

Isaac Nizigama

DIX « CATÉGORIES »
POUR COMPRENDRE
LES RELIGIONS DU MONDE



Nouvelle édition adaptée, 2021

Éditions Traditions & Modernité
87 rue Lucien-Gendron, Gatineau (Québec), Canada
J8R 0J1

Dix « catégories » pour comprendre les religions du monde

©Éditions Traditions & Modernité 2020 (première édition).

Illustration de la couverture *iStock*: « Cité du Vatican, État de la cité du Vatican - 21 août 2008: Basilique Saint-Pierre au coucher du soleil depuis la *Via della Conciliazione*. État de la cité du Vatican. Rome, Italie ». ©Éditions Traditions & Modernité 2020.

Tous droits réservés

Ce livre est une nouvelle version qui a été publié sur www.boukelis.com

ISBN : 979-10-359-5105-4 (Deuxième édition 2021)

© Isaac Nizigama

(Livre précédemment publié aux *Editions Traditions & Modernité* :
ISBN : 9782925061007)

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,
intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

L'auteur est seul propriétaire des droits et responsable du contenu de ce livre.

Du même auteur

Christianisme et Révélation divine : éléments de doctrine et d'histoire antique, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2021 (313 pages)

De séminariste à pasteur protestant évangélique : moments saillants de mon cheminement spirituel de type chrétien, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2021 (158 pages).

Pour une éthique entre philosophie et religion, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2021 (248 pages).

La vie a-t-elle un sens ? Quelques repères philosophiques, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2020 (185 pages).

Problématiques contemporaines en sociologie des religions, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2020 (221 pages).

Modernus et Moderna : Proximité et frontières, Vol. 1, Éditions Traditions & Modernité, Gatineau, 2019, (137 pages).

Certitude chrétienne, possible et vécue aujourd'hui, Éditions Lulu, 2018, (172 pages).

Darwinisme et éthique chrétienne : un dialogue de sourds, L'Harmattan, Coll. « Religions et Spiritualité et Religions, science de la vie et de la terre », Paris, 2018, (240 pages).

Introduction à la sociologie de la religion de Peter L. Berger, Éditions L'Harmattan, Collection « Logiques sociales », Paris, 2017, (199 pages).

Murundi qui es-tu ? Genèse et évolution de l'identité citoyenne déchirée au Burundi, des origines à nos jours, Éditions L'Harmattan, Coll. « Études africaines », Paris, 2015 (320 pages).

La « dialectique bergérienne » analysée et critiquée : étude du rapport dialectique entre le pluralisme religieux et l'incertitude religieuse dans la pensée de Peter L. Berger,

Presses Académiques francophones (Allemagne), Riga (Lettonie), 2012, (340 pages).

Par-delà les gènes et les « mêmes » : l'éthique évolutionniste « vraiment darwinienne » chez Daniel Clement Dennett, Éditions Universitaires Européennes, Riga (Lettonie), 2012, (240 pages).

« Construire son identité canadienne par-delà sa minorité », dans Boerger, A., Dubé, P. et Mulatris, P. (2014) (dir.), *Transferts des savoirs, savoirs des pratiques, Production et mobilisation des savoirs pour une communauté inclusive*, coll. « Perspectives de l'Ouest », Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 99-116.

Remerciements

Je voudrais adresser mes remerciements à toute personne qui a contribué, de près ou de loin, à ce que ce travail soit possible. En particulier l'ancien doyen de la Faculté de Théologie de l'Université Saint Paul, le Père Yvan Matthieu et ses collaborateurs qui m'ont confié, depuis l'hiver de 2017, l'enseignement des cours en théologie notamment les cours sur les religions du monde et le phénomène sacré. Cet enseignement fut une occasion pour moi d'approfondir le sujet abordé dans ce livre et d'accumuler du matériel pertinent utilisé dans la rédaction de cet essai. Qu'ils trouvent donc ici l'expression de ma profonde gratitude.

Qu'il me soit permis également de remercier l'Université de Sudbury, en particulier le professeur Melchior Mbonimpa, ancien Chef du Département des sciences religieuses, qui m'a confié la supervision de plusieurs cours en sciences religieuses depuis 2015 ainsi que la rédaction de deux cours universitaires, l'un sur l'histoire de l'Église primitive, l'autre sur le rapport entre la religion et les identités contemporaines. Ces travaux m'ont permis également d'approfondir le sujet et d'accumuler du matériel pertinent pour le présent essai. Les universités d'Ottawa et Saint Paul qui m'ont ouvert gracieusement leurs bibliothèques ne sauraient non plus être oubliées dans ces remerciements. En effet, n'eût été l'accès permanent et privilégié à leurs bases de données bibliographiques, les visites courantes et les emprunts d'ouvrages de ces bibliothèques, l'approfondissement du sujet de cet essai, dont je faisais mention précédemment, n'aurait pas été possible.

Enfin, sans le soutien de sa famille, si l'on en a une, le travail d'écriture peut également être entravé. C'est pourquoi je voudrais, en dernière instance, remercier ma femme Joséphine et mes enfants Fidélité, Jacob, Harvest et Heaven. Ce livre est le fruit de leur patience, de leurs encouragements et de leurs multiples expressions d'affection envers ma personne et ma passion pour la recherche et l'écriture qui, pourtant, n'apportent

pas de retombées matérielles qui leur seraient immédiatement profitables. Qu'ils trouvent ici ma profonde reconnaissance et ma gratitude.

Dédicace

Cet ouvrage est dédié à toutes les personnes du monde contemporain qui s'intéressent à la question de la vérité religieuse à l'ère du pluralisme.

Avant-propos

Pour connaître et comprendre les diverses religions qui existent ou qui ont existé dans le monde, il peut être judicieux de partir de celles que l'on connaît le mieux et ainsi d'adopter, en quelque sorte, une attitude de comparaison de soi-même aux autres. Pour un Occidental ou un occidentalisé, c'est-à-dire quelqu'un dont la manière de penser et de voir le monde a été façonnée et est influencée par la pensée et la culture occidentales, fortement marquées par le judéo-christianisme, cette posture d'analyse peut s'exprimer par l'identification dans la pensée judéo-chrétienne, de concepts centraux, que nous appelons ici « catégories », pour ensuite en rechercher les correspondances dans d'autres religions ou visions du monde. Ce livre voudrait ajouter à l'immense littérature existant sur les religions, des plus anciennes aux néo-religions contemporaines, un autre regard dans la perspective qui vient d'être indiquée. Il ne s'agira pas d'exposer de manière érudite et exhaustive les différentes croyances et pratiques, l'histoire et la géographie des diverses religions du monde, mais d'identifier les religions qui sont parmi les plus connues pour en étudier les caractéristiques à l'aune de dix « catégories » considérées comme caractérisant la vision religieuse du monde proposée par les deux religions judéo-chrétiennes, à savoir le judaïsme et le christianisme.

