



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione

ARGOS Volume 4 (1) 2025

Regular issue
Reguläre Ausgabe
Numéro régulier
Emissione regolare



ARIGOS Volume 4 (1)

Regular issue / Reguläre Ausgabe / Numéro régulier / Emissione regolare

2025

Article / Artikel / Article/ Articolo

Vers une sociologie du prêtre âgé : Des hommes à part et comme les autres 18 p.
Alexandre Grandjean, Laurent Amiotte-Suchet, Carole Dessauges

New Directions in Mantra Studies: Exploring the Emergence of Mantra Repetition 20 p.
Dominik A. Haas



Vers une sociologie du prêtre âgé : Des hommes *à part et comme les autres*

Alexandre Grandjean, Laurent Amiotte-Suchet,
Carole Dessauges

Publié le 24.04.2025

Résumé

Les prêtres de plus de 75 ans sont en voie de constituer la majorité du clergé catholique tant en Suisse qu'en France. Or c'est à cet âge qu'ils quittent, selon le droit canon, leurs responsabilités paroissiales et peuvent se mettre en retrait de la vie ecclésiale. Face au spectre d'une Église sans prêtres ainsi qu'en continuité d'un discours moral alliant dignité humaine et exemplarité du clergé, les organisations diocésaines ne se sont préoccupées que récemment de l'entrée de leur clergé dans le troisième, voire le quatrième âge. Nous esquissons ici les lignes programmatiques d'une sociologie du prêtre âgé, dans leurs contextes nationaux et diocésains. Notre objectif est de réinvestir cette catégorie de « prêtre âgé » à travers son hétérogénéité contemporaine. Suivant une approche ancrée de sociologie qualitative, différentes situations de cette catégorie sont explorées. Entre une exemplification théologique des prêtres âgés par l'Église, les témoignages des paroissien·nes accompagnant ces prêtres et l'hétérogénéité « vécue » des prêtres eux-mêmes, nos considérations autour de cette catégorie sociale mettent en lumière tant les ressources mobilisables en Suisse et en France que les adaptations plus générales du Catholicisme postconciliaire aux réalités socio-sanitaires de son clergé vieillissant.

1. Introduction

Les prêtres de plus de 75 ans sont en voie de constituer la majorité du clergé catholique tant en Suisse qu'en France.¹ Pourtant, cette surreprésentation des prêtres âgés n'est pas l'objet d'une attention particulière de la sociologie du Catholicisme, alors que ces prêtres qui ont,

¹ L'âge moyen des prêtres diocésains de Suisse était de 67 ans révolu en 2021, plus de la moitié des prêtres a donc atteint l'âge de la retraite pour l'État et le nombre de candidats à la prêtrise dans les Diocèses suisses n'a cessé de diminuer depuis 1965 (SPL 2024). La situation est similaire en France où, entre 1980 et 2000, le nombre de prêtres diocésains a diminué de moitié, puis à nouveau de moitié entre 2000 et 2020 (Église catholique 2024).

Auteur de contact : Alexandre Grandjean, Haute école de santé Vaud.

Pour citer cet article : Grandjean, Alexandre / Laurent Amiotte-Suchet / Carole Dessauges. 2025. « Vers une sociologie du prêtre âgé : Des hommes à part et comme les autres » ARGOS 4 (1), 1–18. DOI : 10.26034/fr.argos.2025.7626.

 Licence par ARGOS et les auteurs / autrices. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

pour la plupart, été les témoins directs du Concile Vatican II (1962-1965), ont exercé leur sacerdoce dans le contexte de la fin de la civilisation paroissiale (Le Bras 1955; 1956), de la sécularisation culturelle de la société (Hervieu-Léger 1986) et de la crise des vocations religieuses (Sévegrand 2004; Bünker/Husistein 2011). Le retrait progressif d'une partie du clergé de ses fonctions pastorales représente un enjeu de taille pour les diocèses. Si les prêtres ordonnés peuvent bénéficier d'une retraite civile à partir de 65 ans, selon le droit Canon, et d'entente avec leur évêque, ils doivent se retirer de leur office à 75 ans. Il n'est cependant pas rare que ces prêtres continuent leurs missions encore quelques années, ou continuent d'exercer des offices et mandats ponctuels jusqu'à ce que la maladie ou un accident empêche la poursuite de leurs activités. Il s'agit à la fois de maintenir la présence du clergé dans les paroisses, mais aussi de permettre au rôle sacerdotal de ces hommes *à part* de se poursuivre. En ce sens, la retraite du ministère ne signifie pas le retrait des prérogatives dans leur statut distinctif d'hommes ordonnés.

Face au spectre d'une Église sans prêtres, ainsi qu'en continuité d'un discours moral alliant respect de la dignité humaine et exemplarité du clergé, les diocèses suisses et français commencent à organiser la prise en charge d'un clergé vieillissant au début des années 2000. Là où le modèle traditionnel reposait sur les solidarités locales — tant paroissiales que familiales —, le vieillissement des prêtres, la standardisation des normes gérontologiques, l'accroissement de l'espérance de vie et la désagrégation du tissu paroissial encouragent les diocèses à adopter de nouvelles logiques de professionnalisation, de rationalisation, d'anticipation et de division du travail afin de veiller aux conditions de vie de ces hommes âgés. Toutefois, une étude circonscrite de ces nouveaux modèles de prise en soin indique une grande variabilité nationale, mais aussi régionale. Les régimes de reconnaissance publique, l'histoire religieuse locale, les organisations internes de prévoyances sociales, les possibilités de partenariat avec des institutions séculières, les spécificités administratives, la structuration du tissu paroissial et de provenance tant des fidèles que des prêtres, tous ces éléments contextuels conditionnent les modalités à partir desquelles les prêtres âgés peuvent poursuivre leur existence d'hommes *à part* tout en bénéficiant des nouvelles normes gérontologiques *comme les autres*.

Nous esquissons ici les lignes programmatiques d'une sociologie du prêtre âgé, au prisme des contextes nationaux et diocésains. Cet article se base sur des observations et entretiens exploratoires menés entre 2022 et 2024 en Suisse romande (Diocèses de Sion et de Lausanne-Genève-Fribourg) et en Franche-Comté (Diocèses de Besançon, de Saint-Claude et de Belfort-Montbéliard).² Suivant une approche ancrée de sociologie qualitative

² Cette enquête exploratoire a permis l'obtention d'un projet de recherche intitulé « Vieillir en prêtre, aujourd'hui et demain : Perspectives au-delà de 75 ans » et financé par le Fonds national de recherche scientifique en Suisse (FNS, div. I, projet n° 215108). Cette recherche s'inscrit dans la continuité de deux enquêtes successives sur le vieillissement des religieux et religieuses menées par Annick Anchisi et Laurent

(Strauss/Corbin 2003), nous entendons prendre en compte toute l'hétérogénéité de cette catégorie « de prêtre âgé ». Faisant varier les situations et les informateurs, nous mettons en tension les discours émiques valorisant le prêtre âgé comme étant « appelé à devenir le corps du Christ »³ et les logiques pragmatiques d'accompagnement du quotidien de responsables laïcs, d'assistantes sociales et de personnels soignants aux prises avec les situations concrètes. La rencontre et le suivi ethnographique de prêtres à la retraite sur leurs lieux de vie (presbytères, appartements privés, foyers de prêtres, EMS et EHPAD⁴, etc.) permettent de mieux appréhender cette hétérogénéité « vécue » (Hall 1997; McGuire 2016) d'hommes à la fois *à part* (de par leur statut) et *comme les autres* (de par les normes gérontologiques en vigueur). Ces analyses multi-situées autour de la figure du prêtre âgé permettent d'identifier des stratégies d'anticipation diocésaines, des ambivalences de discours, ainsi que l'arrivée de nouveaux gestionnaires laïcs se spécialisant dans ces nouvelles problématiques liées à l'âge et la dépendance. Plus largement, notre enquête interroge les conditions du « bien vieillir » pour une population peu étudiée autant par les sciences sociales des religions que par les études gérontologiques.

2. Le Père Régis, un prêtre ordinaire

Le Père Régis (nom d'emprunt) présente une trajectoire standard d'engagement de prêtres de sa génération, débutée très tôt à partir de l'enfance dans un Petit séminaire⁵. Ce parcours ainsi que sa posture pastorale accueillent et s'adaptent plutôt favorablement à l'*aggiornamento* qu'opère le Concile Vatican II, notamment en ce qui concerne la prise progressive de responsabilité des laïcs. Presque centenaire, le Père Régis conserve néanmoins un haut degré d'autonomie, ne bénéficiant que d'une surveillance ponctuelle de la part de voisins, des prêtres de la paroisse et d'aides à domicile. En somme, son parcours représente un cas exemplaire de vieillissement d'un curé intégré dans un tissu paroissial relativement solidaire et impliqué dans la prise en soin de son clergé.

Le Père Régis fait partie des doyens des prêtres de Suisse romande. Vivant seul en appartement dans le centre-ville d'une petite agglomération, il est quasiment autonome et marche entre 2000 et 3000 pas chaque jour selon les informations fournies par sa montre

Amiotte-Suchet dans les communautés apostoliques (2014-2017 – Le Prix de la coutume) puis dans les communautés contemplatives (2018-2022 – Vivre et vieillir séparé du monde).

³ Formulation utilisée lors d'une conférence à l'occasion de la journée « Prêtres aînés » organisée par la Conférence des Évêques de France le 13 octobre 2022.

⁴ On parle d'Établissement médico-social (EMS) en Suisse et d'Établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes (EHPAD) en France.

⁵ Le « Petit séminaire » était une structure scolaire très répandue jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle. Elle permettait à certains enfants issus de milieux populaires d'avoir accès à une scolarité secondaire et aux familles bourgeoises d'y scolariser leurs enfants. Le petit séminaire avait pour vocation de préparer les élèves capables et désireux d'accéder ensuite au grand séminaire, pour devenir séminariste, puis à la prêtrise.

connectée. Il accueille l'un d'autre nous pour une première rencontre et demande immédiatement si son français de «vieux curé» est suffisamment clair pour nous. Il parle avec un accent typé de sa région, et s'amuse à employer des expressions en patois, et que connaissent ceux et celles qui ont un ancrage rural. Son récit de vie débute avec son entrée au Petit séminaire à l'occasion de ses 13 ans et ses difficultés à suivre les cours et apprendre le latin. Cet enfant d'agriculteur, d'une fratrie nombreuse, poursuit son cheminement au Grand séminaire, puis très rapidement choisit la voie de l'ordination et du sacerdoce. Il devient vicaire puis curé⁶ après quelques années, et entame ainsi son parcours allant de paroisse en paroisse dans le diocèse. Il décide de prendre sa retraite au-delà de 75 ans pour faire correspondre sa sortie du ministère avec le jubilé de son ordination.

Dans son récit, il évoque notamment l'essor des mouvements d'Action catholique et leur dynamisme dans le diocèse, ainsi que les changements qui se sont suivis avec l'application du Concile Vatican II (1962-1965). Pour ce prêtre, cette période du Concile est une « grande crise » qu'il vit de manière « tragique », par tout ce qui est alors bouleversé, mais aussi qu'il expérimente comme un « soulagement, une ouverture extraordinaire ». À la suite du Concile, il assiste à la démission de confrères plus libéraux, ainsi qu'à l'essor d'un pôle identitaire et traditionaliste (Portier 2012), débouchant notamment sur l'instauration d'un séminaire de la Fraternité Saint-Pie X en Suisse romande, ainsi qu'à l'essor de groupes de prière et de dévotion mariale et à l'avènement de communautés du Renouveau charismatique. Ce prêtre nous raconte son intérêt pour l'informatique, et surtout l'intelligence artificielle qui le fascine et l'aide à résumer très rapidement les principales élaborations théologiques et liturgiques des différents Conciles de l'Église. Il se passionne aussi pour la lecture de ce qu'il qualifie de « grands théologiens » ; sur sa table de lecture, nous apercevons des livres aux colorations théologiques bigarrées, allant de Benoît XVI à Guy Gilbert, le « prêtre des loubards ». Il évoque également le fait d'aller concélébrer les dimanches avec les prêtres de sa paroisse ou de suivre la messe en direct de Lourdes sur KTO, une chaîne de télévision catholique française, une hostie et un verre à vin non loin de la télécommande afin de pouvoir concélébrer l'eucharistie.

Le Père Régis est caractéristique d'une génération entrée dans la prêtrise dans les années 50, dont la socialisation a été continue au Petit séminaire, telle qu'étudiée par le sociologue Charles Suaud en Vendée, jusqu'au Grand séminaire et à l'ordination. Chez Charles Suaud, la « vocation » de prêtre est analysée selon une approche bourdieusienne. Dans son optique, la « vocation » est « une entreprise d'inculcation d'un *habitus religieux* particulier, à savoir d'un système de dispositions à retraduire ou mieux à reconstruire [...] une *biographie* religieuse » (Suaud 1974 : 84-85). Du côté du Père Régis, cette *habitus religieux* semble persister bien qu'elle ne soit pas figée depuis ces premières années d'inculcation. En effet, il

⁶ Le terme « curé » désigne les prêtres ayant un ministère paroissial. Ainsi, contrairement à ce que l'on pense parfois, tous les prêtres ne sont pas des curés mais tous les curés sont des prêtres.

est également représentatif de sa génération, qui entreprend une démarche de désacralisation, notamment par l'abandon dans les années 1960 des signes distinctifs, tels que le port du col romain et de la soutane. Lors de notre rencontre, le Père Régis se présente en habits sombres, avec une croix en bois légèrement ostentatoire au cou comme seul signe de son statut. Pour ce prêtre qui évoque ses activités sportives avec ses paroissiens et son engagement avec des fidèles de l'Action catholique, la distinction symbolique de l'ordination et du mode de vie exceptionnel est atténuée, notamment par ce qualificatif de « curé de campagne » qu'il se donne lui-même pour décrire son style pastoral, quelque peu passéiste et nostalgique. Les idéaux de « fraternités sacerdotales » – réunissant tous les prêtres sous un même statut d'ordination – sont pour leur part mis au défi des différences générationnelles. Une fois par semaine, le Père Régis est invité à manger avec les prêtres plus jeunes de sa paroisse, qui parfois ironisent sur sa tendance à leur rappeler les débuts de sa prêtrise. En évoquant cette époque révolue, il nous fait comprendre que les contacts avec des confrères de son âge lui manquent, ceux avec qui il peut être plus intime, qui ont traversé les mêmes époques et bouleversements, « d'un ami de qui vous savez tout » précise-t-il.

