

Peut-on vivre sans religion ?

Une question au cœur du débat anthropologique actuel

Can we live without religion ?

A question at the center of the current anthropological debate

¹Bahri souad

Centre universitaire Belhadj Bouchaib de Aïn Témouchent,

so_bahri@yahoo.fr

University center B Belhadj Bouchaib of Aïn Témouchent,

Reçu le: 05/03/2020

Accepté :04/ 04/2020

Résumé

Dans cet article, nous essayons d'appréhender la complexité du fait religieux qui s'invite aujourd'hui en force dans le débat public. Notre objectif est d'en saisir le sens et d'en cerner les mécanismes de construction. Il s'agit de le définir puis d'explicitier sa relation avec d'autres notions fondatrices comme la langue, à qui le discours religieux doit sa continuité ; la tradition, qui contribue dans la formation d'une identité religieuse ; la tradition orale attestant de vive voix un témoignage sur une réalité sociale et exprimant le religieux ; et le mythe racontant l'histoire des religions pour discerner la place qu'occupe ce genre de discours dans la société humaine.

Mots clés : religieux ; langage ; discours ; mythe ; tradition ; anthropologie.

Abstract

In this article, we try to grasp the complexity of the religious fact, which is nowadays in force in public debate. Our objective is to grasp its meaning and to identify its construction mechanisms. It is a question of defining it, and then explaining its relationship with other founding notions such as language, to which religious discourse owes its continuity; tradition, which contributes in the formation of a religious identity; oral tradition attesting orally a testimony on social reality; and the myth telling the history of religions to discern the place occupied by this kind of discourse in human society.

Keywords : religious ; language ; discourse ; myth ; tradition ; anthropology.

¹ Auteur correspondant: Bahri Souad, so_bahri@yahoo.fr

1. Introduction

Nous assistons aujourd'hui, en occident, à un « retour » en force d'un discours sur le religieux qui serait à l'origine d'une remise en cause de certaines valeurs touchant divers aspects de la vie sociale, et ce, depuis que les musulmans expriment ce besoin d'une visibilité de leur identité religieuse en occident, où cette communauté est confrontée à la problématique de la laïcisation. C'est ainsi que des discours de différents genres émergent, en transmettant le prosélytisme d'un côté et une volonté de sécularisation de l'autre ; puis des discours intermédiaires les commentant. En revanche, dans les pays musulmans, le religieux apparaît comme un texte engagé, s'opposant à une mondialisation qui vise une normalisation des relations humaines et une standardisation culturelle, et qui revendique la pérennité de la culture musulmane en maintenant un rapport avec l'héritage d'une tradition dite musulmane ancrée dans la mémoire collective.

En effet, cette visibilité du religieux provoquée par un discours qui prêche la modernisation de l'islam, un autre qui appelle à un retour aux pratiques ancestrales, implique sa matérialisation à travers des symboles qui permettent au discours publicitaire, par exemple, de donner un sens spirituel à un contrat commercial pouvant influencer le choix pour certains produits et pas pour d'autres. De plus, le discours religieux contribue également à perpétuer certains faits sociaux menacés par une époque où l'on croit de moins en moins aux phénomènes surnaturels comme c'est le cas pour le culte des saints.

Par ailleurs, nous assistons depuis de nombreuses années à des violences ayant pour prétexte la religion. En effet, ces faits qui sont toujours reliés à l'extrémisme religieux - comme c'est le cas des attentats terroristes, les violences commises contre les minorités musulmanes en Birmanie ou en Chine - ont suscité un débat au sein de la communauté scientifique pour penser un monde sans religion. Marc Augé (1) (pour ne citer que lui), l'ethnologue et l'anthropologue français, confirme que c'est le prosélytisme religieux qui est à l'origine des violences en opposant l'humanisme au fait religieux même.

Dans le présent travail, nous tentons de rappeler quelques notions se rapportant à la notion de religion afin de discerner les différentes strates assurant sa manifestation et répondre à la question naïve suivante :

La société humaine peut-elle effectivement vivre sans religions ?

2. La place du fait religieux dans la société humaine

Le religieux est l'un des faits les plus captivants (compte tenu de son dynamisme) que l'Homme ait pu connaître. La religion peut renvoyer pour certains à « un univers complexe et diversifié qui se déploie dans le temps et dans l'espace » (Willaime, 1995, p. 03) et pour d'autres, à « l'orientation de l'âme humaine en général vers la production d'émotions pieuses » (Demange, 1991, p. 55). De fait, la diversité des perceptions de la religion explique la difficulté, pour un chercheur, d'avancer une définition simple, notamment parce que les aspects du fait religieux sont divers.

