

La Maison-Dieu, 133, 1978, 147-156.

François-A. ISAMBERT

MAGIE, RELIGION, SYMBOLE

*A propos de la session « Magie et sacrements »
du Centre Thomas More (12-13 février 1977)*

IL n'est pas d'usage que l'on rende compte soi-même d'une session que l'on a dirigée. Aussi n'est-ce pas un compte rendu que je voudrais faire ici¹. Je voudrais faire partager une préoccupation et une réflexion qui s'est révélée commune à plusieurs au cours de cette session et qui sera davantage développée prochainement². Cette préoccupation est celle d'une coupure dans la pensée et les conduites religieuses perçue par un certain nombre d'observateurs. Cette coupure se retrouve à travers un certain nombre d'oppositions mises en avant depuis quelque temps : religion populaire, religion savante ; tradition, novation ; ritualisme, militantisme ; foi, religion, etc. Or, chaque fois que l'on scrute une de ces oppositions, elle apparaît inadéquate, comme vient de le montrer encore récemment un colloque du C.N.R.S. sur la religion populaire³. Chaque fois, on découvre d'une part qu'une certaine polarité *travaille* réellement le champ religieux, mais que d'autre part chaque couple de notions opposées *connote* cette polarité plus qu'il ne la caractérise, en sorte que ces couples

1. Pour un compte rendu de cette session, voir celui qu'a fait le P. Bruno CARRA de VAUX dans le *Bulletin du Centre Thomas More* (18), juin 1977, pp. 19-21.

2. Dans un ouvrage à paraître aux éditions du Cerf, coll. « Rites et Symboles ».

3. « La religion populaire », colloque du C.N.R.S. à Paris, au musée des Arts et Traditions populaires du 17 au 19 octobre 1977.

sont relativement interchangeables dans leur inadéquation elle-même. De plus, et c'est sans doute là le plus grave, ces couples tendent à signifier la séparation des termes qu'ils opposent, en brisant leur relation dialectique, c'est-à-dire l'unité même sans laquelle les oppositions n'auraient pas de sens. Sous son angle positif, la préoccupation est donc celle de l'unité du champ religieux⁴ dans les tensions mêmes qui semblent le tronçonner.

Il semble qu'à l'heure actuelle la situation soit mûre pour tenter de porter la réflexion sur une opposition apparemment plus radicale que les précédentes, mais dont on découvre assez vite qu'elle les rejoint, c'est celle qui met en regard magie et religion. Le pouvoir polarisant de cette opposition n'est pas moindre que celui des précédentes. On remarquera à ce propos que la mise en opposition déplace le sens. Dans le couple magie-religion, n'est-on pas tenté de mettre du côté « magie » une part des significations que l'on mettrait sous le terme « religion » dans le couple religion-foi ? Bref, ici encore, on n'est pas loin de l'interchangeabilité des couples notionnels et l'unité du champ est en cause. Mais alors que religion et foi tendent à polariser la pensée religieuse dans son ensemble, c'est à la pratique rituelle que semble s'appliquer de préférence l'opposition entre magie et religion. Plus précisément, les sacrements sont, depuis longtemps déjà, le terrain d'un débat à ce sujet.

I. MAGIE ET RELIGION

Il est toujours possible de définir la magie, ou plus généralement les attitudes magiques, à partir de notre conception de la religion. Notion négative, la magie désigne les scories dont se débarrasse une religion épurée. De ce point de vue, la notion de « magie » joue dans le domaine des pratiques le même rôle que celle de « superstition » dans celui des croyances. Mais, en un temps où la théologie s'appuie volontiers sur les sciences humaines, on

4. Par « champ religieux », j'entends l'ensemble des représentations et des conduites que l'on est amené à qualifier religieusement. Il en résulte qu'il n'y a pas un champ religieux définissable en soi, indépendamment des pensées et des pratiques (en sorte que ce champ varie selon ces pensées et ces pratiques et qu'un sociologue et un homme d'Eglise n'y engloberont pas les mêmes choses). Il en résulte aussi que le champ religieux n'est pas exclusif d'autres champs comme le champ politique (il n'y a donc pas entre ces deux champs de rapport d'extériorité, mais souvent perspective différente sur les mêmes choses).

cherche une caution anthropologique à une opposition, voire à une séparation complète de la magie et de la religion.

