

chapitre 12

De quelques fantômes: Dieu, l'âme et le salut

Il paraîtra enfin utile, avant de clore ces pages, de s'arrêter un moment à trois «fantômes» qui, si l'on ose dire, continuent de hanter les conceptions spontanées que nous nous faisons de la religion: Dieu, l'âme et le salut.

Un invertébré gazeux?

Les Alcooliques Anonymes, qui regroupent des milliers de membres un peu partout dans le monde, et dont le modèle a inspiré plusieurs autres mouvements analogues, se défendent vigoureusement d'être une organisation religieuse, de quelque manière que ce soit. Il faut dire que les fondateurs de ce mouvement, dans les années trente, avaient personnellement expérimenté l'échec assez lamentable des approches religieuses dans le traitement de l'alcoolisme — surtout dans la mouvance de ce protestantisme américain qui avait tendance à traiter les alcooliques au mieux avec une condescendance paternaliste et, au pis, avec un hautain mépris. Une recherche récente a cependant bien mis en lumière les structures «implicitement religieuses» de ce mouvement, au sens où nous avons tenté de les dégager¹.

1. Lomer Pilote, «Explication de l'efficacité des A. A. par l'utilisation de structures mythicorituellen», thèse de doctorat en sciences des

Les A. A. ont, en particulier, une assez étonnante conception de Dieu auquel ils se réfèrent plus volontiers comme à un «être suprême» reconnu comme seul capable d'aider l'alcoolique à vaincre sa maladie, mais qu'ils laissent chacun imaginer librement à sa manière. Pour les uns, cet «être suprême» sera sans doute le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ. Pour d'autres, ce pourra tout aussi bien être le Bouddha, le Grand Horloger de Voltaire, voire l'un des élohims de Raël. Mais pour d'autres encore, il pourra simplement s'agir de la figure d'un disparu marquant, d'une force spirituelle diffuse dans le cosmos, ou d'une petite flamme intérieure intacte. Les A. A., dont la tolérance et l'humour sont légendaires, s'interdisent tout jugement en la matière. Si l'un de leurs membres trouve quelque réconfort à se représenter l'«être suprême» comme une grosse locomotive, un éléphant rose, un petit tas de merde en plastique ou... un invertébré gazeux, selon la truculente expression d'Albert Einstein, *so much the better for him!*

À maints égards, la latitude des A. A. dans les représentations que leurs membres se font de l'«être» suprême renvoie à l'infinie diversité des formes sous lesquelles les humains, depuis l'aube de l'humanité, ont donné nom et visage à leur expérience du sacré.

Il y a vraisemblablement là, cependant, un lieu de résistance assez fort de la civilisation occidentale — que l'on soit croyant ou non — par rapport à l'idée qu'on se fait de la religion. Après deux mille ans de christianisme, lui-même enraciné dans presque

religions, Montréal, université du Québec à Montréal, 1999. Voilà, en passant, et malgré les réserves exprimées, un excellent exemple de la fécondité du concept de «religion implicite» évoqué au début de ces pages. Voir également, du même auteur, « Dimensions crypto-religieuses des Alcooliques Anonymes », *Religiologiques*, n° 11 («Regards nord-américains sur la religion»), printemps 1995, p. 157-167. D'après cette thèse, l'efficacité thérapeutique remarquable du «modèle A. A.» reposerait notamment, et de manière plus précise, sur le recours à un cadre essentiellement mythique et rituel.

deux autres millénaires de monothéisme biblique, on a en effet spontanément assez de mal à imaginer de la religion dont serait absente une *figure divine*. Plusieurs ? À la rigueur, on peut comprendre. Mais aucune?

Pourtant, comme le font bien voir les sciences de la religion, Dieu — surtout au masculin singulier, et avec une majuscule — est un tard venu dans l'histoire. Les premières représentations repérables du sacré renvoient bien davantage à une ou à des forces surnaturelles diffuses dans la nature (ce qu'on a souvent désigné sous le terme d'*animisme*) ou encore rattachées au souvenir d'ancêtres «divinisés».

Ces forces et ces figures en viendront à s'anthropomorphiser dans de nombreuses cultures — qui se donnèrent ainsi des panthéons surpeuplés de dieux, de déesses et d'êtres «intermédiaires» (anges et démons, par exemple) auxquels ils prêtèrent souvent les traits physiques et psychologiques des humains, quitte à les amplifier à l'échelle divine. On connaît à cet égard la vieille boutade: Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance — et l'homme le lui a bien rendu... Déjà, au sixième siècle avant notre ère, le philosophe grec Xénophane de Colophon avait bien saisi la chose quand il écrivait, de manière quelque peu impertinente, que, «si les bœufs et les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux, et les bœufs pareilles à des bœufs²».