En arabe, le mot *Dîn* revêt plusieurs significations : il peut renvoyer au jugement, aux coutumes ou à la religion (2). Si en latin *Religio* désigne ce qui relie l'homme à Dieu, le terme en arabe évoque « les recommandations que Dieu exige à Sa " créature raisonnable " (*aṣḥâb al-'uqûl*, dit '*al-djurdjâni*) (Leiden, 1977, p. 301)». Par ailleurs, tout fait religieux dissocie entre le sacré (inviolable) et le profane (ce qui demeure hors de l'espace sacré) dans la praxis ou dans la vision du monde. Cette opposition, recoupe celle du naturel (ce qui est tangible) et du surnaturel (ce qui est occulte).

En philosophique, le religieux est « tout simplement pris comme discours qui porte sur le lien entre le fini et l'infini, entre le relatif et l'absolu, avec une question centrale : la question de la finitude, ou plus explicitement, de la mort. C'est la définition que véhicule la philosophie moderne, au moins depuis Descartes » (Nkwirikiye, 2007, p. 78). Autre part, la religion est considérée, par certains, comme partie intégrante de la vie sociale (3) ; et par d'autres, comme le produit d'une abdication que subit consciemment ou inconsciemment la société humaine. De fait, qu'il soit l'expression d'un fatalisme face à une divinité, ou qu'il soit émis pour des fins bien déterminées (économiques, sociales, idéologiques, etc.), le discours religieux revêt (à nouveau) un caractère ubiquitaire et joue un rôle capital dans la formation des identités collectives. De surcroît, cette place qu'occupe la religion dans la société fait sa force, sa longévité et l'intérêt que lui porte la société humaine. C'est ainsi qu'elle s'est assimilée aux productions culturelles comme l'architecture, le cinéma, la chanson, la littérature, etc., et a contribué dans l'émergence de courants de pensées fondés sur une volonté de se démarquer de l'Autre pratiquant la religion autrement et de se conformer aux faits et gestes d'un coreligionnaire. C'est d'ailleurs pour cela que ce phénomène social a fait l'objet, depuis Aristote, d'innombrables débats, travaux de

recherche, voire même des polémiques, autour de la problématique de la Vérité. En occident, de la philologie au courant herméneutique (4), on s'est constamment intéressé à l'interprétation des textes sacrés, et ce, depuis l'antiquité et Dieu Hermès. Aujourd'hui, l'art de l'interprétation qui est l'herméneutique, s'intéresse à d'autres types de textes : littéraires, juridiques, philosophiques, historiques, etc., (5) mais aussi théologiques avec les travaux de Martin Heidegger, Wilhelm Dilthey, Paul Ricœur et Michel Foucault.

2.1. Le fait religieux e(s)t le langage

Ricœur considère le discours religieux comme une continuité de la langue ; d'abord se manifestant en la *Parole* (de Dieu), ensuite en son *Ecriture*. Ce lien a permis la transmission du discours religieux.

Le rapport entre la parole de Dieu et Ecritures saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Ecriture, et l'Ecriture pour le lieu de manifestation de la parole ; autrement dit, la Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Ecritures qui lui donnent comme un corps [...]. Mais l'Ecriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la trace scripturaire. A son tour, ce cercle de la Parole et de l'Ecriture paraît inscrit dans un cercle de plus grand rayon qui met en jeu, d'une part le couple Parole-Ecriture, d'autre part, la communauté ecclésiale qui tire son identité de la reconnaissance de ces Ecritures, et de la parole qui est sensée les fonder. On peut dénommer ce cercle celui de la parole inspirée et de la communauté interprétante et confessante, en vertu duquel s'établit entre l'une et l'autre une relation d'élection mutuelle, dès lors que la communauté se comprend elle-même à la lumière de ces Ecritures-là plutôt que d'autres (1995, p. 165).

Le philosophe complète le cercle de la *Parole-Ecriture* par celui de la lecture définie par la communauté des fidèles. De l'*Ecriture* qui implique une interprétation, on aboutira la tradition qui se nourrit d'une culture commune (*Ibid.*). Ainsi, sept notions clés participent à la composition du discours religieux :

