

SUR LA GENÈSE DES FORMES DU CULTES ET DE LA PRIÈRE¹

PERSPECTIVES DE MAX WEBER

FIDÈLES à un projet exposé dans *La Maison-Dieu* 1971, 106, pp. 109-131, nous présentons sur le thème auquel est consacré ce numéro quelques pages significatives d'un auteur classique en sociologie de la religion.

Max Weber (1864-1920), il n'est pas besoin de le répéter, domine avec Durkheim, et de manière très différente, ce qui prend le nom de « sociologie », au tournant du 20^e siècle. On a pu s'interroger sur la nature précisément « sociologique » de son œuvre : tour à tour économiste, historien, philosophe, théoricien du droit, Weber s'intéresse à la genèse et au fonctionnement des sociétés, et dans ces sociétés, à ces dispositifs particuliers que sont l'économie, la morale, le droit, la religion, et surtout aux rapports qu'il est possible d'établir entre eux.

Ainsi, par exemple, c'est l'étude du rapport d'une attitude religieuse caractéristique, l'éthique protestante, avec l'apparition d'un dispositif socio-économique, le capitalisme européen moderne, qui a rendu célèbre l'une des thèses de Max Weber, parfois simplifiée d'ailleurs jusqu'à la caricature.

C'est surtout à la fin de sa carrière scientifique que Max Weber se consacre à l'étude des faits de religion. A la différence de Durkheim, il fera peu de place à la « religion des primitifs ». Soucieux d'une intelligence de *l'histoire*, et frappé par l'originalité des grandes civilisations existantes

1. WEBER (M.), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. franç., Paris, Ed. Plon, 1964.

ou disparues, il cherche à approfondir ce qu'il y a de singulier dans les doctrines, les pratiques, les institutions du confucianisme, de l'hindouisme, de l'islam, du christianisme... « ces individualités historiques infiniment complexes », mais très fortement, il cherche en même temps à décrire et isoler ce qu'il peut y avoir d'analogue, ou tout au moins de comparable, dans ces diverses réalisations d'ensembles socio-religieux.

C'est ainsi que, dans le maquis des institutions religieuses, il isolera des « figures typiques », sortes d'éléments combinables d'un jeu de construction sociologique. Par exemple, la « figure typique » du prophète et la « religion prophétique révélée » pourront être isolées en leur généralité, décrites en propriété de termes, et mises en corrélation avec d'autres dispositions de l'institution religieuse comme la prédication, l'assistance pastorale, le type de communauté, l'attitude d'adhésion intime, etc.

La publication en français du vaste traité de sociologie que Max Weber laissait inachevé à sa mort peut être considéré comme un événement heureux en ce qui concerne l'accès aux monuments de la sociologie de la religion². La dernière partie de l'ouvrage présente en effet, en deux cents pages de texte serré, l'essentiel de la pensée de Weber, sur ce qu'on pourrait appeler, en paraphrasant Durkheim, les « formes fondamentales de l'activité religieuse », mais qui s'intitule plus précisément : « les types de la communalisation religieuse (sociologie de la religion³) », et par là même annonce l'originalité de l'approche wébérienne.

Ces types fondamentaux seront sans cesse lus et relus à travers leurs réalisations historiques. Car le panorama wébérien est aussi une socio-genèse, bien différente toutefois de l'hypothèse durkheimienne, en ce que l'archaïque y est le plus souvent repéré au niveau de ses survivances, tenaces, voire renaissantes, dans des dispositifs sans cesse remodelés par l'histoire. C'est spécialement à ce titre que nous avons retenu le texte que nous présentons ci-après.

2. WEBER (M.), *Economie et Société*. Tome premier. Traduit de l'allemand sous la direction d'Eric de Dampierre et Jacques Chavy, Paris, Ed. Plon, 1971, 650 pp.

3. *Loc. cit.*, chapitre v, pp. 429-637.

PRÉSENTATION DU TEXTE

Magie, service divin et voies du salut.

