêve ou l'ombre, mais comme la manifestation vivante et instantanée de l'impénétrable » (Goethe).

C'est ainsi que naissent aussi des comportements qui ne se réduisent plus à la manipulation des objets selon leurs propriétés objectives, mais qui se règlent sur leurs valeurs symboliques. Un chrétien qui rompt et mange le pain eucharistique, se livre bien à une activité physique de manducation, qui n'annule pas le goût et l'aspect du pain, mais la finalité alimentaire de l'acte est remplacée par une participation rituelle et symbolique au Corps et à l'Esprit du Christ. En accomplissant donc des actes symboliques, l'homme se met en relation avec le cosmos et avec l'histoire, dans lesquels il puise des motivations pour s'arracher à ses seules actions vitales et conduites adaptatives.

Cette représentation symbolique du monde, inhérente au sacré, n'est cependant pas fantaisiste ou arbitraire, mais respecte une sémantique et une syntaxe, qui rendent possible l'universalité

anthropologique de son expression. Deux principes définissent les conditions de la symbolisation des constituants du monde sacré :

- *Un principe d'analogie* : une forme sacrée est en effet toujours rappel d'autres formes analogues ; elle n'est donc jamais unique, ni isolée, mais prend place dans une série de correspondances, dans un réseau, voire un système hiérophanique, de révélations convergentes et synchroniques du divin. Entre le microcosme et le macrocosme, entre le plan matériel et le plan spirituel, chaque forme renvoie à une autre forme similaire, mais située sur un autre plan. La forme circulaire, par exemple, d'un lieu cultuel est la répétition analogique de la forme, imaginée circulaire, des orbites célestes, elle-même expression analogique de l'archétype du cercle, révélation de la plénitude et de la perfection absolues. De même la représentation d'une vie parfaite, paradisiaque, se concrétise à travers l'image d'une île bienheureuse, dont la répétition analogique donne naissance à des jardins sacrés, au milieu desquels le temple est situé sur un îlot entouré d'un bassin. L'analogie permet également de faire d'un moment présent du temps une répétition symétrique d'un autre ordre du temps cosmique. Le jour d'une fête sacrée est considéré comme synchrone d'un événement religieux antérieur, commémoré dans la fête, lui-même analogue au premier moment de la création du monde. Les scénarios du nouvel an chinois ou babylonien comportent ainsi une actualisation d'un épisode mythique, qui est à son tour la dramatisation de l'origine du monde. L'espace et le temps sacrés impliquent donc que dans l'univers, du petit au grand, du présent au passé, du visible à l'invisible, les mêmes structures se répètent. L'imagination sacrée parcourt un emboîtement d'images, où chacune indique la présence d'une autre semblable, contiguë ou incluse.
- *Un principe de participation* (que Mircea Eliade ramène au principe de similitude précédent, à la différence de M. Lévy-Brühl, qui y voyait le fondement d'une mentalité primitive prélogique) : toute forme sacrée devient le lieu d'une véritable circulation de puissance cosmique, qui rend possible une participation de l'homme au divin. En effet, l'énergie du cosmos tout entier peut se concentrer dans les limites particulières de la forme sacrée ; de même d'ailleurs que toutes les parties de cet objet retiennent la puissance contenue dans le tout : « Quand un être sacré se subdivise, il reste tout entier égal à lui-même dans chacune de ses parties... un débris de relique a les mêmes vertus que la relique intégrale. La moindre goutte de sang contient le même principe actif que le sang tout entier. » [2] Le principe de la participation implique donc que chaque partie vaut le tout (règle de la *pars pro toto*) ; de sorte que la relation à une partie (arbre, plante, etc.) entraîne la participation au tout (vie, dieu, cosmos). « Des copeaux de bois ramassés et qu'on place dans sa chevelure représentent symboliquement en Australie la chair du kangourou que l'ancêtre-totem a portée sur sa tête durant ses migrations. Il n'y a là ni comparaison esthétique, ni symbole technique..., mais il y a communion d'essence (participation). L'image est la chose qu'elle représente ; le signifiant ne fait qu'un avec le signifié. » [3] L'approche symbolique de l'invisible et du surnaturel ne se limite donc pas à un trajet spéculatif à travers les similitudes du microcosme et du macrocosme, mais débouche sur une participation existentielle à la vie du monde et du dieu. Tenir une croix ou toucher une forme phallique est un acte d'extraction et de communication d'une puissance transcendante. L'activité symbolique devient ainsi l'occasion d'une acquisition de forces nouvelles, qui entraînent des changements d'être sous forme de régénération ou de conversion, ou rendent possibles des pratiques de type magiques.

II. La liberté herméneutique

La représentation et l'expérience du sacré portent donc sur des réalités visibles (naturelles ou faites de main d'hommes, dans le cas des statues religieuses, par exemple) qui appartiennent bien à notre monde physique ou mental (texte sacré), mais qui se voient dotés d'une propriété particulière, celle de rendre présent l'invisible, le surnaturel, le divin. Une réalité sacrée ne l'est donc pas sans une élaboration culturelle, sans une visée de conscience aussi qui en résulte, pour la traiter comme fait symbolique, renvoyant à autre chose qu'à elle-même. C'est bien pourquoi le sacré peut faire l'objet d'une profanation (nommée un sacrilège), si ce qui est sacré pour les uns est traité comme une réalité indifférenciée, banale pour d'autres. Deux morceaux de bois perpendiculaires peuvent être considérés, par les uns comme un assemblage de branches d'arbres – voire comme un signe arithmétique – tandis que pour d'autres elle sera une image symbolique du Fils du Dieu chrétien. Le sacré a donc besoin d'être identifié comme tel et il ne l'est que sur fond d'une signification qui lui est attachée, qui doit être fixée, partagée et transmise. C'est bien pourquoi le sacré prend place le plus souvent dans une culture religieuse et artistique où il se trouve objectivé, nommé et socialisé.

Car une réalité devient sacrée, non par sa seule matérialité, mais par son approche en tant que réalité symbolique. Voir dans une matière (le feu), une forme (une croix), une couleur, un lieu, un jour, du sacré c'est les traiter comme signe d'autre chose, c'est rapporter l'élément symbolisant à un symbolisé qui prend place dans une histoire divine, dans une croyance en des entités surnaturelles qui y sont rattachées. Pour ce faire il ne suffit pas de percevoir mais de charger le perçu ou le prononcé d'un sens second, figuré, qui présuppose à son tour une précompréhension antécédente. On ne peut donc sacraliser que si l'on croit déjà à l'avance au lien entre le sacré et ce qu'il manifeste indirectement. L'intentionnalité sacrée relève donc d'une interprétation qui est préparée par une croyance, à laquelle on a été formé par un enseignement ou une initiation, qui fait reposer l'acquisition du savoir sur des rites de découverte d'un secret.

Cette présupposition herméneutique entraîne que le sacré peut être dit à la fois objectif et subjectif. Il est objectif au sens où il repose sur des réalités matérielles consacrées auxquelles sont rattachées des significations par un savoir partagé et véhiculé par des mythes et des transmetteurs. Mais il est aussi subjectif car rien n'oblige à reconnaître la sacralité d'une réalité si elle n'est pas posée et proposée comme telle par le champ de croyances auquel on adhère. De là résulte à la fois la force du sacré, qui engage une expérience et un savoir communs à un groupe, et sa faiblesse car la symbolique exige une participation personnelle, une appropriation par chacun en termes de ressenti émotionnel (le numineux) et d'adhésion intellectuelle, souvent par l'intermédiaire d'un texte qui en fonde le corpus. La sacralité relève ainsi d'une condition complexe d'adhésion qui peut expliquer que certains esprits n'y voient que fictions, voire superstitions et manipulations des consciences. Mais l'être qui fait l'expérience vécue d'adhésion au sacré active une totalité expérientielle qu'on a pu rapprocher d'un sens – religieux – particulier, une sorte de troisième œil ou de sixième sens qui permettrait de déchiffrer le monde sensible en termes de « forêt de symboles » (Baudelaire), qui nous parlent d'un autre monde hors de portée d'une objectivation scientifique ou d'une contrainte cognitive. Une des conditions essentielles à la vie du sacré est donc la motivation symbolique qui vient d'un mythe, d'un texte inspiré ou révélé qui assigne aux choses sacrées leur réalité épiphanique. Il est donc possible par là de distinguer une sacralité projective, élue par un sujet en l'absence de toute institution et un sacré « consacré » par une institution. C'est bien pourquoi le sacré est plus souvent « lié » que « libre », mais tout affaiblissement de la motivation symbolique entraîne une prolifération anémique et sauvage du sacré au gré des sacralisations purement individuelles. Cette semi-consistance de la symbolique sacrée explique pourquoi elle peut à la fois susciter des expressions constantes et universelles mais aussi permettre des élaborations atypiques et anomiques, qui peuvent même engendrer ce que l'on

peut tenir pour un faux sacré lorsque la motivation socioculturelle a disparu ou se voit suspendue. De telles dérives peuvent résulter aussi bien de la confusion du sacré avec les entités ou forces divines (idôlatrie) que de la libre recomposition du sacré à partir de réalités dénuées culturellement de toute sacralisation explicite (parodie du sacré dans certains mouvements antireligieux). C'est pourquoi aussi le sacré suscite dans toutes les cultures une certaine stabilisation par l'intermédiaire de cultes et liturgies, qui en assurent la socialisation et la pérennisation. Les clergés et les spécialistes du sacré ont pour tâche de veiller à l'orthodoxie et à la diffusion du sacré propre à leurs corps de croyances. Cette institutionnalisation conditionne donc une culture sacrée disponible pour les croyants et pratiquants mais peut aussi parfois être cause de son dessèchement, voire de sa dégradation lorsqu'elle devient par trop formelle ou intellectualisée.

Cette plasticité symbolique contient enfin en elle les limites d'existence et de reconnaissance du sacré :

- D'une part, le sacré disparaît en même temps que la fonction symbolique, soit qu'elle se trouve épurée par une pensée réaliste ou matérialiste, qui évacue l'arrière-monde invisible des choses, soit qu'elle connaisse des dérèglements internes qui l'amènent à confondre le réel et l'irréel. Le sacré dégénère alors selon d'authentiques formes pathologiques, au cours desquelles un malade s'identifie en permanence à Dieu ou se croit possédé par un démon. Le seuil à partir duquel certains désordres mentaux peuvent soit être resocialisés en dons supranormaux, soit entraîner une impuissance profonde du sujet à assumer le symbolique, est d'ailleurs variable selon les sociétés et fait encore aujourd'hui l'objet de délicates controverses (dans l'antipsychiatrie et l'ethnopsychiatrie par exemple) [4].
- D'autre part, on peut concevoir que le sacré disparaît, moins par régression que par dépassement. Lorsque l'être sacré n'est plus médiation symbolique du divin, mais se confond avec lui, il s'efface au profit d'une présence totale de l'invisible dans le visible. C'est ainsi que certains théologiens chrétiens refusent d'appliquer la catégorie du sacré au Christ, celui-ci n'étant plus médiation humaine, mais réellement incarnation de Dieu (alors que, pour le docétisme, le Christ reste une simple épiphanie symbolique de Dieu).

III. Le jeu rituel

Le sacré ne se réduit pas à la représentation d'une altérité invisible, sur fond d'émotions de mystère et transcendance. Pour être pleinement vécu, agissant, convaincant, il convient encore de l'incarner, de l'intégrer dans des récits, des mythes et de les déployer à travers des postures, des comportements, des jeux, des rites qui le mettent en scène, qui l'inscrivent dans le sensible. Les hiérophistoires s'accompagnent ainsi d'une dramaturgie [5]. Le sacré engendre des récits qui sont eux-mêmes théâtralisés et répétés. Mouvements et attitudes corporelles prêtent leur dynamisme et leur plasticité à l'expression liturgique du sacré. Comme le dit J. Huizinga : « L'action sacrée est un *dromenon*, c'est-à-dire quelque chose qui se fait, ce qui est représenté est un *drama*, c'est-à-dire une action, que celle-ci revête la forme d'un spectacle ou d'une compétition. L'action reproduit un événement cosmique, non point seulement comme représentation mais comme identification. Sa fonction n'est pas une pure imitation, mais une communion ou une participation. » [6] Même lorsque la relation au divin semble s'épurer et se désincarner, comme dans la prière, elle ne peut se passer d'un médiateur physique, qui suscite des gestes figuratifs, aussi discrets et ébauchés soient-ils (signe de croix, murmure des lèvres,

manipulation de chapelet, etc.). La pratique du sacré comprend donc bien :

- Un jeu d'abord, parce que les actions religieuses ne peuvent être de même nature que les actions profanes. Alors que le travail exige un enchaînement contraignant de causes et d'effets, une connexion du corps avec la matière, le jeu, au contraire, introduit une liberté due au relâchement des principes de réalité et d'efficacité. Le jeu permet d'organiser des séquences de gestes associés et enchaînés par des motivations symboliques et non plus seulement pragmatiques. Le jeu est donc au corps ce que le symbole est à l'esprit, tout deux étant orientés par des finalités supranaturelles d'exploration des surcharges invisibles des choses. Cette conaturalité entre le jeu et le sacré est contestée, en tout cas nuancée par R. Caillois ou J. Henriot, qui opposent davantage la disponibilité rêveuse et sécurisante du jeu à la tension angoissante du sacré ; il est pourtant difficile de ne pas souligner, comme l'ont fait J. Huizinga, E. Fink ou R. Guardini, les ressemblances significatives des comportements du jeu profane et du jeu liturgique [7].
- Un rite ensuite, parce que le déroulement des actions sacrées n'est pas spontané, improvisé, mais réglé par un modèle collectif, une tradition. Certes cette répétition stéréotypée qu'est la ritualisation n'est pas propre au sacré : l'éthologie démasque ce processus dans les réactions animales déjà, et S. Freud a pu assimiler la « compulsion de répétition » à un « instinct de mort », à une loi cosmique de dégradation de l'énergie. Mais cette fonction rituelle permet à l'homme d'instituer des séquences stables de gestes, qui peuvent être reproduites à volonté avec le minimum d'innovation et de réflexion. En adoptant une forme rituelle, le jeu sacré reste sous le contrôle d'une norme sociale et se voit protégé contre le désordre excessif, contre un « sacré sauvage » (R. Bastide). Le rituel vient en quelque sorte assurer un équilibre dans le jeu cérémoniel entre les pôles contraires de l'effervescence dionysiaque et de la gravité apollinienne. En codifiant ainsi des règles du jeu sacré, les religions unifient l'expression collective du sacré en inhibant les inventions désordonnées ; elles combattent l'angoisse qui envahit l'esprit au contact du numineux – le jeu répétitif, comme l'a rappelé S. Freud, sécurisant par exemple l'enfant (l'absence de la mère protectrice étant compensée par la manipulation de son substitut, le jouet) ; enfin elles libèrent la conscience humaine par des automatismes pour la rendre pleinement disponible à la révélation du divin. Ces multiples fonctions rituelles se retrouvent dans le *sacrement*, qui engage intimement le pratiquant, lui confère un caractère surnaturel conditionnant sa vie et son salut, mais à partir d'un ensemble de gestes immuables et identiques pour tous (hiérogamie, repas sacré, baptême, circoncision, etc.). La participation à un rite sacramentel, à une conduite éminemment répétitive, permet de vivre et d'exprimer une double fidélité : au plan divin dont le rite réaffirme pleinement la puissance fondatrice, à la communauté religieuse ensuite, dont il reproduit une forme scrupuleusement conservée à travers le temps.

Ce jeu sacré (*ludus sacer*) prend des formes variées selon les cultures, qu'on peut cependant tenter de classer : soit psychologiquement, comme J. Piaget, qui distingue, dans le développement de l'enfant, une succession chronologique de jeux, qui coexistent et interfèrent dans le jeu adulte (jeux sensori-moteur, symbolique, à règle) ; soit sociologiquement, comme R. Caillois, qui classe les jeux humains en quatre groupes : simulacre (*mimicry*), vertige (*ilinx*), compétition (*agôn*) et hasard (*alea*). Peut-être gagnerait-on à les situer les uns par rapport aux autres selon leur rôle dans la pratique rituelle :

- d'abord des activités ludiques, ponctuelles et ne faisant appel qu'à une intervention limitée du corps : prières, offrandes, manipulations épisodiques d'objets sacrés, et la plupart des

cérémonies privées ;

- ensuite des jeux aptes à reproduire mimétiquement le mythe, à réactualiser la vie des dieux ou la création du monde. Le jeu, d'abord liturgique, peut prendre une dimension festive, avec participation de la communauté entière, mobilisée autour de rites mimétiques ou agonistiques. La mise en scène du sacré passe par l'illustration dramatique des hiérophistoires ou par des combats symboliques mimant les luttes des puissances divines à l'origine du monde ;
- enfin des jeux – complémentaires du rite mimétique et festif – qui permettent surtout de recréer l'atmosphère, le potentiel émotionnel du sacré, en suscitant chez les acteurs des états psychosomatiques de déconditionnement et de surexcitation. Les jeux de vertige ou de hasard, les phénomènes de transe ou de possession deviennent dans ce contexte des techniques de circulation et d'activation intensives du sacré. Trois rites illustrent les différents aspects du jeu sacré : la danse masquée, l'initiation et le sacrifice.

1. La danse masquée

C'est le jeu cérémonial culminant dans beaucoup de fêtes religieuses extra-européennes. La danse masquée réalise une symbiose heureuse entre le corps et l'esprit, entre l'excès sensori-moteur et la tradition symbolique matérialisée sur le masque. Elle permet, d'abord, une actualisation intense et concrète du sacré. Les attitudes et mouvements du corps du danseur miment ou stylisent des scénarios mythiques (danse de Civa, « Buffalo dance » indienne). L'homme qui danse abandonne son corps, par la transe ou le geste hiératique, à la présence figurée des dieux, et incarne les forces cosmiques, chtoniennes ou célestes, de l'amour ou de la mort. Simultanément le relief, souvent surchargé et hermétique, du masque (fabriqué et conservé, en Océanie et en Afrique, dans le secret de sociétés initiatiques), devient un véritable livre d'images vivantes, régénérant le savoir sacré de la communauté. Selon J. Cazeneuve, dans le masque des Indiens Zunis, chaque élément devient symbole : « La corne bleue signifie que le chef du conseil des dieux apporte une longue vie pour les hommes de bonne volonté ; l'œil droit est petit pour que les sorciers aient la vie courte ; toutes les couleurs sont en rapport avec des directions rituelles auxquelles sont rattachées différentes idées. » [8]

La danse entraîne aussi une métamorphose du danseur qui fait éclater les habitudes corporelles et mentales de la vie routinière. L'excitation rythmique du corps, l'identification au divin à travers le simulacre du masque sont autant de moyens pour vivre dans une sphère dangereuse et fascinante, pour accéder au « Tout autre ». « Orbes et genuflexions, cycles et courbes, prosternations et bondissements installent le masque dans une dimension qui nous échappe ; le masque devient paralysie en mouvement, et ce rythme le relie à ces dérives du cosmos dont il a mission de réanimer incessamment l'ordre aboli. » [9]

L'expression corporelle du sacré a sans doute été à l'origine d'une théâtralisation des histoires religieuses, autour de moments forts comme le rite sacrificiel. La forme artistique du théâtre dérive sans doute de ce jeu archaïque. Le théâtre tragique grec dérive, Nietzsche déjà y insistait, d'un rituel de sacrifice d'un bouc ou de chants dithyrambiques en l'honneur de Dionysos. Reprenant, tout en les nuanciant, les thèses de J. Huizinga sur le fondement ludique de la culture, R. Caillois rappelle combien les différents types de jeux, qui constituent le patrimoine récréatif des peuples, ont une origine sacrée. Les jeux de balle remontent à des rites agonistiques mimant les théomachies, la corrida dérive d'un vieux culte crétois du taureau ; le cerf-volant était en Chine une image de l'âme ;

la marelle symbolisait le labyrinthe initiatique dont le plan est conservé dans celui des églises chrétiennes [10].

2. L'initiation

C'est le jeu rituel qui sert de cérémonie de passage, soit d'une classe d'âge à une autre (mais cette initiation n'est pas toujours considérée comme religieuse), soit de la société globale à une société secrète ou même d'un statut individuel laïc à celui d'homme consacré (chaman, prêtre de Mithra, etc.) [11]. Le scénario du rite initiatique symbolise la mort de l'homme ancien et la renaissance d'une nouvelle personnalité, dotée d'une connaissance des mythes ou d'une sagesse supérieures. Les différents moments du jeu initiatique servent à objectiver socialement le changement d'être et à interioriser, au moyen d'expériences à forte tension numineuse, l'accès à une nouvelle profondeur psychique. Ce passage vers une sacralité supérieure comporte généralement trois étapes :

- un rite de séparation d'avec le monde familial. L'initiation doit se pratiquer en un lieu consacré (espace aménagé dans la forêt, maison cultuelle, loge maçonnique, etc.) ; elle commence par des purifications (baignade, tonsure, jeûne, etc.) qui précèdent l'isolement du néophyte (dans la forêt, dans un lieu souterrain) ;
- une mort symbolique (qui réitère souvent la mort d'un dieu). Celle-ci comporte des épreuves physiques (errance, fustigations) qui amènent l'initié, par des échecs successifs, jusqu'à la mort (descente aux Enfers, combat avec un monstre, perte dans un labyrinthe). À la fin du voyage symbolique, s'opère le triomphe de l'initié grâce à la transmission d'un savoir secret, condition d'un changement d'être irréversible (transmission d'une langue secrète, d'un signe de reconnaissance, ou de la réponse à une énigme) ;
- enfin un rite d'agrégation, autorisant la renaissance à la vie. L'initié, doté d'un savoir et d'un pouvoir nouveaux, ayant surmonté l'éprouvant contact du sacré, se voit conférer des signes et des privilèges liés à son nouveau statut social et religieux (changement de nom, tatouage, port de vêtements).