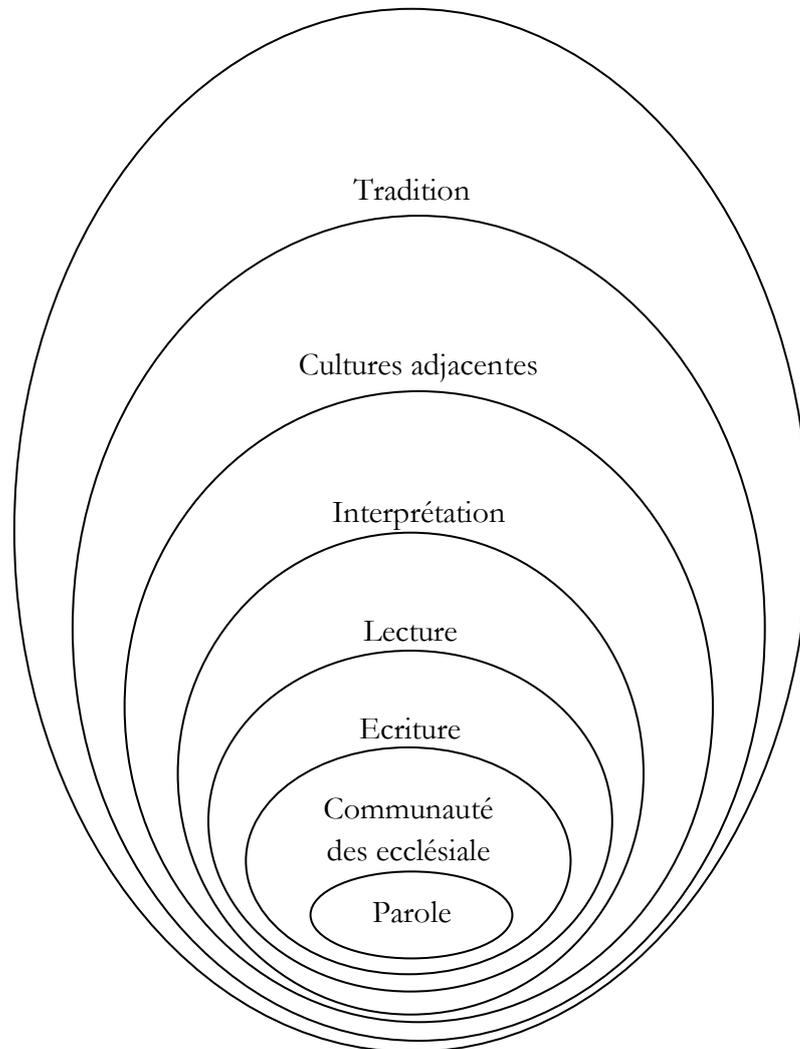


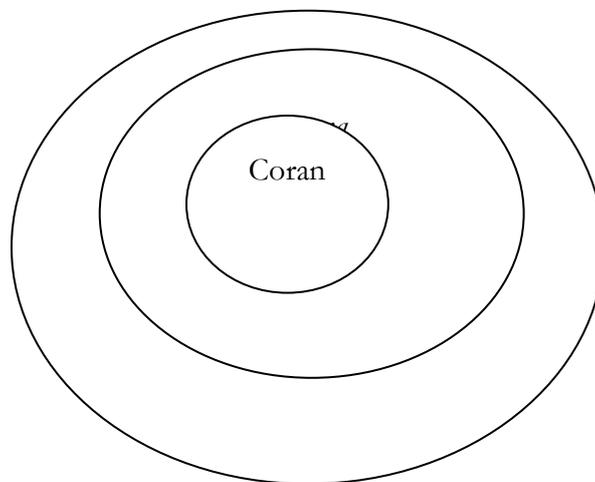
Fig.1. Le cercle herméneutique de la Parole-Ecriture selon Ricœur

En fonction de ce lien corollaire des éléments de ce cercle, nous pouvons dire que chaque élément permet l'agencement de la morphologie du langage religieux. En effet, le spécialiste de l'histoire de la philosophie médiévale Langhade Jacques, dans son ouvrage *Du Coran à la philosophie : la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de FARABI* met aussi l'accent sur la primauté de la Parole de Dieu sur l'écriture de celle-ci (Langhade, 1994, p. 50). En avançant sa thèse, il évoque le cas du Coran afin

de démontrer que la langue est bien évidemment « Parole divine qui va recourir à l'écriture dans le sens de l'action au service de cette Parole » (*Ibid.*, p. 50).

Par ailleurs, dans son ouvrage *Qu'est-ce que l'islam ?* Aroua Ahmed postule que « L'unité idéologique de la philosophie islamique est liée à la révélation » (1992, p. 64). Cette dernière manifeste et dévoile les vérités par Dieu. Un Dieu qui incarne à son tour la Vérité absolue à laquelle chaque musulman est censé accéder. Dans une présentation corollaire, Aroua avance les trois composantes de l'idéologie islamique transmise elle aussi par le biais de la langue :

- 1- Au centre, se trouve le Coran (qui provient d'Allah et mène vers Lui).
- 2- Autour, la médiation du prophète.
- 3- L'*Ijtihâd* qui englobe les deux composantes précédentes.



La révélation transmise par la langue arabe depuis plus de 14 siècles, puis dans d'autres langues, représente le socle de la tradition islamique reposant sur la faculté intellectuelle et rationnelle qui va accompagner le musulman dans son explication du monde et son explicitation des textes sacrés.