Par rapport à d'autres prêtres âgés rencontrés – et plus spécifiquement par rapport à ceux qui ont quitté la cohorte sociologique en « se défroquant » –, le Père Régis a su accepter la fin de son ministère paroissiale et ses implications. Il a accepté de devoir quitter sa cure et s'est alors mobilisé dans la recherche d'un nouveau logement, avec l'appui de ses réseaux paroissiaux. Il s'efforce de demeurer autonome, malgré son âge, dans la gestion de son quotidien, bénéficiant toutefois d'aides à domicile (ménage et repas) et d'une supervision de ses voisins et des prêtres de la paroisse. Lors de notre entretien, il conserve un enthousiasme et un regard sans amertume sur son parcours en paroisse ainsi que sur les obligations liées à son statut sacerdotal. Le temps de la retraite coïncide pour lui à un moment d'approfondissement et de développement personnel dans l'exégèse biblique, loin des impératifs de prêcher aux autres. Si le Père Régis bénéficie de l'attention des curés de la paroisse, ainsi que de visites ponctuelles d'un autre prêtre, nommé par l'évêque pour visiter ses confrères ayant quittés leurs ministères, il n'est pas dépendant de ce type de soutien et ne bénéficie pas d'accompagnement et de suivi spécifique en lien avec sa situation de santé.

3. Retraites et vocations

L'exemple du Père Régis esquisse ce que la catégorie de « prêtre âgé » implique sur le terrain. Pour ces hommes dont la fonction a été à la fois une identité, une vocation transformationnelle et itérative, ainsi qu'un statut *sine qua non* à la célébration eucharistique au sein de l'Église catholique romaine, la fin de leurs ministères ainsi que l'entrée dans le troisième, voire le quatrième âge (Lalive d'Epina/Spini 2008 ; Caradec 2022), coïncident avec une rupture biographique forte. En effet, s'ils restent des prêtres jusqu'à leur mort, ils ne sont plus des curés – en théorie – à partir de 75 ans, se voyant en effet retirés de leur charge paroissiale. À cet âge, il est attendu d'eux d'écrire à leur évêque pour présenter « la

renonciation de son office ». ⁷ Toutefois, des arrangements peuvent être recherchés tant par l'évêque que par le prêtre, à l'instar de ce que nous évoquait un informateur franc-comtois : « Pour moi, l'évêque m'a dit : j'ai personne pour te remplacer, alors c'est pas la peine de m'envoyer une lettre ». Avant cette fameuse missive, différents courriers leur ont généralement été remis par les administrateurs laïcs et les responsables de caisse de prévoyance, ces derniers cherchant à accompagner les prêtres âgés dans ce nouvel âge, celui du prêtre « retiré » – de leurs offices, mais aussi de leurs lieux d'habitation, la cure. Dans la vieillesse, ces derniers demeurent cependant *à part* d'autres laïcs retraités, premièrement de par leur statut sacerdotal persistant, et deuxièmement de par les préoccupations et les aménagements que témoignent les organisations diocésaines à leur égard.

Pour les prêtres âgés, cette période implique ainsi la recherche d'un nouveau logement, avec, si besoin, le soutien du diocèse dans leurs démarches. Elle peut également signifier leur retour auprès de leur famille biologique ou un éloignement de leurs lieux de vie et de leurs réseaux de solidarité. Pour ces hommes dont le métier est envisagé sous la forme d'une vocation, contractualisée par une lettre d'ordination, voire par un « traitement » ou des « indemnités » plus que par un salaire ⁸, le bénéfice de prestations et de prévoyances sociales est également spécifique. Pour les plus âgés, l'adoption récente des diocèses de nouvelles conventions sociales peuvent les préteriter par rapport à d'autres prêtres, ou laïcs engagés dans les administrations ecclésiales. Ainsi, il n'est pas rare que les diocèses compensent les rentes quand celles-ci sont insuffisantes, ou alors fournissent d'eux-mêmes des solutions de logement et de prise en soin – médicalisée ou non. Enfin, leurs statuts sacerdotaux et leurs vocations sont mis à l'épreuve de l'isolement, mais aussi de maladies et de vulnérabilités propres à la vieillesse, à l'instar d'un prêtre rencontré qui, souffrant de tremblements compulsifs, n'osait plus célébrer l'eucharistie en public, craignant que son tremblement ne devienne trop visible auprès des paroissiens.

Ces parcours et trajectoires sont des témoignages importants des adaptations et refontes de l'Église, tout autant que du statut de prêtre vis-à-vis des transformations des paroisses et de leur fonction, durant la seconde moitié du 20^e siècle. En effet, principalement socialisés au

⁷ « À soixante-quinze ans accomplis, le curé est prié de présenter à l'Évêque diocésain la renonciation à son office ; après examen de toutes les circonstances de personne et de lieu, l'Évêque diocésain décidera de l'accepter ou de la différer ; il devra procurer au démissionnaire un logement et une subsistance convenables, en observant les règles édictées par la conférence des Évêques » (Code de droit canonique, 538, § 3).

⁸ Cette terminologie est employée dans les diocèses en France pour qualifier la rémunération des prêtres exerçant sur le diocèse. À ce « traitement » s'ajoute des honoraires pour les messes et cérémonies, ainsi que la garantie du logement. Ainsi un prêtre en exercice bénéficie de près de 1100 € par mois pour ses frais courants, son logement et les frais afférents étant pris en charge par le diocèse. En Suisse romande, c'est une logique salariale qui prime. Par exemple, pour le Diocèse de Lausanne – Genève – Fribourg, dès le début des années 2000, chaque membre du clergé en exercice a bénéficié d'un rehaussement et une harmonisation entre les régions des rémunérations de prêtres, plafonnées à 6'000 CHF par mois.

catholicisme à travers les mouvements d'Action catholique (Pelletier 2002 ; Giroux 2011) tels que la JOC ou la JAC⁹, ayant parfois comme modèle les prêtres-ouvriers, des théologiens réformistes ou des fondateurs de mouvements œcuméniques ou spirituels, ces prêtres ont généralement adopté un style pastoral de proximité. Ils participent ainsi à un mouvement de « désacerdotalisation » de leurs fonctions. Ils retirent la soutane, jouent au football avec leurs paroissiens, revendiquent leur droit aux loisirs et aux vacances, ou s'engagent dans la mission et adoptent une perspective plus d'aide au développement que d'évangélisation. Cette génération se distingue des « prêtres de la génération Jean-Paul II », pour reprendre le qualificatif de la sociologue Céline Béraud (2006b), désignant l'émergence de nouvelles revendications de « resacerdotalisation » de la fonction par une génération postconciliaire de prêtres plus marquée par des imaginaires revivalistes de leur statut, de la liturgie ainsi qu'en faveur de revendications identitaires, morales et bioéthiques fortes dans les espaces publics d'Europe de l'Ouest (Portier 2012 ; Turina 2012).

À ce titre, cette cohabitation entre les générations n'est pas évidente, voire interroge directement les injonctions qui sont faites aux prêtres en fin de parcours d'intégrer sur le tard de nouvelles normes gérontologiques, mais aussi de gestion de soi tout autant que d'intégration dans de nouveaux ensembles, les Unités pastorales. En effet, comme l'évoque Céline Béraud :

“ [...] à l'âge où la majorité de leurs contemporains accèdent à la retraite, les prêtres continuent d'assumer de lourdes responsabilités. On perçoit ici la terrible exigence d'adaptation demandée aux plus âgés, nés dans les années 1930, socialisés au petit puis au grand séminaire afin de devenir de 'simples prêtres', et qui encore en activité aujourd'hui doivent se plier à un modèle organisationnel qui leur est profondément étranger. À l'inverse, l'autoritarisme de certains jeunes clercs constitue parfois un obstacle à une collaboration sereine et efficace avec les autres personnels ecclésiaux. (Béraud 2006a : 81)

Face à une génération en exercice, plus revendicative d'un statut clérical ainsi que d'une « masculinité sacerdotale » et qui occupent notamment la sphère médiatique et numérique (Tricou 2021), la population des prêtres de plus de 75 ans est plus discrète et, de fait, peu l'objet d'une attention spécifique de la recherche.¹⁰ Elle commence toutefois à apparaître comme distinctive dans le débat ecclésial et public à travers le prisme de sa prise en soin et

⁹ Respectivement, la Jeunesse ouvrière chrétienne et la Jeunesse agricole catholique, deux émanations des mouvements d'Action catholique. Ces mouvements d'évangélisation dirigés directement par les laïcs ont portés la marque jusqu'aux années 1960 des christianismes sociaux en Occident (Pelletier 2002 ; Pelletier/Schlegel 2012).

¹⁰ En français, à part les travaux de Céline Béraud sur le métier de prêtre et la thématique du vieillissement en Église (2006a, 2013), il n'existe que peu de recherches en sciences sociales sur la situation des prêtres âgés. Dans les univers académiques anglo-saxons, la littérature est essentiellement centrée sur les ressources psychologiques des prêtres et leurs habilités à faire face aux changements induits par la fin de leur ministère (Kaiser/Peters/Babchuk 1982 ; Isaacs et al. 2014).

de son vieillissement. Le programme d'une sociologie du prêtre âgé doit permettre de mieux circonscrire les enjeux institutionnels et sociaux qui gravitent autour du clergé vieillissant et des nouvelles configurations qu'imposent ces situations dans les territoires. Car il importe de décrire et analyser les dispositifs socio-sanitaires mis en place, ou en cours d'élaboration, dans les diocèses à l'aune des situations « vécues » de ces prêtres âgés, caractérisées par la grande hétérogénéité de leurs réalités sociales, sanitaires et sacerdotales.

4. La figure exemplaire du prêtre âgé face aux soins

Si le statut spécifique du clergé distinct des laïcs se formalise dans les Églises d'Occident durant le 5^e siècle (Faivre 1983), c'est à partir du Concile de Trente (1545-1563) que l'Église catholique romaine élabore et exalte les caractéristiques sacrificielles, exemplaires et exclusives de son clergé dans son double rôle de médiateur avec un ordre divin et d'administrateur de communauté. Continence et célibat, travail et engagements apostoliques dans des œuvres ou dans le monde séculier, retraites et ascèses, ce ne sont là que quelques-unes des caractéristiques des éthiques vocationnelles sur lesquelles se fondent l'autorité charismatique et de fonction des prêtres depuis le 16^e siècle. Cependant, ce modèle de cléricisme a été mis à l'épreuve des grandes transformations religieuses du 20^e siècle. En effet, comme dans les protestantismes luthéro-réformés, l'Église catholique romaine a largement perdu sa situation de monopole, tout autant que sa capacité à informer les divers domaines de la vie sociale en Europe de l'Ouest (Hervieu-Léger 1986 : 7). À l'heure où la courbe démographique annonce le vieillissement certain du clergé catholique, la figure du prêtre âgé est de plus en plus glorifiée par l'institution. Un double discours qui affirme la nécessité de maintenir des « solidarités intergénérationnelles » et celle de continuer de prendre en considération la spécificité sacerdotale des prêtres malgré leur avancée en âge.¹¹ Ce double discours, qui met en exergue les prêtres et responsabilise les aidant-es, se confronte toutefois aux évolutions normatives de la gérontologie et au dénuement d'une partie des agents laïcs sur le terrain.

Cette exemplarisation des prêtres âgés doublée d'une valorisation de l'entraide intergénérationnelle se manifeste dans un document particulièrement emblématique : la brochure *Documents épiscopats* publiés par la Conférence des Évêques de France, et plus spécifiquement son numéro spécial « Prêtres aînés : Au cœur de l'église diocésaine » (2019). Oscillant entre des réflexions de théologiens, de prêtres responsables de la pastorale des aînés, de psychologues ou de responsables laïcs, et des témoignages exemplaires de prêtres

¹¹ Citons comme exemple de cette tendance la publication de *Christus vivit* (2019), directement adressée par le Pape François « aux jeunes et à tout le peuple de Dieu ». Cette exhortation apostolique est notamment un appel au maintien des liens intergénérationnels en plus d'être une adresse personnalisée à la nouvelle génération. La constitution de la journée des Grands-parents et des aînés en juillet 2021 s'oriente vers le même message de prise en compte des aînés, en complémentarité avec d'autres événements tels que les Journées mondiales de la jeunesse.

à la retraite, cette brochure traduit les préoccupations directes de la Conférence des Évêques de France quant à des logiques centralisées de prise en soin et de valorisation du clergé vieillissant. La tonalité de la brochure place ainsi une emphase sur les prêtres âgés en tant que modèle de tout fidèle âgé, potentiellement mis à l'écart de la communauté, rappelant que personne ne devrait être exclu de l'Éclésià. Plus spécifiquement, les prêtres âgés sont célébrés en tant qu'ils seraient des « [...] porteurs d'une mémoire indispensable pour ceux qui sont engagés activement aujourd'hui au service de la mission de l'Église » et que, même s'il est « clair que les prêtres aînés ne sont plus engagés de façon active dans la mission comme ils l'ont été dans la force de l'âge », ces derniers demeurent « du fait de leur fragilité même » des contributeurs « à ce témoignage de la Bonne Nouvelle auprès de leurs frères et sœurs laïcs ou prêtres engagés plus activement dans la mission » (Berjonneau 2019 : 33-35).