C'est dans le désert du Proche-Orient ancien que se dégagent peu à peu les traits singuliers du Dieu biblique, invisible, transcendant, personnel et patriarcal. Pendant longtemps, cependant, ce Dieu demeura celui d'un tout petit peuple entouré de puissants voisins eux-mêmes munis de divinités aussi nombreuses

2. Fragment 16, dans *Les penseurs grecs avant Socrate*, introduction de J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 64.

que puissantes, les Moloch, Mardouk, Pazzuzu, Baal et autres Astarté: divinités toujours séduisantes — elles veillaient sur de brillantes civilisations —, vers lesquelles les Hébreux furent d'ailleurs souvent tentés de se tourner, comme en témoigne, entre autres, l'épisode du veau d'or dans le livre de l'Exode. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob dut en fait, et si l'on ose dire, se défendre pendant longtemps contre ses puissants rivaux — et ses non moins redoutables rivales ! — avant d'imposer son hégémonie incontestable sur la foi d'Israël.

Le christianisme, on le sait, après des débuts difficiles où il fut lui-même en butte à de brutales résistances de la part de la religion romaine, finit tout de même par s'imposer — y compris comme «religion d'État», sous le règne de l'empereur Constantin, au quatrième siècle³. À partir de là, l'histoire du Moyen Âge occidental, puis de l'épopée coloniale européenne fut à maints égards celle d'une longue «croisade» en vue d'imposer — de gré ou de force — la figure du Dieu unique qui s'était révélé à travers l'Ancien Testament et, finalement, manifesté en Jésus-Christ.

D'autres traditions religieuses importantes de l'humanité, notamment en Orient, ont une tout autre conception de la divinité. L'hindouisme, par exemple, on l'a déjà évoqué rapidement, compte une quantité presque innombrable de dieux et de déesses aux traits fort diversifiés. D'une certaine manière, cependant, toutes ces représentations ne sont que les facettes d'une divinité qui se résorbe elle-même dans l'unité fondamentale et indivise de l'être, au-delà de l'illusion (*maya*) de son morcellement en de

3. Notons qu'au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, plusieurs autres religions, souvent d'origine proche-orientale comme le christianisme lui-même, se feront pour ainsi dire concurrence au sein du monde romain décadent. On pense en particulier au culte du dieu Mithra, très populaire dans les légions romaines, et qui offrait en outre un certain nombre de ressemblances avec la figure du Christ.

multiples « êtres » — y compris divins. En fin de compte, pour l'hindouisme, il n'y a pas plus de « je » se tenant devant Dieu qu'il n'y a de «tu» divin éternel et personnel susceptible de répondre aux prières des hommes.

Le bouddhisme, qui ressemble à l'origine à une sorte d'hérésie de l'hindouisme (un peu comme le christianisme, à ses débuts, a pu apparaître comme une secte juive particulière), pousse encore plus loin la logique proprement *athée* d'une telle conception du monde. Quoiqu'il ait souvent été divinisé par la ferveur de ses adeptes⁴, le Bouddha lui-même ne se présente nullement comme une figure divine, mais bien comme le prototype de l'«éveillé», de celui qui a eu l'illumination que des millions d'êtres humains, à sa suite, ont à leur tour tenté d'atteindre : c'est en se dégageant de toutes les formes, visibles et invisibles, auxquelles le désir finit par s'attacher que l'être humain peut atteindre le *nirvâna*, cette espèce de «vide» paradoxal que le bouddhisme considère comme l'état de suprême béatitude puisqu'il coïncide avec la libération de la souffrance liée au cycle sans fin des renaissances.

Il est d'ailleurs significatif que ce caractère athée — sans dieu — du bouddhisme ait souvent fait hésiter plusieurs observateurs quant à l'opportunité de l'inclure ou non dans la catégorie des «religions». On voit bien sûr que cette hésitation ne tient qu'à une conception étroite de la religion, associée à la croyance en un ou plusieurs dieux — ce que l'histoire des religions est évidemment loin de corroborer.

Signalons encore une assez étonnante figure divine que l'on rencontre dans bon nombre de cultures. Les historiens des religions lui ont donné le nom de *dii otiosi*, c'est-à-dire de « dieux oisifs». Pour ces cultures, le monde aurait par exemple été

4. Certains courants du bouddhisme, dans la tradition tibétaine, entre autres, continuent de vénérer un nombre considérable de divinités qui, au demeurant, n'ont aucunement le «statut» de la figure du divin des grands monothéismes (judaïsme, christianisme, islam).

un jour créé par une espèce de divinité suprême qui, une fois son œuvre accomplie, se serait en quelque sorte retirée dans son ciel, n'intervenant plus dans les affaires humaines, laissant pour ainsi dire la place à des divinités subalternes avec lesquelles les humains sont davantage en contact (à travers la prière, dans le culte, etc.)⁵. C'est seulement en période de très grave crise collective — quand par exemple, pour quelque raison, la société ou même l'univers ont l'air de trembler sur leurs bases — qu'on a parfois de nouveau recours à ces «dieux oisifs», dans la mesure où il s'agit alors, en quelque sorte, de recréer le monde ou, tout au moins, d'en reconsolider les bases⁶.