En classifiant les courants de la pensée islamique, Aroua Ahmed distingue cinq catégories : les *fuqaha*, la science du *kalâm*, les penseurs hellénisants, les philosophes antiphilosophes (Al-Ghazali entre autres), mais également les philosophes qui cherchent « en dehors de la voie rationnelle, une autre voie

plus intime et plus directe qui mène à la connaissance de Dieu et de la Vérité cachée. Cette voie qui est essentiellement intuitive recherche l'illumination spirituelle par la pratique de la méditation, de la prière, du renoncement aux passions charnelles et matérielles » (*Ibid.*, p. 68). Ainsi, dans l'accomplissement de l'Homme et de sa communauté, *Chari'a* qui repose sur l'intuition et la raison est la Voie que le croyant devrait suivre. Cette voie initiatique menant d'abord et avant tout vers Dieu, animée par une quête spirituelle, se réalise à travers deux sciences :

- La nature : soumise à l'Homme, elle doit être une source de médiation et de contemplation afin qu'il en tire des enseignements.
- La religion : conductrice de connaissance permettant de connaître Dieu.

D'une autre part, l'auteur énumère les différentes vérités que tout croyant devrait connaître :

- Les vérités inaccessibles (*gayb*) : l'affirmation de l'Être divin ; de la nature de l'âme et de l'esprit (*ibid.*, p. 71).
- Les vérités d'ordre moral stipulant des comportements à adopter.
- Les vérités d'ordre intellectuel permettant la découverte du monde physique.

Pour le même auteur, la pensée islamique repose principalement sur deux éléments essentiels, à savoir, la révélation et la *Hikma* (l'intellect rationnel).

2.1.1. Langage religieux et tradition

Contrairement à la notion de religion, les dictionnaires consultés sont presque unanimes quant à la définition de la notion de tradition considérée comme un ajustage des biens culturels (folklore, gastronomie, musique, coutumes, etc.) transmis dans une communauté donnée et intervenant dans la formation de son identité. Par ailleurs, lorsqu'on assemble la tradition à la religion, on obtient des traditions religieuses.

la tradition (de *trado*, livrer, transmettre), c'est ce qui se transmet depuis l'origine des temps, ou du moins de l'homme. [...] Toute religion se caractérise avant tout par son rapport à une transcendance extra-sociale (6). Cet aspect complexe du rapport entre la tradition et la religion qui engendre un « tiraillement définitoire », on pourrait le clarifier en associant la tradition à « la fidélité », et la religion à « l'affiliation » (Andre, 1995).

Autrement dit, la tradition religieuse représente un legs qui s'inscrit dans le temps, transportant ainsi des règles morales (pour la faire perpétuer dans

l'avenir) et déterminant une appartenance à une communauté religieuse dont les membres peuvent être généalogiquement liés. C'est d'ailleurs pour cette raison que le système de normes des traditions religieuses ne peut se traduire que par le langage :

L'invention d'un discours de la Tradition adossé à une Révélation qui ouvre sur une histoire est en réalité l'œuvre des religions dites « historiques » mais désignées aussi comme « religions de la Foi » ou comme « religions du Livre » parce que l'Écriture y est le lieu du dépôt de la Révélation et que la Tradition est censée transmettre la Doctrine de la Foi soumise au contrôle de l'autorité religieuse. (*Ibid.*).

Mohammed Arkoun, citant la pensée d'Ibn Khaldoun, a distinctement affirmé, au sujet de la dichotomie religion/tradition, que cette dernière est l'espace de la pratique des activités intellectuelles et de la vie spirituelle – avec tout ce que cela implique comme attitudes et cultures - « à tous les niveaux de déploiement de ces deux dimensions de l'existence humaine » (Arkoun, 2010, p. 10). Donc, la tradition religieuse devrait, selon le philosophe algérien, être la boussole de l'éthique et de la morale qui constitue une doctrine alliant l'intellect et le spirituel (une vision soutenue des penseurs arabo-musulmans tel que Abass Mahmoud El-Akkad (Al-Akkad, p. 283)). Effectivement, l'intellect et le spirituel étant des processus abstraits, ils ont besoin d'un outil permettant leur concrétisation. Alors, il est important de souligner ici l'implication du langage dans la transmission des traditions religieuses. Le langage est, en réalité, l'instrument de la tradition alliée à la mémoire de conserver la tradition religieuse, que ce soit en l'écrivant ou juste en la disant (7).