Ces catégories sont : « Dieu » pour parler de l'origine, de la nature du divin ou du Sacré et de ses pouvoirs; le « monde » pour parler de l'origine de l'univers (cosmogonie) et de son fonctionnement (cosmologie); la « nature » pour parler spécialement des êtres vivants et des rapports généraux entre eux, et entre eux et le monde physique; l'« être humain » pour spécifier sa nature (anthropologie), son origine (anthropogonie) et sa place dans l'univers (anthropocentrisme, cosmocentrisme ou théocentrisme); la « société » pour caractériser la famille, la politique et le rapport des sociétés humaines à l'univers (rapport entre macrocosme et microcosme, place de l'individu dans le

groupe, naissance de l'individu autonome, notion de « personne », etc.); la « ritualité-transmission » pour parler des aspects rituels collectifs, des structures religieuses, des rites de passage, etc.; la « piété-moralité » pour caractériser les pratiques religieuses individuelles et les conceptions éthiques ou morales et ascétiques; la « mort » pour expliquer le rapport à la mort, la conception du sens de cette dernière et les rituels mortuaires; l'« au-delà » pour voir comment les religions conçoivent ou ne conçoivent pas l'existence de la vie après la mort et d'un univers invisible et surnaturel; l'« eschatologie » pour comprendre les conceptions des fins dernières, tant individuelles que collectives et cosmiques, ainsi que la conception du temps qui y est rattachée.

Le premier chapitre sera consacré aux généralités en rapport à l'explication des diverses conceptions du phénomène religieux et aux indications sur la méthode adoptée dans l'exposé de ce livre. Les dix autres courts chapitres correspondront aux dix catégories pour caractériser trois grands groupes de religions historiques : les religions dites « premières » correspondant essentiellement aux religions chamaniques sibériennes et autochtones d'Amérique (autrefois appelées Amérindiennes), aux religions traditionnelles africaines (RTA) correspondant aux religions pratiquées en Afrique noire avant l'arrivée du christianisme et de l'islam; aux diverses anciennes religions polythéistes du Proche-Orient ancien et de l'Extrême-Orient, incluant les religions issues des civilisations dites « indo-européennes »; et, enfin, aux trois grandes religions dites abrahamiques ou monothéistes dont justement le judaïsme et le christianisme desquelles est tirée la compréhension paradigmatique des dix catégories indiquées. Bien entendu, l'islam utilise également ces mêmes catégories, mais des divergences interprétatives fondamentales, relative au concept de « Révélation », existent entre les trois religions abrahamiques comme ce livre tentera de le montrer. Le douzième chapitre sera conclusif et tentera un court récapitulatif des comparaisons menées tout au long de l'exposé du livre.

Le but de l'exposé est de montrer qu'il existe des ressemblances entre les religions du monde abordées, mais aussi des différences souvent incommensurables. À l'ère du pluralisme religieux, il nous semble judicieux de comprendre ce qui nous rassemble et ce qui nous divise, les points sur lesquels on peut faire des compromis et ceux sur lesquels tout compromis deviendrait une compromission de la vérité à laquelle nous adhérons et à laquelle, souvent, nous avons voué notre existence entière. Car, comme le disait Peter L. Berger (1929-2017), en situation pluraliste, on est obligé de choisir (Berger, 1980, 1981). Si dans les sociétés traditionnelles, prémodernes, l'on pouvait se laisser guider par les choix déjà faits par la société et ses institutions, considérer ces choix comme allant de soi (*taken for granted*) et les interpréter comme notre propre destin (*fate*), en modernité, le pluralisme a rendu toute institutionnalisation forte de type traditionnel impossible : on a toujours d'autres options devant nous et qui nous sont accessibles. Notre société, notre organisation, notre communauté, etc., n'est pas la seule option possible ni la seule qui existe. Par conséquent, j'ai toujours le choix (*choice*), sans grande contrainte, soit de rester dans ma communauté, dans ma société, dans mon organisation, soit de la quitter pour lui préférer une autre. Je peux même changer d'appartenance à plusieurs reprises au cours de ma vie. Je peux également choisir de n'appartenir à aucun cadre social organisé et développer ma propre vision du monde de manière tout à fait privée. Ce faisant, j'aurai également opéré un choix en faveur du refus d'appartenance. C'est ce que Peter L. Berger a expliqué par l'idée selon laquelle, au moins dans l'histoire de l'Occident, on est passé de la condition de destin à celle de choix (« *from fate to choice* ») (Berger, 1980, p. 11). En matière religieuse, ce phénomène de croyance sans appartenance est d'ailleurs devenu très répandu en Occident, comme l'a bien documenté la sociologue britannique Grace Davie (1946-), en partant du contexte de son propre pays (Davie, 1994, 2000 ; Davie, Heelas & Woodhead, 2003).

C'est donc à notre avis important de comprendre pourquoi on doit faire tel ou tel choix en matière religieuse, du moins si notre choix entend se baser sur une certaine recherche de la vérité et non sur d'autres critères qui peuvent n'avoir rien à voir avec cette recherche. On peut par exemple être amené à choisir, comme le suggérait Peter L. Berger, entre Jérusalem et Bénarès, entre le mysticisme de la personnalité et le mysticisme de l'infini (cf. Berger, 1981, pp. 3-22). Car pour ce chercheur, la manière de comprendre l'expérience religieuse de type mystique, caractéristique des religions issues des traditions dites abrahamiques, qu'il étiquette par leur référence à la ville de Jérusalem, est différente de celle des religions issues des traditions indiennes, qu'il étiquette par la référence au sermon de Gautama Bouddha dans la ville de Bénarès après son expérience de l'éveil. Les premières la pensent de manière « confrontationnelle », entre la personnalité de l'être humain et la personnalité transcendante de Dieu, la différence n'étant jamais supprimée ; les secondes la pensent de manière plutôt « ontologiquement tautologique », si l'on peut traduire la pensée bergérienne en termes logiques : l'infini du divin est identique à l'infini de l'esprit humain. Faire l'expérience du divin pour ce dernier, c'est découvrir sa propre identité intérieure, intime.

Ce livre fournit des outils visant à renseigner sur les différences et les ressemblances non seulement sur le plan factuel ou descriptif, mais également sur le plan évaluatif, théologique, fondé sur la compréhension judéo-chrétienne des dix catégories indiquées. Nous espérons que le lecteur ou la lectrice trouvera cet essai utile à quelque chose dans sa propre manière de voir le phénomène religieux et d'opérer ses choix en la matière à l'époque contemporaine.

