

Religion et science des religions

Autor(en): **Keller, Carl-A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381353>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RELIGION ET SCIENCE DES RELIGIONS

CARL-A. KELLER

Etant donné les nombreuses définitions que les savants proposent du mot «religion», on a l'impression qu'il s'agit plutôt d'un concept flou et discutable, en tout cas discuté, voire même contesté. En plus, la «religion» est apparemment un concept spécifiquement européen et relativement récent en ce qui concerne ses acceptions les plus courantes¹. Car si nous nous tournons vers des civilisations autres que la nôtre dans l'espoir d'y découvrir des concepts analogues, nous sommes embarrassés: aucune autre «religion» ne semble posséder un terme qui rende tant soit peu ce que nous ressentons plus ou moins clairement, plus ou moins confusément, en prononçant le mot «religion». Alors que chez nous le terme en est venu à désigner un domaine de la vie privée qui ne comporte en principe aucune prise sur la vie publique, les termes qu'on pourrait citer dans les langues d'autres civilisations englobent toujours la totalité des activités humaines. Que ce soit *mišpāt*, «droit», «ordre social et cosmique institué par Dieu», *qabbālāh*, «tradition (englobante)» ou encore *emūnāh*, «confiance (qui informe toute l'œuvre des humains)» en hébreu; *islām*, «reddition à Dieu de tout ce qu'il a donné, *dīn*, «religion (en tant qu'organisation totale de l'existence)», *šarī'a*, «organisation de la vie sociale et privée par la Révélation» en arabe²; *dharma*, «ordre cosmique qui soutient et organise l'univers, la société et l'existence individuelle», *saṃpradāya*, «transmission, tradition (du *dharma*)» en sanscrit; *tao*, «Voie, ordre, vie de l'univers et de toutes choses», ou *shintō*, «Voie des *kami* (des innombrables forces qui se manifestent dans la nature)» en Extrême-Orient — tous ces termes, s'ils comprennent assurément aussi, en un sens, ce que nous entendons par «religion», ont néanmoins une portée beaucoup plus large. Ils embrassent en effet tous les aspects de l'existence humaine, individuelle aussi bien que sociale, et s'étendent jusqu'au *kosmos* tout entier. Dans toutes ces civilisations, la «religion» a par conséquent un aspect éminemment concret, presque matériel, et juridique autant que politique et économique. S'exprimant souvent comme une «Voie», elle implique en outre un cheminement et un processus de transformation de l'être, en conformité étroite avec le «cheminement» de l'univers. Les langues auxquelles on vient de faire allusion

¹ Cf. le livre très instructif de MICHEL DESPLAND, *La religion en Occident — Evolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 1979 (Héritage et Projet, 23).

² On pourrait encore signaler les termes *milla*, «religion», «communauté religieuse», voire «nation», et *sunna*, «coutume», «loi», et en particulier la pratique religieuse intégrale de Muhammad.

possèdent également des termes désignant les aspects d'intériorité des ensembles «religieux» et la pratique spécifiquement individuelle, mais celle-ci n'est jamais en rupture avec la totalité du système.

Ces constatations amènent une première conclusion: la science des religions doit se méfier du concept de «religion» tel qu'il s'est développé en Occident. Elle sera attentive aux notions qui caractérisent la pratique et la réflexion au sein d'un nombre aussi vaste que possible de sociétés, de civilisations et de personnes individuelles. C'est pourquoi notre science ne s'appelle pas «science de la religion», mais «science des religions».