2.1.2. Tradition orale et fait religieux

Lorsque Calvet Louis-Jean explique la différence entre oralité et *scripturalité*, il précise que « L'oralité est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception auditive du message. La *scripturalité* est la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message » (1997). C'est ainsi que la tradition orale, depuis la nuit des temps et de bouche à oreille, témoigne sur une réalité sociale en donnant naissance à une littérature orale abondante. Le récit, dans ses différentes manifestations, a permis la conservation de la tradition musulmane. En plus des récits sur le prophète et ses compagnons, le conte a occupé une place dans la société servant de moyen pédagogique dans l'apprentissage des fondements de l'islam et appuyant les croyances ferventes

de son conteur qui tente de persuader l'auditeur à agir ou à modifier un comportement s'opposant aux principes de la religion. En effet, pour Austin, la parole dotée d'une force illocutoire peut aboutir à une action (Affin) ; c'est également un point de vue soutenu par Sartre qui ajoute que le fait de dévoiler par la parole permet un changement (Sartre, 1948, p. 27). Tel est le cas de la morale du conte de manière générale et du conte soufi (8) en particulier. Ce dernier ayant longtemps servi de moyen d'enseignement spirituel dictant aux disciples la voie et les comportements à adopter, ce qui les amènera à atteindre un état spirituel plus élevé. Tout comme le conte, il est des récits qui ont eu pour finalité d'inculquer des valeurs en se présentant sous une forme « véridique » comme c'est le cas du récit hagiographique (ou *manâqib al asyâd*).

Par ailleurs, si l'Homme a toujours éprouvé le besoin de s'émouvoir en s'exprimant et de se référer en décrivant (Maougal, 2000, p. 15), le discours religieux oral a pu combler ces besoins en inventant sa propre littérature. Une littérature qui doit sa longévité au langage tout comme le mythe, « matrice nourricière de toute littérature » (Kherbache, 2008, p. 21), qui doit sa diffusion à la tradition orale, et ce, en produisant des récits oraux, et exécutant (comme c'est le cas dans les confréries soufies (9) une fonction politique consolidée par une forme généalogique et rattachée, par voie de conséquence, à une lignée d'ancêtres pouvant remonter au prophète.

2.2. Mythe et fait religieux

La postmodernité (puis la *surmodernité*) a remis en question les discours sur la modernité en prônant une pensée pluraliste sur la société. Le discours mythique et la pensée religieuse ont néanmoins résisté à ce modèle sociétal (qui se veut pragmatique et matérialiste), en survivant dans la mémoire collective ; lieu de leur préservation mais également celui de leur évolution grâce à la tradition orale, vectrice des « récits, légendes, épopées, sagas que l'on a coutume d'englober sous le nom de mythes » (Hammel, 1994, p. 23).

Le langage mythique a suscité, depuis le positivisme, l'intérêt des chercheurs quant au sujet de son interprétation et la relation qu'il entretient avec la religion. En effet, les approches anthropologique, sociologique et structurale (cette dernière précédée par l'approche fonctionnaliste avec les travaux de l'anthropologue polonais Malinowski Bronislaw) avec les travaux de Émile Durkheim, Lévy-Bruhl et Levi-Strauss, l'approche ethnologique avec Marcel Mauss, la psychanalyse avec les travaux de Sigmund Freud, Carl Gustav Jung

et Bruno Bettelheim, etc., se sont intéressées à l'histoire des religions et des mythes et leur évolution fusionnelle. Toutefois, des travaux ont réduit le langage mythique (pour répondre à un besoin d'objectivité) à l'intrigue narrative (10) énoncé pour des fins individuelles, ou comme des récits développant des phénomènes sociaux.

Ainsi, les mythes

sont des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis le temps les plus anciens [...] Le temps occupe ensuite une position capitale dans la définition du mythe, non seulement parce qu'il légitime de l'intérieur le discours mythique comme parole fondatrice, mais aussi parce qu'il joue un rôle déterminant dans le processus de fabrication du mythe en tant qu'objet. [...] le "climat" de la société change, la création mythique entreprend aussitôt de réajuster ses images [...] c'est dans ses moments de crise, quand la société est touchée, ses plans bouleversés, sa réorganisation devenue urgente, que ressortent le mieux les aspects idéologiques et les enjeux politiques des mythes (Bonte & Izard, 1992, p. 498).

Dans la même perspective, André Gaillard, ajoute un troisième élément intervenant dans la formation du mythe : celui de son aspect symbolique. En s'appuyant sur une définition du dictionnaire Larousse, l'auteur confirme que « le mythe est un récit légendaire mettant en scène des dieux et comportant une signification symbolique » (Gaillard, 2005). Quant à Mircea Eliade, il stipule que le mythe « constitue une histoire sacrée, histoire concernant les actes des Êtres surnaturels, et considérée comme vraie par une communauté de croyants » (*Ibid.*).