Chapitre 1 : Généralités

1.1. Qu'est-ce que religion ?

Du point de vue de la recherche en sciences des religions, le sens du mot « religion » est loin d'être donné et unanimement acquis. Faut-il parler de « religion » au singulier, de « religieux », ou alors de « religions » au pluriel? Pour G. Filoramo, qui maintient la forme singulière de ce concept, « parler de 'la' religion ne signifie pas qu'on veuille ignorer qu'elle se manifeste avant tout dans des réalités historiques concrètes » (cf. Giovanni, 2007, pp. 8-11). Filoramo s'interroge alors, à juste titre, sur la place qu'occupent aujourd'hui les médias et l'actualité, dans l'orientation de la recherche en sciences des religions, surtout après les attentats terroristes du 11 septembre 2001 sur les tours jumelles de World Trade Center à New York. Les experts en sciences des religions (théologie et d'autres disciplines) sont recherchés par les médias pour expliquer le phénomène du terrorisme à motivations religieuses, rendre compte du fondamentalisme religieux, parler de la laïcité des États, de la place de la religion dans l'espace public, de la diversité culturelle, des accommodements religieux, etc. Or, ces phénomènes sont plutôt liés à l'extrémisme religieux et au phénomène de la sécularisation. Ils ne sauraient par conséquent expliquer ce qu'est la religion en général. La tendance à vouloir expliquer la religion à partir de ces phénomènes ne contribue-t-elle pas à alimenter une fausse perception publique de ce phénomène?

Nous essaierons ici d'aller au fond des choses en fournissant des éléments de compréhension de ce phénomène lui-même. Définissons d'abord la religion (au singulier) avant de parler des religions (au pluriel). Nous aborderons ensuite la question de savoir si l'être humain est naturellement religieux (*homo religiosus*) ou non, avant d'expliquer l'approche théorique de la méthode d'analyse et d'explication adoptée tout au long des chapitres suivants.

a) La religion

Définir le phénomène religieux lui-même, objet d'étude des sciences de « la » religion, c'est toucher au sens le plus général de ce phénomène. Plusieurs concepts ou expressions sont alors utilisés à l'époque contemporaine pour nommer ce phénomène : «la religion», «le religieux», «le fait religieux», «le phénomène religieux», etc. Et la question « qu'est-ce que la religion ? » peut se reformuler ainsi: en quoi consiste le phénomène religieux ? Qu'est-ce que le religieux? Comment un fait social, historique, etc. peut-il être qualifié de religieux ? Olivier Bauer et Jean-Marc Barreau, de l'Université de Montréal, pour donner un exemple à cet égard, ont écrit, en 2009, un ouvrage intitulé *La religion du Canadien de Montréal* (Bauer & Barreau, 2009). Pour eux, l'engouement entourant l'équipe montréalaise de Hockey peut revêtir des caractères similaires à ceux qui sont propres à la religion. De là on peut constater qu'il y a un concept de religion dont les caractères plus ou moins précis peuvent être retrouvés dans d'autres phénomènes sociaux non explicitement considérés comme religieux.

En parlant de « la religion », on renvoie au phénomène religieux dans son sens général, se retrouvant dans toutes les religions particulières. Mais à ce niveau, le problème est qu'il n'existe pas de définition unanime parmi les spécialistes, de ce qu'est précisément ce phénomène et de ce que sont ses caractères. C'est le vieux débat sur l'« essence » de la religion qui n'a jamais trouvé de solution définitive. Prenons quelques exemples de définitions parmi les plus connues :

Le terme « religion » (du latin : *religio*) a une double origine latine: *rĕlĕgo*, *-ĕre*: recueillir, reprendre, parcourir de nouveau, repasser par, ou relire, repenser et *rĕlĭgo*, *-āre* : relier, lier par derrière, attacher (cf. Auzanneau & Avril, 2000, p. 524). Les deux sens étymologiques sont inclus dans l'expression « fait religieux », selon Danièle Hervieu-Léger et Régine Azria (Azria & Hervieu-Léger, 2010, p. 1027). Frédéric Lenoir ajoute à ce sens étymologique une dimension qui généralement se retrouve dans les caractères du fait religieux. Il définit la religion comme « la croyance en un monde invisible (une réalité supra-

empirique) et la pratique de rituels collectifs qui s'y rapportent » (Lenoir, 2008, p. 9). Le « monde invisible » peut être caractérisé par l'idée du sacré qui est importante dans la définition fournie par Peter L. Berger : « la religion est l'entreprise humaine qui crée un cosmos sacré » (Berger, 1971, p. 56). Et de manière un peu plus générique, la religion inclut l'idée de vénération, de conscience de l'existence d'une réalité supérieure comme l'affirme la définition fournie par l'encyclopédie canadienne : « de *religio*: conscience scrupuleuse, vénération: la religion peut être définie comme la relation entre l'être humain et sa source de valeur transcendante » .

Ces définitions fondées sur l'étymologie du mot « religion » et probablement aussi sur l'expérience des religions historiques, ont le mérite de converger sur l'idée de la relation entre l'être humain et une réalité supra-empirique, appelée sacrée ou réalité transcendante, identifiée comme étant au centre de tout phénomène religieux. L'autre aspect souligné par ce sens étymologique est évidemment celui de relier les personnes entre elles, idée qui traduit l'aspect social du phénomène religieux. Dans le premier aspect, celui de relier à une réalité transcendante, pour revenir à l'exemple que nous avons donné plus haut, le Canadien de Montréal ne serait pas une religion dans ce sens puisqu'aucune instance transcendante n'est mise au centre des buts et de l'organisation des jeux sur la glace. Mais dans ce second aspect, de type social, cette équipe peut évidemment manifester des caractères religieux puisque les jeux visent la mise en commun des talents d'excellents joueurs dans le but de remporter les compétitions et de générer des revenus importants tant pour les joueurs que pour tous les échelons organisationnels impliqués. Ils rassemblent bien entendu également des foules « électrisées » et enthousiastes assistant à leur déroulement.

Cette définition de la religion se précise cependant davantage si l'on tient compte des formes historiques du fait religieux : « Une[la] religion est un système de relations, pratique et conceptuel, entre un ensemble de personnes et des vérités perçues comme ultimes, c'est-à-dire propres à éclairer le sens de

la vie » (Régner, 2004, p. 14). Qui dit « système de relations » et « ensemble de personnes » renvoie à une organisation, à des groupes de personnes humaines plus ou moins systématiquement structurés; et qui dit « vérités perçues comme ultimes [...] propres à éclairer le sens de la vie » renvoie justement à la dimension transcendante qui vient d'être soulignée, mais indique aussi une certaine systématisation conceptuelle (théologies, sotériologies, eschatologies, etc.) et une certaine sédimentation d'expériences (traditions, valeurs, pratiques ritualisées, etc.). Ainsi, cette définition insiste déjà sur l'aspect humain et collectif du phénomène religieux et ses relations avec l'aspect suprahumain.