Bref, comme disait Woody Allen, «non seulement Dieu n'existe pas, mais essayez de trouver un plombier pendant le week-end»...

Dieu — redisons-le quand même un peu plus sérieusement — est un tard venu dans l'histoire des religions, et ces dernières peuvent fort bien exister en son absence, comme elles peuvent également fort bien survivre à sa disparition, ou tout au moins à son estompement dans les croyances humaines, comme on peut le constater dans de larges secteurs de la civilisation occidentale depuis l'avènement de la modernité. Mais, sur le fond de scène que ces pages ont tenté de déployer jusqu'à présent, qu'est-ce que Dieu, en réalité, sinon une icône, une « façon de parler », une

5. Signalons, surtout à l'intention des mordus de BD, un assez fascinant album des aventures du *Vagabond des limbes* (Godard et Ribera), *L'alchimiste suprême*, qui, quoique de manière fort libre et même assez irrévérencieuse, évoque tout de même remarquablement cette figure particulière du divin.

6. On peut d'ailleurs se demander si, ne serait-ce que dans ses expressions populaires, le christianisme n'a pas fonctionné d'une manière assez analogue, s'adressant par exemple beaucoup plus volontiers à la Vierge, aux anges et aux saints qu'au Christ ou à Dieu lui-même — trop lointain et trop inaccessible dans la transcendance de sa toute-puissance.

manière de se représenter le tout autre ⁷ ? Et, comme on l'a vu, en tant que telles, toutes les images pour le représenter, tous les mots pour le nommer — y compris « Dieu », bien entendu — demeurent essentiellement inadéquats, comme le suggérait d'ailleurs déjà cette vieille prière de Grégoire de Nazianze, déjà citée: «Ô Toi l'au-delà de tout —/ n'est-ce pas là tout ce qu'on peut chanter de Toi? »

Même lorsque des traditions religieuses affirment que Dieu s'est lui-même révélé aux hommes, leur adressant pour ainsi dire directement la parole, force est d'admettre que c'est *dans des mots humains* qu'il devait inévitablement s'exprimer — ce qui nous ramène à leur radicale impuissance à cerner le tout autre. Même Dieu — s'il l'est vraiment — ne peut parler de lui-même que de manière inadéquate, s'il se sert de nos mots à nous pour le faire.

Une icône. Voilà peut-être bien, en dernier recours, la manière la plus sage de «définir» Dieu. Une icône aux formes et aux facettes infiniment diverses à travers l'histoire de l'humanité, comme le suggère aujourd'hui la tolérance des A.A. par rapport aux représentations de l'être suprême. Une icône donc, comme toutes les icônes, dont la fonction est de reconduire à l'invisible, dans cette zone de silence où celle-ci n'est plus nécessaire et où les mots eux-mêmes cèdent la place au silence qui, comme les mystiques l'ont souvent compris, demeure peut-être la seule manière convenable de «parler» du sacré, de nommer l'innommable.

On connaît peut-être cette superbe histoire zen dans laquelle le maître, à la question d'un disciple impatient: «Mais enfin, est-ce que cela existe, oui ou non?», se contente, en souriant, de répondre: «Ou».

7. Ce qui, évidemment, signifie en corollaire qu'il peut aussi devenir une idole...

«*Je n'ai qu'une âme
qu'il faut sauver de l'éternelle flamme*»...

D'aucuns se souviendront peut-être de ces mots d'un cantique populaire d'autrefois. Le fait est, en tout cas, que notre civilisation nous a largement inculqué le réflexe de voir la religion comme une affaire « qui concerne l'âme » — et le corps aussi, bien sûr, mais essentiellement dans la mesure où celui-ci demeure un obstacle au «salut» de la première.

Pour les Grecs de l'Antiquité, chez qui s'enracine une bonne partie de cette civilisation qui nous imprègne aujourd'hui encore, l'*âme* est, de fait, une sorte de petite flamme immatérielle, d'essence éternelle et divine, qui s'est un jour retrouvée emprisonnée dans un corps dont il importe de se libérer pour retrouver sa «vraie patrie».

Cette vision des choses a été largement récupérée par le christianisme et par certains courants nourris à la fois à la source chrétienne et à celle du monde grec. Le plus marquant d'entre eux est généralement connu sous le nom de *gnosticisme* (du grec *gnôsis*, «connaissance»). Étant d'origine divine même si elle est enfermée dans la prison d'un corps, l'âme, au fond d'elle-même, «connaît» cette véritable origine et peut donc tendre à y revenir par ses propres moyens, à travers une quête spirituelle pouvant prendre diverses formes.