L'observation participante d'une journée « Prêtres aînés » organisée en 2022 par la Conférence des Évêques de France permet toutefois de situer la réception de ces messages. Cette journée rassemblait à Paris toutes les personnes actives dans la prise en soin des prêtres âgés dans les diocèses français, mais aussi de Suisse romande. Qu'ils soient évêques, vicaires, prêtres-doyens, assistantes sociales engagées par un diocèse, laïcs-missionnés ou bénévoles visiteur-euses de prêtres, cette population aux statuts hétéroclites se retrouvait pour ce rendez-vous annuel. Durant la matinée des conférences à l'accent moral et théologique, données par des prêtres, s'inscrivaient largement dans cette démarche de glorification associant corps du Christ et corps du prêtre. Exhortant les prêtres à prendre soin d'eux-mêmes, à prendre soin d'un corps « sanctuaire pour l'Esprit saint », les conférenciers formulaient une double injonction : pour les prêtres à conserver une certaine dignité dans le grand âge et pour les laïcs à manifester une attention particulière à l'égard des prêtres âgés. Mais à la suite de ces conférences, les prises de parole du public faisaient apparaître en miroir une autre réalité, celle vécue par des femmes en charge des prêtres âgés dans leurs Unités pastorales. Un décalage apparaissait alors clairement entre le thème de ces conférences à l'accent théologique et les situations concrètes décrites par ces femmes qui tenaient à souligner la pauvreté, le manque d'hygiène, la méchanceté ou le racisme de certains prêtres dont elles ont la charge, « qui se comportent comme des clochards, qui sont sales et agressifs, qui ne veulent même pas entendre parler de leur corps ». Elles évoquaient des problèmes de négligence, d'incontinence et le manque d'assistance des autres prêtres qui ne veulent pas voir le problème ou préfèrent déléguer à des femmes le « sale boulot » (Hughes 1962 ; Anchisi 2016). Elles évoquaient aussi le sentiment de solitude et d'abandon de ces prêtres à la retraite qui regrettaient que l'évêque ne vienne jamais les visiter.

À cet instant, les lectures théologiques de conférenciers semblent aux antipodes de ce que vivent ces femmes et des solutions qu'elles espèrent trouver durant une telle journée. Si ces interventions pouvaient évoquer des cas isolés, il n'en demeure pas moins que ces rencontres interdiocésaines révèlent toute l'ambivalence des prêtres et de leur statut, à la fois des hommes *à part* glorifiés par le discours du clergé, mais aussi des hommes *comme les*

autres, avec tous les enjeux de vulnérabilité et de déprise que cela comporte de vieillir en homme célibataire (Glosli Bergland/Tveit/Thorsen Gonzalez 2016).

5. L'hétérogénéité des vécus de prêtres âgés

Au-delà du discours de l'institution, ou des témoignages des soignant·es, la catégorie sociale de « prêtre âgé » ne pourra être appréhendée dans une démarche de sociologie qualitative sans une réinscription dans des réalités empiriques plurielles et multi-situées. Si les discours institutionnels de l'Église insistent sur la « fraternité sacerdotale » et la « communion des prêtres » avec leurs évêques, la Curie romaine et le Pape, ce cléricalisme idéal peut et doit être contrasté par une observation fine du religieux *en train* de se faire (Piette 1999). Il s'agit d'observer *in situ* des actions, des interactions et des positionnements itératifs d'acteurs sociaux établis dans le champ social que constitue un diocèse, ses Unités paroissiales et leurs inscriptions dans des contextes séculiers. Ainsi, nous adoptons un positionnement constructiviste et pragmatique autour des négociations et des répertoires de discours et d'actions mobilisés. De même, nous nous appuyons sur les travaux autour du concept de « déprise » (Clément et al. 2018), de « prise » et « d'épreuves » (Caradec 2014) pour saisir et analyser les aménagements et réaménagements trouvés lors de l'avancée en âge. Les prêtres opèrent des agencements afin de faire face aux situations de perte d'emprise sur la poursuite des évidences et des gestes du quotidien (Caradec 2022). En effet, là où les études gérontologiques cherchent généralement à évaluer, mesurer et opérationnaliser des enjeux de « fragilité », de « dépendance » et de « vulnérabilité », notre approche se concentre prioritairement sur les ressources, les stratégies et les multiples accords et résolutions qui se formalisent entre un prêtre âgé, son entourage et les responsables laïcs autour du maintien de son autonomie et de sa prise en soin. Nous nous intéressons ainsi aux différents cadres d'intelligibilité (Goffman 1974) plus ou moins partagés, ainsi qu'aux dispositifs mis en place à différents niveaux afin d'accompagner un prêtre âgé dans les épreuves que représentent à la fois la fin du ministère, mais aussi leurs spécificités d'hommes *à part* dans les nouvelles configurations induites par les pertes progressives d'autonomie (liturgique, sociale, corporelle, etc.).

Nous adoptons également une approche « vécue » du religieux (Hall 1997 ; McGuire 2008), mais aussi de la vieillesse, contrastant les normes et évaluations institutionnelles au profit de la singularité des agencements créatifs des prêtres âgés dans leurs parcours de vie, de perte d'autonomie, voire de fin de vie. Bien que des parcours de sélection, de formation et d'ordination dans la prêtrise présagent certes d'un parcours d'homogénéisation, façonnant des *hexis* comportementaux et sociaux bien reconnaissables, la rencontre avec ces prêtres de plus de 75 ans et les observations ethnographiques préliminaires de notre enquête abondent toutefois en faveur de l'image d'un clergé catholique plus hétérogène que ne le laisse paraître les discours et iconographies promues par les autorités diocésaines. Ils sont également plus divers dans leurs approches de la vieillesse, et des ressources et stratégies

qu'ils peuvent mobiliser pour faire face aux situations nouvelles qui se présentent à eux. À partir d'une première analyse de vingt profils de prêtres âgés, des marqueurs sociologiques de différences et d'accès aux ressources sont à relever : leurs provenances sociodémographiques, leurs origines géographiques, leurs niveaux de formation, les carrières et responsabilités menées au sein de l'institution, leur statut d'incardination ou non, leurs appartenances ou proximités avec des ordres religieux ou des communautés nouvelles, leurs états de santé et de dépendance, leurs accès à des ressources familiales et financières spécifiques. Tous ces éléments participent à façonner un terrain composite que seule l'ethnographie fine des situations permettra d'appréhender dans toute sa complexité.

6. Les contextes du « bien vieillir » des prêtres âgés

À ce stade, nous avons identifié trois axes qui permettent d'intégrer nos observations préliminaires sur l'hétérogénéité du clergé catholique vieillissant dans des cadres et des contextes. Ces derniers structurent les modalités et les attentes des prêtres âgés vis-à-vis de leur autorité ecclésiale, mais aussi leurs intégrations à des systèmes de soin ou de prévoyance sociale. Ces dimensions organisent également les conditions et les injonctions au « bien vieillir » qui incombent de plus en plus aux prêtres à la retraite, au même titre que d'autres personnes âgées (Lalive d'Epinay/Spini 2008 ; Caradec 2022). Premièrement, les spécificités générationnelles de notre cohorte de prêtres, âgée de 75 ans et plus, sont principalement marquées par les mouvements d'Action catholique ainsi qu'une socialisation dans un christianisme social. Après des carrières et des engagements dans la mission, au sein de pastorales spécialisées et de services d'aumônerie à la jeunesse ou aux migrants, ainsi que dans les milieux ruraux et ouvriers, ces prêtres continuent d'aborder un style pastoral résolument centré sur leurs relations aux paroissiens et l'animation de groupes de soutiens et de prière. Ils assument toutefois une posture catholique distinctive face aux sociétés sécularisées. Ils se montrent à la fois critiques des ouvertures de Vatican II, mais cherchent néanmoins à accompagner les évolutions de société et de l'Église sans pour autant faire rupture ou scission. En effet, si un informateur peut se qualifier actuellement de « conservateur éclairé » en contraste avec son parcours de jeune prêtre soixante-huitard, son discours sur l'Église et ses missions pastorales demeurent teintés des grands tropes énonciatifs des christianismes sociaux (Pelletier/Schlegel 2012) plus que de ceux d'un catholicisme renouvelé ou de néo-traditions réhabilitées tels que présents dans les milieux charismatiques et/ou intégristes. Ces postures s'illustrent également par une recherche d'autonomie ou d'attentes très restreintes par rapport au diocèse, estimant que c'est plus au niveau paroissial et des liens d'amitié tissés durant la carrière, que des soutiens et des aides ponctuelles peuvent leur être apportés. Le recours et le rapport à d'autres professionnels séculiers – médecins, psychologues, etc. – sont souvent conçus comme étant non problématiques et ne relevant pas d'une sphère d'influence du diocèse.

Deuxièmement, leurs parcours de prêtres et trajectoires dans la vieillesse s'inscrivent dans les spécificités des contextes diocésains nationaux et régionaux. Les différents régimes de reconnaissance politique du religieux, entre modèle pluraliste en Suisse romande (Becci/Monnot/Voirol 2019) et laïcité de séparation en France (Baubérot 2007), mais aussi les différentes spécificités du tissu paroissial local, impliquent des logiques différentes de prise en soin, d'accompagnement ou de responsabilisation du prêtre âgé. Que ce soit dans la recherche d'un nouveau logement, la réintégration de la sphère familiale, le maintien d'un niveau de vie standard, dans la gestion de l'administration personnelle, le suivi testamentaire et thérapeutique, la prise en soin de situations de dépendance ou l'entrée dans un établissement médicalisé, etc., les prêtres âgés n'ont pas les mêmes options et services à disposition à partir de leur retrait du ministère.

À l'instar de Régis, présenté en ouverture de cet article, la trajectoire peut bénéficier de solidarités paroissiales fortes pour assurer le maintien d'un niveau de vie à domicile et d'un suivi ponctuel. Dans d'autres cas, la recherche d'un nouveau logement peut s'avérer périlleuse et précarisant, notamment dans les cantons urbains où les prix de l'immobilier sont élevés, comme en ville de Genève. Dans ces contextes, c'est d'abord l'Église qui se trouve interpellée pour accompagner les prêtres, et c'est l'État-providence et les régimes sociaux qui sont ainsi tenus d'aider et d'assister les prêtres âgés – à l'instar de n'importe quel autre retraité –, bien que des clercs et des laïcs, missionnés ou bénévoles, se chargent de les visiter et de les suivre dans leurs démarches. Du côté de la Franche-Comté, l'existence d'un Foyer diocésain a pour objectif de réunir tous les prêtres âgés dont le maintien à domicile ou dans leur famille n'est plus une option. De surcroît, l'engagement d'assistantes sociales par le Diocèse atteste d'une logique de professionnalisation et d'un autre modèle de gestion des prêtres âgés, plus centré sur celui d'une Église-providence.

Troisièmement, il convient de prendre en considération l'évolution des cultures gérontologiques. Malgré leur intégration à une institution parfois décrite comme « totale » (Goffman 2013), les parcours dans la vieillesse des prêtres âgés s'inscrivent aussi bien dans les changements de perspectives des diocèses que des institutions de soins. Poursuivant de mêmes logiques et préoccupations séculières, en Suisse comme en France, les diocèses opèrent eux-aussi un basculement des logiques asilaires vers une « humanisation » des pratiques (Cabriol 1993 ; Richelle/Loffeier 2017 ; Amiotte-Suchet/Higelin Cruz 2023). En somme, elles encouragent une prise en soin raisonnée et concertée de leurs prêtres âgés, prenant en considération les singularités, besoins et attentes de la personne. Au-delà donc du contexte de vie des prêtres âgés et de leur volonté ou non d'être accompagné dans la vieillesse par leur hiérarchie, des dispositifs de prise en soin se mettent progressivement en place, afin d'adapter l'espace de vie, d'assurer la prise de médicaments, de prendre en compte les désirs du prêtre, de mobiliser les réseaux existants pour lui prêter assistance, etc. Consentement et référent thérapeutique, salle de bains adaptée aux problèmes de mobilité, mise en place de l'aide à domicile, système de télé avertissement, etc., les prêtres âgés

bénéficient d'un ensemble de dispositifs qui à la fois formalisent, sécurisent et singularisent les modalités du vieillir, et ce en jonglant entre leur statut d'homme comme *les autres* et à *part*.

Ces différents contextes influencent les attentes des prêtres âgés vis-à-vis de leur hiérarchie ecclésiale tout autant que leur façon d'anticiper leur vieillissement en s'y préparant, avec l'appui ou non de cette dernière ou d'autres institutions séculières. En effet, si le Droit canon, dans sa version actuelle datant de 1983, stipule les obligations de l'Église quant à subvenir aux besoins de son clergé vieillissant¹², ces obligations canoniques ne sont pas nécessairement revendiquées par les prêtres âgés. Beaucoup de ceux que nous avons rencontrés estiment être aptes à se gérer eux-mêmes – avec le soutien de leurs proches, souvent des neveux ou nièces –, et nuancent en cela, par leurs discours, les propos des responsables diocésains (laïcs) qui véhiculent parfois l'image de prêtres immatures et incapables de s'autogérer, incapacité qui est envisagée comme inhérente à leur parcours à *part* de prêtres célibataires, habitués à être subordonnés à une hiérarchie. Leurs styles pastoraux revendicateurs également d'une certaine autonomie par rapport à leur statut sacerdotal et à leur Église, décrivant souvent des relations plutôt concertées et horizontales avec leur évêque, ne sont également pas étrangers aux positions et aux stratégies de préservation de soi qu'ils adoptent une fois atteint l'âge du retrait du ministère. Il ne s'agit là que de résultats préliminaires, pour lesquels une recherche élargie, centrée sur une étude de cas représentatifs, limites et marginaux, doit encore être menée. En effet, notre projet d'une sociologie du prêtre âgé vise une recherche minutieuse de l'hétérogénéité des parcours et postures de prêtres âgés, tout autant que des contextes organisationnels et socireligieux qui les accueillent, et influent sur leurs expériences de vie actuelles.

7. Conclusion : Des hommes à *part* et comme *les autres*

Notre programme d'une sociologie du prêtre âgé entend réaliser l'étude fine et située de cette hétérogénéité en contexte. Vieillir en prêtre implique à la fois les individus de la cohorte sociologique – les prêtres âgés eux-mêmes – mais également le contexte institutionnel environnant, comprenant les cadres théologiques et éthiques englobants, les coordinations intra et interdiocésaines tout autant que les solidarités paroissiales et familiales mobilisables, ainsi que les coopérations et accès privilégiés – ou non – aux institutions séculières de soin et de prévoyance sociale. Afin de saisir ces configurations complexes dans lesquelles les enjeux de vocation, de vieillesse et de vulnérabilité du clergé catholique « retiré » se vivent, se pensent et se confrontent, nous préconisons des ethnographies approfondies de « situations » (Goffman 1974) de vie et de prise en soin de ces prêtres âgés. En effet, comment se négocie le retour d'un frère ou d'un oncle dans le cercle familial après l'âge de

¹² L'Évêque est canoniquement tenu de procurer un logement à chacun des prêtres incardinés et à subvenir à leurs besoins (Code de droit canonique, 538, § 3).

la retraite ? Comment s'organise et s'accorde la référence thérapeutique et testamentaire alors que la maladie s'imisce dans le quotidien et menace les jours d'un prêtre âgé ? Comment s'active le personnel soignant d'un établissement d'accueil médicalisé ou d'un hôpital face à un prêtre atteint de démence ? Comment s'organisent les actes liturgiques quand les mobilités et la locution sont restreintes ? Quel rôle a la rediffusion de la messe à la télévision pour ces hommes qui ne sont plus forcément tenus de célébrer pour d'autres qu'eux-mêmes ? Ce ne sont là que quelques questionnements initiaux qui ont pu émerger de nos enquêtes exploratoires.