Dans ce sens, la religion se distingue ainsi de la « spiritualité » : traditionnellement au sein du catholicisme, spiritualité signifiait : « une façon particulière, à l'intérieur d'une religion, de vivre certaines valeurs, certaines pratiques ou certains aspects de la doctrine, par exemple : la spiritualité mariale, ignacienne, carmélite » (Régner, 2004, p. 15). Cette notion prend un sens plus large aujourd'hui et peut désigner tout phénomène faisant appel à l'intériorité de l'être humain, que ce soit dans le cadre d'une religion ou en dehors de toute pratique ou croyance religieuse organisée ou non organisée. On souligne alors, par le mot spiritualité, l'aspect individuel, intérieur, intime même, reliant l'être humain à une réalité jugée plus profonde, voire transcendante.

Or, la religion, plus que la spiritualité, revêt des formes plus ou moins bien connues de communication entre les humains et entre ces derniers et la Transcendance. Ces actes de communications combinent souvent sens spirituel, moral et pratique rituelle. On parle alors de prières, sacrements et autres rituels tels que les sacrifices, etc. Il y a des rites marquant les étapes importantes de la vie (rites de passage, rites d'initiation), d'autres sont plus personnels comme la méditation et invocations diverses (ex. le 'parler en langues' chez les pentecôtistes). Cette communication implique souvent l'appartenance à des organisations religieuses s'engageant dans certaines activités publiques ou privées ; des pratiques ascétiques telles que les

jeûnes, la pauvreté, la chasteté/célibat, le monachisme, etc. Elle implique aussi des cérémonies rituelles telles que le complexe rituel de la messe catholique, les processions, les pèlerinages à la Mecque pour les musulmans, les pèlerinages aux sites mariaux chez les catholiques, en Terre sainte (Jérusalem), chez les chrétiens en général, etc. Enfin, cette communication avec le Surnaturel ou le Transcendant implique souvent un code moral visant à régler l'action humaine en conformité avec les exigences de la divinité et de la société religieuse acquise à sa cause : ex. les dix commandements judéo-chrétiens, les interdits alimentaires juifs et musulmans, la charia islamique, l'octuple sentier bouddhique, etc.). Il s'agit donc de l'aspect moral ou éthique impliquée dans les religions en général, mais pas nécessairement dans les spiritualités individuelles.

Cependant, ces différentes formes de communication religieuse sont diversifiées dans l'histoire de l'humanité. Et cette diversité est à l'origine de diverses formes historiques du phénomène religieux justifiant l'adoption du pluriel pour les désigner.

b) Les religions

Si on cherche à appréhender les formes historiques, variées, du phénomène religieux, il faut bien partir de l'idée qu'il y a une diversité de religions. On parlera alors de traditions religieuses, de religions, d'expériences religieuses, de traditions spirituelles, etc. C'est dans ce sens qu'on parle de « religions du monde ». Les formes du phénomène religieux observable ou observé à travers l'histoire de l'humanité sont variées. Diverses distinctions peuvent être faites. On distingue par exemple les religions vivantes des religions mortes pour signifier que parmi les formes historiques du phénomène religieux, certaines sont éteintes ou mortes parce qu'elles ne sont plus pratiquées. D'autres néanmoins sont encore pratiquées et elles sont dites vivantes. Certains éléments des religions mortes ont été assimilés par les religions vivantes à travers les siècles. On peut donner l'exemple des religions polythéistes de l'Égypte ancienne, du Proche-Orient ancien, de la Grèce antique, etc. qui sont aujourd'hui étudiées à titre de mythologies, mais qui ne sont plus pratiquées, mais

certaines de leurs motifs tels que les cosmogonies et les idées de la mort-résurrection des dieux se retrouvent, avec un sens plus affiné et moins mythologique, dans les religions vivantes.

On peut aussi distinguer les religions ethniques, coutumières des religions missionnaires, universalistes. Cette distinction est faite selon la façon dont les religions se transmettent de génération en génération (cf. Azria & Hervieu-Léger, 2010, p. 1027). Les religions coutumières ou ethniques se transmettent par voie de la coutume ancestrale ou de l'identification ethnique, tandis que les religions universalistes se transmettent et se propagent par voie de la prédication doctrinale à vocation universelle. Parmi les religions orientales, dont l'hindouisme, le sikhisme, le taoïsme, le shintoïsme, la plupart étaient de type coutumier et ethnique, à quelque degré près, tandis que le bouddhisme est né avec une visée universaliste. Dans les précédentes, il n'y généralement pas de sens missionnaire ni de prosélytisme. Dans le dernier cas, l'on voudrait que toute l'humanité se convertisse au message prêché. C'est pourquoi on envoie des missionnaires partout sur la planète pour partager et propager la foi en la « Bonne Nouvelle » du salut, notamment en christianisme. On peut recourir même à la guerre dite sainte pour convertir les infidèles à la « vraie religion » notamment en islam. On peut aussi prêcher par la pratique notamment les techniques du Yoga pour le bouddhisme se répandant en Occident, etc.

Il est important de souligner ici que l'existence des religions ethniques est un fait religieux universel, non seulement parce que ces religions coutumières ont existé partout, mais parce qu'elles continuent à nourrir de leur sève populaire les grandes religions missionnaires (christianisme, judaïsme, islam et bouddhisme) qui n'auraient pu longtemps subsister sans elles (cf. Azria & Hervieu-Léger, 2010, p. idem). Dans ce sens, sauf peut-être les peuples occidentaux contemporains, il n'y a pas eu de peuple sans religion parce que la religion était ce qui unissait les vivants et les morts dans un seul et même peuple.

Néanmoins, par le fait que ces religions coutumières ou ethniques se limitaient à une transmission de coutumes, de

pratiques, de rituels, entre les membres d'un même groupe humain, sans une ambition visant à les étendre à toute l'humanité, elles se voient supplanter par les religions universalistes qui, elles, véhiculent une interprétation globale et universelle de l'histoire, de l'être humain et de sa destinée. De ce fait, si le christianisme est numériquement la plus grande religion du monde aujourd'hui connue, avec près de 2,5 milliards de fidèles, et l'islam la seconde, c'est précisément par ce phénomène d'assimilation, voire de substitution, des pratiques religieuses coutumières et ethniques par des pratiques chrétiennes et musulmanes. Mais ce qui nous intéresse ici, concernant la définition des religions, c'est surtout ce fait qu'historiquement, le phénomène religieux dans sa diversité est attesté dans toutes les cultures, dans toutes les sociétés que l'humanité a connues. Cela a fait dire à certains penseurs que l'être humain est finalement un être naturellement religieux (*homo religiosus*) et qu'il serait inutile de le penser comme pouvant vivre complètement dépourvu de religion, même à l'époque contemporaine.

c) *Homo religiosus*

L'être humain est-il naturellement religieux ? On sait que l'être humain est doué de raison, d'émotion, d'imagination. Il est dit, selon Aristote, un animal raisonnable, expression qu'on a traduite par *homo sapiens*, en anthropologie. On sait aussi que l'être humain est doué de culture qui le distingue de simples êtres vivants et animaux : il construit, fabrique son monde à l'aide de symboles, de normes, de rites. L'être humain est donc aussi un être culturel (*homo faber*). On ajoute d'ailleurs aussi, dès le 20^e siècle, à ce titre culturel, mais de manière me semble-t-il discutable, que l'être humain serait naturellement un amateur de jeu, dans lequel il se divertit, choisit de s'amuser pour se détendre par rapport aux occupations plus sérieuses et plus pénibles s'il ne fait pas simplement de cet amusement un véritable métier comme dans les sports dits professionnels (*homo ludens*). Mais jusqu'à quel point pouvons-nous caractériser l'être humain comme étant naturellement religieux (*homo religiosus*)? Pour répondre à cette question, il convient d'indiquer d'autres

notions définissant les humains religieux : la religiosité, la confession, la mystique.