La conception de l'être humain qui émane de la Bible, et dont provient aussi, à travers le christianisme, une bonne part de la civilisation occidentale, est à maints égards très différente. Pour la pensée biblique, en effet, l'être humain n'est pas un composé — dualiste — d'âme (éternelle, divine) et de corps (mortel, animal). L'être humain est *un*. On peut certes y distinguer des éléments constitutifs, que l'hébreu biblique rend par les notions de *basar*, *ruah* et *nèfesh* et qui, une fois traduites en grec (puis en latin et dans les langues qui en découlent), ont donné «corps», «esprit», «âme». Mais aucune de ces «parties»

n'est éternelle ou immortelle, comme l'«âme» grecque. Lorsque Dieu crée l'être humain, il le crée tout à la fois *basar*, *ruah* et *nèfesh*. Et lorsque celui-ci meurt, tout meurt, rien ne subsiste de lui — sinon une sorte de vague ombre fantomatique habitant les «régions inférieures» du Schéol où, de toute façon, et pour utiliser une expression populaire, on n'est «vraiment pas mieux que mort»⁸.

Donc, selon la foi biblique, lorsque l'être humain meurt, il meurt en somme tout entier. Il n'est ni éternel (il a été créé par Dieu) ni immortel par nature. De sorte que, pendant de longs siècles, la seule «immortalité» que les hommes et les femmes de la Bible pouvaient espérer se situait dans leur postérité — matérielle ou spirituelle. C'est uniquement à travers leur descendance ou leurs œuvres marquantes que ceux-ci se survivaient, en quelque sorte, à eux-mêmes.

Ce n'est que très tard dans l'histoire biblique qu'apparaît et se développe l'idée d'une «résurrection» des morts. Le peuple d'Israël eut en fait à livrer, au deuxième siècle avant notre ère, à l'époque connue comme celle des Maccabées, des guerres terriblement meurtrières contre la puissante dynastie syrienne des Séleucides. Un nombre effarant de jeunes gens périrent au combat, qui avaient ainsi donné leur vie pour défendre l'identité de leur peuple et la spécificité de leur foi. Cette tragédie nationale eut un impact considérable sur la pensée religieuse de l'époque.

Des théologiens en vinrent à formuler ce qui devint pour plusieurs une conviction profonde: Dieu ne pouvait pas insensiblement abandonner aux ténèbres de la mort ces milliers

8. En particulier, on n'y a plus aucune relation — ni avec les vivants ni avec Dieu —, et ce « séjour » n'évoque pas la moindre idée de béatitude paradisiaque. Sur cette question, voir le court mais remarquable article de Jean-Jacques Lavoie, «Le séjour des morts dans l'antiquité juive», *Frontières*, vol. 11, n° 3, printemps 1999, p. 31-34.

de jeunes gens courageux qui avaient donné leur vie pour lui. Dans sa toute-puissance et dans sa justice, il irait sûrement, un jour — « au dernier jour » —, chercher ces braves parmi les morts, et il les ramènerait à la vie.

Et c'est ainsi que, peu à peu, se développa en Israël une croyance en la *résurrection* des morts, comme geste de nouvelle création divine et non — insistons — en vertu de quelque droit intrinsèque de l'être humain. Pourtant, au temps de Jésus, tous les secteurs de la société juive de son temps n'y adhèrent pas. Plusieurs, notamment ceux que l'Évangile désigne sous le nom de Sadducéens et qui forment la classe juive des prêtres, refusent toujours d'y souscrire. D'où les débats nombreux que Jésus aura avec eux, lui qui est né dans un milieu (proche de celui des Pharisiens) où l'on adhère en revanche à cette croyance.

On a déjà vu comment, au sein des traditions religieuses de l'Orient, en particulier l'hindouisme et le bouddhisme, la figure d'un dieu personnel et distinct du monde s'estompe dans l'unité fondamentale de ce monde, au-delà des formes multiples que l'être humain en perçoit spontanément. Il en va évidemment de même pour ce dernier: le «petit moi», l'*ego* que nous chérissons tant, est bien sûr lui aussi, en réalité, une « illusion ». Sa véritable nature, une fois qu'il en a pris conscience (à travers une illumination comme celle du Bouddha, par exemple), est de se fondre à la totalité indivise de l'être.

Mais les humains, à cause de la puissance de leurs désirs, tiennent désespérément à leur *ego*. Celui-ci est source de plaisir, assurément, mais également de toutes les souffrances — physiques ou morales. C'est le désir, en fait, qui empêche surtout les humains de prendre conscience de ce qu'ils sont vraiment. C'est encore le désir qui, tant qu'ils n'auront pas atteint l'illumination de cette conscience, les condamne inexorablement à renaître à travers d'innombrables réincarnations. D'où cette saisissante formule du bouddhisme tibétain pour qui la libération consiste à trouver, à travers les diverses voies d'une quête

spirituelle, le «poignard-à-tuer-le-moi». À le trouver et... à s'en servir, bien entendu⁹!