À l'échelle micro et méso, nos analyses nous orientent vers des résultats préliminaires qui devront être approfondis. Que ce soit dans l'observation des spécificités générationnelles – plus de trente ans séparant notre informateur le plus jeune et le plus âgé –, dans les situations de vulnérabilité « vécues », la mise en place progressive de dispositifs diocésains de prise en soin, les normes gérontologiques des pratiques soignant·es et les attentes des prêtres âgés eux-mêmes, nous espérons documenter de manière plus exhaustive les encadrements et ressources institutionnelles, paroissiales, familiales et individuelles dont bénéficient les prêtres âgés selon les diocèses. Nous avons déjà remarqué que l'accès et la mobilisation de ces ressources ne sont pas nécessairement toutes garanties avec les mêmes implications. Par exemple, pour les prêtres « venus d'ailleurs » – soit ceux venus en renfort d'Europe de l'Est, d'Afrique de l'Ouest et d'Asie du Sud, initialement avec le titre de *Fidei donum*¹³ – la question du vieillissement croise celle d'un potentiel retour au pays, souvent envisagé avec difficulté, ou d'un vieillissement dans le diocèse d'accueil et des problèmes financiers liés à des manques de cotisation dans les programmes de prévoyances sociales. De même, les prêtres religieux qui ont parfois occupé des charges pastorales tout en étant rattachés à un ordre demeurent à part des stratégies diocésaines de prévoyances. Leurs vœux au sein d'ordres ou de congrégations possédant une autonomie par rapport aux évêques de référence tendent à les invisibiliser des logiques locales d'assistance sociale. Ces variations permettent d'envisager les inégalités d'accès, de négociations et d'accommodements de certains profils de prêtres âgés face aux pertes d'autonomie et aux reconfigurations liées à la fin de leur ministère.

Dans une perspective plus macrosociologique, notre enquête liant les enjeux de vocation, de vieillesse et de vulnérabilité du clergé catholique de plus de 75 ans permet de continuer à documenter les conséquences de la « fin de la civilisation paroissiale » (Le Bras 1955 ; 1956), ainsi que les adaptations et refontes du Catholicisme postconciliaire dans les sociétés sécularisées. Là où des solidarités communautaires pouvaient encore prévaloir dans la prise

¹³ Le statut de *Fidei donum* concerne les prêtres qui partent en mission dans un autre diocèse tout demeurant rattaché à son diocèse d'ordination. Cette mission est généralement délimitée dans le temps. Toutefois, il est fréquent que les prêtres « venus d'ailleurs », le terme émique employé pour les désigner, demandent à être réincardiné, ainsi que demandent la nationalité du pays d'accueil.

en soin d'un prêtre âgé et retiré de son ministère, ces dernières ne semblent plus être aussi effectives face à la désaffiliation des fidèles, aux difficultés de recrutements des séminaristes ainsi qu'à la réorganisation récente des diocèses en Unités paroissiales de plus en plus extensives. Le projet d'une sociologie du prêtre âgé doit également permettre de mieux appréhender le cadre moral et bioéthique que promeut actuellement le magistère catholique quant aux enjeux de la vieillesse et du vieillissement, tant de son bassin de fidèles que de ses prêtres. En effet, là où le discours du magistère romain s'est principalement concentré depuis la fin des années 1960 sur des enjeux liés à la sexualité et au contrôle des naissances (Turina 2012), puis dès le début des années 2000 en porte-à-faux des programmes libéraux de « démocratie sexuelle » des états occidentaux (Fassin 2008), ce discours de bioéthique s'inscrit également aujourd'hui dans celui du respect de la fin de vie, du « bien vieillir » et de la solidarité intergénérationnelle, accompagnant les évolutions démographiques tant de la société que du religieux.

Bibliographie

- Amiotte-Suchet, Laurent / Audray Higelin Cruz. 2023. « Des institutions totalement goffmaniennes ? » *Ethnographiques.org* 46, 1-18.
- Anchisi, Annick. 2016. « Les souillures du grand âge : Entre délégation et dénégation. » In *Le social à l'épreuve du dégoût*, éd. par Dominique Memmi / Gilles Raveneau / Emmanuel Taïeb. Rennes : PUR, 127-137.
- Baubérot, Jean. 2007. *Les laïcités dans le monde*. Paris: PUF.
- Becci, Irene / Christophe Monnot / Olivier Voirol, éd. 2019. *Pluralisme et reconnaissance : Face à la diversité religieuse*. Rennes: PUR.
- Béraud, Céline. 2006a. *Le métier de prêtre*. Paris : Les Editions de l'Atelier.
- Béraud, Céline. 2006b. « Prêtres de la génération Jean-Paul II : Recomposition de l'idéal sacerdotal et accomplissement de soi. » *Archives de sciences sociales des religions* 133 , 45-66.
- Béraud, Céline. 2013. « Le catholicisme français à l'épreuve du vieillissement. » In *La décomposition des chrétientés occidentales, 1950-2010*, éd. par Yvon Tranvouez. Brest: CRBC-UBO, 55-69.
- Berjonneau, Jean-François. 2019. « Prêtres aînés : Une richesse dans l'Église diocésaine. » *Documents épiscopat* 6, 31-37.
- Bünker, Arnd / Roger Husistein, éd. 2011. *Les prêtres diocésains en Suisse. Pronostics, interprétations, perspectives*. Saint-Gall : Editions SPI.
- Cabriol, Claude. 1993. *La fin des hospices*. Toulouse : Privat.

- Caradec, Vincent. 2014. « Transitions du vieillissement et épreuve du grand âge », In *Vieillesse et vieillissement : Regards sociologiques*, éd. par Cornelia Hummel / Isabelle Mallon / Vincent Caradec. Rennes : PUR, 273-288.
- Caradec, Vincent. 2022. *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*. Malakoff: Armand Colin.
- Clément, Serge / Marcel Druhle / Jean Montovani / Monique Membrado. 2018. « Genèse de la déprise. » *Gérontologie et Société* 40 (155) , 27-32.
- Église catholique. 2024. « Ministres ordonnés et religieux en France, les chiffres. » Église catholique en France. (09.04.2025).
- Faivre, Alexandre. 1983. « Clerc/laïc : Histoire d'une frontière. » *Revue des Sciences Religieuses* 57 (3) , 195-220.
- Fassin, Éric. 2008. *L'inversion de la question sexuelle*. Paris: Amsterdam.
- François. 2019. *Christus Vivit : Du Saint-Père François aux jeunes et à tout le peuple de Dieu*, éd. par le Saint-Siège. Rome.
- Giroux, Bernard. 2011. « De l'Action catholique aux JMJ : L'Église et la jeunesse catholique de France. » *Transversalités* 119 (3) , 119-134.
- Glosli Bergland, Astri Marie / Bodil Tveit / Marianne Thorsen Gonzalez. 2016. « Experiences of Older Men Living Alone: A Qualitative Study. » *Issues in Mental Health Nursing* 37 (2) , 113-120.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row.
- Goffman, Erving. 2013. *Asiles : Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris: Ed. de Minuit.
- Hall, David D., éd. 1997. *Lived Religion in America : Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1986. *Vers un nouveau christianisme ? : Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.
- Hughes, Everett C. 1962. « Good People and Dirty Work. » *Social Problems* 10 (1) , 3-11.
- Isaaco, Anthony / Ethan Sahker / Deanna Hamilton / Mary Beth Mennarino / Wonjin Sim / Meredith St Jean. 2014. « A Qualitative Study of Mental Health Help-seeking among Catholic Priests. » *Mental Health, Religion & Culture* 17 (7) , 741-757.
- Kaiser, Marvin A. / Georges R. Peters / Nicholas Babchuk. 1982. « When Priests Retire. » *The Gerontologist* 22 (1) , 89-94.
- Lalivé d'Épinay, Christian / Dario Spini. 2008. *Les années fragiles. La vie au-delà de quatre-vingts ans*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

- Le Bras, Hevé. 1955. *Études de sociologique religieuse. Tome I : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*. Paris : PUF.
- Le Bras, Hevé. 1956. *Études de sociologique religieuse. Tome II : De la morphologie à la typologie*. Paris : PUF.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2016. « Individual Sensory Experiences, Socialized Senses, and Everyday Lived Religion in Practice. » *Social Compass* 63 (2) , 152-162.
- Pelletier, Denis. 2002. *La crise catholique : Religion, société, politique*. Paris : Payot.
- Pelletier, Denis / Jean-Louis Schlegel, éd. 2012. *À la gauche du Christ : Les chrétiens de gauche en France*. Paris: Seuil.
- Piette, Albert. 1999. *La religion de près : L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.
- Portier, Philippe. 2012. « Pluralité et unité dans le catholicisme français. » In *Catholicisme en tensions*, éd. par Céline Béraud / Frédéric Gugelot / Isabelle Saint-Martin. Paris : Editions EHESS, 19-36.
- Richelle, Sophie / Iris Loffeier. 2017. « Expériences de la vieillesse en établissement à deux siècles d'intervalle : L'humanisation en question. » *Genèses* (106) , 30-49.
- Sévègrand, Martine. 2004. *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*. Rennes : PUR.
- SPI. 2024. « Prêtres diocésains – Kirchenstatistik. » *SPI*. (09.04.2025).
- Strauss, Anselm / Juliet Corbin. 2003. « L'analyse de données selon la grounded theory : Procédures de codage et critères d'évaluation. » In *L'enquête de terrain*, éd. par Daniel Cefaï. Paris : La Découverte, 363-379.
- Suaud, Charles. 1974. « Contribution à une sociologie de la vocation : Destin religieux et projet scolaire. » *Revue française de sociologie* 15 (1) , 75-111.
- Tricou, Josselin. 2021. *Des soutanes et des hommes : Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*. Paris : PUF.
- Turina, Isacco. 2012. « Le magistère posconciliaire face au biopouvoir. » In *Catholicisme en tensions*, éd. par Céline Béraud / Frédéric Gugelot / Isabelle Saint-Martin. Paris : Editions de l'EHESS, 191-202.

A propos des auteurs · trices

Dr. **Alexandre Grandjean** est socio-anthropologue des religions, chargé de recherche à la Haute école de santé Vaud (HESAV, HES-SO), et affilié à l'Institut de sciences sociales des religions (ISSR) de l'Université de Lausanne.

E-mail : alexandre.grandjean@hesav.ch

Dr. **Laurent Amiotte-Suchet** est socio-anthropologue des religions, adjoint scientifique à la Haute école de santé Vaud (HESAV, HES-SO). Depuis 2014, il mène des enquêtes sociologiques sur le vieillissement au sein des communautés religieuses dans l'Église catholique.

E-mail : laurent.amiotte-suchet@hesav.ch

Carole Dessauges est physiothérapeute et collaboratrice scientifique à la Haute école de santé Vaud (HESAV, HES-SO).

E-mail : carole.dessauges@hesav.ch

Remerciements

Les auteur·rices remercient Annick Anchisi pour sa première relecture de l'article, ainsi que les relecteur·rices anonymes et toute l'équipe du journal ARGOS pour son travail éditorial.

Abstract in English

In Switzerland and France more than half of the catholic priests are over 75 years old. Yet, according to canon law at this age they usually must leave their pastoral responsibilities and may retreat from their ecclesial life. Facing the perspective of a church without priests, and enhancing a moral discourse in which human dignity and the exemplarity of the clergy entangle, the diocesan organizations have shown only recently a preoccupation about the ageing of their priests. Here, we develop an empirical framework for a sociology of ageing priests that considers the importance of their national and diocesan contexts. Our aim is to review the category of "ageing priests" through its contemporary heterogeneity. We use a grounded theory approach in qualitative sociology to examine different situations of this social category. Our considerations cross theological examples of aging priests in the Catholic Church, the statements of caregivers, and the "lived" heterogeneity of aging priests themselves. We aim to document the current adaptations and new versions of Catholicism after the Second Vatican Council in the light of current gerontological norms that apply to the clergy.

New Directions in Mantra Studies: Exploring the Emergence of Mantra Repetition¹

Dominik A. Haas

Published on 20/05/2025

Abstract

Many theories understand repetitiveness to be inherent in the concept of mantra itself. Despite its popularity and its significance for South Asian—and, indeed, global—religious history, mantra repetition has been insufficiently defined as an object of research. The peculiarities of the repetitiveness of mantra repetition are hardly ever reflected upon in academic literature. Furthermore, it has been assumed that mantra repetition is a timeless and even universal practice. Consequently, mantra repetition has eluded adequate scholarly analysis: Significant terminological particularities in primary sources have been overlooked and the possibility of historical developments has not been considered. In this article, I survey the current state of research relevant for the study of the emergence of mantra repetition—in particular, the practice of continuously reciting one and the same short formula—from its post-Vedic origins up to the middle of the first millennium CE. I also formulate research questions and hypotheses to guide future studies on the subject.

1. Introduction

The term “mantra” typically designates a short formula that is composed in Sanskrit and is considered to have a special power or efficacy.¹ Mantras are often repeatedly recited as part of a devotional, meditative,² or ritualistic practice (Wilke/Moebus 2011: 170). Indeed, they are repeated so often that many understand repetitiveness to be inherent in the concept of mantra itself. Robert A. Yelle, for instance, has stated that “[t]he most obvious fact about mantras is that they are repeated many, even countless times. This fact has been incorporated into the meaning

¹ Defining the concept “mantra” is notoriously difficult and there are good arguments against understanding mantras as an ontologically distinct, historically stable category *vis-à-vis* categories such as spells or prayers; cf. Haas 2025. For the heuristic purpose of this article, which focuses on pre-modern South Asia, mantra is defined here as a comparatively short text or formula that consists of words (or sounds) originating in or associated with an Indo-Aryan language (Vedic, Sanskrit, Pāli, etc.) and is ascribed a power that goes beyond that of ordinary speech.