3. Le sacrifice

C'est le rite religieux par excellence, parfois confondu avec l'essence même du sacré, et qui a toujours suscité d'intenses controverses théoriques, depuis J. Frazer ou R. Smith. Le sacrifice est un geste humain littéralement générateur de sacré puisqu'il consiste identiquement à retirer quelqu'un ou quelque chose de l'appropriation et de l'usage en y renonçant à jamais puisqu'on le détruit pour le mettre à disposition de l'autre, le dieu.

Le sacrifice interpose entre l'homme et le divin une réalité intermédiaire (la victime), afin d'assurer un contact entre les deux mondes. À la différence, selon les théories de M. Mauss, de l'oblation, qui laisse intact l'objet offert aux dieux, le sacrifice est fondé sur la destruction d'un homme ou d'un animal ou de leur substitut. Il peut être motivé par des finalités diverses (expiation, dans le Grand Pardon hébreu, fertilité agraire dans les *Bouphonia* grecques, commémoration de la mort d'un dieu, dans les *Huitzilopochtli* mexicains ou les Saturnales antiques). Certains ont voulu expliquer le sacrifice comme un simple troc entre l'homme et Dieu, comme un système mercantile de don et

contre-don (*do ut des*) ; il convient cependant de bien distinguer :

- un meurtre rituel d'un être appartenant à la communauté, par lequel la victime devient sacrée (consécration) et se voit offerte au dieu ;
- un repas rituel au cours duquel la communauté se partage la victime pour incorporer sa force sacrée (communion), et pour renouer la solidarité interhumaine sous l'égide du divin.

Ces deux mouvements du sacrifice (qu'ils soient réunis dans un seul acte ou davantage isolés l'un de l'autre) permettent toujours d'établir une circulation des puissances entre le haut et le bas. En instituant la perte et le rejet de l'être consacré (privation), la société se garantit en même temps l'acquisition de forces renouvelées (incorporation). L'originalité – et le sens paradoxal – du sacrifice résident cependant dans le choix de l'acte violent du meurtre. Certains ont vu dans le meurtre (d'un père, d'un roi, d'un dieu, etc.) l'action par laquelle l'homme aurait instauré ou découvert le sacré (J. Frazer, S. Freud, R. Girard). Le sacrifice, en commémorant ce meurtre primordial, deviendrait un rite de sublimation ou d'exorcisation de la violence originaire, coupable de détruire l'ordre social. R. Girard définit ainsi les sociétés archaïques par un mécanisme mimétique du bouc émissaire, à partir duquel la société sacralise la victime et obtient en même temps de tous qu'ils renoncent à la violence illimitée spontanée. Le christianisme seul, en dépassant le sacré, aurait mis fin à la violence sacrificielle, la mort du Christ inaugurant une éthique sans violence [\[12\]](#).

Quelle que soit la genèse, le sacrifice constitutif de tous les rites religieux, connaît une évolution linéaire qui non seulement consiste à substituer progressivement une victime animale, voire végétale, à la victime humaine initiale, mais finit par sublimer le sacrifice lui-même en une version éthique d'autosacrifice symbolique, de renoncement à soi jusqu'à destruction de soi pour assurer son salut, comme l'atteste dans l'histoire du monothéisme le passage du sacrifice réel au sacrifice moral, figure ultime de sublimation d'un geste de mutilation de la vie pour faire place au principe supérieur de vie.

IV. L'espace-temps sacré

La présence du sacré déborde le cadre du rite et du mythe et imprègne toute la perception du monde de l'homme religieux. C'est ainsi que les repères spatio-temporels, qui permettent de coordonner l'existence des hommes dans une société, se trouvent intégrés dans une géographie et une histoire symboliques, expressions fidèles de la logique hiérophanique.

1. Le lieu sacré

L'homme différencie toujours son environnement en fonction de ses besoins, en privilégiant par exemple les lieux qui favorisent la survie alimentaire ou la sécurité. Mais ces lieux (ou d'autres) peuvent aussi recevoir une légitimation surnaturelle, une délimitation rigoureuse, bref une consécration, parce qu'ils sont chargés de puissance numineuse. La socialisation de ces espaces comprend plusieurs opérations [\[13\]](#) :

- Le choix du lieu : comme n'importe quel objet sacré, l'espace doit comporter des propriétés topographiques, signes d'une hiérophanie. Ce lieu peut être lié à une configuration « kratophanique » : montagnes, rochers, grottes (mont Méru des Indous, mont Sumbum des

peuples ouralo-altaïques, mont Olympe des Grecs) ; ou avoir été marqué par un événement extraordinaire : le rêve de Jacob (*Genèse* 28, 10-22) sacralise la pierre sur laquelle il s'était endormi ; le lieu où la foudre avait frappé un Grec devenait sacré, mis à part (*téménos*) et ne devait plus être foulé (*abaton*). Chapelles et monastères sont toujours édifiés au Moyen Âge à la suite d'une apparition d'un ange ou de la Vierge. L'élection du lieu sacré se fait donc toujours en fonction d'une hiérophanie, qui associe au lieu un événement supra-humain.

- Le découpage du lieu : tout espace sacré, quelque décentré qu'il soit en réalité, est conçu symboliquement comme point de référence absolu, comme « centre du monde ». Le monde physique est ainsi redressé à partir et autour du lieu de manifestation du divin. Le rocher du temple de Jérusalem, comme celui du temple d'Apollon à Delphes (*l'omphalos*), sont appelés « nombril du monde ». De même, la capitale du souverain chinois ne devait pas porter d'ombre au gnomon, le jour du solstice d'été. Le centre de l'espace équivaut alors au *Heu* des révélations primordiales, et devient l'endroit où se pratiquent les initiations, où se miment, lors des fêtes, les gestes archétypaux devant régénérer le monde. Car le lieu sacré est aussi foyer de convergence des forces cosmiques, axe vertical du monde : la cabane cultuelle des Indiens Kwakiutl comporte une ouverture pour laisser passer un poteau de cèdre qui doit relier la terre à « la porte du monde d'en haut ». D'autre part, tout ce qui se tient dans le lieu sacré (objet ou personne) doit être orienté, chaque direction de l'espace étant liée à des propriétés qualitativement distinctes. L'Orient est partout valorisé parce que le lever du soleil symbolise la lumière spirituelle salvatrice, la naissance ou l'immortalité, tandis que l'Occident, lieu du couchant, symbolise l'errance ou la mort. De même les polarités droite-gauche fondent la priorité accordée à certains emplacements ou gestes (obligation de pénétrer dans l'espace sacré du pied droit). Ce découpage de l'espace donne naissance à des zones ou quartiers (à deux, trois, quatre ou huit divisions), orientés selon les points cardinaux, affectés chacun de certaines fonctions cultuelles ou sociales. J. Servier rappelle que la ville saharienne d'Ouargla « est divisée en trois quartiers qui, chacun, ont leur polarité magique comme aussi leur fonction économique bien définie : les Beni Brahim sont considérés comme des bouchers, leur drapeau est jaune ; les Beni Sissim sont des artisans et des commerçants, leur drapeau est rouge ; les Beni Waggin sont des cultivateurs, leur drapeau est vert... Les trois quartiers rayonnent à partir du sanctuaire du saint protecteur de la ville : Sidi Ouargli ; chacun est divisé en quatre *jemaa* qui sont à la fois des sanctuaires et des lieux de réunion d'un groupe de familles » (*op. cit.*, p. 265). De manière générale, la valeur d'un emplacement spatial vient de sa situation par rapport au centre sacré : la zone extérieure au lieu sacré (l'espace du dehors) est indifférente et neutre ; l'espace-limite, en tant qu'espace de passage, devient l'occasion de pratiques rituelles de préparation et de purification, avant le contact avec le sacré. L'avant-cour d'un temple (*pronaos* grec) ou les seuils des bâtiments disposent de potentialités particulières : les Romains interdisaient de stationner sur un seuil de porte, le second parvis du temple de Jérusalem était interdit aux allogènes. Enfin, l'intérieur du lieu (monde du dedans), protégé par de nombreux interdits, devient espace de contact avec le numineux. Demeurer dans l'espace sacré, c'est se retirer des lois du monde profane, c'est accéder à une pureté inviolable, qui a, par exemple, donné naissance au droit d'asile dans les sanctuaires. Il est possible aussi que la répartition géographique des lieux sacrés obéisse à son tour à une savante géographie cosmique [\[14\]](#).
- La construction du lieu : enfin le paysage naturel du lieu sacré est confirmé dans sa valeur hiérophanique par des constructions artificielles (depuis les croix des campagnes jusqu'aux grands ensembles religieux de Jérusalem, La Mecque ou Rome). L'architecture religieuse veille

à faire des édifices culturels des répétitions symboliques du macrocosme : le sanctuaire est orienté vers l'est ; le plan en croix représente analogiquement le carrefour des orientations cosmiques ; la forme carrée ou ronde (quadrature du cercle) reproduit l'archétype de la perfection de l'âme et du cosmos (*mandala* hindou) ; les étages des temples hindous ou babyloniens (*xiqqurat*) sont au nombre de sept, comme les sept cieux mythiques ou les sept échelles reliant la terre au paradis ; les proportions du temple obéissent à des traditions arithmosophiques, comme en témoigne le rôle joué par le Nombre d'or dans le plan des Pyramides, de l'Acropole d'Athènes ou des cathédrales gothiques ou encore dans l'œuvre de Vitruve et de L. de Vinci [15].

2. Le Grand Temps mythique

La temporalité fait l'objet d'une différenciation analogue à celle de l'espace. On a même pu soutenir (H. Usener) que les mots de temple et de temps dérivait de la même racine. L'homme religieux dispose, en tout cas, d'une double évaluation du temps qui passe : le temps social et le Grand Temps mythique, ou temps des hiérophories. En effet, le temps des activités économiques est interrompu par des coupures, des moments clairement délimités dans le calendrier, au cours desquels s'opèrent des relations privilégiées au sacré. Car si la rencontre avec le sacré peut être quotidienne ou improvisée, il existe cependant certains jours d'intensification de la vie religieuse. Ces intervalles de temps deviennent des moments « critiques », particulièrement fastes ou néfastes ; parfois même le calendrier différencie chaque jour, en le reliant à une figure médiatrice du divin (rôle des saints dans le comput chrétien). Le choix de ces microtemporalités sacrées est en relation étroite avec les grandes conjonctions cosmiques : le symbolisme lunaire ou solaire, les solstices ou les équinoxes servent de temps forts à toutes les divisions du temps, au point que les calendriers juif, romain ou chrétien se trouvent encore découpés de manière quadripartite. Enfin, le temps sacré se trouve caractérisé par la suspension ou l'inversion des habitudes ou des normes du temps de travail. M. Mauss a illustré, par exemple, les variations saisonnières de comportement des Esquimaux : alors qu'en été le groupe est disséminé, chacun étant absorbé par des tâches économiques, en hiver domine une intense vie collective axée sur les rites sacrés, sur l'abolition de la vie privée sexuelle, et sur la transmission des mythes. Ainsi alternent des périodes d'exaltation sacrée et de ralentissement de la vie pastorale. Dans ces perspectives, le temps sacré se confond avec le temps mythique des dieux, le Grand Temps (G. Dumézil), celui durant lequel sont survenus les événements primordiaux. L'intervalle de temps sacré est bien la répétition analogique du Grand Temps et l'homme, durant le jour de fête, devient contemporain du temps des origines, dont il capte la force pour assurer la rénovation de la société et du cosmos.

La géographie et l'histoire symboliques se retrouvent intimement dans le rite du pèlerinage. À la différence d'autres rituels, le pèlerinage exige une synchronisation et une convergence d'un grand nombre de fidèles, et le respect d'un calendrier qui organise symboliquement la périodicité de ces déplacements et concentrations communautaires. Les Hébreux se rendaient ainsi, trois fois l'an, en pèlerinage à Jérusalem : au début du printemps, lors de la moisson de l'orge, pour célébrer le sacrifice de l'agneau ; à la fin de l'été, lors des moissons du blé, pour la fête des prémices ; aux récoltes d'automne, pour la fête des Huttes. Grâce à sa symbolique spatiotemporelle, le pèlerinage communique des caractères sacrés particulièrement vénérables : un musulman revient sanctifié (*Hadji*) de La Mecque. Enfin, un pèlerinage implique la participation de la société tout entière : arrêt de travail, aménagement d'édifices civils (hôtelleries) ou religieux (sanctuaires de la route de Saint-

Jacques-de-Compostelle), fabrication d'objets religieux en grand nombre (statuettes votives, médailles commémoratives, etc.) [16].

Ainsi donc, les représentations et les techniques symboliques font que l'homme échappe au monde unidimensionnel du travail et des préoccupations matérielles ; grâce à elles, il peut se situer dans un monde différencié par des seuils et des coupures et ouvert sur des arrière-mondes qui permettent de donner sens à la diversité des formes et des rythmes de la nature et de l'homme.

Notes

[1] Voir E. Cassirer , *La philosophie des formes symboliques*, Éd. de Minuit, 1972.

G. Durand , *L'imagination symbolique*, puf, 1968.

[2] É. Durkheim , *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, puf, 1968, p. 328.

[3] G. Van der Leeuw , *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1970, p. 439.

[4] Voir G. Devereux , *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 1970.

[5] Pour de plus longs développements, voir notre analyse dans *La fête, le jeu et le sacré*, Éd. universitaires, 1977.

[6] J. Huizinga , *Homo Ludens*, Gallimard, « Tel », 1988, p. 37.

voir aussi E. Fink , *Le jeu comme symbole du monde*, Éd. de Minuit, 1965.

[7] Voir R. Caillots , *Les jeux et les hommes*, Gallimard, 1958.

J. Henriot , *Le jeu*, puf, 1969.

R. Guardini , *L'esprit de la liturgie*, Plon, 1929.

[8] J. Cazeneuve , *Les dieux dansent à Cibola*, Gallimard, 1957, p. 240.

[9] G. Lapouge , *Masques*, Encyclopædia Universalis, t. 10.

[10] Voir J.-M. L'Hôte , *Le symbolisme des jeux*, Berg, 1976.

R. Caillois , (*op. cit.*)

[11] M. Eliade , *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, 1959.

J. Servier , *L'homme et l'invisible*, Payot, 1980, « Imago ».

[12] R. Girard , *La violence et le sacré*, Hachette, « Pluriel », 1980.

[13] Voir M. Eliade , *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965.

[14] Voir J. Richer , *Géographie sacrée du monde grec*, Hachette, 1967.

[15] Voir J. Hani , *Le symbolisme du temple chrétien*, La Colombe, 1962.

[16] A. Dupront , *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, 1987.

Chapitre III

Anthropologie culturelle du sacré

L'expérience du sacré, structurée par le symbole, le mythe et le rite, est toujours prise en charge par une institution, au point d'envahir peu à peu toutes les formes d'une culture, en servant de fondement à la religion, en participant à l'institution d'un ordre hiérarchique et politique, en assurant une sorte de régulation symbolique des conduites sociales (par la fête, par exemple).

I. Classe sacerdotale et pouvoir clérical

1. L'administration du sacré

Si le sacré est vécu et ritualisé par tous les membres de la communauté, tous ne l'approchent pas de la même manière. Les hiérophanies appellent des hommes particulièrement aptes et disponibles pour le reconnaître, le fixer et le transmettre. Le sacré est donc inséparable de spécialistes du sacré (devins, initiateurs, sacrificateurs, prêtres, scribes, récitants, docteurs de la loi, etc.) qui presque partout constituent une classe sacerdotale (confrérie, secte, collège, église), un groupe différencié participant à la division des tâches et à la stratification sociale. Cette fonction sacerdotale peut être définie par trois caractères :

- La détention d'un savoir religieux qui se différencie doublement des connaissances communes : sur le plan quantitatif d'une part, dans la mesure où la conservation de la tradition, orale surtout, doit être confiée à des hommes particulièrement compétents et performants pour se faire les dépositaires de la mémoire collective ; sur un plan qualitatif, d'autre part, dans la mesure où le sacré implique généralement un langage ésotérique, qui n'est accessible qu'à certaines personnes, soit par suite d'une transmission initiatique (sociétés secrètes, mystères), soit par l'intermédiaire d'un enseignement dogmatique (docteurs de la Loi juive, école coranique).
- L'attribution d'un pouvoir spécifique et éminent, attestant la compétence et la vocation cléricales. C'est pourquoi le sacerdoce exige toujours, soit des signes d'élection préalables de type charismatique (propriétés numineuses, dons paranormaux, rôle prophétique), soit des rites d'investiture (initiation, purification, castration, vœu de chasteté). Le spécialiste du sacré, s'il connaît des devoirs à l'égard de la communauté, dispose surtout de droits exclusifs de pratiquer, contrôler et sanctionner les actes sacrés de la communauté (divination, transe, sacrifice...). Cette concentration de pouvoirs aux mains d'un groupe spécialisé remplit trois fonctions principales :

L'attribution d'un pouvoir spécifique et éminent, attestant la compétence et la vocation cléricales. C'est pourquoi le sacerdoce exige toujours, soit des signes d'élection préalables de type charismatique (propriétés numineuses, dons paranormaux, rôle prophétique), soit des rites d'investiture (initiation, purification, castration, vœu de chasteté). Le spécialiste du sacré, s'il

connaît des devoirs à l'égard de la communauté, dispose surtout de droits exclusifs de pratiquer, contrôler et sanctionner les actes sacrés de la communauté (divination, transe, sacrifice...). Cette concentration de pouvoirs aux mains d'un groupe spécialisé remplit trois fonctions principales :

- assurer le partage et la diffusion des croyances et des rites en les faisant pénétrer dans le tissu social. Le clergé revendique un pouvoir spirituel et un droit de propagation du sacré (enseignement, prosélytisme, conversions, missions) ;
 - participer à l'administration du sacré par l'organisation de pratiques religieuses. Le clergé accomplit les rites, soit en se substituant aux membres de la communauté absorbés par les tâches productives, soit en agissant comme médiateur entre les pratiquants et le divin. Le clergé intervient donc comme mandataire ou comme vicaire ou comme intercesseur ;
 - enfin, garantir l'orthodoxie et l'orthopraxie des rites et croyances : le clergé immunise, en effet, contre les déviations, grâce à une organisation ecclésiale chargée de définir les hérésies ; contre les oublis, en se référant à une tradition légitimée par son ancienneté ; ou contre les profanations, en adoptant parfois un ésotérisme qui protège le sacré contre une banalisation excessive. Même si certaines sociétés ne disposent pas d'une classe sacerdotale nettement séparée, elles ne se dispensent pas de conférer à certaines personnes une fonction de garants des rites et croyances (rôle en Islam des spécialistes de la loi coranique, les *oulémas*, ou des guides spirituels, les *imams*).
- Enfin, la possession de privilèges conférés en vertu de leur savoir et pouvoir. Qu'ils vivent à l'intérieur de grands ordres, comme les prêtres assyriens ou en confréries spécialisées (Arvales, Luperques, Saliens à Rome), ou même individuellement, les fonctionnaires du sacré sont soumis à des lois particulières. Ils vivent généralement dans des lieux sacrés ou du moins séparés (temples, monastères, presbytères), se différencient par leur costume ; leur comportement, fortement ritualisé, implique le respect de normes rigoureuses (purifications, interdits alimentaires, célibat, prostitution sacrée...). Ces contraintes religieuses les dispensent des obligations profanes. Ils sont exemptés de service militaire ou du paiement des impôts et surtout des tâches productives. Leur existence est ainsi prise en charge par la communauté laïque qui satisfait à leurs besoins (dons en nature, offrandes, denier du culte, salaires). Le clergé dispose aussi souvent de biens et richesses propres et bénéficie alors d'un statut juridique particulier : leurs terres sont inaliénables (biens *habou* en Islam) ; leurs charges se transmettent parfois héréditairement (brahmanes, druides). Dans certains cas cependant (monachisme) se créent des communautés religieuses autonomes, qui vivent en marge de la société, bien que dans l'histoire, les couvents aient souvent été des pôles de développement économique et culturel pour des régions entières (rôle des bénédictins et cisterciens au Moyen Âge).

2. Pouvoir spirituel et temporel

Le pouvoir clérical va conditionner la distribution et la hiérarchie des autres pouvoirs dans une société (comme l'illustre en particulier la pyramide hindoue des castes [\[1\]](#)) ; soit il tente d'absorber le pouvoir politique pour fonder une hiérocraie, soit il s'accommode d'une sorte de dyarchie, dans laquelle un pouvoir spirituel religieux se trouve en équilibre plus ou moins harmonieux avec un pouvoir temporel et laïc (« Alliance du Trône et de l'Autel »).

Dans certains cas, la classe sacerdotale revendique le pouvoir suprême et subordonne le politique au religieux. Le monarque se confond alors avec la personne du Grand Prêtre dont le pouvoir se fonde en Dieu. À Babylone ou chez les Incas, la société a connu une véritable théocratie, une fusion entre pouvoirs spirituel et temporel. Dans le cas extrême, la personne même du roi se trouve divinisée. Dans l'ancienne Égypte, le pouvoir, d'abord bicéphale, des prêtres d'Héliopolis et du roi, n'a pas résisté à une sacralisation du Pharaon, représentant d'Osiris ; la nouvelle souveraineté de droit divin engendre par la suite la naissance d'un véritable culte d'État. Dans l'Empire romain, Auguste s'approprie des fonctions religieuses (Grand Pontife), avant de susciter une religion impériale ; il se fait proclamer fils de Dieu et fait édifier des temples exclusivement consacrés et dédiés à l'empereur [2].