Max Weber n'aborde qu'incidemment les problèmes particuliers de la prière, du culte, du sacrifice. Mais sa vision d'ensemble des faits de religion lui fait discerner trois domaines ayant chacun leur spécificité, même s'ils sont étroitement liés les uns aux autres dans les formes pratiques que prennent historiquement les agis et les comportements religieux.

1. *La magie* constitue le domaine de l'action volontaire et ritualisée de l'homme sur le monde des forces extra-humaines, qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas figure de divinité. Elle variera dans ses formes, et même s'affirmera en prière d'influence, voire prière désintéressée. Mais fondamentalement, le schème reste le même : une activité orante ou rituelle, empiriquement manifeste, est censée opérer quelque effet de contrainte, d'influence, à tout le moins de « contact » avec un domaine de forces ou d'être extra-empiriques.

2. *Le service divin*, par contre apparaît comme la « vénération d'un dieu que sa toute-puissance rend inaccessible à l'influence magique ». Le modèle qui commande la représentation de la divinité est alors celle d'un seigneur personnel, avec des variations socio-déterminées, pouvant aller du « potentat ombrageux » jusqu'au « monarque bienveillant ». Le culte peut lui-même alors osciller de l'expiation (« détourner la colère qui vient ») à la reconnaissance d'une subordination loyale.

3. *Les exercices spirituels*, liés à la recherche des voies du salut, dans une perspective purement « mondaine » et athée, comme c'est le cas du bouddhisme primitif, ou dans une perspective théiste, voire gnostique ou mystique.

Recomposition de ces éléments dans les religions historiques.

Pour Max Weber, le christianisme, comme les autres grandes religions historiques, a dû recomposer et rationaliser un amalgame de ces diverses attitudes en fonction de ses déterminations propres, et principalement de sa fondation prophétique et de son insistance éthique sur l'amour universel. Cet amalgame sera soumis à des vicissitudes historiques, et des crises périodiques (dont la Réforme protestante est sans doute la plus significative) ne feront que révéler les contradictions propres au système lui-même, dès son origine.

La « prière chrétienne » et les formes de l'expression liturgique ou dévote se présenteraient donc comme un compromis peu stable de schèmes fondamentaux assez hétérogènes en relation avec l'état nécessairement fluctuant des représentations du divin, du salut, du rapport entre « le monde » et la religion, l'en-deçà et l'au-delà, avec des rémanences tenaces de comportements et de figurations archaïques, pourtant combattues par les clercs et les lettrés. L'instabilité structurale du dispositif (amalgame « faible », ou « bricolage ? ») serait compensé par un effort permanent de rationalisation théologique.

La fréquentation de la sociologie religieuse de Max Weber, aujourd'hui rendue plus facile pour un public de langue française, aide à saisir, plus que nulle autre sans doute, comment un dispositif religieux est à la fois la composition et la reconstitution, historiquement déterminées, de figures fondamentales, très largement analogues d'un ensemble religieux à un autre, et l'aventure singulière d'une identité fragile, d'un message assez déroutant, qui n'en finirait pas de mourir... ou d'advenir ?

On pourra lire avec profit.

ARON (Raymond), *Les grandes doctrines de sociologie historique. Vol. II : E. Durkheim, V. Pareto, M. Weber*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1962.

BOURDIEU (P.), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* XII, 1971, pp. 195-334.

BOURDIEU (P.), « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie* XII, 1971, pp. 3-21.

FREUND (Julien), *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1968 (Sup. Le sociologue, 2).

GABEL (Joseph), « Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLVI, 1969, pp. 51-66.

PRADES (J.-A.), *La sociologie de la religion chez Max Weber*, Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1969.

WEBER (Max), « La morale économique des grandes religions — Introduction » — Avant-propos de M. Rubel, *Archives de sociologie des religions*, 9, 1960, pp. 3-30.

J.-Y. H.

L'ORIGINE DES RELIGIONS

Les panthéons cultuels et la « division du travail » **

formes de la société
et
formes de la divinité.