L'Occident, surtout depuis la popularité des spiritualités d'origine orientale, avec les années soixante¹⁰, a été largement séduit par cette idée de *réincarnation*, la trouvant même souvent très excitante, et beaucoup plus, en tout cas, que la *résurrection* du christianisme, souvent considérée comme le prélude à une éternité d'ennui: les uns se plaisent ainsi à croire qu'ils ont été chevaliers de la Table Ronde ou dames d'honneur de Cléopâtre, les autres se voient déjà — « dans une vie future » — réincarnés en tombeur irrésistible ou en chat dorloté!

Force est pourtant de reconnaître qu'il est difficile d'imaginer un plus total malentendu. Pour l'Oriental, le cycle infini des réincarnations est la pire malédiction que l'on puisse imaginer. C'est une sorte de «prison à vie» — mais qui peut durer des millions de vies. Il suffit d'ailleurs, pour s'en convaincre, de parcourir le

9. Tout en prenant garde de ne pas simplifier à outrance, on serait tenté de rapprocher paradoxalement, à cet égard, la «voie spirituelle» de l'Orient et celle de l'Occident. Là où la première, en effet, semble miser d'emblée sur l'extinction du désir (considéré comme source d'illusion et de souffrance), l'Occident, grec ou judéo-chrétien, semble avoir pour sa part compté sur le fait que ce même désir, à force de se précipiter sur des objets («finis») incapables de l'assouvir vraiment, finira par basculer dans l'« in-fini », seul capable de le combler. « Ô Dieu, priait ainsi saint Augustin, mon cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi.» Et c'est à travers la beauté («finie») des corps, puis des âmes que, de proche en proche, la pédagogie philosophique de Socrate (dans le *Banquet*) en arrivait quant à elle à guider ses disciples vers la Beauté absolue, «in-finie». Les deux «voies», qui paraissent au départ assez diamétralement opposées, semblent néanmoins, chacune à sa manière, guider résolument vers le «tout autre»...

10. On se souviendra sans doute, entre autres, du «trip» des Beatles avec leur gourou Maharishi Mahesh Yogi, qui illustre bien l'engouement de l'époque. On se prendra peut-être même, aussi, à fredonner le *Karma, Cameleon* de Boy George...

célèbre *Bardo Thödol*, le *Livre des Morts tibétain*. On comprend vite qu'il ne s'agit vraiment pas d'un abonnement au Club Med pour les prochains cent mille ans, mais bien davantage d'une sentence «à perpétuité» dont il n'y a vraiment pas lieu de se réjouir.

On se souviendra peut-être de cette très belle légende indienne reprise par Bertolucci au début de son *Petit Bouddha*. C'est l'histoire d'un prêtre hindou qui s'apprête à immoler une petite chèvre en sacrifice. Et celle-ci se met tout à coup à rire aux éclats — ce qui étonne grandement le prêtre. « Je ris de bonheur, de lui expliquer la petite chèvre. Tu vois, c'était ma cinq centième réincarnation en chèvre. Je vais maintenant progresser dans le cycle...» Mais l'animal, presque aussitôt, se met à sangloter.

«Eh quoi, tu pleures, à présent?», s'étonne le prêtre, de nouveau. Et la petite chèvre de répondre : « Oui, je pleure... je pleure sur toi, prêtre, parce qu'il y a cinq cents réincarnations, tu vois, j'étais moi aussi un prêtre qui immolait des petites chèvres...»

L'«âme», on l'aura sûrement compris, est l'une des manières dont les humains ont exprimé la conception qu'ils se faisaient d'eux-mêmes — en influençant bien sûr par là la manière dont ils concevaient la religion. Mais c'est loin d'être la seule. Et il se peut que notre sensibilité moderne, malgré des siècles de dualisme (âme-corps), qui est d'ailleurs bien loin d'avoir totalement quitté notre imaginaire, se sente tout de même aujourd'hui plus proche d'une conception comme celle des temps bibliques telle que la résumait Qohélet, ce « très moderne » penseur juif d'il y a près de trois mille ans: «[L]e sort des fils d'Adam, c'est le sort de la bête, c'est un sort identique [...]; ils ont tous un souffle identique: la supériorité de l'homme sur la bête est nulle, car tout est vanité » (Qohélet 3, 19). «[L]es vivants savent qu'ils mourront; mais les morts ne savent rien du tout; pour eux, il n'y a plus de rétribution, puisque leur souvenir est oublié. Leurs amours, leurs haines, leurs jalousies ont déjà péri ; ils n'auront plus jamais de part à tout ce qui se fait sous le soleil. Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin [...]. Tout ce que ta main se

trouve capable de faire, fais-le par tes propres forces ; car il n'y a ni œuvre, ni bilan, ni savoir, ni sagesse dans le séjour des morts où tu t'en iras» (Qohélet 9, 5-7; 10).