Pourtant, dans la plupart des cas, le pouvoir clérical reste contrebalancé par un pouvoir temporel spécifique. G. Dumézil a mis au jour dans l'idéologie indo-européenne une tripartition de fonctions sociales : une fonction de souveraineté juridico-religieuse, une fonction militaire et une fonction de fécondité, liée notamment aux tâches productives. Or, dans le couple mythique des divinités de souveraineté magico-juridique (Varuna-Mitra hindou, Romulus-Numa romain) le pouvoir est toujours considéré comme bipolaire : d'un côté le chef des prêtres (*Flamen dialis-brahman*), de l'autre une figure monarchique (*rex-râj*) [3]. Dans le christianisme, la croyance de saint Paul, selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu, a cependant permis à saint Augustin d'affirmer l'opposition de deux cités : cité des hommes et « cité de Dieu », la première, par son imperfection, ne pouvant jamais se confondre avec la seconde, purement spirituelle. G. Duby a retrouvé dans les catégories mentales du féodalisme cette tripartition des pouvoirs (*pontifices-oratores, bellatores, laborantes*). L'histoire des conflits entre la papauté et la Monarchie française ou l'Empire allemand témoigne aussi de la résistance propre à chaque type de pouvoir.

Traditionnellement, la fonction de souveraineté politique occupe le lieu à travers lequel le corps social communique avec le plan supérieur des dieux. Le roi ne tire pas d'abord son autorité du consentement effectif du peuple mais de la volonté divine, sous couvert de laquelle il assure la conformité de la société à l'ordre général du cosmos. Comme toute personne hiérophanique, le roi est simultanément redoutable et fascinant ; comme représentant du corps social, il est à la fois puissance de coercition et d'assujettissement et puissance de tutelle protectrice. Le pouvoir politique a donc pu adopter, incorporer même, la ritualisation sacrée, pour fonder sa légitimité et assurer sa représentation auprès du peuple. Le sacré a ainsi pu servir à introniser le roi dans sa fonction (sacre du roi de France, inceste royal africain), à renouveler périodiquement ses pouvoirs au même titre que l'on renouvelle périodiquement, par des fêtes, les forces cosmiques épuisées (rituel africain ou babylonien du meurtre symbolique du roi, qui permet d'expulser, selon un processus sacrificiel, le mal de la société et de la régénérer), enfin à lui conférer des pouvoirs supra-humains (droit de vie et de mort sur ses sujets, droit d'appropriation de biens, caractère tabou du roi, donnant naissance au crime de lèse-majesté). Cette sacralité de la fonction politique est illustrée dans la Monarchie française : comme les rois de l'ancien Israël, les rois francs, surtout depuis Charlemagne, sont *oints*, protégés dans leur fonction par Dieu, dont ils sont les vicaires dans l'histoire [4]. L'investiture comprend une consécration par le pape, et le roi se trouve doté de pouvoirs thaumaturgiques (en 1825 encore, Charles X a continué à imposer les mains pour guérir des écrouelles). Mais cette sacralisation, qui ne dévia en divinisation qu'en de rares cas (Frédéric II de Hohenstaufen par exemple, qui était censé vivre jusqu'à la fin du monde), ne mit jamais fin à l'autonomie du pouvoir spirituel papal, et, pour certains même, elle permit l'instauration d'une morale et d'une déontologie du pouvoir : car, si le roi tient son pouvoir de Dieu, il lui rend aussi des comptes et la religion devient

ainsi une institution de limitation du pouvoir, qui octroie un droit de régner, mais fonde un devoir de soumission à l'égard d'une transcendance réelle. En fin de compte la sacralisation du pouvoir repose donc sur la distinction des deux corps du roi, un corps réel, sacralisé seulement dans les cas extrêmes d'idolâtrie, et un corps symbolique, lieu d'inscription de la fonction royale, à qui sont dévolus les emblèmes de la sacralité (sceptre, couronne, pourpre).

3. Le droit

L'idée du droit, qui encadre l'exercice de l'autorité, et dont l'émancipation à l'égard du religieux est tardive et limitée géographiquement, se développe toujours à l'intérieur d'une symbolique sacrée. Les définitions de la justice et de l'injustice se règlent primitivement sur les images de l'ordre et du désordre cosmique, et sur la volonté suprême des dieux (*Thémis* des Grecs), par opposition aux lois instituées par les hommes (*Dikè* grecque, *jus* romain). La fonction judiciaire recourt souvent à des processus symboliques (ordalies, techniques du bouc émissaire) que l'on retrouve jusque dans les privilèges sacrés du bourreau et dans le droit de grâce des chefs d'État. Certes, le recours à un droit divin (*jus divinum*), à une loi sacrée (*lex sacra*), à une loi révélée et imposée aux hommes par Dieu (comme dans le Décalogue) n'est pas général ; mais l'énoncé de la loi juridique dans le droit positif traditionnel exige presque toujours une investiture sacrée, qui en garantit la force et en légitime les sanctions (*lex sacrata*). J. Ellul [5] montre que, même chez les Romains, dont le droit semble avoir connu une rationalisation sans précédent, il existe bien une interpénétration des deux légalités : un droit conféré par les dieux et qui se rapporte à ce qui est permis par eux aux hommes (d'où les catégories du *fas* et du *nefas*), et un droit humain, le *jus*. Or, l'évolution historique a amené la création d'une catégorie de choses définies par l'homme, mais qui ne sont ni vraiment profanes, ni consacrées aux dieux (*sacer*), mais sanctionnées par eux (*sanctus*). Récemment G. Agamben a attiré l'attention sur une interprétation juridico-symbolique du sacré pour éclairer la souveraineté du politique. Notant que la *sacertis* romaine désigne un homme coupable que l'on ne peut sacrifier aux dieux mais que l'on peut néanmoins tuer impunément, un homme donc qui ne relève ni du droit divin ni du droit humain, il émet l'hypothèse que le sacré ainsi posé permet de fonder la souveraineté comme un droit d'exception qui a une emprise totale sur la vie nue et indifférente [6].

II. La régulation symbolique du social

La fonction culturelle du sacré apparaît enfin dans son rôle de régulation de toutes les autres activités sociales. Les croyances et les rites sacrés permettent de surajouter aux phénomènes sociaux des significations et orientations symboliques, d'intégrer et d'ordonner leurs formes ou effets discordants ou destructeurs, comme en témoigne la symbolique religieuse de la violence et celle du travail.

1. La violence et le sacré

Toute forme de coexistence sociale se heurte inévitablement à des tendances ou attitudes conflictuelles : agressivité physique, égoïsme, rivalités concernant les biens, le prestige ou la sexualité. Toute culture implique donc, comme Freud l'a rappelé, une fonction répressive, d'inhibition ou de dressage des impulsions antisociales, mais sans parvenir jamais à annihiler leur

expression, au moins ponctuelle (criminalité, conflits sociaux, guerres...). Nos sociétés fortement laïcisées, dans lesquelles le droit et la politique ont été énoncés en termes de rationalité et de contrat, cherchent à expliquer, prévenir et même extirper ces formes de désordre, afin d'instaurer des rapports sociaux harmonieux et pacifiques. L'histoire montre qu'au contraire la plupart des sociétés fondées sur la prééminence du sacré, tout en réglant, par des interdits, l'expression sauvage des désirs et de la violence, ont accepté un seuil incompréhensible de violence et en ont même fait une composante de la socialité. Les récits fondateurs des religions évoquent presque toujours un meurtre primordial (meurtre de Cronos par les Titans, des frères géants dans la mythologie australienne, d'Abel par Caïn dans la Bible...), qui devient ainsi l'événement de la hiéro-histoire que l'homme ne peut que revivre et répéter indéfiniment dans sa propre temporalité. Dès lors, l'interprétation symbolique de la violence permet d'en faire autre chose qu'un excès catastrophique et radicalement destructeur de l'ordre humain. Et plutôt que d'édifier sans cesse contre la violence des barrages qui ne suppriment pas le flot en amont, la société traditionnelle a souvent préféré agir en aval, en domestiquant et finalisant certains de ses effets. Cette conception du monde a consisté pour l'homme, selon Mircea Eliade, « à accepter la cruauté et le meurtre comme partie intégrante de son mode d'être. Certes la cruauté, la torture, le meurtre ne sont pas des conduites spécifiques et exclusives des "primitifs"... La différence consiste surtout dans le fait que, pour les primitifs, cette conduite violente a une valeur religieuse et est calquée sur les modèles transhumains » [7]. La violence se trouve en effet captée par le sacré, dont elle traduit précisément la puissance numineuse. La manipulation rituelle du sacré peut donc absorber une grande part de cette énergie, qui sans elle serait livrée à une circulation imprévisible et incontrôlable. Certaines cultures, ou au moins certains rites, s'articulent certes essentiellement autour d'une sensibilité maîtrisée et d'une gravité apollinienne. Il n'en reste pas moins que des rites exemplaires reposent sur une domestication de cette violence et sur sa conversion symbolique. M. Eliade a montré que même un rituel comme le cannibalisme pouvait être relié à un scénario de réactualisation de la manducation d'une divinité, afin d'assurer la survie de la nature. Et, comme l'a proposé R. Girard, le rite sacrificiel peut être éclairé comme un processus de régularisation de la violence originaire, projetée sur la victime, devenue bouc émissaire, qui permet simultanément de donner libre cours à la violence, de la transférer dans un autre ordre qui lui donne sens, et d'y renoncer à l'avenir sous peine de commettre un sacrilège. La festivité constitue probablement le rite de plus forte concentration de violence réelle et symbolique. Jeux agonistiques, licence sexuelle, excès alimentaires, intensification de la vie émotionnelle par les danses, fêtes sont autant de voies pour la circulation d'une violence, mais toujours maintenue sous le contrôle de la tradition mythique et dans les limites d'un espace-temps connu à l'avance. La fête terminée, l'ordre contraignant de l'économique et du juridique s'applique à nouveau, mais diminué de sa pression frustrante et pesante. Le calendrier et le scénario des fêtes sacrées permettent ainsi d'aménager des intervalles de désordre et d'excès ; en intégrant la violence dans le sacré, la société traditionnelle réalise une sorte de compromis entre une perdurance sociale et une irrépressible force de destruction ou d'implosion sociale. Les dieux et les mythes ne permettent donc pas seulement de subordonner l'ordre humain à une dimension transcendante et invisible, mais aussi de provoquer, à l'intérieur même de la sphère sociale, des processus de régulation, d'équilibration des tensions contradictoires et menaçantes. Tel fut en tout cas un des rôles des grandes fêtes, du nouvel an chinois ou babylonien, du Pilou calédonien, de l'« *Intichiuma* » australien, des Saturnales antiques ou du carnaval européen, au cours desquelles l'ordre social se défait, se voit même défié, mais le temps d'un jeu sacré seulement.

Cette alliance entre l'excès et la règle dans la violence sacrée est illustrée aussi dans certaines formes de violence collective, comme la guerre. L'agressivité intersociale n'est pas vécue d'abord comme

une sorte de lutte à mort contre un ennemi (*inimicus*), mais comme un rite d'antagonisme ludique contre un adversaire (*hostis*). Les conflits réels (lutte pour des territoires ou des biens) prennent place dans des modèles mythiques de combats de dieux, et obéissent à une codification rituelle, dont la transgression n'est pas signe de ruse ou de force, mais sacrilège. C'est pourquoi ces guerres revêtent des formes théâtralisées et sont conditionnées par des pratiques religieuses (vision d'un succès dans un rêve, préparation ascétique, etc.). Le temps de l'affrontement est réglé par des normes issues du calendrier sacré, l'ouverture des hostilités est précédée de cérémonies divinatoires ou magiques, les prisonniers de guerre deviennent parfois des êtres sacrés dans un holocauste rituel (sacrifices de prisonniers aztèques aux dieux du soleil). Beaucoup de rites guerriers de l'Antiquité ont été christianisés, et la civilisation médiévale a valorisé l'idéal d'une guerre chevaleresque : la guerre, comme le tournoi, obéit à des règles sacrées, et, comme la paix (la « Trêve de Dieu »), est placée sous la protection de Dieu. Les religions du Livre ont intégré la notion de « guerre sainte » (la *Djihad* musulmane) et les chrétiens ont pu donner un fondement théologique aux croisades. La violence, par sa perméabilité au sacré, devient donc dans certains cas véritablement « violence fondatrice », et le sacré trouve réciproquement dans la violence l'aiguillon émotionnel, la dynamique énergétique pour sa pleine dramatisation rituelle [8].

2. Production et « consommation »

L'ordre économique moderne ne peut être assimilé à un simple instrument de satisfaction des besoins d'une collectivité, de production de biens de subsistance et de prestige. Il est au contraire devenu un système subtil et contraignant, dans lequel on cherche à adapter étroitement l'appareil de production et d'échange à la population des consommateurs, et réciproquement, afin d'éviter temps morts, gaspillage d'énergie ou d'argent, perte ou accumulation désordonnée de biens. C'est pourquoi la société industrielle a standardisé et intensifié les formes et les normes du travail, évaluées en termes d'utilité et de rentabilité. Au contraire, dans une société préindustrielle, la prégnance du sacré impose au travail, à l'échange ou à l'acte de consommation un tout autre profil (valorisé par A. Varagnac ou J. Servier).

– L'objectif primordial d'une société marchande moderne est d'accroître le potentiel de domination de l'homme sur les choses. Le travail envahit par conséquent l'espace et le temps social, devenant la valeur dominante ou exclusive, source présumée du bonheur collectif. Au contraire, le temps social traditionnel est sans cesse entrecoupé de ruptures festives au cours desquelles l'on dépense intensément, sans souci de gérer rationnellement les richesses ; les servitudes quotidiennes du travail sont remplacées par une intensification de la vie sociale et religieuse. Charivari, rites de jeunesse, carnaval, processions, mais aussi grandes foires ou fêtes de cours princière, conféraient au vécu quotidien, dans l'Europe du xvi^e au xviii^e siècle, une chaleur et une profondeur sans équivalent dans notre ère moderne. Vers 1800 encore, les travailleurs des campagnes connaissent un quart de jours chômés par an. L'organisation du sacré permet ainsi de desserrer la pression du travail, de le relativiser dans l'échelle hiérarchique des besoins et des obligations.

– La finalité du travail dans l'ère industrielle est de produire des marchandises destinées à la consommation individuelle, instantanée ou différée (dans le cas d'accumulation bourgeoise, sous forme de thésaurisation ou d'investissement). Le travail fourni, échangé en salaire, fait participer à la consommation, qui à son tour renforce les besoins de production. Ce circuit de production-consommation est pourtant inadéquat pour rendre compte de l'économie dans une société

traditionnelle. Car une grande partie des biens produits n'y est pas rentabilisée, mais détournée vers des rites et des jeux, et donc détruite de manière improductive, « consumée » a dit justement G. Bataille dans *La part maudite*. L'institution du sacré exige certes une accumulation de travail et de richesses, au même titre que l'organisation de la subsistance. L'entretien des lieux de culte, le déroulement des cérémonies et fêtes supposent une mobilisation d'argent et de main-d'œuvre ; la construction des Pyramides ou des cathédrales, quoique non rentables, occasionne des formes complexes de travail collectif. Les grands centres religieux ont toujours disposé d'une puissance financière, souvent redoutable. De même, l'organisation d'une fête religieuse quelconque suppose une préparation économique laborieuse : A. Métraux décrit comment l'organisation d'une fête *koro* à l'île de Pâques contraint ses organisateurs à doubler la surface de leurs cultures ou à renforcer leur élevage de volailles. Cette motivation économique se trouve renforcée souvent par l'instauration d'une véritable compétition entre organisateurs de sacrifices ou de fêtes, chacun cherchant à acquérir un supplément de prestige ou d'honneur à travers l'exhibition d'une richesse. Mais le processus économique se rompt d'un seul coup dans l'événement de la vie sacrée : la fête se présente comme l'intense gaspillage instantané des richesses accumulées, sans retour ni profit matériel. La sphère de l'économique, au lieu d'exacerber les préoccupations économiques de l'homme, devient au contraire un lieu de la manifestation improductive, de la gratuité et de la destruction spectaculaires des richesses.

– Le monde économique industriel a été conduit à dichotomiser la fonction économique (en producteur et propriétaire des biens de production), à transformer le bien produit en marchandise anonyme, à réduire l'acte de consommation à l'appropriation d'une marchandise définie par son prix et non par sa valeur. Le travail social est ainsi devenu aliénant et le monde économique limité à des échanges abstraits. Au contraire, le circuit économique traditionnel favorise des situations qui entretiennent, ravivent même, la solidarité et la convivialité, renforcent les liens (entre familles, entre clans ou ethnies), et fait de l'échange une opération de don et contre-don. R. Hertz au début du 20^e siècle admire encore ces populations alpines qui, à l'occasion de la fête patronale de Sainte-Besse, font don au saint local de leurs biens les plus précieux (vache, robe de mariée) ; ceux-ci se trouvant ensuite mis aux enchères, chacun peut racheter le bien de son choix en y mettant le prix. De manière générale, les tribus indiennes du Pacifique ou de Mélanésie pratiquent le rite du *potlatch*, occasion pour une communauté de rivaliser avec une autre par des dons spectaculaires et somptueux, à charge pour le receveur de relever le défi lors d'un échange ultérieur. Comme le dit G. Bataille : « Le *potlatch* est, comme le commerce, un moyen de circulation de richesses, mais il exclut le marchandage. » [9] Parfois le don est remplacé par la destruction solennelle des richesses, offerte aux dieux du donataire. Dans tous les cas l'échange permet d'honorer les dieux, de créer des liens d'honneur entre rivaux, et d'affirmer avec éclat sa propre puissance ; le *potlatch* est bien un exemple de prestation totale.

Ainsi donc, quand les valeurs économiques sont confrontées à la pression sociale du sacré, le travail n'est plus seulement source de possession et d'une morale de l'avoir, mais aussi l'occasion de don et d'une esthétique de l'être. L'homme accède alors à une certaine « distinction », non par la quantité des biens qu'il accumule, mais par la qualité de ceux qu'il dépense, pour rien, ou pour les dieux. Le travail n'est plus seulement mode de vie, mais vraiment style de vie ; il s'ouvre sur une dimension symbolique, et au lieu d'être toujours converti en valeur marchande, il implique un gaspillage en pure perte. Le sacré permet donc d'arracher l'univers des besoins au seul impératif de l'intérêt et de l'utile et, inversement, l'économie fait descendre l'expérience du sacré, du dépassement de soi, jusque dans les formes intimes des genres de vie.

Notes

- [1] L. Dumont , « *Homo hierarchicus* ». *Essai sur le système des castes*, Gallimard, « Tel », 1979.
- [2] Voir *Le pouvoir et le sacré*, Université libre de Bruxelles, 1962.
- [3] G. Dumézil , *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, 1949.
- [4] Voir J.-P. Bayard , *Le sacre des rois*, La Colombe, 1964.
- [5] J. Ellul , dans *Le sacré* p. 179 sq., Voir L. Gernet , *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, « Champs ».
- [6] G. Agamben , « *Homo sacer* », *le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, 1997.
- [7] M. Eliade , *Aspects du mythe*, Gallimard, « Idées », p. 177.
- [8] Voir M. Maffesoli , *Essais sur la violence*, Librairie des Méridiens, 1984.
- [9] G. Bataille , *La part maudite*, Éd. de Minuit, 1967, p. 126.

Seconde partie : Théories du sacré

Chapitre IV

La nature du sacré

La conception du sacré est conditionnée par les concepts auxquels on le relie ou auxquels on l'oppose et par la méthode d'approche qu'on adopte. La diversité des conceptions du sacré qui se sont multipliées depuis la fin du XIX^e siècle dans les sciences humaines et sociales occidentales atteste de la difficulté à saisir conceptuellement une réalité à la fois subjective et objective, qui implique à la fois une expérience sensible et des croyances métaphysiques et théologiques, qui s'enracinent dans le religieux. Peut-on parvenir à une définition substantielle d'une réalité autonome, qui a son essence propre, ou seulement relationnelle, conventionnelle ? Faut-il le traiter en fonction de son contenu conscient, patent, explicite ou faut-il le ramener à autre chose qu'à lui-même, chercher une racine dissimulée comme le font toutes les interprétations du soupçon depuis Nietzsche, Marx et Freud, qui ont pris le parti de lire certains faits culturels – en particulier religieux et toute idéologie en général – comme des symptômes de processus cachés d'une nature fort différente ?

On peut, en un sens primaire, voir dans le sacré une expérience originaire de perception de la vie, qui en perçoit sa puissance productive et/ou destructive (forces de la nature, mort, pouvoirs magiques de certaines personnes, etc.). Particulièrement actif et hautement symbolisé dans les cultures archaïques sans écriture, le sacré envahit alors toutes les sphères de l'existence individuelle et collective, dont il sert alors à régulariser les gestes et paroles par des interdits, des rites propitiatoires, des sacrifices, sur fond de croyances en des puissances surnaturelles et invisibles dont le sacré serait le vecteur de communication dans le sens divins-humains et inversement. Cette expression primitive du sacré a donné lieu à un discours des sciences humaines sur l'importance de l'identification du négatif (impureté, souillure, menaces, etc.) comme signes d'un au-delà du fini et du connu et de sa conversion en polarités positives et bénéfiques, fut-ce au prix de la transgression même de l'interdit, ce dont témoigne le sacrifice qui consiste en un crime inversé d'une victime, en offrande-dette envers les dieux, c'est-à-dire en violence destinée à instaurer la concorde, par exemple.