La 'religiosité' se définit comme l'ensemble des manifestations du sens religieux par un individu humain, seul ou en groupe avec d'autres individus humains. Ce sens peut s'exprimer par un sentiment d'attirance vers l'invisible, le caché, le mystérieux, le troublant, le fascinant. Selon Georg Simmel, « la religiosité est une « disposition irréductible et fondamentale de l'âme » (Simmel, 1998, p. 111). À ce titre, selon cet auteur, « l'homme a besoin de religion pour atténuer la désunion entre ses besoins et leur satisfaction, entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, entre sa conception idéale du monde et la réalité » (Simmel, 1998, p. 133). Du point de vue de ce concept de religiosité donc, l'être humain serait un *homo religiosus*.

C'est également l'avis de Vladimir Grigorieff:

Si, comme nous le pensons, la religiosité est fondamentalement une attitude de respect et d'attirance pour l'invisible, et par conséquent une mise en rapport de celui-ci avec le visible, il apparaît aussi qu'elle est une caractéristique attestée de l'humain et de l'humanité en général. Partout et toujours, l'homme fut, est, et sera sans doute « *homo religiosus* » (homme religieux) comme il est « *homo faber* » (homme créateur), « *homo ludens* » (homme jouant), etc. Bien sûr, cette religiosité a donné naissance, selon les époques, les lieux et les civilisations, à des formes différentes de religions, cristallisant les rapports du visible avec l'invisible et leur permettant d'évoluer selon des axes privilégiés (Grigorieff, 1989, p. 11).

La notion de « confession » renvoie à la religion dite « institutionnelle » par opposition de la religiosité qui revêt d'abord un sens individuel. Selon le philosophe et sociologue américain William James, l'origine de la religion institutionnelle est à chercher dans la religiosité personnelle, individuelle et non l'inverse. La religion institutionnelle est définie par W. James comme « l'art pour s'assurer la faveur divine » par l'organisation des cérémonies, des rites, l'existence des clergés, la réalisation des sacrifices, etc. La religion individuelle est plutôt « personnelle, intérieure, se concentrant dans la conscience

humaine avec ses mérites, ses misères, ses imperfections, etc. » W. James affirma à cet égard :

Nous verrons qu'en un sens la religion personnelle est quelque chose de plus fondamental que les systèmes théologiques et les institutions ecclésiastiques. Les Églises, une fois établies, continuent à vivre grâce à la tradition, mais à l'origine tout fondateur d'Église doit son autorité à la communication directe qu'il entretient avec son Dieu. Je ne parle pas seulement de fondateurs surhumains, tels que Bouddha, le Christ, ou Mahomet, mais de tous ceux qui ont réformé l'Église chrétienne et fondé des sectes nouvelles. Cette communication directe est la racine de toute religion: ceux-là même ne doivent le reconnaître qui ne veulent y voir qu'une imparfaite ébauche de la religion véritable (James, 2001, p. 70).

C'est peut-être pour cela que la définition la plus simple du terme « confession religieuse », qu'on trouve dans le dictionnaire de français, est « la religion à laquelle on appartient ». Dans le christianisme, on peut parler de confession catholique ou protestante. Dans le protestantisme, qui est diversifié à l'interne, on parle aussi de « dénomination » dans le sens où il existe plusieurs « institutions religieuses » internes au protestantisme et qui n'ont pas de principe unificateur et organisationnel supérieur. Dans le contexte pluraliste contemporain, le terme « confession religieuse » (la religion qu'on confesse, qu'on professe) déborde le christianisme et s'applique aussi à d'autres religions : confession juive, musulmane, etc.

Le caractère religieux de l'être humain se voit donc aussi dans cette capacité de se construire des institutions religieuses durables: lieux de la transmission des rites et des croyances religieuses, lieux de la 'nomisation' (*nomos*) de la société par des codes moraux, lieux de l'entretien d'une utopie (espérance): millénarisme, eschatologie, messianismes, etc. Toutefois, le plus souvent, à l'intérieur de ces institutions religieuses, se développent et se perpétuent des courants individualistes, dits « mystiques », mettant l'accent sur l'expérience religieuse individuelle.

Le qualificatif de « mystique » dérive du grec *mystikos* qui signifie « caché ». Blaise Pascal disait, dans Les Pensées, qu'il

existe un « sens mystique des Écritures ». Dans les domaines de la religion, de la philosophie, l'adjectif « mystique » renvoie à ce qui est relatif au mystère, à une croyance surnaturelle, sans support rationnel. On parle de chiffre, de nombre, de triangle mystique. L'expérience mystique est décrite notamment par R. Otto, comme la rencontre avec le Surnaturel, qu'il décrit comme le « Tout Autre ». Il qualifie cette expérience de *mysterium tremendum et fascinans*: un mystère à la fois terrifiant et fascinant. L'expérience mystique est réservée par le sociologue Max Weber à des virtuoses religieux, c'est-à-dire des gens particulièrement religieux...

Dans ce sens, l'*homo religiosus* se définit par une catégorie particulière d'êtres humains affirmant être ou avoir été en contact avec des entités surnaturelles. Ces êtres humains devenant ainsi au vrai sens du terme, des hommes religieux ou des femmes religieuses. Le mysticisme existe dans le christianisme (les mystiques médiévaux par exemple: Saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse d'Avila, etc.), dans les courants piétistes protestants notamment le Pentecôtisme; et dans l'Islam avec le soufisme; etc.

Une distinction intéressante a été proposée par Peter L. Berger à propos du mysticisme, entre les traditions abrahamiques et les traditions religieuses issues de la péninsule indienne. Nous l'évoquons dans l'avant-propos de cet essai. Dans les traditions abrahamiques, Berger retrouvait un « mysticisme de la Personnalité »: les mystiques feraient l'expérience d'une divinité extérieure à leur propre personnalité et ayant des caractères personnels. Dans leur expérience religieuse, ils ne perdraient pas la conscience de leur individualité. Mais dans les traditions issues de la péninsule indienne, Berger retrouvait un « mysticisme de l'Infini »: l'expérience mystique bouddhiste ou hindouisme serait synonyme de perte de l'individualité de la personne humaine, donc de fusion avec l'Infini (comme une goutte d'eau qui tombe dans un océan) (Berger, 1981).