« ... Les groupes politiques n'étaient pas les seuls à avoir leurs divinités spéciales, les associations professionnelles avaient également leurs dieux ou leurs saints particuliers. Ceux-ci manquaient encore totalement au panthéon védique, ce qui correspondait à la situation de l'économie. Par contre, le dieu des scribes de l'Égypte antique est le signe de l'expansion de la bureaucratisation, de

* Titre du paragraphe 5 au chapitre v. Les autres titres et sous-titres sont de notre rédaction.

** *Loc. cit.*, pp. 443-444.

même que la diffusion de dieux et de saints spéciaux aux marchands et à toutes sortes de métiers est l'indication d'une différenciation professionnelle croissante. Au 19^e siècle encore, l'armée chinoise sut obtenir la canonisation de son dieu de la guerre — symptôme que le métier des armes était considéré comme une « profession » parmi d'autres. Ceci fait contraste avec les dieux de la guerre des riverains de la Méditerranée antique ainsi qu'avec ceux des Mèdes qui, toujours, furent de grands dieux nationaux.

De même que les formes de dieux varient selon les conditions d'existence naturelles et sociales, de même, pour un dieu, conquérir la primauté dans le panthéon ou le monopole de la divinité dépend des chances les plus diverses. Seuls le judaïsme et l'islamisme sont, en principe, strictement « monothéistes ». Dans l'hindouisme comme dans le christianisme, la forme de l'être divin suprême (ou des divinités suprêmes) est le travestissement théologique de cette réalité qu'un intérêt très important et très particulièrement religieux, la rédemption par l'incarnation d'un dieu, fait obstacle au strict monothéisme. Et surtout la voie vers le monothéisme a été suivie avec plus ou moins de cohérence, nulle part l'existence du monde des esprits et des démons n'a été extirpée de façon durable — pas même par la Réforme. Esprits et démons ont seulement été subordonnés inconditionnellement, du moins en théorie, à la toute-puissance d'un dieu unique.

Dans la pratique, cela dépendait et dépend de la question suivante : qui, du dieu théoriquement « suprême » ou des esprits et démons « inférieurs », intervient avec le plus d'énergie, au cours de la *vie quotidienne*, pour les intérêts

**monothéisme
et
incarnation :**

**une cohérence
difficile...**

**... que la religio-
sité quotidienne
se charge de
résoudre.**

de l'individu ? Si ce sont les esprits, la religiosité de la vie quotidienne sera principalement déterminée par les rapports avec eux ; peu importe la façon dont apparaît le concept officiel du dieu de la religion rationalisée. Naturellement, lorsqu'il existe un dieu politique local, la primauté lui échoit souvent. Lorsqu'un certain nombre de communautés établies, possédant un dieu local, étendent par conquête leur association politique, il en résulte normalement que les divers dieux des communautés qui viennent de fusionner sont sociétisés [*vergesellschaften*] dans un ensemble [religieux]. A l'intérieur de celui-ci, les spécialisations objectives ou fonctionnelles des dieux, qu'elles soient originelles ou déterminées par de nouvelles expériences concernant la sphère d'influence de ces dieux, réapparaîtront, avec une importance très variable, sur la base de la division du travail. »

Le culte et l'histoire *

genèse et diversité
du
monothéisme

« ... En s'approfondissant, la réflexion sur les dieux requérait de façon croissante que l'existence et la nature de l'être divin soient établies sans équivoque, donc qu'en ce sens le dieu soit « universel ». En Grèce, les philosophes interprétaient les divinités rencontrées ailleurs comme des équivalents des dieux de leur panthéon médiocrement organisé. Cette tendance à l'universalisation augmente avec l'accroissement de la prépondérance d'un dieu qui domine le panthéon : celui-ci prend de plus en plus des traits « monothéistes ». La formation d'un empire universel en Chine, l'extension de la caste sacerdotale des brahmanes à tra-

* *Loc. cit.*, pp. 445-446.

vers toutes les formations politiques particulières de l'Inde, le développement des empires mondiaux des Perses et des Romains ont favorisé, bien que dans une mesure inégale et avec des succès divers, la naissance de l'universalisme et du monothéisme.

le culte de Yahvé...