En un sens secondaire, le sacré évolue et s'enrichit dès lors qu'il est pris en charge par une culture écrite qui déplace une partie de cette expérience directe du monde sur l'écriture, les livres mythiques sacrés entre autres, qui focalisent la manifestation du divin et qui canalisent par la liturgie et la parole la rencontre sacrée de l'homme avec le transcendant. Le sacré semble alors moins confondu avec des phénomènes de force, puissance, violence de la vie que déployé à travers du sens narratif qui guide la sacralisation du monde en la concentrant sur la source même du texte (Bible). On peut considérer que cette épuration du sacré qui comprend aussi une certaine décosmologisation conduit à le changer en autre chose, par exemple le saint. En tout cas, le sacré perd alors en dimension de crainte et frayeur pour se charger de respect, de vénération devant une expression divine. Le sacré de la révélation d'un sens à comprendre prend alors la place du sacré par dévoilement d'une force à capter.

I. Le sacré et le profane

Le sacré, bien qu'omniprésent dans la culture traditionnelle, ne peut contaminer toutes choses. Il se découpe toujours sur un fond de réalités non sacrées, dépourvues de puissance numineuse. Le sacré doit donc se comprendre autant par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas. Loin d'être une notion *sui generis*, le sacré ne peut se définir que relationnellement. Ce champ opposé mais complémentaire du sacré est nommé par tradition le profane (du latin *pro-fanum*, ce qui se tient devant le temple).

L'opposition absolue du sacré et du profane a paru à certains révélatrice de la structure même du sacré. Pour É. Durkheim, « la division du monde en deux domaines comprenant l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane..., est le trait distinctif de la pensée religieuse » (*FEVR*, p. 50). Et il ajoute : « Les énergies qui jouent dans l'un ne sont pas seulement celles qui se rencontrent en l'autre, avec quelque chose en plus ; elles sont d'une autre nature... Les deux mondes ne sont pas seulement conçus comme séparés, mais comme hostiles et jalousement rivaux l'un de l'autre » (p. 53-54). La thèse dominante concernant le sacré s'est inscrite dans un schéma binaire, adopté comme axiomatique depuis les travaux de Durkheim. Cette représentation qui s'appuie sur la philologie latine, permet effectivement de traduire une compréhension générique fondée sur l'idée d'un sacré comme différent, fermé, autre, par opposition à ce qui est marqué par une faible distinction et valorisation. Le sacré est donc l'envers de notre monde habituel, mais aussi par là ce qui a un ascendant sur lui, ce qui peut-être en est le commencement, au double sens du grec *arché*, commencement et commandement. Le binôme permet aussi de comprendre leurs mutuelles dépendance et complémentarité en renforçant la fonction du sacré. Mais trop de sacré le dilue en dissolvant ses limites constitutives, pas de sacré vide le monde de ses limites et lui fait perdre son principe fondateur. Il convient donc toujours de chercher dans les phénomènes du sacré cette ligne de partage et de décrire les procédures de circulation de l'un à l'autre, celles qui permettent le passage et parfois la transgression.

Or le sacré et le profane constituent-ils bien deux classes de faits indépendants et opposés ? Ce couple épistémologique est-il bien pertinent, indiscutable et permet-il vraiment de comprendre tous les aspects de la vie du sacré ? En répartissant toutes choses des deux côtés d'une seule ligne de démarcation ne risque-t-on pas de télescoper aussi des plans de réalité distincts ? Certaines analyses remettent en question l'opposition de deux mondes aussi clos et séparés, définis par des règles et des modèles contradictoires (par exemple E. Evans-Pritchard). La frontière entre les deux apparaît, en fait, comme plastique et mobile :

- D'une part, le sacré est-il une entité aussi homogène qu'on le prétend ? Est-il vraiment l'autre du profane et peut-il s'identifier vraiment au divin ? Les composants du monde profane ne sont d'abord pas vraiment absents dans la sphère du sacré. Certes, les rites sacrés impliquent toujours une rupture entre deux états de conscience, deux lieux, deux moments, marqués par des gestes ou paroles symboliques (purification, changement vestimentaire...) ; mais les comportements sacrés font appel au corps, à l'affectivité ou à l'esprit au même titre que les comportements profanes. Cette continuité psychophysiologique entre attitudes profanes et sacrées se voit particulièrement dans le jeu rituel. Dans tout comportement producteur d'effets symboliques, jeu récréatif ou jeu liturgique, la conscience ludique est à la fois entraînée hors d'elle-même, par sa participation à ce qui est joué, et aussi installée dans une sorte de dédoublement lucide qui lui fait savoir que ce n'est qu'un jeu. Comme l'enfant joueur décrit par J. Piaget, le possédé éthiopien décrit par M. Leiris vit dans le surréel mimétique, tout en n'ignorant pas que l'envoûtement n'est qu'un simulacre, une feinte bienfaisante [1] Parallèlement, la différence entre un geste rituel profane ou sacré est loin d'être toujours claire. Il s'y produit un glissement imperceptible entre l'utile et

l'inutile, de sorte que l'action de boire par exemple peut simultanément servir à apaiser une soif et un dieu. Le chemin est court entre une libation religieuse et un rite convivial ou entre une hiérogamie et la licence sexuelle. Cette difficulté pour l'expérience sacrée à produire des conduites spécifiques explique précisément à quel point le sacré est toujours menacé de déviation et combien un rite religieux peut dégénérer en conduite gratifiante de plaisir. Le danseur masqué mimant un événement mythique ou l'officiant d'un mystère agit autrement que dans la vie quotidienne, mais sans que l'expérience cérémonielle mette fin à ses postures corporelles, à ses affects personnels. Le vécu sacré est un équilibre difficile à maintenir entre des aspirations contraires, mais toujours mêlées. L'opposition entre le profane et le sacré est aussi peu définitive que celle du travail et du jeu, puisqu'on peut jouer en dégageant un effort productif et travailler en s'installant dans une décontraction rêveuse. Par ailleurs le sacré est-il vraiment la seule altérité du profane ? Doit-il coïncider avec le divin en personne ou n'en est-il que sa manifestation intermédiaire ? Certaines analyses ont tendance même à distinguer l'autre du sacré et le « tout autre », l'absolu, l'Être ou l'Un des métaphysiques, le Dieu de la théologie, comme s'il fallait distinguer dans le sacré des niveaux de transcendance. Le divin ne représente-t-il pas un plan autonome du transcendant qui n'est pas forcément connaturel au sacré ? Au point que le sacré, surtout rattaché à des réalités matérielles porteuses d'énergie, est souvent invoqué et utilisé en l'absence de références et de croyances à un ou des dieux (art, poésie, musique, etc.), signe qu'il peut accéder à une autonomie au moins relative. De même on ne peut invalider d'un seul geste les analyses qui soutiennent que le divin fait l'objet d'une théologie propre qui n'a rien à voir avec une théophanie, où la saisie noétique est débordée, voire remplacée par une expérience sensible vécue. Le sacré donnerait ainsi accès au divin sans se confondre avec lui et sans toujours se laisser activer en fonction de lui. La question se complique encore lorsqu'on se demande si le sacré résulte de la préexistence – au moins dans la pensée des hommes – du divin ou si le divin lui-même ne serait qu'une élaboration secondaire du sacré lui-même qui deviendrait dès lors un mode originaire de la manifestation de l'Être (Heidegger). Cette différence entre le sacré et le divin est particulièrement visible dans l'opposition (qui a largement nourri des querelles théologiques dans le christianisme) entre l'icône et l'idole, la première posant l'image comme un intermédiaire de dieu sans se confondre avec lui, la seconde télescopant en quelque sorte les deux au point que l'image elle-même est divinisée. Dans le premier cas, selon les termes des débats entre iconodoules et iconoclastes au Moyen Âge, l'image est vénérée, dans le second cas elle est adorée en portant donc atteinte à la transcendance absolue de Dieu.

- D'autre part, le profane peut-il vraiment être appréhendé comme un espace-temps complètement désacralisé ? Le sacré n'y pénètre-t-il pas par osmose, par arborescence, par éclipse ? Toute une sociologie de la vie quotidienne n'a pas manqué de décrire la micro-sacralité présente dans les faits, gestes, rites du quotidien qu'il soit individuel ou social, marquant ainsi la porosité de la frontière entre les deux plans. Le sacré se mêle parfois étroitement aux activités les plus prosaïques et insignifiantes de l'existence. Non pas seulement par une sorte de contagion démesurée, comme le soutient É. Durkheim, mais pour doter les actions élémentaires de l'homme de modèles cohérents et persuasifs. M. Eliade a rassemblé d'innombrables témoignages du fondement sacré des occupations sociales qu'on pourrait croire réglées par de seules motivations pragmatiques. Les techniques de construction, d'habitation comme les techniques du corps (dans l'accouchement par exemple) comportent des règles fixées par les mythes. Chez les Navajos, les femmes doivent s'asseoir les jambes sous elles et de côté, les hommes, les jambes croisées devant eux, pour se conformer aux gestes archétypaux des ancêtres

mythiques. Chaque ustensile quotidien mémorise dans sa décoration la plus simple le corpus symbolique d'une ethnie. Le travail productif a été relié partout à des significations sacrées : les grands métiers manuels (agriculteur, potier, forgeron, navigateur) ont été affectés de valeurs symboliques et assimilés à de véritables entités hiérophaniques. Le travail du métal est en étroite relation avec des mythes et rites de fertilité comme avec l'alchimie [2] ; les gestes de l'artisan ont été rehaussés au rang de véritables liturgies, conservées dans le folklore, le compagnonnage, ou pour les tailleurs de pierre, dans la franc-maçonnerie spéculative ; les matières premières travaillées (bois, pierre, terre) ont alimenté partout, comme l'a décrit G. Bachelard, des rêveries symboliques inductrices de sacré. L'activité sociale tout entière est traversée par des habitudes ou des impératifs légitimés par le sacré : le droit traditionnel recourt, par exemple, au serment non écrit ou à la parole d'honneur, dont la transgression est jugée sacrilège ; dans le christianisme, l'engagement du couple à la fidélité mutuelle, qui définit une morale sociale, s'origine dans le sacrement du mariage. Quant au culte des saints, il a permis de multiplier pour les activités sociales, même mineures, des figures tutellaires.

Non seulement le profane fait écho en permanence au sacré, mais on peut soutenir que certaines religions méconnaissent même cette dichotomie. Pour L. Massignon ou L. Gardet, l'acte de foi du croyant musulman suffit pour l'introduire dans une sacralité diffuse, de sorte qu'on peut dire qu'en Islam on assiste à une « sacralisation généralisée de la vie humaine » [3]. Pour certains théologiens chrétiens [4], la transcendance du sacré par rapport au profane est injustifiable, dans la mesure où seul Dieu est vraiment séparé, alors que le sacré « est un élément du profane où le sujet religieux reconnaît le retentissement du divin, et par lequel il exprime sa relation et celle de la totalité du profane, à la réalité (ou à la surréalité) du divin ». L'opposition du sacré et du profane semble donc avoir été surévaluée à partir de l'observation prédominante de certaines religions excessivement prohibitrices ou, de notre point de vue moderne, caractéristique d'une société désacralisée. Ce que reconnaissent certaines théories qui font, par exemple, de l'autonomie du monde profane un fait historique récent. Pour les conceptions évolutionnistes et linéaires de la culture, l'homme parviendrait progressivement à maîtriser la nature et l'histoire en les débarrassant de leur arrière-monde ; dans une perspective opposée et pessimiste, R. Guénon soutient qu'une pensée purement profane n'est que le résultat tardif d'une perte d'une Tradition, d'une Révélation primordiale. Dans les deux cas, le monde traditionnel est conçu comme composé d'une texture où s'entremêlent sacré et profane, sans que les frontières, autres que rituelles, soient fortement marquées.

Sacré et profane constituent peut-être ainsi plutôt deux pôles de valorisation et de normalisation de la vie et du monde que deux mondes séparés et étanches. Bien plus, il serait peut-être fécond d'ouvrir la typologie binaire à un schéma ternaire qui placerait ainsi le sacré au milieu de deux, comme une interface entre le plan métaphysique d'un monde surnaturel et invisible et un monde matériel familier ; le sacré assure une mise en relation, se conduit en médium, permettant de rendre visible l'invisible et de reconduire le visible vers l'invisible. Cette fonction transitionnelle et non substantielle du sacré permettrait ainsi de mieux comprendre la plasticité des supports du sacré qui tantôt sont réduits à du profane car ils appartiennent d'abord à ce monde, et ne deviennent sacrés que par une visée intentionnelle et symbolisante, et tantôt sont radicalement consacrés et retirés du profane pour ne devenir une porte d'entrée vers le monde invisible qu'en certains lieux et temps. C'est pourquoi le sacré sépare et relie, cache et montre, éloigne et rapproche à la fois. Il n'a pas d'identité simple, mais une nature foncièrement paradoxale comme tout ce qui est intermédiaire. Il permet de circuler entre les plans de réalité visible et invisible, il assure les descentes du transcendant (catabase) et les remontées (anabase) sans être jamais ni le très haut ni le tout bas.

Cette tripartition qui fait du médian une structure bifide participant aux deux extrémités correspond d'ailleurs aussi à toute la représentation traditionnelle de l'anthropologie. L'homme est, en effet, décrit dans toutes les traditions spirituelles et philosophiques anciennes comme composé d'un esprit, d'une âme et d'un corps, l'âme assurant par les passions, la croyance et l'imagination la relation entre les activités supérieures de connaissance et les activités inférieures de l'adaptation pratique au monde physique. Or le sacré semble bien relever dans cette composition tripartite de l'humain du plan intermédiaire de l'âme, puisqu'elle sollicite avant tout des émotions et des images sans se confondre avec les comportements ordinaires du corps et de ses besoins ni avec les activités abstraites de la pensée pure, bien qu'elle permette le passage entre eux. C'est pourquoi le sacré relève bien d'une psychologie, voire d'une pneumatologie, des faits de l'âme et non d'une science, d'une philosophie ou d'une théologie qui déploient une pure connaissance émancipée des vécus subjectifs. Le sacré est bien conditionné par une imagination qui va plus loin que ce qu'imposent les sens et moins loin que ce qu'exige la pensée pure lorsqu'elle spéculé sur l'absolu.

II. L'interdit et le mystère

Une théorie du sacré doit expliquer pourquoi le sacré s'accompagne d'une tension inhabituelle, d'un sentiment de rupture et d'accès au « tout autre ». Or, pour les uns, le sacré relève davantage de la transgression d'un interdit, pour les autres, davantage de l'initiation à un mystère profond.

1. La règle et la transgression

Plusieurs courants d'interprétation du sacré expliquent le sentiment du sacré par la transgression d'un interdit social. Cette conception se situe dans le prolongement de l'anthropologie psychanalytique, surtout freudienne, qui rattache l'ambivalence de notre imagination affective (plaisir-déplaisir, jouissance-culpabilité) au refoulement de désirs inconscients, qui ne peuvent parvenir à la satisfaction qu'au prix d'une infraction angoissante. G. Bataille ou R. Caillois ont transposé ce modèle de l'appareil psychique individuel dans le cadre général des interdits imposés par l'organisation culturelle, comme S. Freud l'avait lui-même déjà tenté dans *Totem et tabou*. Dans cette perspective, l'appréhension d'une puissance écrasante, mais gratifiante, passe par l'existence préalable d'un interdit. Celui-ci retranche, en effet, une chose de la libre appropriation par le désir, impose un renoncement, et finit par exacerber le caractère désirable de la chose interdite. La frustration ainsi suscitée fait donc du défi à la loi l'occasion privilégiée d'émotions intenses. Car la transgression d'un interdit s'accompagne d'une double décharge affective : celle d'un *tremendum* émanant de l'énoncé de l'interdit, celle d'un *fascinans* lié à l'appropriation risquée. Pour G. Bataille, par exemple, « l'interdit et la transgression répondent à ces deux mouvements contradictoires : l'interdit rejette, mais la fascination introduit la transgression. L'interdit et le tabou ne s'opposent au divin qu'en un sens, mais le divin est l'aspect fascinant de l'interdit, c'est l'interdit transfiguré » [5]. Le sacré ne lui paraît d'ailleurs guère différent de l'ambivalence érotique, dans laquelle le sentiment de dégoût spontané dégagé par la génitalité, loin d'inhiber le désir sexuel, le renforce au contraire et relie les conduites d'accouplement à une atmosphère de violence. L'expérience du sacré prend place, pour R. Caillois, dans le même registre que celle d'Œdipe, qui ne peut trouver d'issue au désir qu'en violant la loi redoutable de la prohibition de l'inceste.

Ce mécanisme psychologique peut s'accorder avec la fonction de certaines prohibitions religieuses

décrites par les ethnologues. Beaucoup de religions primitives sont tellement saturées d'interdits rigoureux qu'elles incitent, en effet, à limiter le sacré à l'institution d'une violation des tabous et donc à une forme de sacrilège [6]. Pour É. Durkheim déjà : « Il n'y a pas de rite positif qui, au fond, ne constitue un véritable sacrilège ; car l'homme ne peut commercer avec les êtres sacrés sans franchir la barrière qui normalement doit l'en tenir séparé. Tout ce qui importe, c'est que le sacrilège soit accompli avec des précautions qui l'atténuent » (*op. cit.*, p. 483). Cette assimilation du sacré à la violation de l'interdit amène parfois à considérer toute infraction comme sacrée, au point qu'une accumulation de transgressions peut constituer une forme exemplaire de sacré. C'est ainsi, en tout cas, que R. Caillois définit la fête : elle est, dans une société archaïque, le moment au cours duquel tous les interdits sociaux sont suspendus, voire inversés. L'inceste, l'orgie, la dérision des rôles et des statuts sont non seulement permis, mais exaltés comme actes hiérophaniques : la fête totémique abolit l'interdiction de tuer et de manger l'animal clanique, et les « Kronia » grecques comme les Saturnales romaines sont l'occasion de vivre un « monde à l'envers ». R. Caillois fait de cette effervescence festive, liée à la destruction joyeuse des lois, l'essence dernière de toute manifestation sacrée.

À l'encontre de ces interprétations, certains font remarquer que si les interdits peuvent permettre de fixer et de protéger le sacré, ou même servir d'adjuvant ou d'occasion à la sacralité, ils ne peuvent expliquer la dynamique du sacré en général. L'expérience religieuse ne se laisse pas réduire à un défi contre un ordre et à un excès désordonné, à une dialectique entre un désir démesuré et une loi aveugle. La transgression d'un interdit n'est pas toujours suivie de ces sentiments de frénésie, source présumée du frisson sacré. Cl. Lévi-Strauss pense même que cette théorie du sacré de transgression relève d'un excès comparable à celui d'ethnographes extra-terrestres qui concluraient à la terreur superstitieuse des automobilistes qui respectent ou transgressent la ligne blanche d'une chaussée. L'obéissance ou la désobéissance à une règle est donc bien souvent étrangère à toute émotion numineuse. Et, comme l'a vu M. Mauss, beaucoup d'interdits définissent de simples règles de convenance sociale, des manières de faire, dont l'infraction entraîne des sentiments moraux ou sociaux, mais pas cette surcharge émotionnelle qui nous arracherait à nous-mêmes. Si la puissance sacrée implique bien une mise à l'écart délimitée par des règles, ces interdits de protection du sacré ne peuvent systématiquement être assimilés à des interdits d'effraction, générateurs du sacré. Comme le dit J. Cazeneuve : « Ce que nous contestons, c'est qu'on puisse expliquer la consécration et surtout la communion quand on a défini le sacré par l'interdiction qui l'isole du profane. Il ne faut pas chercher toute l'essence du sacré dans la seule opposition avec le profane, sous peine de voir dans le sacrilège le principe des rites positifs » (*op. cit.*, p. 222).

2. Le secret des profondeurs

Ces théories du sacré de transgression, liées surtout à des travaux d'ethnologie, oublient ou méconnaissent que le sacré, comme le rappelle V. Jankélévitch, se donne aussi bien sous forme d'appel que sous forme d'interdit, comme quête d'une profondeur et pas seulement comme transgression de règles [7]. M. Eliade a bien souligné que le monde du sacré obéit surtout à une sorte de « densité ontologique originelle », qui fait de lui d'abord une source de mystère. Car l'homme traditionnel, d'une part, « ne se trouve pas dans un monde inerte et opaque, d'autre part, en déchiffrant le langage du monde il est confronté au mystère. Car la "nature" dévoile et camoufle à la fois le "surnaturel", et c'est en cela que réside... le mystère fondamental et irréductible du monde » [8]. Autrement dit, le numineux peut être appréhendé selon un mode plus intime où le respect supplante la transgression. Les hiérophanies éveillent en l'homme le sens d'une profondeur des choses qui le

dépasse et l'englobe et dont la pénétration se fait moins par une excitation dionysiaque que par une tension intérieure, proche d'un cheminement initiatique. Dès lors, le sacré ne fait plus l'objet d'opérations vertigineuses d'inversion du monde profane, mais d'une lente découverte du sens caché ou figuré du monde. Le rite sacré ne se confond pas toujours avec la transe ou la possession dans lesquelles le divin se livre extatiquement ; bien souvent, il est une approche solennelle et progressive de différentes manifestations symboliques qui se dérobent à toute transparence. Cette avancée dans le mystère sacré peut prendre deux formes :

- Elle peut rester exotérique, accessible à tout croyant qui s'est soumis aux rites de passage. Dans ce cas, la pratique rituelle, même répétée, n'épuise jamais la rencontre du sacré. La relation au sacré est fonction d'une lente maturation temporelle, d'une patiente conquête spirituelle, favorisées par la dévotion, l'enseignement ou une grâce. La pratique sacrée exige donc en plus une intériorisation de la révélation, un passage, comme l'ont dit saint Paul et Pascal, de l'ordre de la « chair » à l'ordre du « cœur » et de l' « esprit ». La vie religieuse ne se conçoit plus comme un vertige momentané, mais comme une illumination progressive par l'invisible. La symbolique sacrée n'est donc qu'une forme extérieure commune à partir de laquelle s'organisent différents niveaux de rencontre avec la transcendance. Comme le dit M. M. Davy : « Le symbole envisagé à un niveau charnel reste dans le circuit de l'extériorité, c'est-à-dire de ce qui vit et meurt, de ce qui naît et passe, de ce qui est clos et séparé. Le symbole appréhendé à un niveau spirituel devient pont, présence, langage universel, vie conçue dans un tout autre ordre, celui de l'éternité. » [\[9\]](#)
- Elle peut aussi devenir ésotérique, accessible au seul initié qui a partagé l'expérience d'une société secrète (orphisme, soufisme, franc-maçonnerie). Le sacré est alors protégé du profane par l'institution d'un secret. Cette règle, rattachée à la transmission de certaines croyances et à l'accomplissement de certains rites n'est plus l'équivalent d'un interdit de prohibition, au sens d'une loi de coercition définissant une frontière entre le licite et l'illicite ; elle a seulement pour but de contraindre l'initié à dépasser le plan spectaculaire du sacré, à concentrer toute son énergie spirituelle sur le mystère sacré, à approfondir en silence le sens symbolique immanent à la révélation sacrée.