Ajoutons immédiatement une seconde conclusion. Vu que chaque religion — islam, bouddhisme, hindouisme, christianisme, etc. — se présente comme une prodigieuse accumulation de faits, de pratiques et de théories relatifs à la vie communautaire, sociale, politique et économique, sans oublier la vie intérieure, psychique et «spirituelle» de chacun de ses membres en tant que personnes individuelles, la science des religions apparaît de prime abord comme une *science pluridisciplinaire*. L'étude d'une religion — et par conséquent aussi l'étude de la pratique religieuse individuelle — nécessite la mise en œuvre d'approches diverses. La science des religions s'applique en effet à analyser la vie religieuse des sociétés et des individus que la pratique religieuse individuelle relie à la société; elle a donc un *aspect sociologique*. Elle se penche sur des systèmes de droit, et elle a par conséquent un *aspect juridique*. Elle s'efforce d'élucider des phénomènes d'ordre psychique, et de ce fait elle ne saurait se passer d'une *approche psychologique*. En plus, elle interprète des systèmes de doctrines, des ensembles cohérents d'affirmations concernant l'homme, le monde, les événements et ce qui dépasse et fonde tout cela; elle fait donc inmanquablement des percées dans les domaines de la *philosophie* ou de la *théologie*. Remarquons d'ailleurs qu'en science des religions, il n'est guère possible de distinguer «théologie» et «philosophie»: toute réflexion «religieuse» relève en fait des deux. Et par-dessus tout, nous verrons au cours du présent article que la science des religions doit en tout premier lieu élaborer une conception philosophico-théologique de ses propres fondements et justifier ainsi sa spécificité et sa place dans l'évolution des sciences. Malheureusement, il faut bien admettre que ce dernier aspect de son entreprise, à savoir la mise au point de ses présupposés philosophiques, des *a priori* qui régissent sa démarche, est le plus souvent négligé.

I.

Cet aspect me paraît laissé en friche, ou insuffisamment développé, dans le livre le plus récent sur la science des religions, livre qui par ailleurs offre une magistrale introduction aux multiples tâches de cette discipline. Je me fais un plaisir tout particulier de présenter cet ouvrage ici puisqu'il est signé par mon successeur dans la chaire de science des religions à l'Université de Lausanne:

Jacques Waardenburg³. L'auteur est singulièrement qualifié pour rédiger un ouvrage sur ce thème puisqu'il a à son actif de nombreuses publications sur ce sujet, notamment sur l'histoire de la science des religions — des publications dont nul ne sous-estime la valeur. Il est aussi l'éditeur de deux importantes collections de monographies traitant des problèmes de méthodologie en science des religions⁴. De ce fait, Jacques Waardenburg est au courant de tout ce qui se pense et se dit à propos des aspects théoriques de notre discipline. On ne s'étonne donc pas de constater qu'il aborde avec circonspection, fort d'une information extraordinairement vaste et pénétrante, la plupart des problèmes qui se posent au chercheur désireux de s'initier à l'étude scientifique des religions. C'est donc avec des sentiments de gratitude et d'admiration que je présente ici son livre, non sans le prier de bien vouloir me pardonner si je ne peux pas le suivre sur toute la ligne.

Jacques Waardenburg brosse à tour de rôle le tableau de quatre types de recherches qui, dans leur ensemble, constituent la science des religions: recherches historiques, comparatistes, contextuelles et herméneutiques. L'*approche historique*, dont il analyse avec perspicacité les procédés et les principaux résultats, fait percevoir les religions comme des grandeurs changeantes. Cette espèce de non-permanence des religions en tant que systèmes de doctrines et de pratiques risque évidemment de désécuriser les fidèles qui sont convaincus de la valeur quasi éternelle de ce qui donne sens à leur vie. Poursuivie pour l'instant principalement dans le monde occidental, l'approche historique deviendra peut-être un jour l'œuvre commune de spécialistes appartenant aux civilisations les plus diverses. C'est du moins l'espoir de Jacques Waardenburg.

En ce qui concerne l'*approche comparatiste*, l'auteur décrit les divers niveaux et orientations d'une tentative de comparer les religions entre elles. Il approfondit notamment les problèmes de l'étude phénoménologique (dont la Hollande a été le lieu d'origine et l'un des centres les plus en vue).