... et l'entrée de l'histoire.

La formation d'un empire mondial (ou autres processus sociaux agissant dans la même direction) n'a nullement été le levier unique et indispensable de ce développement. Pour le moins, l'avant-garde du monothéisme universaliste, la monolâtrie, se rencontre précisément dans le phénomène le plus important de l'histoire des religions : le culte de Yahvé, qui est le résultat très concret d'un événement historique, la formation d'une confédération. Dans ce cas précis, l'universalisme est un produit de la politique internationale dont les interprètes pragmatiques étaient les prophètes intéressés au culte de Yahvé et à son éthique. Leur prédication eut pour conséquence que les actions des peuples étrangers qui touchaient fortement Israël commençaient à être considérées comme des actions de Yahvé. On saisit ici, dans toute son évidence, le caractère spécifiquement et éminemment *historique* inhérent à la spéculation des prophètes juifs, caractère qui fait un contraste abrupt avec les spéculations sur la nature des prêtres de l'Inde et de Babylone. Frappante aussi, l'obligation inéluctable, résultant de la promesse de Yahvé, de concevoir, dans sa totalité, le destin d'Israël, si menacé et si déconcertant en face de cette promesse — destin inextricablement enchevêtré avec celui d'autres peuples, — comme les « actions de Yahvé », donc comme « histoire universelle ». Ainsi, l'ancien dieu guerrier de la confédération, transformé en dieu local de la *polis* Jérusalem, prenait les traits pro-

phétiques universels de la toute-puissance transcendante et de l'impénétrabilité. »

Vicissitudes du culte monothéiste *

le monothéisme

« ... Le monothéisme universaliste du christianisme et de l'islamisme dépend historiquement du développement du judaïsme, le monothéisme relatif de Zarathoustra à très certainement été déterminé par des influences extra-iraniennes (Asie Mineure). Ces monothéismes sont conditionnés par le caractère particulier de la prophétie « éthique », par opposition à la prophétie « exemplaire »¹. Tous les autres développements relativement monothéistes et universels sont des produits de la spéculation philosophique de prêtres et de laïcs ; ils n'ont acquis une importance religieuse pratique que lorsqu'ils se sont alliés à des intérêts sotériologiques (rédemption).

la prophétie

le salut

mais dans la pratique ?

la ténacité de la « magie »...

L'évolution vers un monothéisme rigoureux qui s'était dessinée presque partout a été contrecarrée dans la religion quotidienne — sauf en ce qui concerne le judaïsme, l'islamisme et le protestantisme — par des obstacles d'ordre pratique. Ces obstacles étaient, d'une part, les puissants intérêts idéologiques et matériels des clerges chargés des cultes et des lieux cultuels des dieux particuliers ; d'autre part, l'intérêt religieux des laïcs pour un objet religieux tangible et familier pouvant être mis en relation avec les situations concrètes de la vie ou avec un certain groupe de personnes à l'exclusion d'autres groupes, et surtout leur intérêt

* *Loc. cit.*, pp. 446-448.

1. « ... la prophétie est dite "éthique" ou "exemplaire" suivant que le prophète invite seulement à vivre une vie nouvelle (Bouddha) ou qu'il se présente lui-même comme une personnalité exemplaire (Zarathoustra) ». FREUND (Julien), *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1968, p. 172.

pour un objet religieux accessible à l'influence de la *magie*. Car la magie, qui a fait ses preuves, offre une garantie d'efficacité bien supérieure à celle de la vénération d'un dieu que sa toute-puissance rend inaccessible à l'influence magique. Par conséquent, concevoir les forces « suprasensibles » sous la forme de dieux, même sous celle d'un dieu transcendant, n'élimine nullement, en soi les anciennes représentations magiques (pas même dans le christianisme). En tout cas, cette conception fait naître la possibilité d'une double relation entre l'homme et le suprasensible. C'est ce que nous allons examiner.