Au sujet du lien entre la pensée mythique à la pensée religieuse, Ernst Cassirer, en évoquant la pensée religieuse primitive, précise que la première repose sur l'action et la seconde sur les représentations (Cassirer, 1975, p. 118). Il affirme que la cohérence entre elle, se réalise grâce à l'unité affective (*Ibid.*, p. 121). Le philosophe ajoute que pour comprendre les langages religieux et mythique, il faut nécessairement y croire et que tous les deux découlent du milieu social où elles évoluent. Or, le philosophe admet – en abordant le sujet des religions prophétiques - une dissemblance entre la religion et le mythe : le mythe étant instinctif et la religion intellectuelle

((*Ibid.*, p. 150). Gustave Le Bon (1911), pour sa part, parle de l'implication des logiques, affective (inconsciente) et intellectuelle (consciente), dans la définition de nos opinions et nos croyances.

Par ailleurs, le mythe se nourrit de l'histoire des personnages et des personnalités ayant réellement existé ou en étant le pur fruit de l'imagination (11) et la religion dresse, à l'aide de la spiritualité, une ligne verticale reliant l'Homme et Dieu ce qui fait que le mythe prend les couleurs du sacré. En effet, qu'elles soient polythéistes ou monothéistes, les traditions religieuses auraient fabriqué leurs mythes (12) pour répondre à un besoin dogmatique et crée en conséquence des mythes cosmogoniques, à titre d'exemple, prétendant répondre aux questions relatives à la formation du monde comme le mythe du Dieu Marduk à Babylone (vers 1700 av. J.-C.) et la création du monde par le Dieu de la bible en sept jours à partir du *tohu-bohu* initial ou la version du grec Hésiode.

Selon Cassirer, avant son lien étroit avec la religion, le mythe entretient un rapport originel avec le langage pour « la mise en œuvre artistique comme dans la construction théorique des concepts du monde et de la cohérence du monde » (Lassegue, 2001). L'aspect métaphorique, d'après le même philosophe allemand, octroie au mythe cette aptitude « d'appréhender le monde extérieur », en apposant un sens dessus, et en enrichissant notre pensée et notre langage. De fait, rôle du langage dans la formation du mythe est incontestablement à l'origine des mutations des personnages mythiques et des récits qui les évoquent. Par ailleurs, cette union entre « la conscience linguistique » et la « conscience mythique » est à son tour à l'origine de l'objectivation du langage mythico-religieux. Effectivement, « Le mythe est "objectif" dans la mesure où on reconnaît en lui un des facteurs déterminants qui permettent à la conscience de se délivrer de la claustration passive dans la sensibilité et de progresser vers la création d'un "monde" organisé selon un principe spirituel qui lui soit propre » (*Ibid.*). L'interprétation de Cassirer se justifie par le rejet d'autres types d'interprétation, à savoir « l'unificationnisme » et la « cratyléenne » : l'une a tendance à unifier les contenus du mythe, qui sont au fond contradictoires, et remplacer leur « unité naturelle » par une « unité spirituelle » ; l'autre ne fait que répéter ses explications sur le mythe, fondées sur le cratylisme (théorie naturaliste du langage (13)), et ce, depuis l'ère des sophistes.

Un autre point de vue avance que l'origine de la complexité du langage mythique est due principalement à son aspect religieux (sacré). Une sacralité

régie par un système de foi mis hors d'atteinte dans les sociétés conservatrices comme c'est le cas de la société musulmane. Donc, pour mieux comprendre ce langage qui s'annonce complexe, on s'est limité à sa charge symbolique. En effet, l'anthropologie postmoderne (s'appuyant sur les travaux de Clifford Geertz entre autres) voit dans le langage religieux « un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel » (Geertz, 1996, p. 39). C'est cet ensemble symbolique qui éveille le sens et inscrit les actions dans le réel permettant ainsi aux communautés religieuses de matérialiser leurs croyances. Le théologien allemand Wilhelm Martin Leberecht De Wette « sous l'inspiration de Schleiermacher et de Fries, tente de reconnaître dans le langage mythique une vérité religieuse mais qui est visée, plus que saisie, qui est devinée plus que cernée, qui est, en bref, symbole » (Barthel, 1967, p. 10). Il est important, par ailleurs, de rappeler que l'aspect symbolique du langage religieux a été évoqué dans les travaux de Paul Ricoeur. Ce dernier va même plus loin en apportant « à l'herméneutique symbolico-narrative » (Ndi-Okalla, 2010, p. 49) de nouvelles stratégies interprétatives qui consistent à « repérer son caractère *d'innovation sémantique* (sens) et *sa fonction heuristique* (recherche/découverte) » (*Ibid.*, p. 51). En outre, ce système symbolico-religieux est en perpétuelle transformation, ce qui engendre la création et la co-création de nouveaux mythes et de nouvelles pratiques religieuses étroitement liées aux mutations sociales.