L'*étude contextuelle*, elle, prend appui sur les sciences de l'homme: ethnologie, sociologie, géographie, éthologie (en tant que science des comportements humains) etc. Parlant de la psychologie, l'auteur souligne l'intérêt, pour la science des religions, de chacune de ces diverses tendances. Il attire notam-

³ JACQUES WAARDENBURG, *Religionen und Religion — Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1986 (Sammlung Göschen, 2228). — L'exposé dont le présent article est la mise en forme définitive a été prononcé avant la nomination de Jacques Waardenburg à la chaire de science des religions de l'Université de Lausanne. Je suis persuadé que le fait d'avoir conservé la structure originelle et de défendre des vues qui ne s'accordent pas entièrement avec celles de Jacques Waardenburg ne saurait porter atteinte à une amitié qui, en ce qui me concerne, se double d'une admiration sincère et reconnaissante pour la personnalité et les compétences de mon successeur.

⁴ Les deux collections sont: *Religion and Reason* et *Religion and Society*, les deux chez Mouton, Le Hague/Paris/Berlin.

ment l'attention sur l'influence des «rôles religieux» et des «modèles religieux» sur la formation et la transmission de la pratique. Ensuite, il passe en revue divers aspects de la vie religieuse communautaire et ajoute une esquisse des principaux «rôles» et de ceux qui en sont chargés. Une introduction à la vie religieuse des peuples sans écriture termine le chapitre.

On ne peut que se féliciter de disposer d'un livre qui, à la fois succinct et complet, introduit de manière aussi magistrale à l'étude des faits religieux. En science des religions, ni l'enseignement ni la recherche ne sauraient renoncer à recourir, ne serait-ce que de manière éclectique et critique, aux méthodologies présentées si lucidement par Jacques Waardenburg.

Je suis obligé de m'arrêter un peu plus longuement à l'approche herméneutique, car c'est là que j'éprouve quelque difficulté à adopter sans réserve les propositions de l'auteur. Voici d'abord son point de vue. En science des religions, le terme «herméneutique» désigne la tentative de comprendre la *signification* des faits religieux. Pour Jacques Waardenburg, une religion est un système de signes qui interprètent le réel (p. 40). C'est donc une sorte de langue dont les éléments sont constitués par l'ensemble des faits religieux (p. 36). Ces derniers sont des faits en soi dépourvus de signification, mais interprétés dans une optique religieuse. Plus précisément, les religions sont des systèmes de signes qui, interprétés dans des catégories religieuses, interprètent le monde dans ces mêmes catégories et permettent à la communauté de s'orienter dans le monde et de trouver sa voie dans le dédale des événements et des contingences. Les religions sont des «systèmes d'orientation», *Orientierungssysteme* (p. 34). Précisons encore que le caractère religieux de ces systèmes consiste principalement dans la référence à une ou plusieurs grandeurs «autres» investies d'une autorité «absolue» (pp. 34s, 236 etc).

Dans cette approche (qui s'inspire largement de l'herméneutique philosophique), il convient de mettre l'accent sur le *fait de l'interprétation*. Le chercheur est en présence de signes que la communauté elle-même interprète dans le cadre de sa tradition religieuse. Ces interprétations s'ajoutent les unes aux autres, car l'interprétation «première», «traditionnelle», fait l'objet de nouvelles interprétations, autrement dit: de relectures. Les signes eux-mêmes sont, bien entendu, susceptibles de plusieurs interprétations. L'interprétation herméneutique des religions analyse successivement toutes ces interprétations. Dans le détail, la démarche herméneutique préconisée par l'auteur est la suivante: l'herméneute commencera par une description exacte du signe en lui-même, moyennant les analyses historiques, comparatistes et contextuelles présentées dans les chapitres précédents du livre; à ce stade de son travail, l'herméneute fera dans toute la mesure du possible abstraction des interprétations religieuses offertes par les fidèles; dans ce sens, la démarche herméneutique est d'abord «démithologisante, désidéologisante et dé-théologisante» (p. 207). L'herméneute poursuivra son enquête en s'interrogeant sur les besoins de la communauté en question, les perplexités et les angoisses aux-