On s'appuiera ainsi sur Frazer ou sur l'école durkheimienne. Or le premier ne fait après tout que projeter sur les « primitifs » une opposition toute moderne entre techniques de domination de la nature et soumission à des puissances d'en haut. Quant aux seconds, leur position n'est pas simple. L'opposition entre magie et religion est universelle pour l'école de Durkheim. Mais toutes deux auraient une unité fondamentale, celle qui consiste à s'appuyer sur une force aux visages multiples, le *mana*. Cette force serait tantôt captée à des fins privées, tantôt partagée collectivement dans des rites publics et on aurait la magie d'une part, la religion d'autre part.

Or l'anthropologie contemporaine ne reconnaît pas des oppositions aussi tranchées. Certes, les critères de Frazer, de Durkheim, de Hubert et de Mauss peuvent bien être appliqués aux cultures africaines ou amérindiennes, pour essayer de démêler le « mélange » de magie et de religion qu'on y trouve. Mais ils ne constituent pas un moyen de repérage au milieu des faits eux-mêmes et ne permettent pas de mettre en évidence les discontinuités réelles. Comme le note Roger Bastide, leur utilisation est, de la part d'un ethnologue contemporain, une marque d'ethnocentrisme ne permettant pas de comprendre ce dont il s'agit. Un fait aussi répandu que le shamanisme est absolument rebelle à toute dichotomie entre magie et religion, quel que soit le critère retenu.

René Luneau devait apporter, par une communication très riche, un témoignage précieux sur les faits africains. L'unité profonde du domaine magico-religieux est caractérisé par un système de parenté entre les êtres et les choses, décelé par de multiples correspondances (analogies, proximités, appartenances) donnant lieu à une immense complexité de croyances et de pratiques, et aussi d'attitudes tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes.

Les relations entre l'anthropologie culturelle et la théologie — au moins la théologie courante — sur ce terrain doivent donc être complètement modifiées. L'anthropologie n'enseigne pas l'essence et la délimitation relative de la magie et de la religion. C'est nous qui projetons sur les autres cultures notre propre besoin d'opposer magie et religion. D'où la nécessité d'un double redressement : d'une part, la prise de conscience et l'assomption de responsabilité d'une démarche — peut-être justifiée — par laquelle nous instituons cette dichotomie ; d'autre part, si nous cherchons les « enseignements » des autres cultures, l'ouverture à tout ce qui brise nos catégories. Toutefois, on ne saurait trop se méfier d'un

correctif trop simple qui consisterait à inverser purement et simplement le point de vue précédent, c'est-à-dire, en l'occurrence, à remplacer la dichotomisation du champ par son unification intégrale. L'ouverture aux multiples formes de différenciation est non moins nécessaire que la relativisation de notre propre mode de fragmentation.

II. MAGIE ET SACREMENT

Envisageons d'abord ce dernier point. La différenciation de la religion et de la magie dans le christianisme n'a pas eu toujours le visage que nous lui connaissons. Le Moyen Age ne s'est inquiété des thaumaturgies que dans la mesure où elles pouvaient faire appel aux forces diaboliques. Une histoire bien-pensante se plaît à présenter les miracles des saints, comme s'ils étaient perçus comme actes gratuits de Dieu, dont le saint n'aurait été qu'intercesseur. L'hagiographie populaire, et même un peu moins populaire, est là pour mettre sérieusement en doute cette vue des choses.

En revanche, la question est posée avec la Réforme. A son sujet, Max Weber écrivait :

« Cette abolition absolue du salut par l'Eglise et les sacrements constituait la différence radicale, décisive avec le catholicisme. Ainsi, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de désenchantement (*Entzauberung*, « désenchantement », au sens de rupture d'un enchantement) du monde qui avait débuté avec les prophètes du judaïsme ancien et qui, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetait tous les moyens magiques d'atteindre le salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. »