Disons toutefois, pour conclure, que l'idée d'une religiosité naturelle à tout être humain n'est plus évidente au moins depuis le Siècle des Lumières en Occident. L'époque moderne, marquée

par l'émancipation de l'être humain vis-à-vis des croyances religieuses (la sécularisation, la laïcité, l'athéisme), constitue, selon beaucoup de penseurs de la religion, une exception historique: elle a produit, et elle continue de produire de plus en plus d'individus humains affirmant n'avoir aucune croyance religieuse (les sans-religions, les athées, etc.) et n'appartenant à aucune organisation religieuse. L'époque moderne permet donc de nuancer la caractérisation de l'être humain comme un *homo religiosus*.

1.2. Orientation méthodologique du livre

Dans la perspective de ce que dit Jean-Yves Leloup préfaçant le livre intitulé *Initiation à l'histoire des religions* (Orgogozo-Facq 1991), il est possible de situer l'approche du présent livre dans une démarche à la fois phénoménologique : nous puiserons des informations diverses sur les religions dans des livres d'histoire des religions; et théologique: nous discuterons et comparerons des croyances et des pratiques religieuses en utilisant les dix catégories de comparaison présentées ci-haut. Ces catégories sont issues de la théologie chrétienne occidentale. Par conséquent, implicitement, notre comparaison sera en elle-même une comparaison des autres religions avec l'approche chrétienne du phénomène religieux.

L'approche phénoménologique est de nature scientifique. Elle prend le phénomène religieux tel qu'il apparaît à travers l'histoire de l'humanité selon des sources d'information existantes (archéologiques, scripturaires, orales, épigraphiques, etc.). Elle se veut neutre, impartiale et descriptive. Des auteurs tels que Mircea Eliade, Frédéric Lenoir, H. Ringgren et Å. V. Ström, Yves Lambert, Jean Marc de Foville, Vladimir Grigorieff, etc. auxquels ne nous nous référerons constamment, s'inscrivent dans cette perspective. Elle nous permettra d'avoir beaucoup d'informations sur les religions du monde, sur tous les continents, depuis l'époque préhistorique.

L'approche théologique, qui est visée par notre comparaison, est de nature normative. Elle vise non seulement à décrire, mais

aussi à évaluer, à comparer, à nous situer vis-à-vis des croyances et des pratiques, en posant la question de la vérité, de la pertinence et du sens de ces dernières. Elle entend interroger les faits et les traits décrits à la lumière de la raison d'abord philosophique, dans une perspective occidentale, mais aussi à la lumière de la Révélation judéo-chrétienne qui affirme des vérités autrement inaccessibles à ladite raison. Par conséquent, elle s'inscrit dans une perspective de foi en cette Révélation et essaie de voir si dans d'autres religions, des éléments correspondants à ces données révélées peuvent s'y retrouver. À l'ère du pluralisme religieux et de la mondialisation des religions et des cultures, cette approche nous paraît importante pour baliser le chemin d'un engagement religieux fondé, raisonné et salutaire. « Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira », a dit Jésus-Christ (Jn 8 : 32)

Chapitre 2 : « Dieu » selon les religions

2.1. « Dieu » selon les religions premières

Les religions dites « premières » sont difficiles à définir. Frédéric Lenoir (1962 -) les identifie au « chamanisme » en tant que « pensée religieuse du Paléolithique ». Le chamanisme serait alors pour lui le nom donné, au milieu du XIXe siècle, aux religions des peuples premiers, en référence au *saman* en langue toungouse d'où dérive le nom « chamane » et qui renvoie à l'idée de quelqu'un qui bondit, qui danse, qui s'agite. Le chamane entre ainsi en transe quand il s'allie avec les esprits (Lenoir, 2008, p. 22). Religion de la nature qui s'est développée au sein des populations vivant en profonde symbiose avec celle-ci, le chamanisme faisait lui-même partie de cette nature, de manière vivante.

Pour Lenoir, ces peuples ne pensaient pas la nature comme extérieure à eux. Eux-mêmes ne se sentaient pas extérieurs à elle, et ne se contentaient pas de l'observer, de l'objectiver. Pour Frédéric Lenoir, il n'a existé en fait qu'une seule religion première. Quelle que soit la région du globe où ils vivaient, et pendant un temps qui s'est étalé sur des dizaines de milliers d'années, les hommes du Paléolithique ont nourri des sentiments religieux d'une surprenante similarité : la survie de l'âme, l'existence d'esprits « naturels », les causes surnaturelles aux événements naturels, la possibilité d'entrer en contact avec ces forces et de procéder à des échanges porteurs de normalisation ici-bas. « Ces traits communs fondent donc ce que l'on appelle les religions chamaniques ou premières, tant africaines qu'australiennes, américaines ou sibériennes, qui se sont développées dans un relatif, voire un total isolement les unes des autres » (Lenoir, 2008, p. 24).

Malgré cette identification des religions premières au chamanisme qui inscrit la perspective de Frédéric Lenoir dans une approche évolutionniste, il est possible de distinguer, et d'autres chercheurs réfractaires à l'approche évolutionniste l'ont fait (Eliade & Dumézil, 1949, p. 12 ; Lambert, 2007, p. 35 et suiv.), au sein des religions premières, au moins trois groupes de

religions avec des différences au niveau des croyances et des pratiques. On parle alors du chamanisme comme de l'un de ces groupes, les deux autres étant les religions traditionnelles africaines (RTA) et les religions des Aborigènes d'Australie. Nous suivrons cette distinction dans les lignes qui suivent.

2.1.1. « Dieu » selon le chamanisme

L'une de ces religions dites « premières » est donc le chamanisme. Le mot chamane vient de la langue toungouse qui relève de la branche toungouse mandchoue de la famille altaïque, comportant deux autres branches : mongole et turque. « La racine *sama*, qui signifie « remuer les pieds », « s'agiter », exprime le fait de « bondir, sauter, courir et danser » lors des rituels chamaniques » (Hamayon, 1977, p. 132), en référence à cette gestuelle particulière du chamane et des participants imitant le comportement des animaux pour communiquer avec leurs esprits (Lambert, 2007, p. 35). De façon plus générale et actuelle, « un(e) chamane (homme ou femme) est un expert en religion ou en mysticisme qui occupe la position de guérisseur, prophète et dépositaire des traditions dans les sociétés autochtones traditionnelles » (Encyclopédie canadienne). Largement méconnu des sociétés occidentales modernes, le chamanisme repose sur le culte de la nature et la croyance aux esprits. La figure mystérieuse du chamane y est centrale et le culte se caractérise par des pratiques divinatoires et thérapeutiques.