Salut !

Mais... et le salut, alors? Nous y voilà... On pourrait même dire, en simplifiant un peu

les choses, que la religion n'est ni principalement une « question de Dieu » ni essentiellement une « affaire d'âme », mais bien plus fondamentalement, d'abord, une dramatique de *salut*. Voici pourtant un autre de ces mots qui ont grand besoin d'un détour pour que l'on en retrouve un peu le sens profond, au-delà de la « salutation » familière à laquelle il a largement fini par se réduire. On l'aperçoit tout de même encore dans certaines expressions — « ils ne durent leur salut qu'à la fuite », « la médecine a été incapable de le sauver » ; ou même dans l'anglais *save* sur lequel il faut cliquer de temps en temps, dans nos logiciels de traitement de textes, pour éviter que des heures de travail ne disparaissent à tout jamais dans les limbes du non-être virtuel. *Sauve qui peut!* Le bien connu SOS serait apparemment l'abréviation, en morse, du signal envoyé par les navires en détresse : *Save Our Ship*. Il est cependant significatif que ce code d'urgence, notamment depuis la tragédie du *Titanic*, ait aussi acquis une signification renvoyant, de manière moins prosaïquement matérielle, aux obsessions religieuses de l'Occident: *Save Our Souls* — Sauvez nos âmes!

Ces quelques exemples suffisent déjà à suggérer que le « salut » renvoie à l'idée d'être épargné d'un sort fort fâcheux — la mort n'étant vraisemblablement pas le moindre...

Le « motif » du *salut*, pour reprendre l'expression de Walter Schubart¹¹, est très présent dans les religions et notamment dans les traditions issues de la Bible (judaïsme, christianisme, islam). Il

11. Walter Schubart, *Éros et religion*, Paris, Fayard, 1972 [1966].

se distinguerait d'un autre, que l'on retrouverait davantage dans des cultures très anciennes de l'humanité, mais aussi bien dans d'autres ayant échappé à l'hégémonie judéo-chrétienne, et que Schubart appelle, par contraste, le motif de l'*extase*. La figure du très ancien dieu grec Dionysos (comme celle de son «parent» indien Shiva) pourrait en être l'emblème.

Les sociétés «extatiques» vivaient en quelque sorte essentiellement dans la célébration du présent, ce *carpe diem* des anciens Romains — ou de la *Société des poètes disparus*¹². Pour une sensibilité religieuse de ce genre, la mort est un fait, inévitable, normal. On n'y peut rien. Et la seule manière d'y tenir tête, en quelque sorte, consiste à vivre autant qu'on peut le temps qui passe. Mangeons, buvons, parce que demain nous mourrons. Dionysos, selon la belle formule de Michel Maffesoli¹³, n'abolit pas la mort — et n'offre aucune promesse au-delà de celle-ci. Il se contente plutôt de l'appriivoiser à dose homéopathique. Y compris, notamment, à travers la *fête*, dont il est le dieu tutélaire — pour ne pas dire le saint patron. La fête, en ce sens, serait une façon de communier avec le sacré *ici et maintenant*, dans l'*extase* d'une sortie de soi et des lourdeurs profanes du quotidien. « Nous ne dansons pas toujours, mais nous vivons uniquement pour pouvoir danser. » Le «salut» dionysiaque tient tout entier dans cette habitation festive et extatique du présent qui rebranche sur une certaine manière d'expérimenter le tout autre. «Après», il y a la mort inéluctable — mais celle-ci peut être sereine.

Chacune à sa manière, la tradition biblique et celle de notre héritage grec ont contribué à forger une autre façon de saisir le sens de la vie, à travers — dans ce cas-ci — un véritable «motif» du salut.

12. Mais également de cet étonnant Qohélet que l'on vient tout juste d'évoquer.

13. Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1982.

Pour la tradition biblique, celui-ci est d'abord essentiellement *collectif*. Dieu intervient dans l'histoire humaine, s'y choisit un tout petit peuple pour être son porte-parole parmi les nations, l'éduque à travers ses prophètes, veille sur lui tout au long des siècles; parfois en le défendant contre ses ennemis (c'est lui, par exemple, qui le libère de l'esclavage de l'Égypte en lui faisant traverser la mer Rouge et en lui ouvrant les portes de la Terre Promise); et parfois en le rabrouant copieusement, lorsque celui-ci s'est éloigné de ses propres voies. Il n'hésite pas, alors, pour l'amener à de « meilleurs sentiments », à le livrer à l'exil ou au joug de puissants voisins. Mais, toujours, il veille — «paternellement» — sur lui, fidèle à la promesse qu'il avait faite un jour à Abraham et à sa descendance : « [J]e te donnerai de devenir le père d'une multitude de nations et je te rendrai fécond à l'extrême [...]; j'établirai mon alliance entre moi, toi, et après toi les générations qui descendront de toi; cette alliance perpétuelle fera de moi ton Dieu et Celui de ta descendance après toi» (Genèse 17, 6-7).