Critique qui donne le point de vue calviniste sur le catholicisme du temps, sans faire le départ entre l'élaboration théologique et la pensée courante. Mais ce qui est peut-être le plus important, ce n'est pas de savoir si la pensée théologique échappe à la critique de la Réforme (Luther, de son côté, croise le fer avec les théologiens dans *La captivité de Babylone*, au sujet de la transsubstantiation et de l'Extrême-Onction). C'est que, précisément, la pensée théologique pose le problème de l'efficacité sacramentelle, c'est-à-dire porte sa préoccupation du terrain de l'origine de l'action surnaturelle (diabolique, divine) à celui de l'éthique de l'action surnaturelle : respect de la liberté divine, interdit jeté sur la captation de la grâce par l'homme. Comme l'a montré le P. Carra de Vaux dans sa communication, cette préoccupation se manifeste dès avant la Réforme. Le Concile de

Trente cherchera à établir un équilibre entre l'idée de l'efficacité du sacrement et celle de la liberté divine. On peut dire que dès lors l'idée moderne de magie est constituée (au moins sous un de ses aspects) dans son opposition avec un christianisme réformé (réforme tant catholique que protestante). L'efficacité sacramentelle a, dès lors, à se défendre pied à pied contre les accusations de magisme.

Mais il semble bien qu'à l'heure actuelle les critères se déplacent : le soupçon de magisme s'élargit. C'est toute action destinée à provoquer une action surnaturelle sur le domaine naturel — fût-ce par intervention divine — qui est en cause. A la limite, on entendrait poser la question : « Que sert à l'homme de renoncer à être magicien, s'il ne renonce pas à provoquer l'action divine comme celle d'un Grand Magicien ? » On ne peut qu'évoquer la multiplicité de ce qui est ici en cause, mais dont on peut assurer qu'il s'agit d'un carambolage sans précédent entre la pensée théologique et la pensée scientifique. Dans un monde qui croit de plus en plus au déterminisme psychologique — et a toute raison pour y croire —, l'action surnaturelle est de plus en plus laminée entre l'action psychologique ou psycho-somatique et l'action miraculeuse⁵.

Sur un autre plan, l'éthique aussi se durcit. Ce n'est plus seulement la captation directe de la grâce-*mana* qui est en cause, mais aussi la *captatio benevolentiae* de Dieu. On tend à rejoindre l'opposition durkheimienne entre les enjeux privés et les enjeux publics. On établit un continuum de toutes les pratiques tendant à favoriser nos entreprises personnelles, depuis les « vaines pratiques » dénoncées par l'Eglise jusqu'aux pèlerinages, *ex-voto*, « prières secrètes »⁶, en passant par les sacrements lorsque ceux-ci sont conçus comme destinés à nous procurer un avantage personnel.

III. SACREMENT ET PENSÉE SYMBOLIQUE

Le sacrement s'était toutefois avancé sur une autre voie qui lui avait été tracée par Saint Augustin et dont le P. Berrouard devait

5. Je développe ce point de vue au sujet de l'extrême-onction dans « Réforme liturgique et analyses sociologiques », *La Maison-Dieu* (128), 1976, pp. 76-110. Comme le montre R. LAURENTIN, le miracle lui-même est de plus en plus laminé entre l'explicable et l'impossible dans la pratique (cf. *Lourdes, pèlerinage pour notre temps*, Paris/Lyon: Chalet, 1977, p. 117).

6. Pour reprendre l'expression de Serge BONNET : *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris: Cerf, 1976.

nous faire part. Le sacrement est symbole et chose symbolisée, *sacramentum* et *res*. Or, pour Saint Augustin, ces deux éléments ne sont pas disjoints. La *similitudo* qui les relie est plus que simple analogie, elle est parenté. Cette manière de voir est symbolique au sens fort et rejoint évidemment les formes de pensée symbolique comme celles que René Luneau évoquait à propos de l'Afrique. La dualité entre magie et religion cède le pas devant l'unité d'une forme de pensée où la relation symbolique est pensée en même temps comme relation ontologique. On peut alors se demander si le désir de se distancier de la pensée magique n'a pas conduit la réflexion sur les sacrements à se couper d'un fonds symbolique que conservent en revanche les civilisations qui n'ont pas établi la coupure entre magie et religion.

La pensée contemporaine, en accordant au symbole une attention renouvelée, tant en ce qui concerne les divers paliers sémiotiques du langage que la dimension symbolique de la vie sociale amène à repenser les voies de communication existant entre les démarches symboliques de la vie humaine. Le symbolique n'apparaît plus comme le champ des allégories construites. Au contraire, son enracinement culturel, son réseau de relations paradigmatiques et syntagmatiques, ses règles et ses contraintes se révèlent chaque jour un peu plus⁷.