Dans les deux cas, le sacré, tout en étant relayé par des formes sociales, accède à une dimension plus intime, qui fait appel davantage à une conversion intérieure qu'à des inversions de comportement extérieur. Mais sacré de transgression et sacré de respect constituent moins des visions contradictoires que deux pôles de la sacralité en général, le pôle de l'excès et le pôle de la profondeur. En fin de compte, ils sont l'indice de deux grandes orientations théologiques : dans l'une (théologie de type kataphatique), le divin peut être totalement présentifié dans une expérience unique de rupture avec le monde ; dans l'autre (théologie de type apophatique), Dieu ne peut être que progressivement approché, par un itinéraire de reconduction vers sa présence, qui se refuse toujours à toute saisie définitive et à toute traduction rituelle visible.

III. Le pur et l'impur

Le sacré apparaît bien inséparable d'une scission du réel, d'un partage en deux mondes, deux valeurs, l'un réservé, éloigné, mis à part, l'autre constituant le monde accessible, utile, commun. Il joue donc le rôle d'un opérateur symbolique de différence, d'hétérogénéisation ontologique, entre le même et

l'autre, de valorisation même de l'autre, de l'extra-ordinaire sur l'ordinaire, de saisie et manipulation de la puissance et de ses signes pour obtenir des effets. Le problème le plus troublant, une fois admis cet emboîtement, cet enchevêtrement du sacré porte sur la nature même des effets qui sont loin d'être univoques. Toute la littérature sur le sacré ne manque pas d'être troublée par la bipolarité du sacré, qui mêle originairement impureté et pureté et produit des bénéfiques ou des maléfices. En effet, le contact du sacré et le recours au sacré peuvent transmettre des effets bénéfiques en s'accompagnant de guérison et de salut par le biais d'une participation au divin, mais aussi des effets néfastes, hostiles, menaçants, reconnus, soit du fait de propriétés intrinsèques, soit de contacts non conformes aux règles et rites. Cette ambivalence des effets du sacré peut difficilement être généralisée à la totalité et à l'universalité du sacré et a même conduit à dévaloriser la catégorie comme trop syncrétique et contradictoire. La thèse de la double polarité, fascinante et redoutable, du sacré est en tout cas caractéristique, depuis les thèses de J. Frazer, d'une tradition sociologique reprise par É. Durkheim, puis par R. Caillois.

1. Le tabou

Le lien établi entre l'impureté et le religieux s'appuie sur l'existence, dans les sociétés primitives, du *tabou* [10]. Ce terme polynésien est devenu une catégorie psychosociologique désignant des interdits propres à certains objets ou actes dont la transgression s'accompagne d'effets néfastes. Certains mélanges inhabituels, certaines associations d'objets, certaines manipulations bien précises sont, sans raison apparente, prohibés sous peine d'une rupture de l'ordre du monde. D'autres formes de tabou semblent se rapporter plus spécialement à la souillure, la pollution, la saleté ou la maladie, c'est-à-dire à une sphère de phénomènes suscitant le dégoût et la répulsion.

Les tabous engendrent différents rites de manipulation de l'impureté, souvent assimilés à une purification sacrée. D'un côté, en effet, il s'agit de se protéger contre les effets de transgression du tabou, contre l'impureté qui se répand de manière contagieuse à travers la personne du coupable. Le rite de purification permet donc de restaurer l'ordre du monde, de repousser les forces néfastes et de réintégrer le violeur dans la société. D'un autre côté, il s'agit parfois de tirer profit de ces forces impures : dans certains cas, l'homme peut, en effet, acquérir ou transmettre à leur contact des forces bénéfiques. La transgression du tabou peut ainsi inverser la puissance néfaste en faste, l'impur en pur : le sacrilège pourrait devenir consécration. C'est ainsi que le sang menstruel, évité comme souillure contagieuse, peut conférer des qualités de fécondité ; le sang d'un animal peut purifier le sang d'un meurtrier ; un cadavre, qui inspire d'abord terreur et éloignement, peut devenir relique vénérable. Faut-il donc, à partir de l'ambivalence de la souillure, élargir la catégorie du sacré en général et l'expliquer à partir d'une impureté première ?

Plusieurs courants ont tendance à faire du sacré théophanique le résultat de la transformation d'une expérience préliminaire de la souillure-tabou. M. Douglas relie par exemple la sacralité à une situation universelle de phobie devant la saleté, de répugnance devant le mélange [11]. Deviennent ainsi *tabou* de nombreuses substances corporelles chargées par l'imaginaire humain de danger, parce qu'elles circulent à travers les orifices du corps, frontière suspecte entre le dedans et le dehors. L. Lévi-Makarius assimile également le sacré, au sens strict, à une lente transformation d'une catégorie primitive de souillure. G. Bataille fait naître le sacré dans la sphère du dégoût, selon une polarité néfaste, « gauche », de la sensibilité humaine, celle de la pourriture du cadavre ou du sang menstruel. Ce sacré terrifiant et impur peut ensuite s'inverser en valeur positive d'exaltation, en polarité « droite » et bienfaisante. Les médiations sacrées du divin ne seraient donc que l'effet d'une sorte de

sublimation, le passage d'un interdit redoutable à un interdit désirable. De sorte que ces interprétations rejoignent, de près ou de loin, la définition d'É. Durkheim : « Le pur et l'impur ne sont pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un même genre, qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur et réciproquement » (*op. cit.*, p. 588).

2. La purification sacrée

Cette conception syncrétique du sacré repose, selon certains interprètes, sur une confusion entre la purification du tabou ou de la magie et celle du sacré, entre deux types de rites négatifs. Certes, comme le rappelle J. Cazeneuve, « les primitifs eux-mêmes ne font pas toujours la distinction entre l'impur et le sacré... (mais) il est visible qu'il y a une sorte de contradiction à grouper les deux notions sous le même vocable » [12]. En effet, dans les rites relatifs au tabou, l'homme cherche avant tout à repousser ou à capter des forces impures, afin de remettre en ordre le monde dans lequel il vit, ou même d'augmenter sa puissance sur lui. Au contraire, les rites sacrés sont essentiellement des rites de relation et de conciliation avec le divin, et cherchent plutôt à changer l'ordre du monde humain, afin d'accéder ou de participer aux puissances surnaturelles. Dans les rites d'impureté du tabou, la purification veut être protectrice du monde profane, dans les rites négatifs religieux, la purification accompagne la sortie hors du profane et prépare à recevoir les forces sacrées gratifiantes et donc pures. Le sacré consisterait donc non dans la manipulation des forces antithétiques du pur et de l'impur, mais dans la sublimation de l'impureté. C'est ainsi que pour le phénoménologue E. Van der Leeuw, le sacré doit être limité à la perception unilatérale du caractère *augustus*, source du respect sacré, les rituels négatifs du tabou devant être ramenés à des pratiques magiques. Ce qui expliquerait d'ailleurs pourquoi, dans beaucoup de religions, les spécialistes du sacré se voient généralement prohiber tout contact avec l'impureté et ignorent toute « sanctification » par la souillure. Bien plus, si certaines religions primitives ont pu laisser la magie contaminer le religieux, les grandes religions du Livre ont établi un véritable antagonisme entre le pur et l'impur. La sainteté semble précisément avoir vidé la sacralité de toute connotation hygiénique ou malfaisante. Au contraire, le vocabulaire de la souillure, fréquent dans la Bible, est essentiellement affecté à l'état opposé à la sainteté, au péché. Devient impure, dans le judéo-christianisme, toute faute rituelle, toute rupture morale qui porte atteinte au divin. Un théoricien du sacré de transgression, comme G. Bataille, a reconnu cette spécification dans le christianisme, puisqu'il attribue à ce souci d'épuration la perte du sens du sacré : « Rien ne peut subsister dans le monde sacré du christianisme qui avouât clairement le caractère fondamental du péché, de la transgression. Le diable – l'ange et le dieu de la transgression (de l'insoumission et de la révolte) – était chassé du monde du divin » (*op. cit.*, p. 133).

Pourtant, le couple sacré-pureté a été valorisé indépendamment du christianisme : A.-J. Festugière a rappelé, dans *La sainteté*, combien les Grecs avaient immunisé le sacré contre la souillure : « Le lieu *hagnos* est... le lieu éminemment séparé du *miasma*, dès lors le lieu pur, et, à ce titre, il ne souffre le contact que de l'être lui aussi séparé du *miasma*, que de l'être pur, *hagnos* » (p. 17). L. Gardet et A. Chelhod montrent aussi que « pureté-impureté sont des notions parfaitement distinctes, disons même antinomiques, non seulement en Islam, mais déjà dans la vision du monde des Anciens arabes (et en sémitisme) » (*op. cit.*, p. 320). Ainsi donc l'impureté du tabou peut bien donner lieu à d'intenses expériences émotionnelles, sans vraiment définir la nature du sacré ; l'opposition entre les éléments redoutables et fascinants ne recoupe pas, à l'exception de quelques formes de religions magiques,

l'opposition impureté-pureté, péché-sainteté.

Si l'on veut résumer ce statut ambivalent et donc ambigu, deux interprétations sont possibles : soit on considère que cette bipolarité représente un stage primitif du sacré, plus imprégné de puissance que de sens et qui tend à s'estomper dès lors que la symbolisation se renforce en remplaçant le substrat matériel du sacré par l'immatériel du langage. Il n'est pas étonnant dès lors que les religions du Livre aient invalidé puis exclu la violence immanente au sacré primitif. Soit on traduit la bifurcation des deux sacrés en un dualisme, séparant nettement un sacré lumineux, bénéfique, articulé sur la reconnaissance éthique de ce qui se médiatise à travers lui (sacré de respect envers le divin bienveillant), sacré largement valorisé par les cultes religieux institués, et un sacré néfaste, ténébreux, toujours porteur de forces dangereuses pour quelqu'un et qui alimente des pratiques marginales de magie et de sorcellerie maniant le démoniaque par les sorts, les envoûtements, les cultes de possession et de transe. La question est alors bien de savoir si ultimement on pose l'ambivalence originelle d'un unique sacré ou la scission du sacré lui-même en deux faces, l'une plutôt religieuse, l'autre plutôt magico-occultiste. Il est vrai que ces deux formes semblent bien entremêlées parfois, surtout de nos jours dans cette nébuleuse de pratiques qui caractérise le retour du sacré.

Notes

[1] M. Leiris , *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens du Gondar*, Plon, 1958.

[2] M. Eliade , *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, 1977.

J. Hani , *Les métiers de Dieu*, Éd. des Trois Mondes, 1975.

[3] L. Gardet , *Le sacré* , *op. cit.*,p. 327.

[4] H. Bouillard, *ibid.*, p. 50.

[5] G. Bataille , *L'érotisme*, uge, 1965, p. 75-76.

[6] Voir L. Lévi-Maxarius , *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, 1974.

[7] V. Jankélévitch , *Le pur et l'impur*, Flammarion, 1980.

[8] M. Eliade , *Aspects du mythe*, Gallimard, « Idées », 1966, p. 175.

[9] M.-M. Davy , *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion, 1977, p. 85.

[10] Voir H. Webster , *Le tabou*, Payot, 1952.

[11] M. Douglas , *De la souillure*, Maspero, 1971.

[12] J. Cazeneuve , *Sociologie du rite*, puf, 1971, p. 57.

Chapitre V

Les critiques du sacré

Bien que le sacré soit devenu une catégorie opératoire de l'ensemble des sciences humaines depuis leur naissance et donc un instrument d'interprétation majeur de toute la culture humaine, il n'a cessé de faire l'objet de critiques variées, tant internes, pour discriminer certaines formes au profit d'autres, soit externes. Celles-ci prennent des formes variées : soit elles relèvent d'une critique générale du religieux en tant que part irrationnelle, voire dangereuse pour la vérité et la liberté de l'homme, soit elles limitent le sacré à une disposition anthropologique de l'imaginaire qui assure des fonctions régulatrices mais sans qu'y corresponde de réalité ontologique transcendante, soit elles prennent acte de la propre involution du sacré constatée en particulier dans la modernité occidentale. La désacralisation apparente des phénomènes sociaux et culturels incite dès lors à souligner le caractère labile, fragile, ambivalent, voire incertain du sacré, souvent au profit d'une réaffirmation, voire d'une relégitimation d'autres formes de relation à la transcendance comme la foi, la mystique ou la spéculation théologique

I. La contestation du sacré

La reconnaissance de la réalité et de la valeur du sacré, récente et largement soutenue par les travaux des sciences religieuses (psychologie, sociologie, etc.) n'est pas admise par tout le monde. Le sacré, certes moins que le religieux avec ses dogmes et ses cultes, fait l'objet de critiques vives, soit qu'on cherche à en faire reculer seulement les manifestations, soit qu'on le dénonce comme une illusion à combattre à la racine. On peut discerner plusieurs types de contestations :

1. La critique antireligieuse

Cette première attitude consiste à ranger les représentations, les vécus et les médiations symboliques du sacré parmi les productions irrationnelles de l'esprit humain, souvent exploitées par des pouvoirs qui ont avantage à maintenir les peuples dans la crédulité. Le sacré se trouve entraîné dans la même démystification que l'illusion religieuse en général (L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud) au nom d'un athéisme posé comme vérité.

La remise en question du sacré se confond peut-être avec le projet intellectuel, né dans l'Antiquité grecque, d'ordonner l'homme et la société autour des seules valeurs de raison. L'âge classique, depuis l'humanisme renaissant, reprend cet héritage et l'incarne dans la science, la philosophie ou le droit. Ce rationalisme a souvent pris une forme antireligieuse, ou du moins sceptique et critique à l'égard du sacré. Hiérophories et pratiques cultuelles ont ainsi fait l'objet de dénonciations vigoureuses :

1. Le sacré apparaît comme superflu et trompeur dès que l'on doute de l'existence de ce qui le

fonde : Dieu. Depuis Démocrite, Épicure ou Lucrèce, le sacré subit le même sort que les dieux, dénoncés comme fiction illusoire, inventée par les hommes pour masquer leur ignorance et lutter contre l'angoisse de l'inconnu. La réduction du divin à l'anthropomorphisme fait même dire à Xénophane de Colophon (vi^e ac) que si les bœufs ou les lions savaient peindre, ils peindraient des figures divines à leur image. Cette démystification des représentations religieuses (qui ne seraient que des déformations légendaires d'êtres ou faits historiques selon Evhémère) s'accompagne d'ailleurs souvent d'une dogmatique athée et d'une justification matérialiste qui rendent absurde tout recours à un principe spirituel (atomisme antique, matérialisme du siècle des Lumières). Mais la critique la plus vive est contemporaine des exaltations métaphysiques et poétiques du sacré dans le romantisme. L. Feuerbach ramène Dieu à la projection dans une fiction transcendante des attributs de l'espèce humaine [1]. La religion permet certes à l'homme de connaître son « essence générique », mais au prix d'une aliénation de soi dont l'histoire doit le libérer. À sa suite, se développe un mouvement violemment antireligieux (M. Stirner, M. Bakounine, etc.) qui exprime une haine rageuse à l'encontre de Dieu, qu'on retrouve dans les premiers écrits de K. Marx, qui rêve de voir s'effondrer le « géant pygmée » sur les ruines duquel il se sentirait l' « égal du créateur ». Plus tard, il ramène la religion à une production idéologique qui masque les rapports conflictuels des classes économiques et retarde la prise de conscience libératrice du prolétariat. Quant à F. Nietzsche, il voit dans l'idée de Dieu le refuge des valeurs de faiblesse et de refus de la vie et prophétise la « Mort de Dieu », nécessaire à l'avènement d'une sagesse nouvelle. Plus récemment s'est développée une théologie de la « Mort de Dieu », soucieuse avant tout d'édifier un discours sur la négation de tout surnaturel et de tout théisme (Th. Altizer, W. Hamilton, A. T. Robinson, P. Van Buren, etc.).

2. Le sacré est aussi dénoncé à travers ce que certains estiment être des défigurations imposées par sa cléricisation. Dès l'Antiquité on voit apparaître une disqualification, non de Dieu cette fois-ci, mais de la religion rituelle. Héraclite déjà avertit que : « Se purifier dans le sang lorsqu'on est souillé, c'est comme si on se lavait dans la boue lorsqu'on est dans la boue » (*Fragment Diels*, 5). Philosophes et théologiens dénoncent ainsi fréquemment le détournement du sacré par les prêtres qui maintiennent la crédulité et la superstition, ou par l'Église qui déforme les révélations pour les enseigner au peuple. La critique de l'autorité papale et du trafic des indulgences par Luther inaugure une longue tradition d'intellectualisme protestant, qui prône un contact purement interpersonnel entre l'homme et Dieu (piétisme de P.-J. Spener, J. Arndt, J. Gebhardt ou plus tard de E. Troeltsch). La dénonciation nietzschéenne des prêtres, prototypes d'êtres malades et décadents, constitue sans doute une expression, exemplaire par sa violence, d'une tradition anticléricale toujours actuelle.
3. Le sacré en général se voit aussi dénoncé comme mode de pensée mythique qui favorise l'ignorance, la superstition, la dépendance et la soumission de la raison. Libertins puis libres-penseurs mettent sur pied un procès systématique, dès le xvi^e siècle, contre les fondements de la pensée religieuse. La critique de la coutume, de la tradition, de l'obéissance au dogme devient au siècle des Lumières le passage obligatoire pour rendre possible l'accès de l'homme à l'autonomie rationnelle. Bayle ou Fontenelle assimilent les récits religieux à des mystifications. La polémique contre les miracles est au cœur de la dénonciation des dogmes religieux de Spinoza, qui veut émanciper l'homme de la connaissance passionnelle et indirecte du « premier genre » pour l'amener à une connaissance intuitive rationnelle de Dieu. E. Kant fonde l'autonomie de l'être moral en ramenant la « Religion dans les limites de la pure raison ». De

nos jours, certains théologiens de la sécularisation, surtout protestants, veulent mettre fin à la représentation d'un Dieu transcendant et séparé, en le faisant participer à l'incarnation concrète de l'humanité historique, et réhabiliter une foi vivante contre toute institutionnalisation ecclésiale et interprétation dogmatique des textes sacrés (K. Barth, D. Bonhoeffer, P. Tillich). Cette théologie radicale libère donc la foi de la religion, et le divin, du sacré et des arrière-mondes (P. Berger, F. Gogarten, H. Küng, J.-B. Metz, K. Rahner, C. Troisfontaines, etc.). La sécularisation est alors le contexte favorable à partir duquel l'homme peut fonder un nouveau rapport à l'absolu, sans recours à l'image symbolique. Le développement de l'exégèse biblique et de recherches historiques sur les textes sacrés suscite parallèlement une théologie de la démythologisation, comme celle de R. Bultmann, qui veut dépouiller le Nouveau Testament de son langage mythique emprunté, pour n'en plus retenir qu'un sens intellectuel purifié.

4. Il faudrait enfin mettre à part la critique du sacré qui s'exerce surtout à l'encontre de la fascination par la sacralité archaïque, véhiculée indirectement par les travaux d'ethnologie. Cette désacralisation repose alors sur l'indignation morale et humaniste devant la cruauté, l'irrationalisme et l'intolérance de certaines religions primitives. Le sacré est rendu responsable de l'immobilisme historique, voire du conservatisme social des sociétés traditionnelles, du développement de théocraties fanatiques, de certaines formes de totalitarisme mettant fin à l'autonomie de toute vie privée, de rites portant atteinte aux droits de l'homme (anthropophagie, sacrifices humains, mutilations sexuelles). Le sacré est donc considéré comme incompatible avec le respect des droits de l'homme et avec l'existence d'une société dans laquelle l'individu serait vraiment une fin en soi.

2. La critique anthropocentrée

La deuxième forme de critique, d'inspiration agnostique, admet que le sacré est une production inhérente à l'homme, un imaginaire propre, mais auquel ne correspond pas nécessairement de réalité ontologique et surnaturelle. Religion et sacré relèvent de structures anthropologiques et assurent des fonctions sociologiques ou psychologiques.