F. Lenoir, dans la perspective de son approche évolutionniste, cite un missionnaire catholique du 20^e siècle pour affirmer la croyance en l'Être suprême chez les peuples chamaniques :

Au début du XX^e siècle, Wilhelm Schmidt (1868-1954), un linguiste allemand, par ailleurs missionnaire catholique, qui avait mis à profit ses séjours dans le Sud-Est asiatique pour y étudier le langage et les croyances des peuples premiers [...] est l'un des premiers à affirmer une religion originelle de l'humanité et à la nommer. Dans *L'origine de l'idée de Dieu* (1912), son plus célèbre ouvrage, il soutient que celle-ci fut le monothéisme. Les hommes, dit-il, ont dès l'origine reconnu Dieu sans cependant lui organiser un culte. Tant et si bien qu'au fil des millénaires, ce

Dieu s'est peu à peu éloigné, et il a finalement été « oublié » au profit de quantité de dieux plus proches, plus accessibles autour desquels des rituels se sont mis en place, permettant de maintenir leur « présence » dans la vie quotidienne des fidèles (Lenoir, 2008, p. 28).

Or, cette affirmation d'un monothéisme originel qui serait présent chez les « peuples premiers », que F. Lenoir identifie aux peuples chamaniques, est loin d'être confirmée par d'autres études historiques, paléontologiques et ethnologiques. L'idée de l'Être suprême n'est pas uniformément présente chez tous les peuples pratiquant des cultes chamaniques, lui-même manifestant des variantes significatives. Là où elle existe, cet Être suprême prend des noms et des caractères divers. Chez les Autochtones d'Amérique du Nord, il existe une croyance répandue au « Grand Esprit » : Mitchi Manitou chez les Algonquins, et dans la plupart des autres tribus. Le Mitchi Manitou est le maître de la vie, le créateur, dont la force pénètre tout. Sa personnalité demeure vague, imprécise, mais il est invoqué par des prières et la fumée du tabac, sortant du calumet sacré, lui est dédiée. Le Grand Esprit, force dynamique et mystérieuse, s'appelle aussi Wakanda chez les Sioux. Manitou ou Wakanda peuvent signifier « force mystérieuse, extraordinaire », « esprit » et « sainteté ». Il peut aussi signifier « Intelligence », « Aptitude au bonheur ». Le Grand Esprit apparaît être l'origine et le maître d'autres « esprits », de toutes les « forces » et en constituer la substance. Chez les Pawnees (du Nebraska et du Kansas aux États-Unis), on parle du « Père du ciel » : créateur de tout et qui a tout donné à l'homme. Il n'est toutefois pas une personne, il existe en tout. On est donc loin d'une conception monothéiste de type personnaliste contrairement à la position de F. Lenoir.

Par ailleurs, une légère modification de cette croyance s'observe chez les Autochtones des prairies canadiennes où l'on vénère le Ciel comme grand dieu. Les Haidas (de la côte Ouest du Canada et du Nord des États-Unis) l'appelaient « Puissance du ciel lumineux » manifestement dans le sens du ciel visible (cf. Ringgren & Ström, 1966, p. 414). Et chez les tribus de

Californie, on rencontre le Grand Créateur sous forme humaine ou animale. Il est bon et possède les qualités humaines.

Plus au sud, surtout autour du Golfe de Mexique, on adorait le Soleil comme divinité, probablement parce que le Soleil est important pour les travaux agricoles de cette région. Qualifiée de « dispensatrice », cette divinité solaire recevait un culte associé à celui du Feu chez certaines tribus de la Louisiane comme les Natchez. Ceux-ci avaient des temples avec des prêtres vêtus de blanc et un feu brûlant en permanence. Leur culte se rapprochait de celui des Mayas et des Aztèques qui adoraient également le Dieu-Soleil. Ici encore, on est bien loin du monothéisme tel que l'entendent les religions abrahamiques.

Chez les peuples chamaniques, de façon générale, on y rencontre aussi l'idée d'un ou plusieurs « Sauveurs » dont les fonctions sont principalement de type démiurgique : assurer la mise en ordre du monde originellement informe et chaotique; combattre et détruire les monstres qui l'habitaient et auteurs du chaos; voler le feu au Soleil-Être suprême pour le remettre aux humains à l'instar du mythe de Prométhée dans la Grèce ancienne; restaurer le monde après la grande inondation primitive appelée « Déluge », parfois aussi créer l'être humain et assurer l'organisation de sa vie. Dans plusieurs cas, ces sauveurs jouent également de mauvais tours aux humains, dans le sens où les problèmes et les catastrophes peuvent provenir d'eux.

Ainsi, quand le Grand Esprit est ainsi considéré comme le créateur, la mise en ordre de la création est ordinairement attribuée à un Sauveur qui se présente sous des formes variées, mais le plus souvent naturelles. L'une de ces formes est le Michabo, « Grand lièvre », chez les Algonquins, sorte de héros tribal qui, après la destruction du monde par un « déluge », en aurait créé un nouveau. Son grand exploit est la mise à mort d'un terrible serpent (ou poisson) qui opprimait les hommes et en tuait beaucoup. Il aurait aussi dérobé le feu au dieu solaire pour l'offrir à l'humanité. L'autre forme de ce Michabo, c'est la Coyote, loup des prairies que les tribus de la région des montagnes Rocheuses considèrent comme Créateur et auteur de l'ordre cosmique. La troisième forme connue c'est le Corbeau,

tenu pour un démiurge chez les tribus du Nord-Ouest de l'Amérique. Il est également considéré comme joueur de mauvais tours (cf. Ringgren & Ström, 1966, p. 417).

À côté des Sauveurs, des divinités considérées comme inférieures existaient également, et variaient en formes de tribu en tribu. Chez les Navajos (en Arizona, Nouveau-Mexique, Utah), un véritable panthéon de divinités s'était constitué. Chez beaucoup de tribus, la Lune était considérée comme une puissance parfois malveillante. Les Pawnees du Nebraska et du Kansas (États-Unis) et d'autres tribus adoraient la Terre-Mère au cours d'un culte qui devenait dramatique avec des danses imitatrices et se terminant par des prières pour demander la santé, la vie, les enfants, etc.

Chez les Autochtones d'Amérique du Sud, il semble que la croyance aux âmes y fut aussi répandue. Il est certain que la croyance en un grand dieu était aussi présente.

Limitons-nous à ces exemples pour contester la thèse d'un monothéisme chez les peuples chamaniques. À la rigueur on peut parler d'hénothéisme, terme qui désigne cette croyance en l'existence d'un Être suprême créateur tout en lui associant des divinités inférieures ou des sauveurs à caractères divins. Souvent, cet Être suprême revêtait des caractères diffus, imprécis, impersonnels. Il se donnait comme une force, une énergie, sans aucune possibilité de lui attribuer des traits personnels sauf dans les cas où il revêtait simplement la forme humaine et celle des éléments cosmiques, en particulier le soleil. Qui plus est, les divinités inférieures et les sauveurs revêtaient des formes naturelles (animaux, oiseaux, les éléments cosmiques tels que la lune, les rivières, etc.) Cette croyance en l'Être suprême, de type hénothéiste, et créateur se retrouvait aussi dans beaucoup de religions traditionnelles africaines (RTA).