C'est dans cette perspective que l'on peut tirer parti d'une certaine anthropologie culturelle du sacrement, généralisant cette notion en l'étendant à l'ensemble des rituels sacralisant les moments fondamentaux de la vie humaine (entrée dans la vie, mariage, mort, entrée dans un corps social) et ce, dans les diverses civilisations⁸. La sacralisation, en l'occurrence, n'est pas simple attribution d'un coefficient sacré, mais mise en correspondance des divers niveaux de l'existence humaine, de l'organisation cosmique et des représentations surnaturelles.

A vrai dire, on passe facilement, dans ce domaine, des correspondances à la confusion. Un renouveau d'irrationalisme tendrait facilement à faire renoncer à tout esprit positif⁹. Plus précisément, dans le domaine qui nous occupe, des notions comme celle d'efficacité symbolique ou de performativité des symboles doivent être replacées dans leur contexte scientifique. Elles ne fournissent pas en tout cas une clé ouvrant la porte d'un nouveau domaine per-

7. Cf. ma communication « Dimensions sociales du symbole » à la 14^e Conférence internationale de sociologie religieuse.

8. R.R. MARETT, *Sacraments for simple folks*, Oxford, 1933.

9. Ainsi que tendait à le faire Gilbert DURAND dans *Science de l'homme et tradition*, Paris, Sirac, 1975.

mettant de sauter par dessus toutes les questions posées par l'efficace sacramentelle. L'efficacité symbolique telle que la conçoit Levi-Strauss n'a rien de surnaturel et repose sur ce qu'il convient d'appeler l'illusion. Quant aux performatifs d'Austin, l'acte qu'ils effectuent par leur énonciation même a besoin du support de la société pour s'accomplir réellement¹⁰.

IV. CRISE DE LA SACRAMENTALISATION OU CRISE DU SACREMENT ?

La crise de la sacramentalisation est attestée par les enquêtes des sociologues. Certains sacrements résistent particulièrement mal, par exemple la pénitence. D'autres semblent plus vigoureusement enracinés, quoique en diminution, comme le baptême. L'Eucharistie suit l'évolution de la pratique dominicale. Conséquence d'une régression généralisée du christianisme ? Mais on ne saurait traiter cette régression comme une cause. La diminution de la pratique sacramentelle est sans doute plus qu'un effet ou qu'un signe. Elle *est* elle-même le recul d'une certaine vie religieuse. Malheureusement, la sociologie est en retard pour passer du simple constat numérique à l'interprétation d'un changement dans les conduites. Il lui faudrait avoir analysé qualitativement adhésions et refus, ce qu'elle n'a encore presque pas fait.

Toutefois, pour que l'investigation ne s'effectue pas à l'aveuglette, il est bon de baliser son champ par la mise en évidence des phénomènes globaux qui l'affectent.

D'une part, la pastorale des sacrements — considérée par la sociologie comme stratégie ecclésiastique — est en butte à plusieurs incitations au repli, qui ont été évoquées au cours des sessions des années précédentes. En reprenant la polarité engagement/sacrement, on peut voir se former autour de l'engagement un système éthico-religieux intégrant l'historicité, les enjeux politiques, la raison dialectique, tandis que les sacrements semblent au centre d'une constellation comprenant la quotidienneté, les enjeux privés, la pensée symbolique. Les efforts pour historiciser, collectiviser, dialectiser les sacrements se heurtent, par exemple dans le cas de l'onction des malades, aux exigences du destin individuel, rendant en grande partie inefficace la dialectisation du symbole. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher cette résistance

10. Cf. « Dimensions sociales du symbole », *cit. supra*.

de l'individuel de l'immense retour à l'individu qui s'effectue à l'heure actuelle.