² For heuristic purposes, meditation is defined here as a self-directed and rule-guided physical, verbal, or mental practice that leads to a change in one’s own state of mind; in other words, a psychotropic activity. Usually (but not necessarily) meditation practices also have a higher goal (such as self-knowledge, realization of fundamental truths, connection with the divine, etc.).

of the word mantra, along with its translations ‘spell,’ ‘chant,’ and ‘incantation.’”³ Since its introduction into the English language, the word “mantra” has come to refer to any “constantly or monotonously repeated phrase or sentence; a characteristic formula or refrain; a byword, slogan, or catchphrase”⁴—sometimes carrying a pejorative overtone. All of these meanings could only establish themselves because the principle of mantra repetition (henceforth: MR)—that is, the idea that the repetition, verbal or other, of mantras is especially efficacious and powerful—has become well known across the globe.

As numerous examples show, the principle of MR has diverse multimodal and multiform realizations, with chanting aloud being only one of them (albeit a particularly vivid and catchy one). According to a conceptualization that is widespread in Sanskrit-based traditions, MR can be performed in three modes: mentally, in a low voice, and aloud (*mānasa*, *upāṃśu*, *vācika*)—with the *mānasa* or inaudible mode being considered the most effective one (Padoux 2011: 4). For some time now, MR has also been adapted to the online and digital world, as for example, apps being used to keep track of repetitions or to record one’s own recitation in order to replay it as often as desired, or collective chanting rituals being posted on Facebook.⁵ MR also takes various forms, some even non-vocal: Mantras can be iterated by means of writing them repeatedly, or simply by running a string of “prayer beads” (*akṣamālā* or simply *mālā*) through one’s fingers without actually uttering the mantras. The rotations of the Tibetan “prayer wheels” (*chos-’khor*) function according to a similar principle.

Continuous MR can be a psychotropic activity.⁶ Due to its stress-reducing properties, quiet or silent MR is today advertised as an intervention to improve mental health (Lynch et al. 2018; Álvarez-Pérez et al. 2022), with the religious or doctrinal aspects of mantras often fading into the background altogether. When it is combined with melody and rhythm, MR assumes the form of chanting. In recent years, the scholarly interest in this form of singing or melodic speaking has increased (Simpson/Perry/Forde 2021: 2). Chanting has the potential to increase well-being, attention, and altruism; it can also induce altered states of consciousness (Perry/Polito/Thompson 2021). Inasmuch as it fosters social connection, chanting can also play an important role in building and maintaining group identity. Musical vocalizations of mantras enjoy great

³ Yelle 2003: 9–10. In this article, square brackets are used to mark explanatory additions to or modifications of quotations and translations; if they are part of original quotations, this is indicated.

⁴ See art. “mantra” in the *Oxford English Dictionary* (2000). The Vedic/Sanskrit term *māntra* has variants and translations in many languages, e.g., Tamil *mantiram*, English “mantra” (historically also “muntru” and “mantram”), Tibetan *sngags*, Chinese 真言 *zhēn yán*, etc. There has been no systematic study of what exactly these terms have encompassed (and what not) in various cultures and traditions in different historical periods, or how they have related to similar terms (*vidyā*, *dhāraṇī*, *maṅgala*, etc.).

⁵ As, for example, in the case of the chanting of the mantra of the Blue Medicine Buddha at the Thai Buddhist temple Wat Songdhammakalyani, currently being investigated by Katherine Scahill (Haas 2022: 4–5).

⁶ The term “psychotropic” (literally “mind-turning”) is widely associated with substances that affect mental states. Here I tap into its use regarding activities that do not involve consumption of substances, but still have a significant impact on the state of mind.

popularity today, and their recordings (widely available on YouTube, Spotify, and other platforms) also make it possible to “tap into their power” in a more passive mode.

Despite its popularity and its significance for South Asian—and, indeed, global—religious history, MR has been insufficiently defined as an object of research. The ramifications of the repetitiveness of MR are hardly ever reflected upon in academic literature. Nor is the possibility of historically or geographically determined cultural developments and differences taken into consideration. While MR is often considered a “typically Eastern” or “Asian” form of religiosity, at the same time, one also encounters the notion that MR is a cross-cultural, timeless, and even universal human practice. Thus, MR has been characterized as “an ancient practice found in nearly all spiritual traditions” (Bormann et al. 2006: 219) and as “a ubiquitous technique that has been practiced throughout human history.” (Berkovich-Ohana et al. 2015: 13) According to Doug Oman (2024: 2), “[t]he repetition of a single short word, phrase, or prayer—commonly in Western traditions called a holy name or prayer word, or in Eastern traditions called a mantra, mantram, or sometimes a ‘siddha nāma, a proven or established Name’ (Tulpule 1991: 76)—has been used for centuries in every major religious tradition.” Frits Staal (1989) even hypothesized that in terms of evolutionary history, the uttering of “mantra-like” sounds is an archaic activity that precedes language and, as such, may be related to bird songs. He also hypothesized that the repetitiveness in certain speech disorders and the babbling of babies “are reminiscent of earlier stages of evolution” (Staal 1989: 273)—an evolutionary and reductionist approach that has turned out to be too simplistic (Thompson 1995).

In my view, explaining MR practices as mere actualizations of an archetypal and inborn religious proclivity or ability is insufficient. There is no denying that vocal and verbal repetition is a recurrent element in a whole range of human cultural expressions, be it musical refrains, the chanting of political slogans, or the recitation of prayers and other religious texts. Yet, the concept of mantra originated in a specific historical region of the globe —ancient South Asia. The potency ascribed to the sounds of Sanskrit, the meaning and significance attached to individual mantras, and the association of mantras with repetitiveness are arguably the results of specific historical, culture-specific processes. The ideas and beliefs associated with MR also influenced—and continue to influence—how practitioners think and feel about their practices. However, such cultural and religious specificities are often underestimated, especially in psychological experiments: either they play no significant role in the study design, or the effectiveness of MR is a priori attributed to the power of mantras or the “sacred language” of Sanskrit.

In historical and philological disciplines, on the other hand, there is a tendency to regard all types of (mantra) recitation simply as manifestations of one and the same activity. This overlooks the fact that the prerequisites for different types of recitation can be fundamentally different—as can the possible effects. For example, it takes years of study to be able to recite an entire collection of Vedic hymns—whereas a single mantra, which is intended for continuous repetition, can be learned in a very short time. Furthermore, there is a significant difference between the occasional multiple recitation of a mantra in a ritual context (three repetitions are particularly common) and

long, continuous recitation. Anyone who repeats the same formula over a longer period of time will realize that continuous repetition creates a very different feeling than, for example, reciting a longer text (for example, it may require special mental effort to recall a longer text).

The aims of the present article are to survey the current state of research relevant for the study of the early history of MR and to formulate research questions and hypotheses to guide future studies on the subject, especially—but not exclusively—philological studies. Preliminary research suggests that MR emerged in the final centuries of the first millennium BCE. In the course of the first millennium CE, MR practices became increasingly more systematized and elaborate—a process that seems to have reached a plateau with the emergence of complex Tantric systems in the 5th CE (the Mantramārga). In pre-medieval primary sources, MR is often mentioned briefly and in passing. Accordingly, in the secondary literature dealing with these sources, MR is usually treated only marginally—and even more often, simply ignored. For these reasons, relevant observations and insights are widely scattered and difficult to find. The present article is intended as a first contribution to the project of reconstructing the largely unknown history of MR.⁷

2. Backgrounds, roots, and precursors

The most important term associated with (vocal) MR is the Sanskrit noun *japa* (derived from the verb *jap*). Both Sanskritists and modern practitioners in and outside South Asia generally understand *japa* as a kind of repetitive mantra recitation. In the words of Tantra scholar André Padoux (2011: 24–25), “*Japa* [...] is never an isolated utterance. It is the repeated utterance of a formula which is, to quote the Sanskrit expression, repeated ‘again and again’ (*bhūyo bhūyaḥ*), even sometimes [...] an enormous number of times.” Due to the association of *jap(a)* with repetition, the study of the early, pre-medieval history of MR has been mostly confounded with the study of this word and the practice supposedly associated with it.

The assumption that *japa* has *always* been a technical term denoting a specific practice goes back at least to Louis Renou (1954). In his entry on *japa* in the *Vocabulaire du rituel Védique*, Renou translates *japa* as “prière murmurée,” but also states that, in its technical sense, it designates the recitation of the mantra *bhūr-bhuvah-svar-o3ṁ*. However, the passages he cites provide little basis for such a definition.⁸ The idea of a well-defined Vedic *japa* was nevertheless repeated in a number of publications over the following fifty years.⁹

⁷ I have presented preliminary research findings in the form of unpublished conference papers: “The Origins of Mantra Repetition in Yoga: A Hypothesis” at the conference *Yoga darśana, yoga sādhanā: methods, migrations, mediations* (Kraków 2022); “Mantra and Muttering in the Mahābhārata: Re-evaluating the Evidence of the Jāpakopākhyāna (MBh XII 189-193)” at the *Tenth Dubrovnik Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas* (Dubrovnik 2023); “There Was No Repetitive Recitation of Mantras in Vedic Ritual” at the *Eighth International Vedic Workshop* (Paris 2023). While my own research has focused on Vedic and Brahminical Sanskrit texts, the research program outlined in this article is broader in scope and will hopefully be relevant and helpful to scholars with other specializations as well.

⁸ Āpastamba-Śrautasūtra XIV 15.4 (see Caland 1924); Āśvalāyana-Śrautasūtra I 1.20 and 2.3 (see Mylius 1994).

⁹ Padoux (1987: 118), quoting Renou’s entry on *japa*, writes: “Le terme est d’un usage ancien, la récitation elle-même, à but religieux, de textes du Veda étant sans doute plus ancienne encore. Le mot *japa* se

In his 1963 article on the Jāpakopākhyāna, a heterogeneous text that is contained in the twelfth book of the Mahābhārata (XII 189–93), V. M. Bedekar wrote the following (1963: 72):

“ It appears that the idea and the technique of *Japa* properly belong, as the *M[ahā]b[hārata]* chapters testify, to the ancient orthodox Vedic tradition in which sacrifice and sacrificial rites played the most prominent part. [...] There are found references in the Brāhmaṇas to *Japa* connected with the sacrificial ritual. The mantras, besides being chanted during the ritual, were also inaudibly recited to add to the mystic potency of the ritual. *Japa*, thus, appears to belong to the Vedic sacrificial tradition which required the silent recitation of a Vedic mantra in a sacrificial [sic!] ritual.

However, the passages cited by him do not give any details about a practice referred to by the noun *japa*.¹⁰

John Brockington, too, has published an article on the Jāpakopākhyāna (2012). He primarily views the development of *japa* as having moved from “the murmuring of Vedic *mantras* as an accompaniment to sacrificial rituals” to “the meditative repetition of a divine name in *bhakti* traditions” (Brockington 2012: 75), especially in the Pāñcarātra tradition. He speculates that the Jāpakopākhyāna constitutes one of potentially several links between them, in that it belongs to a “transition phase consisting of a pre-*bhakti*-type worship of Brahmā” (2012: 85). However, there is no indication of a connection between *japa* and theistic worship of Brahmā: Brockington (2012: 83) states that “Brahmā” (in the masculine form) is mentioned frequently in the text, but in the list of references to “Brahmā” given in the footnote supporting this statement (n. 18), he also includes passages that refer to the neuter noun *brahman*. Moreover, Brockington himself concurs with the “assessment that the evidence for Brahmā as a *bhakti* deity is rather weak” and concedes that *japa* is “not especially directed towards Brahmā” (2012: 85).

As far as I can see, there are no other sources to support Brockington’s theistic hypothesis—in his defense, it must be said that he himself does not claim that it is anything other than speculation (2012: 84). But the problem goes a little deeper than that: both Bedekar and Brockington implicitly assume the existence of a practice that was well enough defined that it makes sense to

rencontre dè les Śrautasūtra et les Gr̥hyasūtra pour désigner une prière murmurée ou, ‘plus techniquement, la récitation des mots *bhur*, *bhuvah*, *sva*, *Om* [sic].’ C’est alors la récitation murmurée de stances ou de formules par les officiants ou le *yajamāna* à certains moments du culte védique.” Padoux 2011: 25: “The term *japa* is ancient. One finds it in the Śrautasūtra and Gr̥hyasūtra [sic!] where it refers to a muttered prayer or, in a more technical sense, to the recitation of the *vyāhṛtis* *bhur* [sic!] *bhuvah* *sva* *om*. In that case *japa* is the muttered recitation of stanzas or ritual formulas by the officiating priests or by the *yajamāna* at specific moments of the Vedic cult.” Referring to Renou via Padoux, David Carpenter (2003: 31) states that “[i]n the Kalpasūtras, according to Renou, *japa* appears as a technical term for the recitation of *Om* and the *vyāhṛtis*. The term is clearly used this way in the Dharma Sūtras and Śāstras, and this of course brings it into close association with the *svādhyāya*, which always begins in this way, as do the morning and evening devotions (*saṃdhyā*) which were the daily duty of every Brahmin.”

¹⁰ Aitareya-Brāhmaṇa II 38, VI 14 (see Keith 1920); Śatapatha-Brāhmaṇa I 5.1.26, 7.4.20–21 (see Eggeling 1882/1864).

speak of its *transformation*, rather than of its *emergence*.¹¹ The work of other scholars has not progressed much beyond this assumption (Padoux 1987: 118; Padoux 2011: 25; Carpenter 2003: 31; Goodall/Isaacson 2016: 57–58). Dominic Goodall and Harunaga Isaacson (2016: 57), for example, state that *japa* “is a seemingly ubiquitous phenomenon, the origins of which can probably not be pinned down with any precision.”