Dieu, à travers les âges, et de diverses manières, sauve son peuple — jusques et y compris à travers l'indicible horreur de l'Holocauste.

La civilisation issue des Grecs met pour ainsi dire au point, elle aussi, un motif du salut. Mais, comme on le soupçonne déjà sur le fond de la section précédente, en centrant essentiellement celui-ci sur l'âme prisonnière du corps dont elle aspire à être délivrée, libérée — sauvée.

Le corps, dans cette perspective, n'est plus qu'une gêne au mieux supportable (dans la mesure où il nous vaut, à l'occasion, quelques plaisirs) mais au pis haïssable: les voluptés du corps sont brèves et fugaces («Plaisir d'amour ne dure qu'un moment...») et, au bout du compte, souvent illusoires, sources de nouvelles souffrances («Chagrin d'amour dure toute la vie...»). Au surplus, les plaisirs du corps sont d'un ordre infiniment inférieur à ceux de l'âme, puisque nous les avons en commun avec les animaux...

Paradoxalement, une telle conception du corps a induit à son endroit, à travers l'histoire, deux attitudes assez diamétralement opposées: ou bien celui-ci était considéré comme une réalité tellement négligeable qu'on pouvait à la limite en user n'importe comment, lui accorder toutes les licences. Au moins, en tout cas, pour ceux qui, «ayant compris», savaient que «l'important» était ailleurs. On retrouve une telle permissivité dans de nombreux mouvements rattachables à ce courant *gnostique* évoqué plus haut. Dans certaines traditions inspirées d'une telle vision des choses, ceux et celles qui avaient atteint la «connaissance» pouvaient se livrer à toutes les voluptés de la chair, à la condition de ne pas procréer — ce qui aurait eu pour effet de condamner de nouvelles âmes à la prison d'un corps¹⁴.

Ou, alors, au contraire, le corps, geôlier de l'âme, devenait son plus grand ennemi — à abattre. Et il s'agissait, de ce fait, de le soumettre par tous les moyens à la gouverne de l'âme, de le dominer, de le mortifier par l'ascèse et la privation, de résister à ses tentations («bestiales»...), de manière que l'âme puisse parvenir à lui échapper le plus possible dès cette vie-ci, avant de retrouver, au-delà de la mort, sa véritable patrie céleste.

Le christianisme, déjà attiré, comme on l'a vu, par l'austère morale stoïcienne, finit aussi par «acheter» largement, comme on dit, cette vision des choses — qui marquera pendant des siècles l'Occident et sa conception du « salut ». Et ce, en dépit du fait que cette conception dualiste — et pessimiste à propos du corps — était aussi étrangère à ses racines bibliques qu'à sa propre originalité. Pour l'Ancien Testament, en effet, le corps n'est pas du tout méprisable ou haïssable puisqu'il a été créé par Dieu et constitue l'une des dimensions de l'humain. La Bible n'hésite d'ailleurs pas, comme par exemple dans le célèbre Cantique des cantiques, à en célébrer la beauté et l'innocence: «Que tu es

14. On voit, en passant, que toutes les religions sont décidément loin d'avoir eu, en matière de sexualité, des obsessions identiques...

belle, ma compagne ! Que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes à travers ton voile. Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres dégringolant du mont Galaad [...] Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle, qui paissent parmi les lis [...] Que tes caresses sont belles, ma sœur, ô fiancée! Que tes caresses sont meilleures que du vin [...]! Tes lèvres distillent du nectar, ô fiancée; du miel et du vin sont sous ta langue [...]» (Cantique des cantiques 4, 1.5.10-11).

Mais plus encore peut-être: dès lors que Dieu, selon la doctrine chrétienne, a pris chair humaine en la personne de Jésus, le corps humain peut moins que jamais être méprisé et haï. Loin d'être la «prison» de l'âme, celui-ci est devenu le «temple de l'Esprit saint» qui l'habite. C'est même essentiellement à travers lui que s'exerce, selon la prédication évangélique, l'« imitation du Christ ». « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais [...] nu, et vous m'avez vêtu; malade, et vous m'avez visité [...]» (Matthieu, 25). Et ce n'est pas seulement «l'âme» mais tout l'être humain, y compris son corps, qui sera ressuscité «au dernier jour».