quelles le signe utilisé est censé apporter une réponse. A cela s'ajoute l'examen des rapports entre ce signe et la tradition globale de la communauté. Enfin, l'herméneute essaiera de déceler les significations religieuses implicites (c'est-à-dire : reçues spontanément, souvent inexprimées) et explicites (attestées par des documents, des textes) du fait. Il le fera dans une perspective anthropologique : à travers l'étude des faits et des systèmes, et de leurs multiples significations, le spécialiste espère mieux connaître l'être humain. C'est en fonction de ce désir que l'herméneute s'efforce de dégager les intentions qui président aux actes religieux, ainsi que les intérêts qui sont en jeu. Enfin, constatant qu'un système de signes pouvant être considéré comme religieux comporte en principe une ou plusieurs références auxquelles l'homme « religieux » concède une validité absolue (p. 236), l'herméneute étendra sa recherche à des systèmes qui ne sont pas généralement rangés sous l'étiquette « religion », mais qui comportent des références de validité absolue et qui permettent de s'orienter. Ce sont là des « religions implicites », telles les idéologies « profanes » qui sont en réalité des systèmes religieux qui s'ignorent ⁵. Cette dernière conclusion rejoint le point de départ de Jacques Waardenburg : il était d'emblée préoccupé de trouver un concept de religion aussi ouvert que possible et, surtout, non « religieux » au sens courant du terme (p. 17). Telles sont les thèses de l'auteur.

L'approche « herméneutique » se définit comme la tentative de saisir la *signification* des faits religieux. C'est donc ici que se posent les vrais problèmes de méthodologie en science des religions. Car c'est ici que le chercheur touche au cœur même de la pratique religieuse et qu'il est confronté à l'objet véritable de son projet. Si les approches historique, comparatiste et contextuelle peuvent à la rigueur se pratiquer en dehors du champ propre de la science des religions, la question herméneutique constitue sans aucun doute la spécificité de cette discipline. Si l'historien, le sociologue, l'ethnologue, le psychologue sont certes en mesure de décrire et d'expliquer des faits religieux en partant des prémisses de leurs disciplines respectives (c'est-à-dire en réduisant le plus souvent les phénomènes à des conditionnements historiques, sociologiques ou psychologiques), le représentant de la science des religions, lui, entend dépasser ces méthodologies en développant des stratégies grâce auxquelles il espère mettre à nu des significations.

La démarche herméneutique proposée par Jacques Waardenburg permet-elle de comprendre et d'explicitier toute la signification des pratiques religieuses ? Il me semble — et je le dis avec tout le respect que je dois à son travail, qui m'inspire la plus haute estime — qu'il ne va pas assez loin.

Pour Jacques Waardenburg, l'étude herméneutique des religions est essentiellement l'étude des diverses lectures que les fidèles font de leur système

⁵ En ce qui concerne l'inclusion de ces « religions non religieuses », JACQUES WAARDENBURG avoue sa dette envers GEORG SCHMID, qui a développé ce thème dans plusieurs livres.

religieux et des signes qui le composent. Se pose alors la question de savoir si cette étude se distingue des approches historique, comparatiste et contextuelle? Est-elle une approche différente? Il semble que non. La lecture que le fidèle offre de sa religion se cristallisera toujours dans des documents, faute de quoi il ne serait pas possible de la connaître. Il s'agira dans l'immense majorité des cas de textes soit écrits, soit communiqués oralement. Ces textes devront nécessairement être soumis à des analyses philologiques, sémantiques, historiques et surtout contextuelles. Jacques Waardenburg attire lui-même l'attention sur cette nécessité, notamment dans les trois premiers points de son programme. En quoi consiste alors la démarche proprement herméneutique, qui fera apparaître la signification du document?