A) Le sociologisme

Pour Durkheim, le sacré n'est pas – comme pour beaucoup de sociologues – un composant parmi d'autres de la culture, mais il exprime la dynamique de la vie collective. En effet, la société n'est pas un simple agrégat d'individus, ni l'effet d'une évolution phylogénétique, elle est un fait primitif défini par l'existence au-dessus des hommes d'une conscience collective, qui s'impose à chacun par l'intermédiaire du sentiment d'obligation. La société se reconnaît donc à cette force collective que les mythes permettent de projeter dans des formes individualisées (« *mana* », dieux) et que les rites permettent d'entretenir et de régénérer périodiquement. « La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré » (*op. cit.*, p. 327). Le totémisme, ancêtre et paradigme de la religion, consiste précisément dans la projection de la conscience collective sur l'animal totem, représentant du groupe. Cette théorie permet à la fois d'expliquer que le sacré soit transcendant, ressenti comme écrasant, et immanent, car cette force collective pénètre de manière contagieuse dans tous les interstices du social. Il en résulte une double conséquence : d'une part, le sacré est la condition de la survie de la société ; la religion maintient des

sentiments de crainte respectueuse, fondement de l'obéissance et de la conformité sociale, et des sentiments d'exaltation joyeuse, fondement de l'intégration et de la fusion dans le groupe. Les fêtes et les cérémonies permettent de régénérer la société à travers son double que sont les dieux. D'autre part, l'énergie du sacré ne trouve dans la religion qu'une de ses expressions : pour Durkheim, le culte du Grand Être de la Révolution française comme la sacralisation de l'homme politique sont des avatars variés qui maintiennent cette force collective à travers l'histoire. Mythes et rites se confondent avec l'essence même du social.

Dans le prolongement des thèses durkheimiennes, le sacré est souvent expliqué comme « mouvement communiel de la société » ; mais alors que Durkheim le relie à un fonctionnalisme, d'autres interprètes limitent le sacré à une « catégorie a-structurelle de l'excès » (J. Duvignaud) ou l'identifient à l'« effervescence » sociétale (M. Maffesoli) ; Cl. Lévi-Strauss adopte une position d'esthétisme cynique, en soutenant que mythes et rites sacrés, produits selon des lois physicochimiques du cerveau, ne servent à rien, si ce n'est comme miroirs du social.

B) Le psychologisme

Fondateur de la psychanalyse, S. Freud a pensé pouvoir étendre à l'ensemble de la culture ses modèles d'interprétation de l'homme par le désir inconscient refoulé. Dans cette perspective les pratiques et croyances religieuses se voient comprises comme des réponses névrotiques (hystérique, obsessionnelle ou d'angoisse) au refoulement de pulsions libidinales.

D'un point de vue ontogénétique, la croyance religieuse relève d'une sublimation du complexe d'Œdipe, dont la figure paternelle (Freud a passé sous silence la sacralisation de la figure féminine et maternelle) est projetée au-dehors du sujet comme instance phallocratique, à la fois autoritaire et protectrice. Comme l'enfant, en situation de détresse, l'homme adulte a éprouvé le besoin de se sécuriser à travers l'amour de Dieu, substitut du père (*L'avenir d'une illusion*). D'un point de vue phylogénétique, les rituels religieux reposent sur des répétitions obsessionnelles d'actes. Les croyances mythiques qui les accompagnent peuvent s'expliquer essentiellement comme la commémoration du meurtre primordial du père de la horde primitive par des Fils privés par lui de la possession des femmes (*Totem et tabou*). Freud n'a pas hésité à relire dans ces perspectives le monothéisme juif, dont la figure de Moïse n'a jamais cessé de le fasciner (*Moïse et le monothéisme*).

Néanmoins si la religion constitue une illusion névrotique, sa fonction ne saurait être minimisée. Car, sans le refoulement des pulsions et la production de substituts sécurisants, artistiques ou religieux, la culture (*Malaise dans la civilisation*) serait menacée d'une dévastation par les pulsions agressives. La religion fournit donc à l'humanité un puissant narcotique et, aujourd'hui comme autrefois, « les dieux gardent leur triple tâche à accomplir : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme » [2].

Plus tard, l'éclairage pulsionnel et névrotique de Freud se retrouve dans les travaux de ses disciples (J.-C. Flugel, E. Jones et T. Reik) ou dans certains renouvellements critiques comme ceux de N. Brown, P. Ricœur, L. Szondi ou A. Vergote.

Parallèlement un psychologue des profondeurs comme Carl-Custav Jung soutient, dans *Psychologie et religion*, que l'imaginaire religieux est préparé dans les structures inconscientes de la psyché et que

la croyance aux dieux résulte nécessairement du développement des archétypes innés dans le psychisme. Constituée d'énergies « numineuses » et de formes symboliques universelles, trames du sacré, la psychè peut dès lors activer une série de métamorphoses intérieures qui détachent le Moi de ses formes superficielles, activent en lui un processus d'individuation et l'amènent à un état d'unification de la personnalité (le Soi), qui coïncide avec la pleine réalisation de la divinité dans le Moi. Dans *Psychologie et alchimie*, Jung voit d'ailleurs dans les pratiques religieuses moins des formes de guérison psychologique que l'accès à une véritable sagesse, initiation comme alchimie permettant, par exemple, d'accomplir la quête de l'unité spirituelle. L'alchimiste, par ses opérations de transmutation de la matière, participe symboliquement à une œuvre de spiritualisation de la Nature qu'il reconduit vers l'unité absolue, tout en actualisant en soi-même la figure de l'androgyne primitif, symbole de l'Un-Tout divin et de la coïncidence de tous les opposés.

Dans la même lignée, les travaux de J. Hillman ou de D. Miller montrent que le panthéon des dieux païens, grecs surtout, constitue un atlas de situations existentielles de la psyché, et que le ressourcement au sacré mythique est la condition d'un épanouissement de l'être humain.

II. La controverse de la désacralisation

Même si l'on assimile le sacré à une structure constitutive de toute conscience, et pas seulement à un stade de son évolution, on ne peut nier que le sacré a connu, au moins depuis un siècle, en Occident, une indiscutable métamorphose. Les différentes théories du sacré divergent précisément sur la nature et les causes de ce qui, souvent sommairement, est nommé désacralisation. Ce terme embrasse, en effet, des situations variées et rend mal compte de la multiplicité contemporaine des formes de resacralisation.

Tous les interprètes du sacré sont unanimes à reconnaître que la société occidentale est entrée, de manière progressive, depuis le xviii^e siècle, dans une ère de *laïcisation* de ses structures et de ses comportements. Celle-ci s'est traduite par une perte de contrôle des Églises sur un certain nombre d'institutions politiques, éducatives ou d'assistance sociale et par la revendication de normes non religieuses dans les comportements, dans l'éthique sexuelle par exemple. Cette laïcisation s'exprime soit par le moyen d'une reconnaissance juridique, comme dans la séparation entre l'Église et l'État, soit le plus souvent par une simple régression de fait de l'influence du sacré sur la vie sociale : les grands moments de la vie collective (fêtes, rites de passage) ou privée (mariage, enterrement, etc.) se déroulent de plus en plus à l'écart de toute validation religieuse. Par là même la laïcisation de la société va de pair avec une *déchristianisation* de la communauté chrétienne elle-même. Objet de nombreuses descriptions sociologiques (G. Le Bras, F. Isambert, Hervieu-Léger), la déchristianisation est attestée aussi bien par la baisse du taux de pratique religieuse que par l'érosion symbolique des sacrements. Les Églises, affaiblies dans leurs structures hiérarchiques, victimes souvent de crises de recrutement, se sont repliées dans un domaine réservé, privé, purement spirituel, et de plus en plus inopérant historiquement. La *décléricalisation* a entraîné un affaiblissement du pouvoir et du prestige de la classe sacerdotale, au profit de nouveaux clercs chargés de la transmission et du contrôle d'une culture rationalisée et non plus sacrée (corps professoral, technocrates, journalistes). La *déconfessionnalisation*, surtout dans le christianisme, a atténué l'identité dogmatique et rituelle des différentes confessions (catholicisme, protestantisme, orthodoxie) sans pour autant que cet œcuménisme participe à une reviviscence des pratiques religieuses.

Ce double mouvement d'élargissement de la sphère de la société civile, étrangère au sacré, et d'affaiblissement interne de la sphère religieuse, fait cependant l'objet d'évaluations opposées :

1. La pensée traditionaliste s'appuie sur la valeur exemplaire des sociétés passées, dans la mesure où elles ont au moins su ordonner l'humain autour du divin, non sans excès parfois. Mais, par opposition, le monde contemporain est un « monde cassé » (G. Marcel), dans lequel l'harmonie de l'homme, de la société et de Dieu a été brisée, le sens de la transcendance et de la finitude de l'homme perdu. Le développement d'une idéologie progressiste, l'envahissement de la vie par une raison laïcisée, le culte d'une liberté souvent anarchique, loin d'épanouir l'homme, ont favorisé frustration et angoisse. La désacralisation diffuse de la culture participe donc d'une véritable crise de la modernité, d'une décadence probable de la civilisation, bien plus d'une sorte de perversion morale de l'homme, trop exclusivement séduit par une volonté de puissance et par l'ivresse d'une démesure. Cette dérégulation dramatique de l'homme désacralisé se trouve, depuis le milieu du xx^e siècle, au cœur des analyses morales ou philosophiques de l'existentialisme ou du personnalisme (J. Brun, J.-M. Domenach, J. Ellul, E. Mounier, G. Thibon, etc.). Cette attitude se durcit parfois dans des dogmatismes religieux : l'intégrisme oppose activement aux trahisons du siècle un sacré religieux canonique ; d'autres, comme R. Guénon, trouvent dans les sciences traditionnelles les signes annonciateurs d'une décadence inéluctable, conformément par exemple au modèle cyclique hindou prévoyant la période sombre du *Kali Yuga*.
2. À l'opposé de cette interprétation pessimiste, la conception progressiste attend de l'évolution religieuse qu'elle suive, comme l'histoire en général, un mouvement nécessaire d'émancipation à l'égard de toute tutelle sacrée. De ce point de vue, la désacralisation, qui libère l'homme des craintes et espérances suscitées par la transcendance de Dieu, doit être associée à une sécularisation (du latin *saeculum*, le temps présent), c'est-à-dire à une adaptation du vécu religieux aux conditions nouvelles de vie individuelle et collective (H. Cox, G. Vahanian) [3]. Certes, la sécularisation ne se confond pas toujours avec le « sécularisme », conçu comme affirmation idéologique triomphante de la libération de l'homme à l'égard de toute transcendance, de même que la laïcité se veut différente du dogmatisme militant du « laïcisme » ; beaucoup veulent cependant tirer profit de la sécularisation pour inventer de nouvelles formes de relation de l'homme au divin. En ce sens, les théologies de la sécularisation contestent avec vigueur les principes fondamentaux de la théologie traditionnelle [4].
3. Bien qu'antagonistes, les deux attitudes précédentes s'accordent à reconnaître l'historicisation du sacré et son hégémonie comme révolue. Un autre point de vue, plus sociologique et structural, se refuse à porter tout jugement moral et à opérer toute évaluation théologique du sacré et de ses transformations culturelles. Le sociologue ne voit dans les processus de laïcisation et de sécularisation, ni déclin ni renouveau du sacré, mais de simples déplacements. Le monde moderne a certes renoncé à beaucoup de formes d'expression religieuse, mais il assure en même temps le transfert du sacré sur d'autres objets que les dieux (É. Durkheim, J. Duvignaud). Autrement dit, l'imaginaire symbolique est resté invariant, bien que ses régimes d'actualisation soient différents (G. Durand). F. Laplantine montre que le sacré moderne a certes pris des formes schizoïdes, mais « tout se passe comme si la collectivité humaine, quelle qu'elle soit, était dans l'incapacité structurelle de fonctionner sans se donner des valeurs, un absolu, une espérance, bref une notion, précise ou diffuse, de ce qu'il convient d'appeler l'expérience du sacré » [5]. De même pour R. Bastide, le sacré, par suite de ses mutations socioculturelles, échappe certes au contrôle collectif, devient « sacré sauvage », assure une simple fonction de compensation contre

la dureté de la société industrielle, mais insuffle toujours dans le social la même « charge lyrique » [6]. Dans tous ces cas, le sociologue rejoint le constat de M. Eliade, selon lequel « l'homme moderne qui se sent et se prétend a-religieux dispose encore de toute une mythologie camouflée et de nombreux ritualismes dégradés » [7], de sorte qu'on peut penser que « l'homme total n'est jamais complètement désacralisé, et on est en droit de douter qu'une désacralisation totale soit possible » [8]. Mais quel que soit le point de vue partagé, normatif ou descriptif, pessimiste ou optimiste, il reste à expliquer les causes qui favorisent la désacralisation.

III. La sécularisation de la culture

La désacralisation ne résulte pas seulement d'un mouvement intellectuel, mais elle affecte l'ensemble de la culture. Elle est due, soit à des raisons externes, comme la rationalisation du monde et de la société, illustrée par M. Weber, soit aussi à des raisons internes, propres au statut particulier du sacré dans les religions du Livre.

1. Du sacré au saint

L'avènement du monothéisme dans la tradition abrahamique semble avoir favorisé les premières grandes métamorphoses du sacré, de sorte qu'on peut faire remonter au judaïsme ancien le processus de désacralisation du monde.

A) La rupture du monothéisme

Plusieurs interprètes traditionalistes comme modernistes (J. Ellul, A. Abécassis, E. Levinas, R. Mehl, H. Cox, etc.) valorisent dans les religions du Livre la substitution à la médiation sacrée archaïque de la sainteté morale. Celle-ci ne serait plus un pôle du sacré, mais son épuration, voire son remplacement par transmutation. Cette rupture est déjà bien illustrée par A.-J. Festugière qui oppose à la sainteté chrétienne une sainteté païenne (grec, *hagios*), pourtant déjà différenciée du sacré primitif (*hieros*). Pour le martyr, par exemple, à l'opposé du sage, « il ne s'agit pas de se vaincre... à coups d'efforts volontaires, mais plutôt de se laisser vaincre, de se laisser remplir par une force surnaturelle reçue du dehors. Nul bien ne peut venir que par Jésus-Christ ; tout effort purement humain est vain » (*op. cit.*, p. 87). On peut donc, à partir d'une position christocentrique notamment, durcir l'opposition entre un sacré païen et une sainteté chrétienne. C'est ainsi que certains opposent, à l'exemple de la distinction faite par O. Nygren entre un amour grec (*Éros*) et un amour chrétien (*Agapè*), un sacré anthropologique et un sacré théologique (D. Dubarle), ou un sacré préreligieux et un sacré religieux (A. Vergote).

Il est incontestable qu'avec la religion juive s'opèrent des changements profonds dans la relation de l'homme à Dieu. Pour la première fois, Dieu ne se manifeste plus exclusivement à travers des puissances naturelles. La Genèse fait intervenir un Dieu unique, créateur en une seule fois du monde. La Nature devient muette et vide de toute force magique. Les Hébreux dénoncent d'ailleurs avec vigueur l'idolâtrie des choses et des animaux, propre aux cultes mésopotamiens antérieurs. La théologie cosmique fait place à une théologie historique :

- D'une part, Dieu ne se révèle plus dans le monde, mais pour un peuple qu'il a élu comme

porteur d'une promesse pour le monde. Dieu a donc mis à part le peuple d'Israël, l'a sanctifié. La relation archaïque entre un espace-temps sacré et Dieu s'est transmuée en une alliance contractuelle entre un peuple consacré et un Dieu personnel. C'est ainsi que Jahvé dit à Moïse (Exode 19, 5-6) : « Maintenant, si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples... vous serez pour moi un royaume de prêtres, une nation sainte. »

- D'autre part, Dieu s'est fait Histoire [9]. Comme le dit M. Eliade, « ce Dieu du peuple juif n'est plus une divinité orientale créatrice de gestes archétypaux, mais une personnalité qui intervient sans cesse dans l'histoire, qui révèle sa volonté à travers les événements (invasions, sièges, batailles) » [10]. Chaque moment du temps devient donc une étape unique de la participation de Dieu à la délivrance de l'humanité. En annonçant l'avènement d'un messie rédempteur, le Dieu juif met fin à l'histoire cyclique et répétitive et oriente le monde par un prophétisme, vers une fin des temps. Le sacré n'est plus célébration d'un intemporel mythique mais d'une histoire sainte : les grandes fêtes juives ne scandent plus les rythmes de la nature, mais les grands événements de son devenir. Comme le dit G. Van der Leeuw : « Lorsque, à l'antique fête lunaire du printemps, liée à des tabous, fut substituée la célébration de l'acte salutaire de Dieu faisant sortir les Israéliens d'Égypte, ce fut quelque chose de totalement nouveau qui commença » (*op. cit.*, p. 384).
- Enfin, la révélation de Dieu n'opère plus à travers les réalités matérielles, mais à travers une parole qui unit des volontés et non plus des forces ou des formes. Le judaïsme substitue à une religion de la manifestation une herméneutique de la proclamation de la parole divine (*kérygma*). Comme le dit P. Ricœur : « Une théologie du nom s'oppose à une hiérophanie de l'idole. » [11] Par là même, la forme hiérophanique du mythe comme récit fait place à un « Évangile », à une annonce messianique.

Le christianisme, quant à lui, met surtout l'accent sur l'existence d'un unique (*hapax, semel*) événement sacré, la vie et la mort du Fils incarné de Dieu, qui n'est plus un fait réitérable, mais un événement irréversible de l'humanité. La croyance dans le Médiateur repose sur l'acte de foi dans un témoignage passé (Testament), alors que la sacralité païenne installe autour de l'homme des signes réels et coprésents. Comme le dit E. Fink : « Plus la religion devient religion de la bonne nouvelle, plus son centre de gravité se place dans ce qui est dicible, et plus disparaissent substances magiques, spectacles mythiques et, en général, le caractère ludique du culte » (*op. cit.*, p. 184).

Ce changement de statut du sacré a pu prendre la forme aiguë d'un conflit entre deux visions du monde. C'est ainsi que dans les premiers siècles du christianisme on voit s'opposer souvent avec violence mythes et rites sacrés antiques et histoire sainte des chrétiens. Les communautés religieuses chrétiennes résistent longtemps à la société civile romaine par une stratégie d'incivisme, d'altercation pacifiste, qui débouche sur le culte des martyrs. Les Pères de l'Église favorisent un iconoclasme en s'appuyant sur les préceptes de saint Paul convertissant les Grecs : « Puisque nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à l'or, à l'argent et à la pierre, sculptés par l'art et le génie de l'homme. Dieu ne tenant pas compte de ce temps de l'ignorance, invite maintenant tous les hommes, en tous lieux, à se repentir, parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde avec justice » (*Actes des Apôtres*, 17, 29 à 32). Les premiers conciles interdisent progressivement les rites sacrés non chrétiens et les empereurs chrétiens ont aussi participé à la destruction des signes culturels du paganisme : Théodose ordonne la destruction d'Olympie et la fin

des Jeux sacrés ; Justinien au vi^e siècle prononce la fermeture de tous les temples, Grégoire II et Grégoire III au viii^e siècle combattent encore vigoureusement les sacrifices agraires ou les pratiques magiques.

Cette période de transition difficile entre l'Antiquité et le christianisme fait parfois l'objet d'appréciations tranchées : pour les uns qui reprennent les thèmes de Celse contre Origène et ceux de Nietzsche, le christianisme est coupable d'avoir détruit la morale et la religion antiques au profit d'une vision du monde dévitalisée et égalitariste [12]. À l'opposé, certains courants de sécularisation voient dans cette désacralisation du paganisme les germes de la naissance contemporaine d'une foi démythologisée [13].

B) Synchrétisme et invariance du sacré

Cette désacralisation des religions du Livre apparaît cependant plus évidente au théologien qu'à l'ethnologue et au comparatiste des religions. Les ruptures entre religions ou confessions sont souvent moins grandes dans l'expression de la sacralité que dans l'énoncé des dogmes. Le christianisme illustre en tout cas pour beaucoup d'historiens la capacité de synchrétisme des grandes religions. De même que l'islam a su préserver le vieux fond préislamique, qui survit à travers le sacré rural (talismans, rêves prémonitoires, culte des marabouts surtout en Afrique du Nord), de même le christianisme, selon M. Eliade, a intégré l'héritage de l'Europe agraire néolithique. Bien plus, cette capacité d'assimilation de différentes formes de sacralité peut être interprétée comme la cause même du succès et de l'expansion d'une religion. Pour le christianisme, il semble que, sous le conflit apparent avec la culture antique, se cache en fait une continuité indiscutable. Les premiers textes évangéliques ont emprunté à la langue et à l'esprit grecs de nombreuses images religieuses. M. Eliade souligne l'analogie symbolique existant entre l'histoire sainte du Christ et beaucoup de scénarios sacrés : le cycle de la Passion du Christ semble épouser les schémas de « rénovation » ou d'initiation, au cours desquels alternent descente aux Enfers et montée au Paradis. La symbolique de la Croix a souvent été mise en relation avec un symbolisme universel de type cosmologique. Les rites de baptême ne sont pas étrangers à l'archétype du symbolisme aquatique présent déjà dans les mythes du Déluge, etc.

Par ailleurs, la culture chrétienne adhère manifestement aux grandes structures spatiotemporelles préexistantes. Le calendrier de l'Église transcrit l'histoire sainte du Christ dans un registre proche du calendrier antique : la naissance du Christ coïncide avec les fêtes païennes du solstice d'hiver, de même que la Saint-Jean occupe la date du solstice d'été. Les grandes fêtes chrétiennes restent profondément attachées au symbolisme agraire de l'Europe centrale (arbre de Noël, œuf de Pâques, céréales des Rogations, etc.). L'architecture religieuse, celle des cathédrales entre autres, hérite de traditions qui remontent à la plus haute Antiquité.