... fondement de
la religion
populaire...

Un pouvoir conçu, en quelque façon, par analogie avec l'être humain animé peut être contraint à servir l'homme, de la même manière que l'on peut contraindre la « force » naturaliste d'un esprit. Quiconque possède le charisme pour utiliser les moyens appropriés est plus fort qu'un dieu et peut soumettre celui-ci à sa volonté. L'activité religieuse n'est plus alors « service divin » mais « contrainte du dieu », l'invocation n'est plus prière mais formule magique. Il s'agit là d'un fondement inexpugnable de la religion populaire — surtout en Inde, mais celui-ci est universellement répandue. Chez le prêtre catholique lui-même se perpétue encore quelque chose de ce pouvoir magique lorsqu'il accomplit le miracle de la messe et exerce le pouvoir des clés. Ceci est à l'origine, sinon exclusive du moins principale, des composantes orgiaques et gestuelles du culte religieux — surtout le chant, la danse et le drame, sans parler des formules fixes de prière.

... et la recherche
des faveurs de la
divinité...

Ou bien encore l'anthropomorphisation part du fait que l'on attribue aux dieux le comportement d'un puissant seigneur terrestre dont on peut obtenir la libre

faveur à force de supplications, de dons, de services, de tribus, de flatteries, de pots-de-vin et, enfin, en vertu d'une bonne conduite correspondant à sa volonté. Par analogie avec les seigneurs d'ici-bas, les dieux sont conçus comme des êtres puissants dont la force ne diffère de celle des seigneurs, au début du moins, que par la quantité. C'est alors que prend naissance la nécessité du « service divin ».

... marquent
la prière, aux
frontières
fluides...

Prière et sacrifice, éléments spécifiques du « service divin », sont aussi, naturellement, d'origine magique. Dans la prière, la limite entre formule magique et supplication reste fluide. L'entreprise des prières techniquement rationalisée est presque partout plus proche de la magie que de la supplication (que cette entreprise de prières revête la forme du moulin à prières et autres appareils du même genre, ou celle des bandes de prières que l'on suspend dans le vent ou que l'on attache aux images des dieux ou des saints, ou qu'elle prenne la forme du rosaire dont on dénombre soigneusement les récitation — presque toujours elle est le produit de la rationalisation de la contrainte du dieu par les Hindous). Néanmoins, des religions, par ailleurs indifférenciées, connaissent aussi la prière authentiquement individuelle en tant que « supplication », le plus souvent sous une forme purement commerciale et rationalisée qui présente les actes de l'orant comme faits au profit du dieu, auquel il réclame une récompense en contrepartie. »

Genèse et évolution du sacrifice *

« ... A ses débuts, le sacrifice apparaît comme un moyen magique qui, en partie,

* *Loc. cit.*, pp. 448-449.

contrainte

pacte

**détournement
de la colère**

**mais aussi
commensalité
divine...**

**... dégradable
en magie...**

sert directement à contraindre les dieux. Les dieux aussi ont besoin du soma, ce breuvage des prêtres sorciers qui provoque l'extase, pour accomplir leurs actions. De là, selon l'antique conception des Aryens, que l'on peut contraindre les dieux au moyen du sacrifice. Ou bien on peut conclure avec eux un pacte qui impose des obligations aux deux parties en présence ; c'était, en particulier, la conception des Israélites, conception aux lourdes conséquences. Ou encore, le sacrifice peut être conçu comme un moyen magique pour faire dévier le courroux du dieu sur un autre objet, que celui-ci soit un bouc émissaire ou, spécialement, une victime humaine.