Although it is certainly true that precision in this respect is unattainable, preliminary research suggests that the supposition that repetitive *japa* was prefigured in the ancient Vedic religion is highly problematic. In fact, in pre-medieval South Asian literature, there is no indication that *jap* necessarily involves repetition. The word is also used for texts that are recited only once, and sometimes in non-ritual contexts. Moreover, in pre-classical texts, the basic meaning of the verbal root *jap* seems to be simply (probably onomatopoetic) “to mutter” (“murmeln, flüstern” Werba 1997: 347) or rather “to recite quietly.” The fact that the noun *japa* occurs extremely rarely in Vedic literature suggests that it was not (yet) established as the designation of a ritual activity in its own right. This means that what we are dealing with was not a simple transition or shift from a “Vedic *japa*” to a “*bhakti japa*,” that is, the devotional repetition of the name of a deity.

As a matter of fact, the widespread assumption that MR has *always* been an important component of South Asian religiosity is difficult to substantiate. In Śrauta ritual, the oldest form of Vedic ritual known to us in detail, MR was not established either as a common practice or as a principle. Mantras were generally supposed to be recited once; exceptions to this rule are rare. Only in the Sāmavedic chants—the musical part of the rituals—is repetition ubiquitous. Sāmavedic chants generally consist of textual material from the Ṛgveda that has been modified in various ways, for example by inserting so-called *stobhas*—non-lexical syllables or syllable sequences such as *ho vā ho vā*—or by repeating (*abhyāsa*) components. The resulting lyrics are set to melodies and are often repeated according to certain patterns (Howard 1977: 20–23; Kane 1941: 1182–1183).

A special case is the so-called *aniruktagāyātrasāman*, a particular Sāmavedic melody, in which the entire text is replaced by non-lexical syllables. This substitution results in a highly repetitive chant that, as Finnian M. M. Gerety (2021) has argued, prefigures later yogic forms of meditation focused on the syllable *om*. In the Upaniṣads, meditation on *om* is presented as a means to achieve liberation and immortality (Gerety 2021: 225–233). However, the extent to which this meditation involves continuous *repetition* of the syllable is unclear—the sources are surprisingly unspecific in this respect. It is also an open question of how recitation (which is close to speaking) and chanting (which is closer to singing) relate to each other and to what extent the universal phenomenon of repetition in music (Margulis 2014) had an influence on the development of early forms of mantra yoga involving *om*—and of MR in general. The late Sāmavidhāna-Brāhmaṇa (Konow 1893), for instance, describes many ritual practices involving the repetitive singing of

¹¹ Concerning the emergence, formation, and transformation of ritual practices, reference must be made here to the numerous publications that resulted from the *Sonderforschungsbereich* (SFB) 619 “Ritualdynamik” at the University of Heidelberg; see, for instance, Brosius et al. 2013.

mantras and hymns. As this Brāhmaṇa is clearly post-Vedic, the practices it mentions are most likely based on—and are not the precursors of—repetitive recitation practices as we know them from Dharma and Grhya literature. Nevertheless, one could hypothesize that Sāmavedic practices are particularly repetitive because they are (at least in part) also musical.

A practice that most likely played an important role in the emergence of MR is *svādhyāya*, which is often translated as “private study” or “self-study.” *Svādhyāya* is the practice of “going over” (*adhyāya*), that is, reciting a previously memorized text “on one’s own” and “for oneself” (*sva*); in practice, it is not always done privately and alone, but also in small groups. Its primary purpose is not so much to study the content of a text intellectually—even though this can be a part of it—but a means to keep its words and sentences in one’s memory. *Svādhyāya* is done above all by repeating memorized sequences of mantras (Larios 2017: 115–116). Because it fulfils a crucial function in the transmission of Vedic texts, it has been ascribed a religious value from late Vedic times onwards. As the *brahmayajña*, the “act of worship of the Vedic formulations/mantras,” it is one of the five “great acts of worship” (*mahāyajñas*) to be performed daily by a householder following the Vedic Brahminical tradition (Lubin 2018: 185–186). *Svādhyāya* has received much more study than “classical *japa*” or MR (Malamoud 1977; Carpenter 1992: 65–67; Carpenter 2003: 29–34; Killingley 2014; Sundareswaran 2019).

3. The emergence of mantra repetition

As Carpenter (2003: 31–32) has observed, in Brahminical Dharma literature a tendency developed to perform *svādhyāya*—as well as repetitive *japa*—with only a reduced number of mantras. These include above all the so-called *pāvanas* or *pavitras* (“purifiers”): the syllable *om*, the Vyāhṛtis, the Gāyatrī-Mantra, and several other hymns and verses taken primarily from the Ṛgveda.¹² The (repetitive) recitation of these texts was early on combined with breath-control (*prāṇāyāma*). Probably among the first to be made the object of such repetitive recitation were the syllable *om* and the Gāyatrī-Mantra; in recent years some scholarly attention has been given to their development and history (Gerety 2015, 2016, 2021; Haas 2023ab; Brereton 2022; Kajihara 2019). In contrast, little research has been done on the other purificatory mantras. It is still unclear why they were considered particularly suitable for purification and (possibly repetitive) *japa*, and what the former has to do with the latter.

Since the literary culture of ancient South Asia was largely based on orality, preserving texts other than the Vedic ones also required regular recitation. The Pātañjala-Yogaśāstra (c. 4th century CE), for example, counts *svādhyāya* among the practices of a yogi (Carpenter 2003: 29–34), defining it as the “recitation of the treatises on liberation” (*mokṣaśāstrāṇām adhyayanam*, commentary on *sūtra* II 32). Interestingly, this text also defines (continuous and repetitive?) *japa* of the syllable *om* and the “purifiers” as forms of *svādhyāya*. This raises the question of whether repetitive *japa* is primarily rooted in the above-mentioned Vedic-Upaniṣadic meditation practices involving *om*

¹² Gautama-Dharmasūtra IX 11–12, XXVI 10; Baudhāyana-Dharmasūtra II 7.2, III 10.10, IV 2.7–9, 6.1–4; Vasiṣṭha-Dharmasūtra XXII 8–9, XXV 3–4, XXVIII 10–15 (see Olivelle 2000).

(Gerety 2021), or whether the emergence of the practice of repeating a single, short mantra as a substitute for reciting more extensive texts was part of a more general development.

Meditation practices involving mantras play an important role not only in the Pātañjala-Yogaśāstra, but also in the Pāśupata tradition, dating probably from around the 2nd century CE. Both types of mantra meditation are treated in detail in an article written by Gerhard Oberhammer (1989). After first discussing the relationship between mantra the *om* and God with reference to Pātañjala-Yogaśāstra I 27 (Oberhammer 1998: 204–205), he turns to a passage from the c. 9th-century Ratnaṭīkā (IX 27 – XX 12; Oberhammer 1998: 206–210). In this text, a lower and a higher form of mantra meditation are distinguished, differing “in the degree of immediacy and in the intensity of the experience of union with Maheśvara that they facilitate” (Oberhammer 1998: 207). The lower type of meditation, whose purpose is purification, is done with two Brahma-Mantras (Bisschop 2018): the Bahurūpī Ṛc or Aghora-Mantra and the Raudrī Gāyatrī or Tatpuruṣa-Mantra. Oberhammer discusses the content of these two mantras as well as their theological interpretation (1998: 210–213). He then turns to the higher form of mantra meditation (*dhāraṇā*; 213–216), which involves the syllable *om*. He discusses the nature of this practice (Oberhammer 1998: 214), the meaning of *om* (1998: 215), which is a “specific linguistic representation of god” (a *guṇadharmā*; 1998: 216), and “the philosophical question of the function of th[is] mantra” (1998: 218). Practical issues concerning the mantra practice of the Pāśupatas and its repetitive aspect are hardly addressed by Oberhammer; however, relevant observations on this subject have recently been made in Hans Bakker’s translation of the first chapter of Kauṇḍinya’s Pañcārthabhāṣya (Bakker 2023: 19, n. 60).

4. Mantra repetition in early Tantric traditions

In early Tantric texts (c. 5th century CE), we regularly encounter vocal MR as a well-established ritual tool. Padoux’s study of the use of mantras in medieval Hindu Tantric traditions (2011: 24–53) provides an extensive overview of “classical Tantric *japa*” focused on what he identifies as the most important types of application, features, and concepts concerning *japa*/MR (see also the entry “*japa*” in Brunner/Oberhammer/Padoux 2000). His overview is kaleidoscopic rather than systematic; it presents various forms and modes of recitation unsystematically and side-by-side, even including cases where *japa* is limited “to very few utterances, or to one utterance only: the case is frequent” (Padoux 2011: 32). Moreover, Padoux avoids discussing philological or historic details and leans heavily toward generalizing statements. A systematic overview of MR in (early) Tantric traditions that situates it within the broader history of South Asian religions is thus still lacking.

In general, Tantra research focuses on individual texts, with cases of MR being considered or commented upon in passing. There are few studies specifically devoted to particular cases, uses, or aspects of Tantric MR. One example is Marion Rastelli’s (2000) study of the daily religious practice of practitioners in the Pāñcarātra tradition, in which MR plays a crucial role: The 9th-century Jayākhya-Saṃhitā provides numerous details about timed mantra observances

whose ultimate goal is to attain *bhukti* and *mukti*, enjoyment and liberation (Rastelli 2000: 340–346). The total number of repetitions in each case depends on the mantra; the lower limit being 100,000 in total. The practitioner (specifically: a *sādhaka*) is supposed to devote about six hours per day to MR.¹³ Recitation is also connected to or combined with other activities and practices, such as visualization (Rastelli 2000: 346–349), writing and the creation of amulets and diagrams (*yantras*), the imposition of the mantra(s) (*nyāsa*), the offering of oblations (2000: 349–352), walking (2000: 321), and breathing or breath-control (2000: 333). The practitioner not only has to identify mentally with the mantra (2000: 322, 330–331), but also to assimilate his outer appearance to the visual form of the mantra (2000: 329–331). What is particularly interesting is that the text also describes the experiences the practitioner makes during his practice (Rastelli 2000: 336–338) and what happens after he has gained mastery of the mantra (*mantrasiddhi*; 2000: 335–336).¹⁴

Goodall (2020) deals with the semantic history of terms such as *puraścaraṇa*, *pūrvasevā*, *pūrvasevana*, *puraścaryā*, and *vidyāvrata*, which refer to a preparatory ritual or practice whose purpose is to gain mastery over a certain mantra by means of repetition. He notes that the term *vidyāvrata*, or “mantra observance” or “observance [that qualifies one] for [using] spells”¹⁵ was preceded by the Brahminical term *vidyāvrataśnāta* (Lubin 2011: 27). However, the semantic development of this or related terms, such as *vedavidyāvrata*, *vidyāvedavrata*, or *vedavidyā*, has not yet been fully unraveled.¹⁶ Moreover, the timed MR practices referred to by these terms probably had pre-Tantric, Atimārgic/Pāśupata precursors.

5. Buddhism and Jinism

In the two most prominent non-Vedic religions originating in ancient South Asia, Buddhism and Jinism, short potent formulas similar to Vedic mantras only found currency during the first half of the first millennium CE (Skilling 1992; Gough 2021: 21–41). Systematized, elaborate MR practices were only introduced into these religions from the middle of the first millennium, when Tantric forms and modes spread across the religious landscape of South Asia. However, pre-medieval Buddhism was not at all bereft of devotional and meditative practices involving the recitation of fixed texts.¹⁷ The Pāli canon contains a range of *parittas* (“protections”) or protective texts that

¹³ Rastelli (2000: 332) calculates that the minimum duration of an MR observance would be about 23 days; longer forms of the practice may take several months or even years.

¹⁴ Comparable information is found in the Kulārṇava-Tantra studied by Gudrun Bühnemann (1991: 302): “The perfection of the mantra (*mantrasiddhi*) is indicated by signs like unusual calmness and contentment of the mind, absence of anger and greed, the conquest of sleep and hunger, hearing of unusual sounds, like the sound of drums or music and the seeing of Gandharvas.”

¹⁵ Goodall 2020: 66; square brackets original.

¹⁶ Goodall 2020: 69, n. 67; Acri 2021: 385. In particular, it is unknown when and where the word *vidyā* acquired the meaning “mantra”; Haas 2023b: 73, n. 286, 192–193.

¹⁷ The practice of “Commemorating the Buddha” (*buddhānusmṛti/buddhānussati*), for example, involves the recitation of a formula listing the ten epithets of the Buddha (Harrison 1992). In the first half of the first millennium, this practice was further elaborated and expanded to include visualizations and the use of

are to be recited by monks to fight calamities and promote welfare (Shulman 2019; Deegalle 2022). The secondary literature known to me does not indicate that these texts were recited repetitively, but since the primary texts have never been analyzed in this respect, the last word has not yet been spoken. Today, repetitive recitation of *parittas* is not uncommon,¹⁸ and it is easy to imagine that their first users, too, recited them continuously on some occasions (e.g., to calm themselves in dangerous situations), if not systematically. A more concrete case of repetitive recitation is described in Buddhaghosa’s *Visuddhimagga* (5th century CE): while contemplating certain visual objects (*kasiṇas*), certain phrases should be repeated to aid focus (Crosby 2014: 150–152). Targeted research might reveal even more such pre-Tantric forms of MR.

There is some evidence that repetitive recitation already played a role in pre- (or non-)Tantric Jinism. The *kāyotsarga* (“Abandonment of the Body”), a central Jain practice that is performed several times a day in a mendicant’s life, includes the recitation of the “Eulogy of the Twenty-four Tīrthaṅkaras” (*caturviṃśatistava* or *logassa*; Pragya 2017: 57–64). This practice is first mentioned in the *Āvaśyaka-Sūtra*. According to the earliest commentary on this text, the *Āvaśyaka-Niryukti*, the Eulogy is to be recited repetitively by counting breaths, with the number of repetitions (between four and forty) depending on the occasion. The *Āvaśyaka-Niryukti* was probably composed between the first and the 5th century CE (Pragya 2017: 53; Gough 2015: 62–63). If this is correct, MR may have been a central component of Jinism from a comparatively early date. What is certain is that MR was practiced by Jains by the middle of the first millennium at the latest: the *Aṅgavidyā* or *Aṅgavijjā*, a Śvetāmbara text that may have been composed in the 4th century CE, describes a divination ritual that involves 800 repetitions of a formula including the *Pañcanamaskāra-Mantra*, the most important Jain mantra (Gough 2021: 29–30).