L'auteur répondra probablement que la spécificité de l'étude herméneutique consiste en ce que le chercheur se concentre sur l'*intention* qui a guidé la rédaction du document, c'est-à-dire sur les attentes, les espoirs, les certitudes qui ont présidé à son élaboration. On objectera que ce sont là des points de vue que toute recherche littéraire, historique ou contextuelle se doit de prendre très au sérieux. Lorsqu'on étudie un auteur quelconque, religieux ou profane — poète, historien, journaliste, prophète, théologien, mystique ou philosophe —, on n'aura pas terminé le travail avant d'avoir dégagé les intentions de l'auteur en question, la finalité de son projet, la nature de ses certitudes ou de ses sentiments, voire même les non-dits qui se cachent entre les lignes et derrière les mots. L'effort herméneutique préconisé par Jacques Waardenburg semble donc se réduire à l'analyse préherméneutique des documents. Au bout de l'effort, on aura identifié une intention «religieuse», mais aura-t-on *compris la signification* du document? Qu'est-ce qu'on entend, en fin de compte, par «signification»?

Il y a plus. On peut se demander si les présupposés qui déterminent l'approche scientifique de Jacques Waardenburg sont aptes à conduire jusqu'au cœur des pratiques religieuses. Personnellement, je ressens dans sa position une certaine ambiguïté, peut-être même la crainte d'être trop généreux dans l'appréciation positive de la religion et d'aller à l'encontre des principes de rationalité scientifique actuellement en vigueur. Voici quelques indices de cette ambiguïté:

L'auteur souligne à plusieurs reprises que la religion renvoie constamment à des grandeurs «autres» chargées d'une signification inconditionnelle, «absolue» (pp. 30s. 34s. 39. 236). Il met en évidence la *Wirklichkeit der Religion* qui n'a pas son fondement dans le donné empirique (p. 24; cf. p. 162), et il fait état du rôle que cette *Wirklichkeit* doit jouer dans la recherche scientifique (pp. 27-29). Il admet aussi que la Vérité vécue et expérimentée par les hommes religieux «demeure une question plus ouverte qu'on ne l'admet en général» (p. 232). Enfin, il exige qu'on «se débarrasse de l'habitude de considérer les manifestations religieuses, passées et présentes, en tant que telles comme des illusions», puisque «il y a un élément de vérité en toute imagination vécue» (p. 253).

Ces citations attestent une sensibilité certaine pour le côté «irrationnel», «transcendant» de la vie religieuse. Mais cette sensibilité est tenue en échec, voire même obliérée, par le souci qui se fait jour, dans l'intérêt d'une recherche scientifique, de ramener cette dimension «autre» à une intentionalité humaine et à l'expression d'un comportement de l'homme.

Ainsi, l'auteur déclare d'emblée qu'il désire parler de la religion comme d'un fait humain (p. 9). Il se forge un concept de «religion» qui n'est pas lui-même «religieux» (p. 17). Il précise que la recherche en science des religions ne porte pas sur «une idée ou une substance métaphysique de la religion» (p. 18) et il semble préconiser une origine humaine de la religion (p. 81). Dans son exposé, il ne se réfère qu'à des phénomènes humains (pp. 58s), ce qui fait que «l'interprétation scientifique (de la religion) ne coïncide jamais avec les interprétations des croyants» (p. 63). Si la science des religions n'envisage pas l'existence d'une «substance métaphysique» de la religion, elle présente en revanche un intérêt anthropologique (pp. 39. 231ss), car «les formations religieuses contiennent des significations qui ont été découvertes par des humains» (p. 232). C'est donc l'homme qui est au centre de l'enquête; les grandeurs «autres», «absolues», n'y entrent qu'en tant qu'éléments d'un système de signes découvert et mis au point par des hommes.