Cette réintégration du sacré atteint peut-être son apogée dans l'équilibre de la société chrétienne médiévale. Loin d'être uniquement tourné vers une sacralisation de l'histoire prophétique, comme le font croire les millénarismes, le christianisme médiéval redécouvre la dimension hiérophanique de la nature (dans la tradition franciscaine). M. Eliade rappelle que Théophile d'Antioche ou Clément de Rome font des saisons et de l'alternance du jour et de la nuit des signes sacrés, et M. M. Davy, que pour les moines et théologiens du xii^e siècle (Hugues de Saint-Victor, Alain de Lille, Hildegarde de Bingen) le cosmos joue le rôle de miroir visible de l'invisible. De même, l'art roman intègre d'innombrables souvenirs de la sacralité préchrétienne : Orphée ou Cerbère, éléments astrologiques

ou orientaux voisinent avec les symboles judéo-chrétiens. Cette interpénétration se vérifie dans les recoins les plus modestes de la culture : R. Caillois en voit un exemple dans la christianisation des jeux, qui permet de donner à la marelle le plan d'une basilique à la place d'un labyrinthe et de remplacer un roi du jeu d'échec par la figure de la reine, sous la pression du culte de la Vierge.

Il serait donc inexact de réduire le christianisme à une religion monolithique, figée autour d'une religiosité désacralisée. D'autant plus qu'à côté d'une religion de haute culture, souvent préoccupée par la seule affirmation de sa spécificité théologique, un christianisme populaire véhicule une sacralité ouverte et mouvante [14]. L'imaginaire religieux a charrié des formes souvent frustes de sacré, mais dont on ne peut sous-estimer la fonction de continuité et de stabilité à travers les crises périodiques (schismes, hérésies et même déchristianisation). Cultes de saints guérisseurs, fêtes agraires, confréries, pèlerinages et cultes de reliques ont maintenu, pêle-mêle, une vie sacrée multiforme à l'intérieur de l'orthodoxie chrétienne.

C) Vers une société postchrétienne ?

Pourtant, malgré la permanence de traditions sacrées, il semble que le christianisme, plus que l'islam ou le judaïsme, a contribué à une sécularisation active et même à son propre retrait de la culture. Avant même d'être confronté au développement des sciences et des techniques à partir de la Renaissance, le christianisme a connu des formes d'aplatissement et d'uniformisation de ses supports symboliques. H. Corbin ou G. Durand soutiennent qu'à partir du xiii^e siècle la pensée chrétienne a opté résolument pour une logique aristotélicienne, à travers l'héritage intellectuel d'Averroès notamment, renonçant par là à la tradition néo-platonicienne d'Avicenne, conservée dans la culture islamique. Cette « véritable catastrophe métaphysique » aboutit au déclin des médiations symboliques du divin, à une rationalisation et une historicisation du sacré. J. Huizinga décrit l'effritement, à la fin du Moyen Âge, du symbolisme, qui devient allégorie arbitraire, avant de donner naissance à une mythologie souvent futile à la Renaissance [15]. Pour R. Guardini aussi « la vie religieuse glisse dans la formule, dans le schéma. Elle perd le contact avec la structure essentielle de la vie ; elle n'étreint plus l'existence, elle ne "forme plus" » [16]. Les arts du spectacle (mimique, masque ou théâtre) sont ainsi régulièrement condamnés par l'Église. De manière générale, comme le remarque R. Otto, le numineux « devient complètement pénétré et saturé d'éléments rationnels, téléologiques, personnels et moraux » (*op. cit.*, p. 157).

Le mouvement de la Réforme protestante (xvi^e siècle) fait l'objet d'appréciations divergentes : pour les uns, la crise ouverte par Luther a permis de revivifier une religion sclérosée par son légalisme et pervertie par son autoritarisme, en déplaçant le sacré de la Lettre à l'Esprit, de l'Église vers la foi ; même si la réaction de la Contre-Réforme (Concile de Trente en 1545) a renforcé de nouveau l'impérialisme sacerdotal et la dogmatique théologique. Pour d'autres, le protestantisme a débouché au contraire sur une intellectualisation et une subjectivation du religieux, la relation de l'homme à Dieu s'intériorisant, au détriment des médiations sacrées et des rituels spectaculaires. La remise en question de l'administration du sacré a ainsi pu donner naissance à une religiosité, elle-même source de sécularisation ; G. Vahanian souligne les liens étroits qui ont uni le protestantisme, le millénarisme et l'utopisme, ancêtres directs du sécularisme, de la théologie de l'immanence et du « sacramentalisme moniste » qui limitent l'espérance de l'homme à un Royaume historique seulement. Ce même mouvement a d'ailleurs touché les autres confessions, au point que le christianisme tout entier peut être tenu pour responsable, selon l'expression de M. Heidegger, d'un « dépouillement des dieux » (*Entgötterung*) : « Quand les choses en viennent là les dieux disparaissent. Le vide qui en

résulte est alors comblé par l'exploration historique et psychologique des mythes. » [17]

Dans ce contexte s'est développée, depuis la Réforme du xvi^e siècle surtout, une critique à l'intérieur même des familles religieuses qui cherchent à épurer les cultes d'éléments qui leur paraissent douteux, inadéquats, voire inconvenants. Les trois traditions monothéistes surtout ont développé une conception de la foi intérieure, privée des grandes médiations culturelles symboliques. La critique de la sacralité prépare la valorisation de la sainteté (E. Levinas), qui a caractérisé notamment le mouvement protestant du piétisme, qui soutient que Dieu est accessible directement par le cœur, sans passer par des signes toujours enclins à nourrir le paganisme et l'idolâtrie. Ce besoin de purifier le religieux de composantes trop anthropologiques valorise les religions du Livre qui interposent entre l'homme, la Nature et les dieux la révélation d'une parole qui seule pourvoie l'homme en liens avec le divin. Cette prééminence du sacré focalisé sur une pratique de textes oppose dès lors une interprétation intellectuelle et spirituelle des textes à des manifestations trop émotionnelles et symboliques. Au sacré rituel et cultuel est donc préférée une pratique spirituelle des textes dont la lecture seule peut assurer la profondeur symbolique et la fonction médiatrice entre l'humain et le divin. Le discours ou l'image se dévoile alors comme Parole sacrée de Dieu, destinée à l'homme, ce qui lui confère une vérité kérygmatisée [18].

À ce point de l'histoire s'offrent trois perspectives : soit l'on considère l'état présent du sacré comme la marque d'un déclin irréversible, imputable, en partie au moins, au christianisme qui a perdu son aptitude à administrer le sacré, à assurer les droits de Dieu dans la société et la culture, faisant ainsi entrer le monde moderne dans une société postchrétienne dans laquelle la symbolique biblique sera ressentie comme anachronique et caduque ; soit, au contraire, on tiendra cette désacralisation pour une libération à l'égard d'une religion dominée pendant des siècles par une transcendance oppressive, permettant enfin à l'homme contemporain de vivre selon d'authentiques valeurs religieuses, ramenées à une éthique de l'autoperfectionnement de soi ; soit enfin on peut même considérer (comme R. Girard ou M. Gauchet) [19] que se réalise la véritable vocation du monothéisme, qui reposait, dès ses origines, sur l'épuisement du règne de l'invisible et sur le rapatriement de l'altérité et de la différence sacrées dans la société humaine.

2. Le désenchantement du monde

La désacralisation ne peut être éclairée par les seules transformations de la religion. Le développement, dans la société civile elle-même, de la raison technique et scientifique a rendu lentement le recours au sacré inutile, voire rétrograde. De nombreuses analyses ont ainsi décrit les conséquences négatives de la décomposition de la vision du monde traditionnel : vide spirituel d'une part, dysfonctionnements de la culture d'autre part. L'évacuation de la dimension symbolique et sacrée est toujours rattachée à une double réduction de la profondeur du monde et de la complexité de la société :

- Le monde traditionnel recule lorsque l'espace et le temps sacrés qui le constituent perdent leur pouvoir de différenciation qualitative. M. Weber a appelé « désenchantement (*Entzäuberung*) du monde » ce processus qui accompagne la conquête de la nature par la technique et la science. Alors même que le cosmos s'agrandit par l'abandon des théories géocentriques, il se trouve simultanément soumis à des lois qui en évacuent le mystère et le merveilleux. L'espace que l'on parcourt, dans lequel on habite ou qu'on transforme par l'art, est soumis au « règne de la quantité » (R. Guénon) ; perspectivisme géométrique de l'art pictural, scène close et symétrique

du théâtre, plan fonctionnel et régulier des villes, réseaux centralisés de circulation participent à l'uniformisation de l'espace. Les lieux sacrés, mis autrefois à part du monde, par leur position centrée, deviennent périphériques parce que peu valorisés. Le temps, simultanément, perd son enracinement rythmique naturel et devient abstrait et standardisé. Instrument de mesure des phénomènes ou d'organisation des activités collectives (l'horloge), le temps quantifié favorise de plus en plus le culte du rendement, du coût, de la vitesse ou du record.

- La domestication de la nature va de pair avec une uniformisation de la vie sociale. La montée de la civilisation industrielle impose des contraintes de plus en plus fortes aux hommes : elle accentue des conflits intrasociaux, augmente le temps de travail, développe le goût de la possession matérielle et du prestige tiré des seuls biens économiques. Plusieurs théoriciens, traditionalistes comme révolutionnaires (G. Debord, R. Vaneighem), ethnographes (A. Varagnac) comme sociologues (G. Friedman), ont montré comment les modes de vie de la société industrielle, les normes du monde économique ont contribué à vider les tâches de production de leurs traditions, de leur dimension créatrice, de leur contact avec une matière chargée de rêveries, de leurs ruptures par des fêtes ou des rites de passage. Cet appauvrissement de l'environnement humain du travail a éliminé le sens du jeu, du gratuit, du symbolique. Ces mutations profondes du cadre de vie et de travail, des formes de socialité ou des valeurs communautaires, paraissent à beaucoup avoir signé la mort du sacré.

Notes

[1] Voir H. Arvon , *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, puf, 1957.

[2] Freud , *L'avenir d'une illusion*, puf, 1971, p. 25.

[3] H. Cox , *La cité séculière*, Casterman, 1968.

G. Vahanian , *La mort de Dieu : la culture de notre ère postchrétienne*, Buchet-Chastel, 1960.

[4] Voir *Herméneutique de la sécularisation* Colloque de Rome, Aubier, 1976.

[5] F. Laplantine , *Les trois voix de l'imaginaire*, Éd. universitaires, 1974, p. 63.

[6] R. Bastide , *Le sacré sauvage*, Payot, 1975.

[7] M. Eliade , *Le sacré et le profane*, Gallimard, p. 173.

[8] M. Eliade , *La nostalgie des origines*, Gallimard, p. 13.

[9] Cf. A. Neher , *L'essence du prophétisme*, pup, 1955.

[10] M. Eliade , *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1909, p. 124.

[11] P. Ricœur , *Le sacré*, p. 65.

[12] Voir A. de Benoist et Th. Molnar , *L'éclipse du sacré*, La Table ronde, 1986.

[13] R. Bultmann , *Le christianisme primitif*, Payot, 1969.

[14] Voir F. A. Isambert , *Le sens du sacré. Fête et religion populaires*, Éd. de Minuit, 1982.

[15] J. Huizinga , *Le déclin du Moyen Âge*, Payot, 1967.

[16] R. Guardini , *L'esprit de la liturgie*, Plon, 1929, p. 56-57.

[17] M. Heidegger , *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 70.

[18] P. Ricœur , *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, 1970.

Du texte à l'action, Le Seuil, 1986.

[19] M. Gauchet , *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

Chapitre VI

Les métamorphoses du sacré

Pourtant l'époque contemporaine voit émerger de nombreux processus de « dissacralisation » (Acquaviva) qui consistent en une désacralisation et une resacralisation simultanées, par recomposition inédite de fragments du sacré antérieur. Qu'on les déplore ou qu'on y voit les signes d'une santé de la culture, ils éclairent les comportements et les aspirations de l'homme moderne. La récréation de nouvelles expériences du numineux, l'invention de nouveaux rites servent ainsi à résister ou à s'opposer – de manière efficace ou illusoire – aux blocages et aux déceptions de la désacralisation religieuse. Mais ces réinvestissements sacrés sont déroutants, souvent imprévisibles et, finalement, anomiques. Certes, les entreprises de resacralisation de la culture, dépouillée du divin, réactualisent les deux pôles traditionnels du sacré selon des axes assez identifiables. Pour J. Ellul, « le sacré moderne s'ordonne tout entier autour de deux axes, chacun comportant deux pôles, l'un de respect et d'ordre, l'autre de transgression. Le premier, c'est l'axe "technique-sexe", le second, c'est l'axe "État-Nation-Révolution" » [1]. D'un côté, en effet, les sociétés modernes connaissent une explosion de comportements d'excès violents qui raniment le sacré de transgression. Orgasme sexuel, anomie sociale, révoltes de minorités (étudiants, groupes ethniques, etc.) sont autant de conduites d'une sacralité de la « transe ». Selon R. Bastide celle-ci « veut être pure expérimentation d'une altérité qui restera confuse et diffuse, acte gratuit ou simple geste de révolte..., contestation à la fois du social, comme système de règles, et de l'individu, comme identité personnelle – du social en s'abandonnant à l'interdit – de l'individu, en faisant lever des gouffres intérieurs le troupeau anarchique des fantasmes censurés » [2]. D'un autre côté, le sacré se réincarne dans la fascination pour une puissance écrasante (État tutélaire ou totalitaire), dans le besoin de rites collectifs réglés et de hiérarchies charismatiques (partis, syndicats, sectes), qui réactualisent les cérémonies initiatiques ou la solennité des assemblées sacerdotales. Souvent ces formes de sacralité naissent selon des dynamiques spontanées, sans qu'on retrouve les prémices symboliques des kratophanies traditionnelles. Comme le dit R. Caillois : « Tout se passe comme s'il suffisait pour rendre sacré quelque objet, quelque cause ou quelque être de le tenir pour fin suprême, et de lui consacrer sa vie, c'est-à-dire de lui vouer son temps et ses forces, ses intérêts et ses ambitions, de lui sacrifier au besoin son existence » (*op. cit.*, p. 173) ; de sorte qu'aujourd'hui tout peut devenir sacré sans condition, occasion de nouveaux mythes, comme la grève générale exaltée par G. Sorel, ou de nouveaux rites comme la consommation dans les hypermarchés ou les vacances organisées. La resacralisation semble ainsi s'apparenter à une véritable « pan-sacralisation » [3] ; bien plus, les entreprises de sécularisation masquent souvent à leur tour de nouvelles formes d'investissement sacré, dans lesquelles « les vertiges qu'engendre la sacralisation du monde ne le cèdent en rien à ceux qui naissent de sa désacralisation » [4].

I. Resacralisation et modernité

1. Les religions politiques

La sphère moderne du politique, tout en accédant à une certaine autonomie rationnelle, avec l'avènement de la pensée contractualiste, a du mal à se libérer, d'une part des catégories théologiques (même si l'on peut penser que la symbolique sacrée constitue le fondement indépassable du politique [5]) et d'autre part des modes d'expression du sacré, qui l'apparentent à la religion. Dans la mouvance des premières hérésies chrétiennes s'est développée, par exemple, une sacralité millénariste, opposée à l'autonomie de la société civile, propre à la tradition augustinienne. La doctrine millénariste est centrée sur l'attente d'un Messie, ou du retour du Christ parmi les hommes, afin d'instaurer, pour mille ans, le règne d'une Jérusalem terrestre, copie de la radieuse Jérusalem céleste. Ce perfectionnement et cet achèvement de l'histoire de l'humanité ne sont cependant plus interprétés symboliquement, comme parabole spirituelle ou visionnaire de la rédemption de l'âme, comme dans la théologie des Pères de l'Église ou des gnosés, mais comme des événements réels et imminents. Cette attente d'un royaume des cieux sécularisé et historicisé est devenue, surtout après Th. More au xvi^e siècle, utopie.

La quête utopique d'une société parfaite a prélué, quant à elle, à la sacralisation contemporaine de la sphère du politique. On peut donc parler de la naissance de véritables « religions séculières » au sens donné dès 1943 par R. Aron à ces termes : « Je me propose d'appeler "religions séculières" les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place d'une foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité. » C'est ainsi que sont apparus des doctrines politiques ou des appareils de gouvernement qui veulent prendre en charge la totalité de l'existence humaine pour l'amener vers un état collectif de perfection, en orientant non seulement le champ temporel, mais aussi la destination spirituelle de chacun. Depuis le siècle dernier ont été ainsi investis de cette mission religieuse, l'État, la nation, une classe sociale ou une race « supérieure » :

- La sacralisation, au xix^e siècle, de l'idée-force de nation, illustrée par la mythologie nationaliste (différente de l'antique signification territoriale et ethnique de la patrie-terre des ancêtres), vient de la représentation que les individus se font de l'être collectif qu'ils constituent à travers l'histoire, une fois que la sacralité religieuse ne leur permet plus de se situer dans la mouvance des dieux. La communauté nationale se dote d'une personnalité historique à l'aide de mythes d'origine, de héros fondateurs, qu'elle commémore régulièrement par des fêtes chargées de régénérer la vie collective. La nation unifie les différences entre groupes et communautés partielles et développe une puissance messianique ; elle s'oppose dès lors aux autres nations comme un monde sacré s'oppose au monde profane, voire à l'impur. Pour M. Rodinson, l'idéologie nationaliste « tend à identifier les compétitions, conflits et luttes de groupe avec les autres à l'éternel combat du bien et du mal » [6]. De même, en tant que force transcendante, elle peut exiger de ses membres un dévouement et un sacrifice inconditionnels, au même titre que les puissances invisibles dans la sphère du religieux. Enfin, l'avenir de la nation ne résulte pas essentiellement d'un projet rationnel, mais se confond avec une mission sacrée, inscrite depuis ses origines dans un héritage à défendre, un corps de valeurs à répéter fidèlement. L'explosion des nationalismes a donc permis l'extension à l'échelle planétaire de véritables religions séculières, dans lesquelles la nation sert de foyer de transmutation de la symbolique religieuse [7].
- L'apparition, depuis le début de ce siècle, de régimes politiques enracinant leur idéologie dans la philosophie marxienne a développé aussi une valorisation quasi religieuse des classes sociales. Alors que les sacralisations de l'État ou de la nation activent un imaginaire de type moniste et

fusionnel, les sacralisations de la classe sociale ou de la race pure véhiculent un imaginaire dualiste. Pour Marx, la misère économique, l'oppression politique et l'aliénation de la conscience sociale résultent d'une lutte de classes antagonistes, dans laquelle la classe dominante (identifiée dans l'économie industrielle capitaliste à la bourgeoisie) maintient une domination unilatérale et sans merci sur la classe des travailleurs. L'avènement d'une société communiste, nécessaire et prévisible selon les lois d'une science historique (le matérialisme historique), suppose l'intensification de la lutte des classes, l'élimination violente de la classe bourgeoise par le prolétariat, qui, après une période transitoire de dictature, donnera naissance à une société sans classes. Cette vision de l'histoire sociale et tous les discours idéologiques des États marxistes qui s'en inspirent tournent donc autour de la mission providentielle du prolétariat. De nombreux interprètes du marxisme (N. Berdiaev, A. Besançon, J. Freund, etc.) ont ainsi souligné l'analogie entre la classe prolétaire et le peuple élu dans le judaïsme, entre la lutte des classes et les souffrances préluant l'apocalypse dans le millénarisme, entre la société communiste et le royaume messianique qui clôt l'histoire du mal sur la terre.

- Enfin, dans le prolongement des thèses darwiniennes sur la sélection naturelle et du concept de race dans la sociologie du xix^e siècle, sont apparues des mythologies politiques fondées sur la domination d'une race pure. L'idéologie nazie en Allemagne a voulu provoquer l'avènement d'un empire caché, en germe dans l'histoire du peuple allemand (*der dritte Reich*), et dont les maîtres d'œuvre devaient être les purs descendants d'une race aryenne mythique et prédestinée. Ce projet qui réinsère le devenir social dans le cadre d'un biologisme à l'échelle cosmique, instaure une véritable religion politique : le pouvoir hitlérien multiplie, bien avant la Seconde Guerre mondiale, les grands supports d'un sacré ethnolâtre : formulation d'une mythologie des origines raciales, multiplication de rites collectifs destinés à l'exaltation des forces de la nature, du sang et de la mort, véritables collèges de grands prêtres à la tête du Parti national-socialiste, organisations initiatiques, mouvements de jeunesse avec rites de passage, enfin, un culte du *Führer*, grâce à de grandioses fêtes collectives. Cette religion du peuple uni par le sang et le prophétisme millénariste débouche sur une purification collective par l'élimination de toutes les catégories ethniques impures, qui profanent le territoire sacré. La sacralisation de la race aryenne et du peuple allemand entraîne une sorte de lutte cosmique (guerre totale et extermination) au bout de laquelle était censée se lever l'aube d'un monde régénéré.

Ainsi donc toutes ces idéologies modernes aboutissent à des degrés plus ou moins grands à faire renaître des religions, mais tronquées et caricaturées, et à transférer sur l'histoire politique et sociale la logique du sacré. H. Arendt ou J.-P. Sironneau montrent comment, dans les deux dernières expériences, la société totalitaire s'organise par l'intermédiaire d'une religion séculière dans laquelle le culte de la personnalité du chef (Staline ou Hitler), la pyramide du parti unique, la propagande et les rites collectifs permettent d'obtenir de masses consentantes des sacrifices cruels exigés par les projets diaboliques de transmutation de l'humanité et d'instauration d'une ère nouvelle. La resacralisation du politique sert donc, dans tous ces cas, de levier à une logique de domination totale des hommes.