D'autre part, les théologiens se préoccupent à l'heure actuelle de la « crédibilité vécue du croyant »¹¹ ; ce qui veut dire que la théologie actuelle ne peut plus se concevoir comme stricte rationalité interne, même accrochée, comme de l'extérieur, à des preuves de fiabilité du message de l'Eglise. L'élaboration doctrinale se trouve dès lors exposée à une confrontation avec ce « sens commun » que constitue à chaque époque la rationalité culturellement déterminée. La nouveauté de Luther (qui est aussi, par bien des côtés, un « homme d'Eglise ») est d'avoir placé sa critique — notamment celle, qu'évoque Max Weber, de la « magie » des sacrements — dans la perspective du sens commun qui émergeait alors. Le mouvement s'est poursuivi et le travail des sciences humaines sur la pensée symbolique a renforcé l'effort critique d'une rationalité devenue radicalement relativisante. Cette critique a aujourd'hui largement dépassé non seulement les cercles de spécialistes, mais encore les milieux intellectuels.



Il n'est pas question de conclure sinon par un appel à une investigation aussi ouverte que possible. Entendons-nous bien : le sociologue n'a pas à imposer à qui que ce soit sa propre échelle de valeur, ou plus précisément sa suspension de tout jugement de valeur quant à l'objet, au profit des jugements de valeur quant à la démarche intellectuelle. Donc l'appel à l'ouverture, à la compréhension ne vise aucunement à interdire à la pensée religieuse les discernements nécessaires entre des conceptions plus ou moins bien éclairées, ou plus ou moins valables dans l'éthique des rapports entre l'homme et Dieu. Encore moins le sociologue ne doit-il se porter caution d'une valorisation indistincte de toute obscurité ou irrationalisme. Pas question, par conséquent, de faire une apologie de tout ce que l'on fourre sous l'épithète de magique.

Deux considérations me semblent toutefois devoir être retenues. La première est que le christianisme vécu, en particulier en ce qui concerne les sacrements, est pénétré d'esprit magique, dans le présent comme dans le passé. La seconde est qu'il y a une

11. Cf. Cl. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris: Cerf (coll. « Cogitatio fidei », 68), 1972, p. 25.

continuité de la pensée symbolique, de ses formes les plus élémentaires jusqu'aux formes les plus savantes, surtout en matière de sacrements. Une sociologie de la pratique sacramentelle se doit, pour cette raison, d'intégrer sans fausse honte dans son appareil notionnel les concepts d'une sociologie de la magie.

François-A. ISAMBERT

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- LUTHER (Martin), « La captivité de Babylone », *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. II, pp. 157-259.
- HUBERT (Henri) et MAUSS (Marcel), « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année Sociologique* 1902-1903. Repris in: Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 3-141.
- MARETT (R. R.), *Sacraments for Simple Folk*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- WEBER (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964.
- BASTIDE (Roger), art. « Magie », *Encyclopedia Universalis*, t. 10, 1968, pp. 295-298.
- POTEL (Julien), *Moins de baptême en France, pourquoi?* Paris, Cerf (coll. « Rites et symboles », 3), 1974.
- ISAMBERT (François), « Les transformations du rituel des mourants », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 39, 1975, pp. 89-100.
- Id.*, « Réforme liturgique et analyses sociologiques », LMD 128, 1976, pp. 76-110.
- BERROUARD (M. F.), « *Similitudo* et la définition du réalisme sacramentel d'après Saint Augustin », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1961, pp. 321-337.
- Symbolisme, religieux, séculier et classes sociales*, 14^e Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Strasbourg 1977. Actes, Lille, au secrétariat de la Conférence, publiés avec le concours du C.N.R.S.
- BOURDIEU (Pierre), « Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, novembre 1975, pp. 183-190.

BOUYER (Louis), *Parole, Eglise et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Paris, Desclée De Brouwer, 1960.

DENIS (Henri), *Les sacrements ont-ils un avenir?* Paris, Cerf, 1971 (articles extraits pour la plupart de *La Maison-Dieu*).

La Maison-Dieu, N^{os} spéciaux :

89 *Le baptême des petits enfants* (1967-1).

110 *Baptême, Confirmation* (1972-2).

113 *Le nouveau rituel des malades* (1973-1).

114 *Sacrements et sciences humaines* (1973-2).

119 *Anthropologie sacramentelle* (1974-3).

123 *Eucharistie, repas du Seigneur ou sacrifice?* (1975-3).

125 *Enjeux de la prière eucharistique* (1976-1).