Mais un autre motif du sacrifice est plus important encore, et, vraisemblablement, plus ancien : le sacrifice, en particulier le sacrifice d'animaux, est supposé être une *communio*, c'est-à-dire une commensalité qui a pour effet une fraternisation entre les sacrifiants et le dieu. Ce qui représente une transformation du sens de la conception encore plus ancienne selon laquelle dilacérer et manger un animal fort (et, plus tard, un animal sacré) c'est s'en assimiler la force. Une signification magique de ce genre, ou d'un autre (car il existe en fait un grand nombre de possibilités), peut néanmoins imprimer sa marque à l'acte sacrificiel même si des représentations authentiquement « cultuelles » en influencent profondément le sens. Cette signification magique peut l'emporter de nouveau sur le sens cultuel proprement dit : à la différence des antiques sacrifices cultuels du Nord, les sacrifices rituels de l'*Atharva-Véda*, et plus encore ceux des *Brâhmanas*, étaient presque magie pure. Par contre, s'écarter de la magie signifie se représenter le sacrifice soit comme un tribut, par exemple : l'offrande des

prémices à la divinité afin que celle-ci accorde aux humains la jouissance du reste [des fruits de la terre], soit comme une « punition » que l'on s'impose à soi-même, un sacrifice expiatoire pour détourner la vengeance du dieu. A vrai dire, ceci n'implique encore aucune espèce de « conscience du péché », et s'accomplit, au début, dans un froid esprit commercial (en Inde, par exemple).

La prédominance des mobiles non magiques s'est accrue avec le développement de la conception suivant laquelle la puissance d'un dieu revêt le caractère de celle d'un seigneur personnel. Le dieu devenait un grand seigneur à qui il était loisible de refuser ses faveurs si tel était son bon plaisir. On ne pouvait l'approcher qu'avec des supplications et des présents et non plus le contraindre par des moyens magiques. Mais, en fait de nouveautés, ces mobiles n'ont ajouté à la simple « magie » que des éléments sobres et rationnels comme les mobiles de la magie elle-même. Le *do ut des* en est, de bout en bout, le trait fondamental. Caractéristique qui est propre à la religiosité quotidienne des masses à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les religions. L'aversion pour les maux extérieurs d'« ici-bas » et l'attrance pour les avantages extérieurs d'« ici-bas », tel est le contenu de toute « prière » normale, même dans les religions les plus détachées de ce monde.

Tout aspect [du phénomène religieux] qui dépasse [les maux et les avantages d'ici-bas] est l'œuvre d'un processus d'évolution particulier possédant deux caractéristiques distinctes. D'une part, une systématisation rationnelle, toujours plus étendue, du concept de dieu et de la réflexion sur les relations possibles entre l'homme et le divin. D'autre part, et résultant de cette systématisation, un

... ou en
marchandage

le culte
spirituel

« des trésors
dans le ciel »

recul caractéristique du rationalisme originel, pratique et calculateur. Parallèlement à cette rationalisation de la réflexion, la « signification » du comportement spécifiquement religieux est de moins en moins recherchée dans les avantages purement extérieurs de la vie économique de chaque jour. Dans cette mesure, le but du comportement religieux est « irrationalisé » jusqu'à ce que, finalement, cette « extra-mondanité », c'est-à-dire les buts extra-économiques, en arrive à représenter l'élément spécifique du comportement religieux. Mais l'évolution extra-économique que nous venons de décrire exige, au préalable, l'existence de porte-parole personnels spécifiques de ces buts extra-mondains.

Les relations des hommes avec les puissances surnaturelles qui s'expriment sous la forme de la prière, du sacrifice, de la vénération, peuvent être appelées « culte » et « religion » afin de les distinguer de la « magie [*Zanberei*] », qui est une contrainte par des moyens magiques. Par conséquent, les êtres qui sont priés et vénérés peuvent être appelés « dieux », par opposition avec les « démons », qui sont contraints et charmés par magie. Distinction presque toujours impossible à établir absolument, car presque partout le rituel des cultes que nous appelons « religieux » contient une masse d'éléments magiques. La plupart du temps, le développement historique de cette distinction s'est produit tout simplement lorsqu'une puissance séculière ou sacerdotale a supprimé un culte au profit d'une religion nouvelle, les anciens dieux continuant d'exister en tant que « démons ».

MAX WEBER.