Selon Liogier Raphaël, la surmodernité confère aujourd'hui à la religion une « mobilité » (2012, p. 49) qui fait de la pratique religieuse une spiritualité, un système de mode obéissant à un renouvellement.

Car cette mobilité étourdissante fait partie du jeu, de l'*illusio* contemporaine, c'est le changement en lui-même qui est joué sur la scène sociale. La découverte de soi se raconte par le voyage, la mobilité et la mobilisation de ses forces vers l'ailleurs, pour se changer (d'énergie positive) et se décharger (des énergies négatives). Le *choix*, valeur sacrée, expression de l'individualité, pour se vivre comme choix, doit sans cesse se renouveler vers de nouveaux objets [...]. Autrement dit, l'apparence de mobilité religieuse est en réalité la

manifestation de la *religion de la mobilité* en train de se pratiquer. (*Ibid.*).

Au fait, l'auteur renvoie ces pratiques dites religieuses – à la quête d'un bien-être individuel et collectif- au mythe de « l'individuo-globalisme » (*Ibid.*, p. 51), produit du progrès social.

En notre qualité de chercheur en sciences du langage, il serait intéressant de voir comment le langage contribue-t-il à l'émergence de ces nouveaux mythes et à l'expression de ces derniers en les mettant en relation avec leur contexte de production.

2.3. Le discours religieux

Les déclarations d'instances religieuses comme le pape, les ulémas ou *chaykh el azhar* peuvent susciter un anathème ou être à l'origine d'une *fatwa* ; représentant la macrostructure d'un texte ou étant un discours constituant dans un autre genre discursif, dans tous les cas de figure, le discours religieux obéit à des stratégies et des conditions d'émission qui le régissent.

Sur le plan de l'étude scientifique, le discours religieux représente un enjeu tangible pour les chercheurs en analyse du discours. Dans son article, paru dans la revue *Langage et Société*, Maingueneau parle de « manque apparent d'intérêt pour le discours religieux » (2009) dans la communauté des analystes du discours. Pourtant, le fait religieux aujourd'hui est à l'origine une production, le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle soit abondante. Maingueneau confirme que ce manque est dû à des raisons multiples et pour y remédier, il propose de « sortir d'une conception « applicationniste » des relations entre « linguistique » et « textes religieux », dans laquelle la linguistique fournirait seulement des catégories descriptives pour étayer des interprétations » (*Ibid.*). Les analystes du discours religieux devraient mettre en place des approches qui associent « les textes à des catégories socio-discursives » (*Ibid.*).

L'alternative d'une Analyse Critique du Discours (fondée par Van Dijk) pourrait permettre l'ouverture de ce champ de recherche sur une étude du discours religieux en ayant pour objet la manière dont celui-ci est instrumentalisé au profit de l'abus de pouvoir, de la dictature et l'inégalité et dont saisir les fondements intellectuel, politique et idéologique.

3. Conclusion

Dans cet article nous avons tenté de rappeler une partie des réflexions ayant abordé le fait religieux afin de mettre l'accent sur les éléments qui le constituent et qu'il a constitués à travers le temps.

En somme, la religion étant liée à la vérité, au langage, à la tradition, à l'éducation, à l'histoire, au pouvoir, à la mémoire, à l'identité, au conscient et à l'inconscient, etc., n'est pas prête de disparaître d'aussitôt. De fait, penser une société sans religion serait un fantasme à l'heure actuelle et dans des communautés, comme la communauté musulmane, ayant construit son imaginaire et ses représentations autour du religieux. Or, il serait plus réaliste, pour les sciences humaines, de penser la distinction entre la religion et ses extrémismes ; l'instrumentalisation du texte sacré comme point de départ des violences ; distinguer entre la réalité des pratiques et la clarté des principes ; distinguer entre l'intention de l'énonciateur et l'instrument religieux qu'il utilise ; enfin, mettre en relation le contexte et le texte.

Notes

(1) Cf. Auge, M., 2016, *La sacrée semaine qui changea la face du monde*, Odile Jacob.

(2) Le mot composé *yawm dîn*, par exemple, veut dire jour du jugement dernier.

(3) Il est à rappeler que la discipline qui s'intéresse à l'ancrage de la religion dans la société est la sociologie de la religion ayant pour centre d'intérêt phénoménologie religieuse. (Cipriani, 2004, p. 11).

(4) Nous évoquons ici l'herméneutique moderne, celle de l'interprétation des textes de manière générale.

(5) La sous-discipline qui se décline du courant en question et qui s'intéresse à l'interprétation des textes religieux, c'est l'herméneutique théologique.