Les multiples recours au sacré religieux dans l'action politique, qui ont émaillé le xx^e siècle, semblent témoigner de l'échec de l'idéal des Lumières à subordonner le politique au rationnel : des pouvoirs despotiques établis comme des mouvements subversifs s'appuient souvent sur des légitimations théologiques (Révolution islamique théocratique dans le monde musulman, théologie catholique de la libération en Amérique latine, mouvements d'indépendance de minorités religieuses,

etc.) ; dans de nombreuses aires géopolitiques, les autorités civiles revendiquent – au moins tactiquement – l'appui des forces religieuses des Églises (orthodoxie en Europe de l'Est, par exemple) ; les démocraties occidentales cherchent de leur côté à retrouver de nouvelles formes de consensus en transférant à la référence laïcisée des « Droits de l'homme » les valeurs et les rites du sacré. En bref, le politique paraît de nouveau trouver dans le sacré institué une voie de passage privilégiée pour la détermination de ses moyens et de ses fins.

2. L'imaginaire sociétal

Les sociétés occidentales développées ont permis l'expansion, depuis l'après-guerre, d'une civilisation matérielle hédoniste, favorisée par les bienfaits de la croissance économique et la généralisation du bien-être. Les différentes techniques du bonheur ont connu une survalorisation imaginaire, permettant à l'homme d'élargir ses « banques de rêves », d'accéder à de nouvelles excitations émotionnelles, de compenser ses frustrations et d'oublier les limites de sa condition. L'expansion de la « société de consommation », avec ses objets éphémères rendus désirables par la séduction publicitaire, l'excroissance exponentielle de moyens de diffusion des images et des sons, la médiatisation de la culture elle-même, ont secrété des processus d'idolâtrie des acteurs et des objets, ainsi que des rituels d'effervescence communiale, qui miment le ludisme festif du sacré religieux [8].

Depuis les années 1970 se sont également répandues de nouvelles formes d'expériences existentielles, accompagnées de nouveaux mythes et rites, qui les font passer pour des formes de sacralité alternative. Parmi les plus significatives on peut relever :

- L'extase psychothérapeutique : l'homme actuel, de moins en moins capable de supporter les limites de son Moi et les frustrations de son existence, aspire à coïncider avec un Moi extatique grâce à un vaste éventail de techniques biopsychothérapeutiques, qui se sont développées surtout dans l'ambiance de la civilisation américaine ; celles-ci promettent à leurs clientèles des modifications de leur sensibilité ou de leur perception du Moi, une amplification de leur potentiel psychique, une exploration de forces inconscientes, voire une régression vers des strates archaïques de la personnalité. Retrouvant parfois l'idéologie de la « folie sacrée », mise en avant par l'antipsychiatrie des années 1960 (Laing, Cooper, Szasz, etc.), ces mouvements participent à la vulgarisation du désir d'initiation et de métamorphose de soi, propres aux rites sacrés.
- La possession sectaire : désorientés par la crise spirituelle, beaucoup d'individus espèrent retrouver une tradition sacrée perdue ou oubliée en s'intégrant à des communautés sectaires, qui, sous l'égide de chefs charismatiques, prétendent détenir les clés d'une sagesse ou d'un salut, et promettent de dévoiler aux nouveaux élus la Vérité régénératrice. Ces sectes, souvent caractérisées par leurs techniques de conditionnement psychique, leurs « gourous » mégalomanes, leurs activités financières douteuses et leurs enseignements syncrétiques, semblent d'autant plus proliférer qu'elles bénéficient du déclin des Églises traditionnelles.
- La transe ludique : beaucoup d'activités sociales donnent lieu aujourd'hui à des expressions paroxystiques, individuelles ou collectives, qui prolongent, imitent ou remplacent des rites sacrés. Les moyens techniques de transport (voiture, moto), de communication et de reproduction électroniques (concerts musicaux), d'exploits sportifs sont recherchés et exaltés par certaines catégories de population pour retrouver, à travers les émotions extrêmes qu'elles

procurent (visuelles, auditives, cénesthésiques), les changements d'états et la violence liés à la transe ; de nombreux rassemblements collectifs de musique ou de sport retrouvent ainsi l'atmosphère de dépossession et d'effervescence d'archaïques fêtes religieuses.

- La vie alternative : dans le sillage de la contestation générale des institutions, lors des années 1968, ont fait leur réapparition des expériences de communautarisme utopique : mouvements alternatifs, communistes libertaires, mouvements féministes, pacifistes, écologistes tentent de mettre en pratique un mode de vie autonome, délivré des pesanteurs aliénantes de la société globale. Ces expériences sont souvent sous-tendues par des inspirations idéologiques ou mythiques parareligieuses qui renvoient au monachisme ou à différents messianismes.

3. Écologie et médecines alternatives

Du fait de l'affaiblissement du christianisme institutionnel en Occident, la sacralité semble s'être inexorablement déplacée vers la Nature elle-même, renouant ainsi avec une cosmologie panthéiste archaïque. Cette tendance s'observe en particulier dans certains mouvements écologiques et dans l'expansion des certaines médecines alternatives à côté de la médecine scientifique conventionnelle.

Les périls et les dégâts occasionnés par le développement frénétique des sociétés industrielles ont conduit à une critique acerbe du progrès, de l'exploitation inconsidérée des richesses naturelles et de la dégradation du climat et des paysages. Cette critique, qui s'exprime à travers la défense d'un développement durable, prend des formes diverses, allant d'une approche anthropocentrée qui revendique le retour à une juste mesure dans la croissance de la société matérielle et la préservation de la nature aux fins d'une vie plus humaine jusqu'à une approche biocentrée qui veut subordonner les activités techniques de l'humanité au respect d'une nature appréhendée comme une totalité vivante auto-équilibrée (Lovelock), que l'homme seul aurait rendue malade. Cette écologie dite « profonde » assimile souvent la nature à une entité sacrée où l'homme doit prendre place au même titre que les autres vivants pour assurer la vie du grand Tout. Cette conception inspire des changements de comportements qui sont dictés par une loi naturelle, conçue comme expression d'une Nature divinisée, et qui renoncent à toute mise en œuvre d'une volonté humaine démiurgique au profit d'une sorte de célébration d'un ordre de la nature parfait.

Parallèlement la critique de la médecine scientifique, accusée d'oublier la puissance de guérison supposée de la nature, au profit de thérapeutiques agressives et souvent impuissantes, conduit à revaloriser nombre de médecines alternatives, médecines traditionnelles préscientifiques, médecines extra-européennes ou médecines naturelles (homéopathie, phytothérapies) qui souvent réactivent un imaginaire sacré. Les unes relèvent de thérapies propres à des traditions ou mouvements religieux qui prétendent agir simultanément sur le corps et l'âme de leurs fidèles (sorcelleries animistes, transes vodoues, guérisons charismatiques des sectes pencôtistes, etc.), d'autres ont recours à des substances présumées dotées d'énergies invisibles (pierres, cristaux, etc.) chargées de sacré. Dans tous ces cas, la sacralité est invoquée comme un attribut essentiel de rites thérapeutiques ou de remèdes et contribue au regard des patients-croyants à leur apparente efficacité. Le sacré, d'abord inséparable de rituels sotériologiques (contact avec la divinité pour conduire à une assimilation à elle) devient ici porteur de vertus thérapeutiques destinées à guérir de maladies même organiques. Il n'est pas étonnant que certaines de ces médecines alternatives proposent à leurs patients à la fois une guérison du corps et une transformation de leur âme, mêlant ainsi médecine et spiritualité.

Toutes ces entreprises de resacralisation demeurent en fin de compte ambiguës : d'un côté, elles témoignent d'un besoin de dépassement d'un monde étroitement domestiqué, d'un désir de ne pas figer l'existence autour des seuls impératifs d'adaptation ; d'un autre côté, elles sont aussi porteuses de simulacres et d'illusions dans la mesure où elles demeurent généralement étrangères à toute relation à la transcendance, poussant l'homme à n'être qu'un miroir de lui-même.

II. Une nouvelle sacralité ?

Par-delà toutes ces manifestations qui témoignent autant des soubresauts du nihilisme que de quêtes désorientées vers un sacré anémique, ne peut-on discerner quelques lignes de force moins spectaculaires qui feraient signe vers une résurgence du sacré sous des formes plus apolliniennes que dionysiaques, plus réflexives qu'émotionnelles, plus métaphysiques que psychosociales, dans l'éthique et le poétique ? N'indiqueraient-elles pas aussi un retour vers des sources cachées qui libéreraient le sacré du seul religieux, qui a servi peut-être trop exclusivement à son expression controversée dans l'histoire récente ?

1. La vocation éthique

Le sacré induit des manières d'agir sélectives, déterminant ainsi des normes morales. En retour, le sacré participe à la vocation et à la légitimation éthique. Morale et sacralité entretiennent en effet d'étranges connivences. D'une part, la sphère éthique semble comporter une dimension sacrée. Si philosophiquement la morale s'appuie sur des obligations, sur des énoncés prescriptifs rationnels, inconditionnels (tu dois) ou conditionnels (tu dois pour atteindre le bien ou le bonheur), du point de vue phénoménologique l'intentionnalité morale suppose la reconnaissance d'une transcendance sous forme de loi ou d'appel, à laquelle on doit un respect qui rend possible son pouvoir d'injonction. Que nos devoirs soient fondés en un Dieu réel ou dans une raison immanente, ils se présentent à nous sous une forme semblable au sacré, en déclenchant une crainte devant ce qui est revêtu d'une « aura », d'une majesté. Même Kant qui a pourtant voulu libérer le devoir moral de toute hétéronomie reconnaît que la moralité pratique est favorisée par une certaine sacralité (« le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, la loi morale au fond de notre cœur », *Critique de la raison pratique*).

D'autre part, le sacré semble bien préparer, entretenir, voire fonder, certaines attitudes éthiques. La médiation sacrée, par sa symbolique même, oriente les hommes vers une posture éthique, la relation avec le transcendant s'accompagnant de comportements moraux. Le sacré détermine aussi des interdits et des protections qui guident des choix pratiques.

Un exemple significatif serait donné par l'éthique de la médecine qui repose sur le respect de la vie des personnes. Le fondement de ce respect donne lieu à deux interprétations extrêmes divergentes : dans l'une (Libres penseurs) la vie est une simple réalité biologique commune à tous les vivants qu'on peut manipuler et maîtriser à volonté (génétique et procréation assistée) dès lors que l'on respecte la liberté de consentement de la personne rationnelle, l'autre (magistère de l'Église catholique) attribue à la vie un caractère sacré qui échappe au désir de l'homme, qui lui confère un caractère inaliénable et qui fonde le respect absolu de la personne même sous forme d'embryon. Le respect du corps humain comme sacré interdit ainsi toute instrumentalisation qui serait une transgression sacrilège.

Si l'on peut discuter de la sacralité du corps biologique et de ses organes de reproduction, le fait de projeter du sacré sur l'être humain peut devenir un moyen pour ne pas le chosifier et pour reconnaître en lui une transcendance qui impose qu'on le traite avec prudence, respect, comme on le fait avec tout ce qui est sacré. Par là, le sacré participe bien au déploiement d'une conscience morale : certes il n'impose pas en tant que tel le contenu de la conduite morale mais du moins il éveille à la précaution, il protège l'être qui y participe, il renforce le souci de l'autre et la sollicitude.

On pourrait sans doute appliquer une telle analyse aux « Droits de l'homme », dont le caractère impératif ne semble pas étranger, dans les invocations usuelles, à une quasi-sacralisation, au même titre que la Table des lois bibliques ; et la retrouver au cœur de certaines versions de l'éthique des sciences et techniques, lorsque H. Jonas, par exemple, tente de lier une éthique de la responsabilité dans nos sociétés du risque à une heuristique de la peur, dont les relents émotionnels ne sont pas loin de ceux du sacré. « C'est la question de savoir si sans le rétablissement de la catégorie du sacré qui a été détruite de fond en comble par l'*Aufklärung* scientifique, nous pouvons avoir une éthique capable d'entraver les pouvoirs extrêmes que nous possédons aujourd'hui et que nous sommes presque forcés d'acquiescer et de mettre constamment en œuvre. » [9] En incitant à motiver nos actions utiles non plus par nos seuls besoins présents mais en tenant compte de l'avenir de la terre que nous léguons aux générations futures, H. Jonas engage bien une sorte de transcendance généalogique qui n'est peut-être que le symétrique de la vénération des Ancêtres propre aux sociétés traditionnelles extra-européennes qui faisaient d'eux des régulateurs sacrés de l'ordre du monde.

2. Au-delà du religieux, le poétique ?

L'étude du sacré a sans aucun doute mis au jour le lien étroit qu'il le lie au religieux, et donc à la croyance à un divin. Il tire de cette proximité sa force dans la mesure où le religieux semble une donnée anthropologique universelle. Néanmoins, une telle position peut se trouver doublement affaiblie : d'une part, comment rendre compte du statut du sacré dans l'expérience humaine a-religieuse ? Comment maintenir aussi une identité et une unité du sacré devant le spectacle bariolé des phénomènes religieux qui vont d'une religiosité épurée en foi intérieure jusqu'aux pratiques magico-religieuses de certaines religions polythéistes ? Ne gagnerait-on pas en fin de compte à dégager la sacralité de son contexte religieux, même s'il y est omniprésent, pour le considérer dans sa donation pure qui ne se trouve nulle part mieux que dans le poétique ? Le verbe poétique le capte dans les replis du langage qui assure une sorte de retentissement émotionnel et imaginaire, libre d'autres croyances particulières. Le poète est peut-être celui qui délivre le sacré de toute sa gangue à la fois trop divine (en se déliant des dieux d'une religion) et trop humaine (en le dégageant de pratiques visant des pouvoirs). Cette vocation du poétique à appréhender le sacré est peut-être plus qu'un fait contingent, mais l'essence même du poétique, comme l'essence du sacré serait de poétiser l'existence. M. Heidegger, relisant Hölderlin et R. M. Rilke, fait du sacré le mode originaire de la manifestation de l'Être, précédant en ce sens le divin lui-même. « Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré que se laisse penser l'essence de la déité. Ce n'est qu'à la lumière de la déité que peut être pensé et dit ce que le mot "Dieu" doit nommer. » [10] À travers le sacré le poète serait celui même qui pourrait accueillir dans la chair des mots l'uni-totalité de l'Être, le quadriparti du ciel et de la terre, du divin et des mortels, dans un jeu paradoxal du « se montrer » et du « se cacher ». Heidegger rejoint ainsi la parole d'Héraclite : « La nature aime à se montrer et à se cacher » ; ne serait-ce pas l'ultime vérité du sacré, qui nous indique le chemin pour comprendre l'énigme originaire de ce qui est ? Le sacré poétique nous fait toucher alors (*heilig* en allemand étant lié à *heil* et *heilen*) ce qui est indemne, sauf, entier, et

qui seul peut nous sauver.

Notes

[1] J. Ellul , *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973, p. 94.

J. Ellul , *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973, p. 94.

voir aussi J. Brun , *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976.

[2] R. Bastide , *Le sacré sauvage*, Payot, 1975, p. 231.

[3] Cf. Y. Michel , *Le retour du sacré*, Beauchesne, p. 116.

[4] J. Brun , *À la recherche du Paradis perdu*, Presses bibliques universitaires, 1979, p. 105.

[5] Voir par exemple, les thèses de E. Voegelin et (Th. Gontier , *Voegelin, symboles du politique* Michalon, 2008)

[6] M. Rodinson , Nation et idéologie, in *Encyclopaedia Universalis*, t. XI.

[7] Cf. J. Plumyène , *Les nations romantiques*, Fayard, 1979.

[8] Voir M. Maffesoli , *L'ombre de Dionysos*, Anthropos, « Méridiens », 1982.

J. Baudrillard , *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.

[9] H. Jonas , *Le principe responsabilité*, Le Cerf, 1991.

[10] M. Heidegger , *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964, p. 135.

Conclusion

« La question de savoir si nous éprouvons toujours le sacré comme la trace de la divinité du divin, ou bien si nous ne rencontrons plus qu'une trace vers le sacré reste indéfinie. Reste imprécis également ce que pourrait être cette trace de la trace. Et comment une telle trace pourrait se montrer, nous le savons guère » (M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part).

La place et le statut accordés au sacré sont inséparables de l'évolution des religions dans l'histoire, surtout de nos jours. L'actuelle effervescence des religions, que l'on a cru sur le déclin irréversible, qui implique aussi bien de nouvelles formes de confrontation et de coexistence entre elles que des tensions en chacune d'elles entre libéralisme et raidissement fondamentaliste, remet de nouveau le sacré au premier plan des faits culturels contemporains. Plus que jamais il fait l'objet de critiques violentes qui le confondent souvent avec les dangers du religieux, surtout lorsqu'il est politisé, et de réinvestissements majeurs qui se perdent parfois en syncrétismes inédits. Faut-il cependant juger le sacré seulement à l'aune de cette aspiration par des phénomènes religieux, qui l'instrumentalisent en tout sens jusqu'à la caricature ou l'inversion ? L'issue de ce « retour du religieux », encore imprévisible, va sans doute marquer le sacré d'une charge lourde, positive ou négative.

Mais en focalisant trop l'attention sur la crise de la culture contemporaine, autour du religieux, on risque de manquer la profondeur, la subtilité, la résistance, le mystère de cette catégorie du sacré, polymorphe, tant émotionnelle que cognitive, tant subjective qu'objective, qui prend ses racines dans l'intimité même de l'être mortel et qui trouve dans la métaphysique et la théologie ses ramifications les plus élevées, à moins que ce ne soit l'inverse, le sacré pouvant être tenu pour une catégorie poético-métaphysique originaire, fondement de la compréhension de l'Être, de la Nature et de l'humain et qui ne trouve dans les dispositions psychologiques et sociologiques que les conditions de son inscription empirique, donc variable, dans la vie des hommes. Cette indécision est peut-être une invitation ultime à nous maintenir en éveil face à ce qui est peut-être l'énigme suprême, dont le sacré est le signe. Le sacré exige peut-être moins des savoirs, encore moins des sciences, que du silence, ou une « docte ignorance ». Nul doute cependant que le sacré fera toujours encore sens chaque fois qu'un homme sera confronté à la beauté d'une statue ou d'un *Requiem*, à l'écoute d'un mythe ou d'un poème ou à la grandeur d'un coucher de soleil.

Bibliographie

On trouvera ci-dessous une sélection d'ouvrages relatifs aux principaux problèmes abordés (qui ne reprend pas tous les titres – souvent plus spécialisés – cités dans le texte) :

- Acquaviva S. , *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Mame, 1967.
- Agamben G. , « *Homo sacer* », *le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, 1997.
- Agel H. , *Le cinéma et le sacré*, Le Cerf, 1961.
- Auge M. , *Génie du paganisme*, Gallimard, 1982.
- Bastide R. , *Le sacré sauvage*, Payot, 1975.
- Bataille G. , *L'érotisme*, Éd. de Minuit, 1957.
- Benoist A. de et Molnar Th. , *L'éclipse du sacré*, La Table ronde, 1986.
- Berger P. , *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, 1971.
- Bergson H. , *Les deux sources de la morale et de la religion*, puf.
- Bouyer L. , *Le rite et l'homme*, Le Cerf, 1962.
- Brun J. , *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976.
- Caillois R. , *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950.
- Castelli E. (sous la dir.) *Le sacré, études et recherches*, Aubier, 1974, *Herméneutique et sécularisation*, Aubier, 1976.
- Cazeneuve J. , *Sociologie du rite*, puf, 1971.
- De Smedt M. , *Demeures du sacré. Pour une architecture initiatique*, A. Michel, 1987.
- Dumas A. , *Sacré*, *Encyclopædia Universalis*, t. 14.
- Dupront A. , *Du sacré. Croisades, pèlerinages, images et langages*, Gallimard, 1987.
- Durkheim É. , *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, puf, « Quadrige », 1979.
- Eliade M. , *Le sacré et le profane* Gallimard, 1965, *Traité d'histoire des religions* Payot, rééd. 1989.
- Ellul J. , *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973.
- Ferraroti F. , *Le paradoxe du sacré*, Éponniers, 1987.
- Festugière A.-J. , *La sainteté*, puf, 1942.
- Girard R. , *La violence et le sacré*, Hachette, « Pluriel », 1980.
- Grand'Maison J. , *Le monde et le sacré*, 2 vol., Éd. Ouvrières, 1966.
- Heidegger M. , *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962.
- Hervieu-Léger D. et Champion F. , *Vers un nouveau christianisme : introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Le Cerf, 2008.
- Isambert F.-A. , *Rite et efficacité symbolique*, Le Cerf, 1979, *Le sens du sacré Fête et religion populaire*, Éd. de Minuit, 1982.
- Jankélévitch V. , *Le pur et l'impur*, Flammarion, « Champs », 1978.
- Lévi-Makarius L. , *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, 1974.
- Lévy-Bruhl L. , *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, puf, 1963.
- Lubac H. de , *Surnaturel, études historiques*, Aubier, 1946.
- Maffesoli M. , *L'ombre de Dionysos*, Anthropos, « Méridiens », 1982.
- Meslin M. , *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Le Cerf, 1988.
- Otto R. , *Le sacré*, Payot, 1969.
- Ries J. , *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve, 1978-1986, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier-Flammarion, 1985.
- Servier J. , *L'homme et l'invisible*, Imago, 1980.

Simon M. (éd.) *Le retour du sacré*, Beauchesne, 1977.

Tessier R. , *Le sacré*, Le Cerf et Fides, 1991.

Van der Leeuw G. , *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1970.

Walter Ph. , *Mythologie chrétienne : fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Imago, 2003.