Cette orientation strictement anthropologique de la science des religions nous oblige à poser la question de la spécificité de celle-ci. A lire l'ouvrage par ailleurs si riche de Jacques Waardenburg, on a l'impression que la science des religions se contente de combiner les diverses approches des sciences humaines – histoire, ethnologie, sociologie, psychologie, comparatisme – en privilégiant toujours l'analyse des comportements religieux. Elle apparaît comme une science humaine qui, utilisant les méthodes et les résultats des autres sciences humaines, met l'accent sur la description et l'explication des intentionalités religieuses. Cela revient encore à dire qu'elle est au fond une division de chacune des sciences humaines: un chapitre des études historiques, parallèlement aux chapitres sur l'histoire des institutions ou des arts, un chapitre de la sociologie – comme sociologie de la religion, parallèlement aux sociologies de la connaissance, de la vie artistique etc. –, une psychologie de la religion, comme il y a une psychologie de l'enfant, de la personne âgée, ou de la personne tout court. La spécificité de la science des religions ne résiderait pas non plus dans la démarche herméneutique, car celle-ci se définit, comme nous l'avons montré, comme l'application des méthodes utilisées dans les sciences humaines, à l'analyse des relectures d'un donné religieux.

La science des religions a-t-elle une spécificité? Des caractéristiques qui la distinguent nettement des sciences humaines et qui légitiment sa place au sein de l'Université? Des caractéristiques qui rendent justice à la spécificité de la pratique religieuse, tout en sauvegardant sa prétention d'être une science, c'est-à-dire un système cohérent, rationnel de connaissances?

II.

Commençons par rappeler que Jacques Waardenburg considère les systèmes religieux comme des systèmes de signes, autrement dit, comme des langues (p. 36 et passim). Ce point de départ est aussi le nôtre; nous l'avons développé, par exemple, en 1977 lors de la séance de fondation de la Société suisse pour la science des religions⁶. Que faut-il entendre par «langue»? Pour Jacques Waardenburg, un système religieux est un «système d'orientation» qui permet à l'homme religieux de se situer et de «s'orienter» dans le monde. Sans doute. Une langue est toujours une grille de lecture de l'univers; elle interprète l'univers, l'ordonne, le rend intelligible, et par conséquent permet au locuteur de s'orienter. Mais une langue n'est pas qu'un système d'orientation. L'orientation n'est même pas sa fonction première. Le rôle principal d'une langue est de permettre l'*échange de messages*. C'est là, pourrait-on dire, la «vocation» d'une langue, sa véritable raison d'être. Disposant d'une langue commune, les humains ont la possibilité de se faire entendre, d'exprimer leurs craintes, leurs désirs et leurs projets, et de capter les pensées et les réponses des autres. A y regarder de près, on s'aperçoit que c'est uniquement en tant qu'instrument de communication qu'une langue est aussi instrument d'orientation. Car la langue nous est *communiquée* par ceux qui nous précèdent, et avec elle les informations grâce auxquelles nous nous «orientons» dans la vie. La communication est première. Faute de communication, nous sommes incapables de nous orienter.

Les religions sont des langues. C'est dire que ce sont des systèmes de signes destinés à véhiculer des messages, à servir de moyen de communication.

En renvoyant à notre communication de 1977, nous précisons immédiatement: Les religions sont des *langues pluridimensionnelles*. Elles sont certes aussi des langues «naturelles», mais elles comportent en outre un ensemble de signes d'ordre social (la communauté religieuse est structurée de manière signifiante), un ensemble de signes d'ordre gestuel (des rites), un ensemble de signes d'ordre esthétique (des symboles visuels et auditifs) et un ensemble de signes d'ordre conceptuel (un système de doctrines), ainsi qu'un ensemble d'attitudes psychiques signifiantes, une structuration appropriée de l'intériorité, des sentiments, des orientations de l'intentionnalité. Les religions se présentent comme des langues complexes. C'est à l'aide de tous ces «codes» - social, gestuel, esthétique, conceptuel, émotionnel - que se produit la communication religieuse. C'est sur l'ensemble de ces codes que se profile un message religieux.