(6) Cette notion a également été utilisée par Nkwirikiye (2007, p. 78).

(7) Cf. Austin, J. L., 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil.

(8) Nous pouvons citer comme exemple les contes de Djalal Al-Din RUMI dans « Le Mesnevi » et Farriduddin 'Attar dans « Etincelles de sagesse » écrits et traduits en langue française.

(9) <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-mythos-et-logos/> [en ligne] consulté le 30/01/2013.

(10) Le structuralisme chez Levi-Strauss et Jung.

(11) Deux éventualités qui s'imposent contrairement au conte qui ne s'alimente que de l'imagination.

(12) Mis en œuvre par le rite.

(13) Selon cette théorie les noms ont un lien direct avec leur signification comme c'est le cas des onomatopées.

4. Liste Bibliographique

Arkoun, Mohammed, (2010), *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin.

Aroua, Ahmed, (1992), *Qu'est-ce que l'Islam ?* Alger : DAHIA.

Cassirer, Ernst, trad.(1975), *Essai sur l'Homme*, Les Editions de Minuit.

Cipriani, Roberto, (2004), *Manuel de sociologie de la religion*, l'Harmattan.

Demange, Pierre, (1991), *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris : Beauchesne.

Hammel, Jean-Pierre, (1994), *L'homme et le mythe*, Hatier.

Langhade, Jacques, (1994), *Du Coran à la philosophie : la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de FARABI*, Damas.

Liogier, Raphaël, (2012), *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?* Paris : Armand Collin.

Maougal, Mohamed Iakhdar, (2000), *Langages et langues entre tradition et modernité*, Alger : Marinoor.

Eliad, Mircea, (1965), *Le sacré et le profane*, Gallimard.

Ndi-Okalla, Joseph-Marie, (2010), *Récit et théologie, enjeux de la narrativité en théologie africaine, une réception de l'herméneutique de Paul Ricœur*, Karthala.

Sartre, Jean Paul, (1948), *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard.

Willaime, Jean Paul, (1995), *Sociologie des religions*, coll. Que sais-je, Paris : Presses universitaires de France.

Articles

Geertz, Clifford, (1996), Religion as a cultural system, in *Le Butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil*, SOARES Edio, 2009 : Karthala.

Kherbache, Ali, (2008), Mythe à écrire et machine à souvenir, Synergie Algérie n° 03, *Littérature et mythes* : Gerflint.

Nkwirikiye, Télesphore, Quand Dieu ne souffle plus : médecines et traditions à l'épreuve, in *histoire & missions chrétiennes*, septembre 2007, n° 3, (dir)

Pirotte, Jean, *La religion africaine réhabilitée : regards changeant sur le fait religieux africain* : Karthala.

Ricœur, Paul, (1995), Expérience et langage dans le discours religieux, in Paul Ricœur, *l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne : Paris.

Dictionnaires et encyclopédies

Bonte, Pierre & Izard, Michel, (1992), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses universitaires de France.

Encyclopédie de l'Islam, (1977), nouvelle édition II, Leiden E.J.Brill, G.-P.Maisonneuve & Larose S.A. : Paris.

Sitographie

Affin, Omolegbe Laditan, De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas, *Semen* [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007, consulté 02 février 2013. URL : <http://semen.revues.org/1226>.

Andre, Mary, 1995, Religion de la tradition et religieux post-traditionnel, in *Enquête*, Usages de la tradition, mis en ligne le 7 mars 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document315.html> . [En ligne] Consulté le 23 janvier 2013.

Barthel, Pierre, 1967, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden : E.J. Brill. <http://books.google.fr/books>. [En ligne] consulté le 02/02/2013.

Calvet, Louis-Jean, *La tradition orale*, P.U.F. « Que sais-je ? », 1997, p. 3-8. URL : www.cairn.info/la-tradition-orale--9782130381389-page-3.htm. [En ligne] consulté le 03-01-2013.

Gaillard, André, 2005, *Les mythes du christianisme*, Paris : Publibook. <http://books.google.fr/books?> [En ligne] Consulté le 31 janvier 2013.

Lassegue, Jean, 2001, *Langage et mythe chez Ernst Cassirer*. http://formes-symboliques.org/article.php?id_article=19 [En ligne] Consulté le 31-01-2013.

Le Bon, Gustave, 1911, *Les opinions et les croyances : genèse et évolution*,. http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/opinions_et_croyances/opinions_et_croyances.html. [En ligne], consulté le 05/04/2011.

Mainguneau, Dominique., Introduction. *La difficile émergence d'une analyse du discours religieux*, <http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2009-4-page-5.htm>, [En ligne], consulté le 15-09-2014.

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-mythos-et-logos/> [en ligne] consulté le 30/01/2013.