6. Counting aids and numbers

An important element in the development MR is the emergence and (possible) cross-cultural spread of *akṣamālās* (literally “strand of fruit kernels”) or simply *mālās*,¹⁹ whose production and use are discussed in detail in various sources (Padoux 2011: 80–88). It has been speculated that *mālās* also inspired other similar counting aids, such as the Islamic *misbaḥa*, which is used for the repetitive prayer called *tasbīḥ* (Venzlaff 1985; Melchert 2020: 98–106) or the Christian rosary or prayer ropes (κομποσκοίνι, чётки, etc.).²⁰ According to Willibald Kirfel (1949), *mālās* emerged in

(external) images. Are there parallels in this development with the Jain practice of *kāyotsarga* (see next paragraph), which incorporated repetitive recitation during this period?

¹⁸ Continuous *paritta* recitations may last up to seven days—a practice that was evidently already known to the medieval commentators (De Silva 1981: 17–18, 31, 45). Long *paritta* recitations inevitably involve repetition (if not MR in the strict sense).

¹⁹ Other terms used are *akṣamālikā*, *akṣasūtra*, *rudrākṣamālā*, *carakamālā*, *japamālā*, *rudrākṣavalaya*, *rudrākṣa*, *gaṇettiyā*, and *kancaṇiyā* (Leumann 1893).

²⁰ Relatedly, several scholars have hypothesized that Hesychasm, an Eastern Christian tradition involving the repetition of the Jesus Prayer, was influenced by yogic practices, possibly through Sufism (Ivánka 1952; Baier 1998: 32–35; Nacsinák 2010). However, the principle of repetition of prayers or mantras is simpler and more ancient than classical Hesychasm. The Christian practice of continuous prayer dates back to at least the 4th

a Śaiva milieu and date back to the first centuries CE. While the possibly earliest mention of a *misbaḥa* dates to around the 8th century CE, the origins of the rosary in Europe probably lie in the 11th or 12th century CE. On the basis of these observations, Kirfel concludes that the rosary was probably inspired by the *misbaḥa*, which in turn was inspired by South Asian *mālās*. However, an initial cursory review suggests that many of the South Asian sources he used were composed comparatively late, namely in the Middle Ages. His theory that the various forms of “rosaries” have South Asian roots (Bernardi et al. 2001: 1448–1449) must therefore be reviewed—and possibly revised—on the basis of up-to-date chronological findings. The complex history of the rosary and similar counting aids has yet to be written.

Pre-medieval texts provide little or no information on how repetitions were counted, even though high numbers of repetitions (up to 8,000) are already mentioned in comparatively early sources (Haas 2023b: 165). Studies of contemporary traditions suggest that the phalanges of the hand or blades of grass or other objects may have been used for this purpose (Larios 2017: 114–115; Padoux 2011: 33; Bühnemann 1991: 302). In any case, the number of repetitions is an important aspect of performing MR, which is why special attention should be paid to the cultural and religious significance attached to certain numbers in ancient South Asia (Srinivasan 1997: 162–175). Especially the number 108 is often associated with MR, and there have been various attempts at explaining its significance (Scheftelowitz 1931; Lienhard 2007: 161–163; Srinivasan 1997: 74; McEvilley 2002: 77). Such explanations are often based on numerological inferences or outright speculation.²¹ Still lacking is a chronological examination that takes tradition- and text-specific contexts and developments into account.

7. Questions and hypotheses

This article aimed to demonstrate that the relationship between mantras and repetitiveness has been insufficiently studied. MR—in particular, the practice of continuously reciting one and the same short formula—has not been recognized as an aspect of South Asian religiosity worthy of attention. It has been assumed that MR is universal and timeless. Consequently, MR has eluded adequate scholarly analysis: Significant terminological particularities in primary sources have been overlooked (frequently, in translations and paraphrases the words “repeat” and “recite” are even used interchangeably) and the possibility of historical developments has not been considered. When and where mantras were associated with repetitiveness, how the MR principle and its diverse forms and modes emerged, how MR might relate to other repetitive activities (such as music or repetitive offerings into a fire), and which specific ritual, spiritual, and psychotropic effects it was (and is) supposed to bring about is still largely unstudied.

century; MR practices are probably a few centuries older. Since the emergence and development of the latter is de facto unexplored, the question of possible influences must be posed anew.

²¹ This is not to say that number symbolism should be rejected as meaningless when interpreting the number of repetitions (or the beads on a string; Bühnemann 1991: 302). However, it is imperative that such interpretations are based on the primary literature or the tradition being studied, and not merely the imagination of the observer.

To improve our understanding of MR practices, it is necessary to approach the subject with an increased awareness of possible forms and modes of mantra recitation and the significance of its repetitiveness. First, when analyzing a particular MR practice or a description thereof, it must be taken into account how those engaging with or in it generally understand the religious or ritual role and function of recitation (of mantras, as well as other types of texts) and how they conceptualize mantras as well as their function and efficacy. Once this background is established, the specifics of the practice in question can be examined. In doing so, a number of questions should be kept in mind. Why is it necessary to recite a mantra more than once in any particular case? Does the repetition of a mantra fulfill a certain religious or ritual goal that is unattainable by other means? Is it intended to bring about a change in the state of mind, or is it expected to lead to the development of certain mental or spiritual qualities (such as inner calm or the ability to concentrate)?²²

Technical details are important. Is recitation continuous? Is it performed with the use of the voice, and if so, with the singing voice or the speaking voice? How does inaudible or mental recitation differ from normal recitation? How often is a mantra to be repeated? Is a special significance attached to this number? Is a counting aid (such as a *mālā*) being used? In many cases, the duration of MR is determined with reference to a certain ritual act or time or left to the preference or discretion of the reciter. If repetitions are not counted, what determines how long recitation should be continued? Such basic questions should always be taken into account when studying MR practices, be it from a historical, anthropological, or psychological perspective—even if one should not expect to be able to answer all of them completely.

Historical texts pose particular challenges in this respect. While one might expect that pre-modern South Asian sources have much to say on all kinds of MR,²³ in fact, only very few deal extensively and explicitly with specifics and technical details—MR has always been practiced rather than reflected upon. For this reason, philological acumen is essential. The possibility of semantic developments must always be considered: The meaning and connotations of a word such as *japa* may be different in texts that are linguistically removed from each other in time, space, and/or culture or tradition. If an innovative form or mode of MR is mentioned in a text for the first time, this is usually not marked (e.g., by the use of a new designation). More often than

²² Sørensen (2020: 80) argues that normal, functional actions are defined by causal structures and specific goals, whereas in the case of ritual actions, it is the correct performance alone that determines whether they are considered successful or not. This raises the question as to what extent psychotropic MR practices should be analyzed as ritual acts.

²³ As mentioned, there is no indication that repetitive recitation of mantras was a component of Vedic ritual as practiced in the Vedic period. The foremost sources for studying the early history of MR are post-Vedic texts concerned with rituals and ritualized (or “religious”) behaviors: *Gṛhyasūtras* (c. 400 BCE–400 CE), *Gṛhyapariśiṣṭas* and similar texts (c. 400 CE–1000 CE), *Dharmasūtras* (c. 300 BCE–100 CE), *Dharmaśāstras* and *Smṛtis* (200 CE–800 CE), *Atimārga* and *Aṣṭāṅgayoga* texts (c. 200 CE onward) as well as (early) Tantric (*Mantramārga*) texts (c. 500 CE onward). However, fictional literature, such as the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*, must not be ignored, for fictitious practices (of which there is no dearth in the Sanskrit Epics) mentioned in them may reflect actual religious realities.

not, practices are introduced or modified silently, and innovations can only be identified by comparing precursors or similar practices mentioned in earlier texts. Sometimes one has to read a text several times or with fresh eyes in order to recognize what form or mode of mantra practice an author may have had in mind. Fortunately, there is reason to hope that careful analyses will enable the reconstruction of the history of MR in reasonable detail.

In order to interpret this history, it is essential to address the underlying causes of emergence and popularity of MR, as well as the factors that led to its diversification. As for its emergence and spread, I hypothesize that two factors were especially important: First, MR is very simple. Learning and repeating a short formula is easy. While MR practices can be quite elaborate (e.g., when they are combined with breathing techniques or the visualization of a deity), many of them do not require extensive training or preparation. The simplicity of MR made it accessible to people who may not have had the time or capability to engage in more complex religious activities.²⁴ Second, MR has distinct psychotropic qualities, such as increasing attention and focus as well as reducing anxiety, stress, and anger. It may even induce altered states of consciousness (today, MR is even advertised with these qualities). Practitioners in pre-modern South Asia must have experienced these psychotropic effects too. In a culture where meditation practices were firmly established and valued as a salvific activity, MR must have been a welcome addition.

While the simplicity and psychotropy of MR must have contributed greatly to its “appeal” and were probably important for its emergence and spread (and likely still are), these two factors cannot explain all of its diverse realizations. MR practices are not always easy—in the sense of effortless—and their ultimate goal is often not just to temporarily induce a desirable state of mind. Many of the mantra observances (*vidyāvratas*) mentioned above are very time- and energy-consuming, and they are expected to bring about more lasting achievements, such as the attainment of a special power (e.g., control over a deity) or a permanent change in an individual’s nature (e.g., spiritual awakening). This raises various questions. In what ways do such observances differ from other mantra practices in terms of efficacy? How do authors (and practitioners) explain how they work? How do they affect the practitioner’s life?²⁵

Other MR practices do not only differ in length and intensity, but also in form, such as writing the same word again and again or turning a “prayer wheel.” Historically, such practices only came into being after the “Urform” of MR, repetitive quiet recitation, had already firmly established itself as a religious practice. It is likely that this original form inspired the idea that the repetitive activation of certain formulas is especially efficacious, and that efforts were then made to apply

²⁴ In Haas 2023b: 163, I show how in some cases the study of Vedic texts was reduced to the memorization of the Gāyatrī-Mantra, which for many must have been the only Vedic mantra they ever formally learned. Similarly, MR may have served the same ritual function as the recitation of longer texts.

²⁵ From a neurological point of view, the question arises if MR has the power to permanently transform a person’s (mental or even physical) constitution. Hartzell and colleagues have shown that remarkable differences exist in the organization and morphology of the brains of experts trained in the memorization and recitation of Vedic texts (Hartzell et al. 2015)—a finding that has been called the “mantra effect” and has attracted some attention from the public—but whether simple MR has similar effects is unclear.

this principle in other ways. The obvious question is: Why? What motivated the introduction of non-oral forms and adaptations of MR? How do they differ from oral forms? Can they substitute for oral MR?

“Prayer beads” and similar counting aids used to keep track of repetition often have an important secondary function: They may serve as an external religious sign that identifies those who are carrying them as members of a particular religion or denomination, or as distinctly religious or pious. In fact, both the use of *mālās* and the audible recitation of mantras are performative acts. For this reason, attention must be paid to the situations in which individuals are supposed (or reported) to engage in them (e.g., meditating alone in an isolated place or in public while performing other tasks). Is the noticeable (although not necessarily loud and clear) repetitive recitation of a formula intended to make a certain impression on others? Is the display of a counting aid meant to signal devotion or religious identity?²⁶

The phenomenon of mantras has only recently begun to again receive the scholarly attention it deserves.²⁷ Research on the emergence and diversification of MR—arguably the most prominent way of using mantras—will be essential to improve our understanding of this phenomenon. It will fill a critical gap not only in our knowledge of South Asian religious history, but also in our understanding of contemporary forms and modes of MR practices.²⁸ At present, the MR practices that have been cultivated by Hindus, Buddhists, Jains, and adherents of other Asian religions for centuries (or even millennia) cannot be put into historical perspective. The same applies to forms of MR practiced by people who consider themselves “spiritual but not religious” (SBNR), among them numerous New Age esoterics and practitioners of modern yoga. Studying the emergence of MR will make it possible to categorize such practices historically and culturally. Moreover, it will help researchers from various disciplines—such as psychology, musicology, cognitive science, and neurology—to better factor in the manifold aspects and facets of their research subject in their analyses. This will make the results of their analyses more robust and comparable, which in turn will also benefit the study of MR from humanities perspectives.

Bibliography

Acri, Andrea. 2021. Review of *Śaivism and the Tantric Traditions*, ed. by Dominic Goodall / Shaman Hatley / Harunaga Isaacson / Srilata Raman. 2021. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 107, 382–387. <https://shs.hal.science/halshs-03919618v1>.

²⁶ When used, the counting aid is often hidden in a pouch (*gomukha/gomukhī*, literally “cow’s mouth”) or in the folds of clothing (Bühnemann 1991: 302), which may make the procedure even more recognizable. It is not known when these pouches came into use.

²⁷ Reference must be made here to a six-year project funded by a Synergy Grant from the European Research Council (ERC), which has been running in Vienna, Tübingen, and Oxford since September 2024. This project is entitled MANTRAMS (Mantras in Religion, Media, and Society in Global Southern Asia) and will examine mantras from a wide variety of perspectives.

²⁸ Such as the Transcendental Meditation (TM) technique (Williamson 2010: 87–89, 100–103) or the repetition of the Gāyatrī by members of the *All World Gayatri Pariwar* (AWGP; Heifetz 2021).