Il n'empêche : le dualisme grec du corps et de l'âme finit par s'infiltrer profondément dans la pensée chrétienne, au cours des siècles ; avec, pour conséquence, une accentuation du motif du *salut de l'âme*, finalement assez proche de celui qu'on pouvait trouver dans le monde grec.

L'Orient développa pour ainsi dire lui aussi son propre motif du salut, dans le sens qu'on a déjà entrevu: en termes de «libération», certes, mais pas uniquement par rapport au corps — quoique celui-ci, à cause de ses passions et des désirs qu'il entre- tient, puisse aussi être considéré comme un obstacle¹⁵. D'où,

15. Comme il peut, notamment en ce dernier «âge du monde» déjà évoqué au passage, devenir aussi l'une des principales voies de salut, en particulier à travers la pratique du tantrisme, qui utilise entre autres choses l'énergie sexuelle dans une perspective de salut. Sur ce

entre autres choses, toutes ces formes de *yoga* dont plusieurs soumettent le corps des ascètes hindous à des pratiques à peine imaginables pour nos sensibilités occidentales modernes. On a tous vu au moins des photos ou des documentaires sur ces *fakirs* et tous ces *saddhus* se livrant à des pratiques de mortification inouïes — mais qui y soumettent également l'«âme» de leur «petit moi», puisque le salut consiste en somme à dépasser l'illusion de cette individualité pour en venir à se fondre dans la conscience et la béatitude du grand tout de l'être. En ce sens, bien sûr, le «salut» hindou — ou bouddhiste — n'est pas individuel ou personnel, comme c'est le cas dans les traditions héritières de la Bible.

Ces quelques exemples classiques suffisent à le faire voir: l'idée de salut personnel n'est pas coextensive à la religion — qui peut parfaitement exister sans elle. Toutes les religions, en d'autres termes, n'offrent pas forcément à leurs fidèles la promesse d'un salut qui préserverait éternellement leur individualité et leur offrirait l'assurance d'une récompense — ou d'une punition — également éternelle.

Toutes, en revanche — et nous retrouvons vraisemblablement ici le cœur même du phénomène religieux —, offrent ce que le sociologue Peter Berger¹⁶, à la suite de Max Weber, appelle une *théodicée*¹⁷: toutes les religions ne promettent pas nécessairement de salut personnel à leurs adeptes mais toutes, sans exception — on pourrait même dire que c'est pour cela qu'elles existent —,

thème, voir par exemple Jean-Michel Varenne, *Le tantrisme*, Paris, Albin Michel, 1997.

16. Voir, de cet auteur, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971 [1967].

17. Encore que le terme puisse être discutable dans la mesure où son étymologie renvoie à l'idée de « Dieu » — qui, on l'a vu, n'est pas absolument indispensable. Le terme, proposé par le philosophe allemand Leibniz, au dix-huitième siècle, contient la racine grecque *dikè* («justice»). Il fait référence en somme à une «justification», à une explication du monde et de la vie fondée sur le mythe.

offrent à ceux-ci une «raison de vivre» et, par conséquent aussi, une «raison de mourir».

L'angoisse de la mort demeure sans doute ce qui distingue le plus l'être humain de l'animal qui, lui, l'ignore totalement. Le « roseau pensant » est le seul être à savoir qu'il va mourir, et il doit malgré tout trouver des raisons de vivre, et d'affronter à terme le «passage» de la mort. Ces «raisons», on l'a vu, peuvent varier considérablement. Elles peuvent contenir la promesse d'une survie personnelle et d'un avenir meilleur, au-delà des souffrances et des injustices de «ce monde-ci», que ce soit au paradis chrétien, au banquet d'Odin ou dans les grandes prairies de chasse éternelle des guerriers sioux. Elles peuvent également proposer aux humains de dissoudre leur illusoire *ego* dans la conscience océanique du monde. Et elles peuvent aussi convaincre les hommes et les femmes que leur vie a un sens dans la mesure où elle contribue à rendre meilleur l'avenir du monde et de la société pour les générations futures.

Ces raisons de vivre et de mourir, ce sont bien entendu celles que les humains, depuis la nuit des temps, ont puisé dans leur expérience du sacré — c'est-à-dire dans ce qui, leur ayant fourni de telles raisons de vivre, est devenu pour eux sacré; ce sont celles qu'ils ont redites dans leurs mythes, en les réactualisant à travers la diversité de leurs rituels.

La religion? Aujourd'hui comme il y a trente mille ans, à l'aube d'un nouveau millénaire comme au seuil de l'aventure humaine, à travers la vertigineuse diversité de ses formes et le chatoiement kaléidoscopique de ses visages, ce n'est somme toute rien d'autre que la conséquence, inscrite dans la culture et dans l'histoire, de cette expérience humaine fondamentale et fondatrice, qu'à défaut de meilleur terme on continuera à désigner comme celle du *sacré*.