2.1.2. « Dieu » selon les religions traditionnelles africaines (RTA)

L'autre groupe des religions premières est celui des religions traditionnelles africaines. On regroupe sous le vocable de « religions traditionnelles africaines » (RTA) l'ensemble des

croyances et des pratiques religieuses caractérisant les peuples de l'Afrique subsaharienne avant l'avènement de l'islam et du christianisme. Toutes les religions africaines traditionnelles démontrent un fond commun dont les traits principaux ont été inventoriés par les chercheurs. En premier lieu, on parle du culte des ancêtres, d'une certaine croyance en la réincarnation, des pratiques liées à l'initiation des jeunes et d'une place particulière accordée à la femme dans beaucoup de sociétés négro-africaines. Deuxièmement, il y avait absence de prosélytisme, car la religiosité africaine traditionnelle était partout similaire, seuls les noms donnés aux éléments religieux changeaient selon les peuples et les tribus. En troisième lieu, les RTA ont été identifiées à l'animisme par des chercheurs européens : le terme « animisme » désigne, d'une façon voisine à ce qu'on a vu à propos du chamanisme, dans son sens général, « la croyance aux âmes et aux esprits ».

Dans son sens spécial, il a été appliqué à la théorie évolutionniste d'Edward B. Tylor (1832-1917), selon laquelle la croyance aux esprits représente la première phase de la religion. Cette théorie a rendu populaires les deux sens du terme animisme, approche épousée aussi par Frédéric Lenoir (cf. supra), mais qui, comme on l'a dit, doit être nuancée parce que la croyance aux esprits chez les Africains noirs n'est pas identique à celle retrouvée chez les peuples chamaniques. Ces derniers trouvaient les esprits dans les choses naturelles, les animaux, les oiseaux, les rivières, les arbres, etc. alors que chez les Africains, les esprits étaient souvent liés à des personnes décédées, les ancêtres, objets d'un culte familial omniprésent sur le continent. On bâtissait ainsi de petites maisons ou de petits enclos pour ces esprits des ancêtres, l'on y déposait régulièrement des offrandes, on leur parlait, on les priait. Ils étaient considérés comme n'étant jamais partis définitivement, ressentis comme présents auprès des leurs sur qui ils pouvaient exercer une influence positive ou négative selon qu'ils étaient contents (souvent lorsqu'ils recevaient les offrandes et le culte dus) ou mécontents (s'ils étaient délaissés ou négligés). D'autres étaient considérés comme des esprits bienveillants ou malveillants, mais indépendants de ceux des ancêtres, sorte de créatures spirituelles. Ils pouvaient

posséder les personnes, les utiliser pour faire du bien ou pour nuire aux autres. Des spécialistes de ces êtres spirituels existaient. Ils étaient ainsi dits guérisseurs ou sorciers selon qu'ils étaient spécialistes des esprits bienveillants ou malveillants.

Enfin, l'idée de la possession par les esprits et le culte des ancêtres, le rôle du destin fixé par l'Être suprême, la royauté sacrée sont répandus chez les peuples des RTA. La figure du guérisseur, du devin ou du sorcier peut être comparée à celle du chamane, mais les pratiques se montrent différentes dans la mesure où le chamane entreprend presque partout chez les peuples chamaniques, le « voyage chamanique » dans un but thérapeutique, visionnaire ou en tant que guide de la chasse. Les guérisseurs ou les sorciers africains s'adonnaient à diverses pratiques pour communiquer avec les esprits, allant de l'usage des éléments matériels (les fétiches, les plantes, les peaux d'animaux, etc.) à des pratiques rituelles sous forme de chants, de danses, d'incantations, etc., mais ces pratiques ne peuvent pas s'identifier au voyage chamanique. Le plus souvent, c'est possédés par les esprits que les guérisseurs ou sorciers africains accomplissaient leurs actes surnaturels tels que les guérisons ou les sorts mortels jetés contre des personnes au point que ces pratiques ont été qualifiées de magiques. Ces pratiques pourraient difficilement être ramenées à une seule forme et s'éloignent ainsi du type chamanique trouvé chez les peuples de Sibérie ou d'Amérique.

Ainsi, en ce qui concerne la catégorie de « Dieu », de façon générale, les peuples africains croyaient un Être suprême. Certains identifiaient cet Être à la voûte céleste ou le ciel tout cours, et le plus souvent le même mot désignait « dieu » et « ciel ». Des variétés s'observaient toutefois au niveau des formes selon différents peuples et différentes tribus. Par exemple, chez les Achantis de Haute-Guinée (à l'est du Fouta Djallon), Njamié ou « l'Éclatant » était une puissance du destin à laquelle nul ne pouvait échapper. Ce mot voulait néanmoins également dire « ciel ». Chez les Eweer, de Haute-Guinée également, on adorait le ciel visible, dont le bleu est le voile et les nuages les vêtements

ou les parures. Il s'appelait Mahov ou Djingbé (« ciel »). Chez les peuples Éwé et Mina du Togo et du Bénin en Afrique de l'Ouest, on adorait Mawu, divinité créatrice dans la religion vaudou. Mawu signifie langue locale l'Indépassable. Mawu possédait deux fils Mahov Sodza et Mahov Sogblé. Le premier représentait le bon côté de sa nature, le second le mauvais côté. Une conception dualiste se profile donc ici. En Afrique de l'Est, notamment chez les Barundi et les Banyarwanda, on a Imana ou Nyagasani comme nom de l'Être suprême, créateur de tout ce qui existe et des tribus, mais éloigné du monde des vivants.

Les Africains avaient conçu également l'idée de l'existence des Sauveurs, organisateurs du monde et fondateurs des dynasties royales. Chez les Barundi et les Banyarwanda, Kiranga ou Lyangombe était le Sauveur et fondateur des dynasties royales du Burundi et du Rwanda. Le roi était son incarnation, mais lui-même était l'envoyé d'Imana ou Nyagasani.

Si nous nous limitons à ces quelques exemples, on peut voir que la ressemblance avec les êtres suprêmes des peuples chamaniques est remarquable. Toutefois, il existe également des différences notamment en rapport avec l'éloignement de l'Être suprême qui aurait laissé sa place aux divinités ou sauveurs du monde après sa création. Il y a aussi le lien entre les Sauveurs ou les divinités secondaires avec les dynasties des monarchies sacrées qui n'existent presque pas chez les peuples chamaniques autres que les grandes royautés mayas, aztèques et incas en Amérique du Sud.

Il y a des différences qui s'observent également par rapport à ces deux groupes, chez les peuples premiers de l'Australie, différences qui justifient qu'on classe à part les croyances et les pratiques religieuses de ces peuples.