- Álvarez-Pérez, Yolanda / Amado Rivero-Santana / Lilisbeth Perestelo-Pérez / Andrea Duarte-Díaz / Vanesa Ramos-García / Ana Toledo-Chávarri / Alejandra Torres-Castaño / Beatriz León-Salas / Diego Infante-Ventura / Nerea González-Hernández / Leticia Rodríguez-Rodríguez / Pedro Serrano-Aguilar. 2022. "Effectiveness of Mantra-Based Meditation on Mental Health: A Systematic Review and Meta-Analysis." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 19 (6), 63380. <https://doi.org/10.3390/ijerph19063380>.
- Baier, Karl. 1998. *Yoga auf dem Weg nach Westen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bakker, Hans (translator). 2023. *The Five Realities Kauṇḍinya's Commentary on the Pāśupatasūtras. Chapter 1. Based on the critical edition by Peter Bisschop (2022)*. Self-published document. <https://www.academia.edu/102894337>.
- Bedekar, V. M. 1963. "The Place of *Japa* in the *Mokṣadharmaparvan* (MB. XII 189–193) and the *Yoga-Sūtras*: A Comparative Study." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 44, 63–74.
- Berkovich-Ohana, Aviva / Meytal Wilf / Roni Kahana / Amos Arieli / Rafael Malach. 2015. "Repetitive speech elicits widespread deactivation in the human cortex: The 'Mantra' effect?" *Brain and Behavior* 5 (7), e00346. <https://doi.org/10.1002/brb3.346>.
- Bernardi, Luciano / Peter Sleight / Gabriele Bandinelli / Simone Cencetti / Lamberto Fattorini / Johanna Wdowczyk-Szulc / Alfonso Lagi. 2001. "Effect of Rosary Prayer and Yoga Mantras on Autonomic Cardiovascular Rhythms: Comparative Study." *British Medical Journal* 323 (7327), 1446–1449.
- Bisschop, Peter C. 2018. "Vedic Elements in the Pāśupatasūtra." In *Farnah. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Sasha Lubotsky*, ed. by Lucien Beek / Alwin Kloekhorst / Guus Kroonen / Michaël Peyrot / Tijmen Pronk. Ann Arbor/New York: Beech Stave Press, 1–12.
- Bormann, Jill E. / Sheryl Becker / Madeline Gershwin / Ann Kelly / Laureen Pada / Tom L. Smith / Allen L. Gifford. 2006. "Relationship of Frequent Mantram Repetition to Emotional and Spiritual Well-Being in Healthcare Workers." *The Journal of Continuing Education in Nursing* 37 (5), 218–224. <https://doi.org/10.3928/00220124-20060901-02>.
- Brereton, Joel P. 2022. "How the Gāyatrī Became the Gāyatrī." In *Iyuke wmer ra. Indo-European Studies in Honor of Georges-Jean Pinault*, ed. by Hannes A. Fellner / Melanie Malzahn / Michal Peyrot. Ann Arbor: Beech Stave Press, 75–83.
- Brockington, John. 2012. "How *japa* Changed between the Vedas and the *bhakti* Traditions: The Evidence of the *Jāpakopākhyāna* (MBh 12.189-93)." *The Journal of Hindu Studies* 5, 75–91. <https://doi.org/10.1093/jhs/his01>.
- Brosius, Christiane / Axel Michaels / Paula Schrode. eds. 2013. *Ritual und Ritualdynamik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Brunner, Hélène / Gerhard Oberhammer / André Padoux. eds. 2000. *Tāntrikābhīdhānakośa II. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique. A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature. Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantren*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Bühnemann, Gudrun. 1991. "Selecting and Perfecting Mantras in Hindu Tantrism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (2), 292–306.
- Caland, Willem (translator). 1924. *Das Śrautasūtra des Āpastamba*. Vol. II: *Achtes bis fünfzehntes Buch*. Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
- Carpenter, David. 1992. "Language, Ritual and Society. Reflections on the Authority of the Veda in India." *Journal of the American Oriental Society* 40 (1), 57–77.
- Carpenter, David. 2003. "Practice Makes Perfect: The Role of Practice (*abhyāsa*) in Pātañjala Yoga." In *Yoga: The Indian Tradition*, ed. by Ian Whicher / David Carpenter. London: Routledge Curzon, 25–50.
- Crosby, Kate 2014. *Theravada Buddhism Continuity, Diversity, and Identity*. Chichester: Wiley Blackwell. <https://doi.org/10.1002/97811394260942>.
- Deegalle, Mahinda. 2022. "Aural Practices of Chanting and Protection." In *The Oxford Handbook of Buddhist Practice*, ed. by Kevin Trainor / Paula Arai. Oxford: Oxford University Press, 301–319. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190632922.013.17>.
- Eggeling, Julius (translator). 1882–1900. *The Satapatha-Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Gerety, Finnian M. M. 2015. *This Whole World Is OM: Song, Soteriology, and the Emergence of the Sacred Syllable*. Dissertation: Harvard University.
- Gerety, Finnian M. M. 2016. "Melody, Mantra, and Meaninglessness: Towards a History of OM." In *On Meaning and Mantras: Essays in Honor of Frits Staal*, ed. by George Thompson / Richard K. Payne. Moraga: BDK America, 185–225.
- Gerety, Finnian M. M. 2021. "Between Sound and Silence in Early Yoga: Meditation on 'Om' at Death." *History of Religions* 60 (3), 209–244.
- Goodall, Dominic / Harunaga Isaacson. 2016. "On the Shared 'Ritual Syntax' of the Early Tantric Traditions." In *Tantric Studies: Fruits of a Franco-German Project on Early Tantra*, ed. by Dominic Goodall / Harunaga Isaacson. Pondicherry: Institut français de Pondichéry, 1–76.
- Goodall, Dominic. 2020. "Dressing for Power: On vrata, caryā, and vidyāvrata in the Early Mantramārga, and on the Structure of the Guhyasūtra of the Nīśvāsātattvasaṃhitā." In *Śaivism and the Tantric Traditions*, ed. by Dominic Goodall / Shaman Hatley / Harunaga Isaacson / Srilata Raman. Leiden: Brill, 47–83.
- Gough, Ellen M. 2015. *Making a Mantra: Jain Superhuman Powers in History, Ritual, and Material Culture*. Dissertation: Yale University.

- Gough, Ellen. 2020. "Jain Mantras." In *Brill's Encyclopedia of Jainism Online*, ed. by Knut A. Jacobsen / John E. Cort / Paul Dundas / Kristi L. Wiley. https://doi.org/10.1163/2590-2768_BEJO_COM_043518.
- Gough, Ellen. 2021. *Making a Mantra. Tantric Ritual and Renunciation on the Jain Path to Liberation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Haas, Dominik A. 2022. "'Mantras: Sound, Materiality, and the Body': A Comprehensive Workshop Report." *FID4SA Repository*. <https://doi.org/10.11588/fid4sarep.00004603>.
- Haas, Dominik A. 2023a. "Translating the Gāyatrī-Mantra." *Asian Literature and Translation* 10.1 (2023), 47-91. <https://doi.org/10.18573/alt.57>.
- Haas, Dominik A. 2023b. *Gāyatrī. Mantra and Mother of the Vedas*. Vienna: Austrian Academy of Sciences. <https://doi.org/10.1553/978OEAW93906>.
- Haas, Dominik A. 2025. "Mantras and the Inadequacy of Language." *The Indian Philosophy Blog* 01.04.2025.
- Harrison, Paul. 1992. "Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*." In *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. by Janet Gyatso. Albany: State University of New York Press, 215–238.
- Hartzell, James F. / Ben Davis / David Melcher / Gabriele Miceli / Jorge Jovicich / Tanmay Nath / Nandini Chatterjee Singh / Uri Hasson. 2015. "Brains of verbal memory specialists show anatomical differences in language, memory and visual systems." *Neuroimage* 1 (131), 181–192. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2015.07.027>.
- Heifetz, Daniel. 2021. *The Science of Satyug: Class, Charisma, and Vedic Revivalism in the All World Gayatri Pariwar*. New York: State University of New York Press.
- Howard, Wayne. 1977. *Sāmavedic Chant*. New Haven & London: Yale University Press.
- Ivánka, Endre von. 1952. "Byzantinische Yogis." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (2), 234–239.
- Kajihara, Mieko. 2018–2019. "The Sacred Verse Sāvitrī in the Vedic Religion and Beyond." *The Journal of Indological Studies* 30–31, 1–36.
- Kane, Pandurang Vaman. 1941. *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediæval Religious and Civil Law*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Keith, Arthur Berriedale. 1920. *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1920.
- Killingley, Dermot. 2014. "Svadhya: An Ancient Way of Using the Veda." *Religions of South Asia* 8 (1), 109–130. <https://doi.org/10.1558/rosa.v8i1.109>.
- Kirfel, Willibald. 1949. *Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran.

- Konow, Sten (translator). 1893, *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa. Ein altindisches Handbuch der Zauberei*. Halle a.S.: Max Niemeyer.
- Larios, Borayin. 2017. *Embodying the Vedas. Traditional Vedic Schools of Contemporary Maharashtra*. Warsaw: De Gruyter Open. <https://doi.org/10.1515/9783110517323>.
- Leumann, Ernst. 1893. "Rosaries mentioned in Indian Literature", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*. London, 883–889.
- Lienhard, Siegfried. 2007 [1996]. "Lucky Numbers in Ancient Indian Literature." In *Siegfried Lienhard. Kleine Schriften*, ed. by Oskar von Hinüber. Wiesbaden: Harrassowitz, 159–172.
- Lubin, Timothy. 2011. "The Elusive *Snātaka*." In *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, ed. by Steven E. Lindquist. New York: Anthem Press, 23–40.
- Lubin, Timothy. 2018. "Daily Duties. *āhnikā*." In *The Oxford History of Hinduism. Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*, ed. by Patrick Olivelle / Donald R. Davis. Oxford: Oxford University Press, 179–188. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198702603.003.0014>.
- Lynch, Julie / Lucia Prihodova / Pádraic J. Dunne / Áine Carroll / Cathal Walsh/ Geraldine McMahon / Barry White. 2018. "Mantra meditation for mental health in the general population: A systematic review." *European Journal of Integrative Medicine* 23, 101–108. <https://doi.org/10.1016/j.eujim.2018.09.010>.
- Malamoud, Charles (translator). 1977. *Le Svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre 2*. Paris: Institut de civilisation indienne.
- Margulis, Elizabeth H. 2014. *On Repeat. How Music Plays the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- McEvilley, Thomas. 2002. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.
- Melchert, Christopher. 2020. *Before Sufism. Early Islamic Renunciant Piety*. Berlin: De Gruyter.
- Mylius, Klaus (translator). 1994. *Āśvalāyana-Śrautasūtra. Erstmalig vollständig übersetzt, erläutert und mit Indices versehen*. Wichtrach: Institut für Indologie, 1994.
- Nacsinák, Gergely András. 2010. *Jóga a középkori Európában? A Jézus-ima története és a hészükhazmus keleti kapcsolatainak kérdései*. Budapest: Kairosz.
- Oberhammer, Gerhard. 1989. "The Use of Mantra in Yogic Meditation: The Testimony of the Pāśupata." In *Understanding Mantras*, ed. by Harvey Paul Alper. New York: State University of New York, 204–223.
- Oman, Doug. 2024. "What is a mantra? Guidance for practitioners, researchers, and editors." *American Psychologist*. Advance online publication. PMID: 38815065. <https://doi.org/10.1037/amp0001368>.

- Olivelle, Patrick (editor & translator). 2000. *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. Annotated Text and Translation*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Oxford English Dictionary. 2000. "Art. mantra (n.)" *OED – Oxford English Dictionary* (online).
- Padoux, André. 1987. "Contributions à l' étude du mantraśāstra." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 6, 117–164.
- Padoux, André. 2011. *Tantric Mantras. Studies on Mantrasastra*. London: Routledge.
- Perry, Gemma / Vince Polito / William Forde Thompson. 2021. "Rhythmic Chanting and Mystical States across Traditions." *Brain Sciences* 11 (1), article 101. <https://doi.org/10.3390/brainsci11010101>.
- Pragya, Samani Pratibha. 2017. *Prekṣā Meditation: History and Methods*. PhD thesis. SOAS University of London.
- Rastelli, Marion. 2000. "The Religious Practice of the Sādhaka According to the Jayākhyasamhitā." *Indo-Iranian Journal* 43, 319–395. <https://doi.org/10.1163/000000000124994128>.
- Renou, Louis. 1954. *Vocabulaire du rituel Védique*. Paris: Libraire C. Klincksieck.
- Scheftelowitz, Isidor. 1931. "Die bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus." In *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres*, ed. by Walther Wüst. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1931, 85–88.
- Shulman, Eviatar. 2019. "The Protective Buddha: On the Cosmological Logic of *Paritta*." *Numen* 66 (2), 207–242.
- Simpson, Felicity Maria / Gemma Perry / William Forde Thompson. 2021. "Assessing Vocal Chanting as an Online Psychological Intervention." *Frontiers in Psychology* 12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.647632>.
- Skilling, Peter. 1992. "The Rakṣā literature of the Śrāvakayāna." *Journal of the Pali Text Society* 16, 109–182.
- Sørensen, Jesper. 2020. "Ritual." In *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*, ed. by Anne Koch / Katharina Wilkens. London: Bloomsbury Academic, 73–83.
- Srinivasan, Doris Meth. 1997. *Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*. Leiden: Brill, 1997.
- Staal, Frits. 1989. *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang.
- Sundaeswaran, N. K. 2019. "The concept of Pañcamahāyajña: Origin and transformation." *Adyar Library Bulletin* 83, 379–406.
- Thompson, George. 1995. "On Mantras and Frits Staal." *Journal of Ritual Studies* 9 (2), 23–44.

- Tulpule, Shankar Gopal. 1991. *The Divine Name in the Indian Tradition*. New Delhi: Indus Publishing Company/Indian Institute of Advanced Study.
- Venzlaff, Helga. 1985. *Der islamische Rosenkranz*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Werba, Chlodwig H. 1997. *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Wilke, Anette / Oliver Moebus. 2011. *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110240030>.
- Williamson, Lola. 2010. *Transcendent in America: Hindu-Inspired Meditation Movements as New Religion*. New York: New York University Press.
- Yelle, Robert A. 2003. *Explaining Mantras*. London: Routledge.

About the author

Dr. **Dominik A. Haas** is the author of the first monograph on the history of the Gāyatrī-Mantra as well as a translation and text-linguistic study of the Kaṭha-Upaniṣad. He is currently a member of the FWF-funded Cluster of Excellence “Eurasian Transformations” at the Austrian Academy of Sciences and an external collaborator of ERC-funded synergy project “MANTRAMS” (Vienna, Tübingen, Oxford).

Mail: dominik@haas.asia

Acknowledgments

This article owes its present form to numerous colleagues and students who discussed the subject of mantra repetition with me over the last few years, commented on lectures and earlier versions of the text, and pointed me to relevant literature; these include Borayin Larios, Finnian Gerety, Marion Rastelli, Georgi Krastev, Vitus Angermeier, Christian Ferstl, Thomas Kintaert, Ellen Gough, Kristen de Joseph, Lea Stiller, István Perczel, and Karl Baier. Special thanks go to the editors of *ARGOS*, Oliver Krüger and his team, and the anonymous reviewer for the very helpful feedback and excellent work.