Les religions, des moyens de communication. Mais qui sont les partenaires de ces échanges de messages? La réponse ne fait pas l'ombre d'un doute: à côté

⁶ «Définition et méthode de la science des religions» (1977), publié, avec des thèses en allemand, dans le premier *Bulletin de la Société suisse pour la science des religions* (1978). Le texte français est réédité dans *Communication avec l'Ultime*, Genève, Labor et Fides, 1987.

des messages que les hommes religieux échangent entre eux, lors d'un dialogue intra- ou interreligieux, dans l'enseignement et la transmission de la «langue», lors de rencontres de toutes sortes, on observe surtout, c'est-à-dire en tout premier lieu, des interactions entre les locuteurs humains - les pratiquants d'une religion - et *certaines grandeurs «autres», «transcendantes», «sur-humaines», «ultimes», «non empiriques»*. Ce dernier terme est sujet à caution; car dans la communication religieuse, les grandeurs «autres» deviennent précisément «empiriques» puisqu'elles se font connaître. Ces grandeurs, ce sont des esprits, des ancêtres, des dieux, Dieu, un absolu, «l'autre versant du réel», la «nature véritable des choses», la vacuité. Aussi disparates que ces grandeurs puissent paraître, ce sont des entités qui se manifestent, qui parlent, qui se communiquent, qui se donnent, qui se livrent à l'expérience humaine.

La communication proprement religieuse est toujours bilatérale. *Les grandeurs «autres», loin d'être de simples signes dans un système de signes appelé une «religion», sont les véritables partenaires de la communication, les répondants des humains, leurs interlocuteurs*. Comme elles se sont manifestées autrefois, elles continuent à se faire connaître de ceux parmi les humains qui leur envoient des messages.

Voici quelques exemples.

Lors d'un «culte de possession», une communauté religieuse invoque un ou plusieurs «esprits». Elle est organisée de manière appropriée, avec des chefs, des sacrificateurs, des musiciens, des femmes susceptibles d'être possédées, etc. Elle exécute des gestes signifians, prononce des paroles signifiantes, et le psychisme de chaque participant est d'une manière ou d'une autre orienté vers l'attente de la réponse de l'esprit. Le ou les esprits répondent effectivement en prenant possession de certains participants choisis, en leur imposant un comportement signifiant et en parlant à travers eux. Nous sommes en présence d'une communication bilatérale entre une communauté religieuse et ses grandeurs «autres». Comment l'interpréter? L'attitude scientifique consiste-t-elle à déclarer péremptoirement qu'il s'agit de phénomènes qualifiés autrefois d'«hystérie»? de dérangements psychiques? de décharges de tensions latentes de l'inconscient? d'une extériorisation spectaculaire des tensions qui agitent la communauté et ses membres, individuellement et collectivement? d'une sorte de performance théâtrale minutieusement mise en scène? d'un culte «liturgique»? Il me semble qu'une attitude vraiment «scientifique», c'est-à-dire «objective», honnête, non ethnocentrique, donc ouverte à la compréhension des choses, se contentera de prendre acte du fait qu'un échange de messages a lieu entre une communauté religieuse et certaines grandeurs «autres» appelées «loa» ou «esprits». La compréhension de ce qui se passe lors d'un culte de possession dépend du refus du chercheur d'appliquer souverainement à ce phénomène les principes interprétatifs des sciences humaines.

Autres exemples. Fort de sa connaissance d'Allah qui s'est manifesté par les prophètes et, en dernier lieu, par Muhammad, le musulman ose invoquer son Dieu. Celui-ci lui répond, soit en lui accordant des certitudes (*yaqīn*), soit en lui disant, grâce à une sorte d'illumination, ce qu'il doit faire (*'ilhām*), soit encore en lui expliquant quelque vérité fondamentale de l'existence et de la religion (*hāṭir*). La communication est bilatérale, entre le musulman et son Dieu.

Communication bilatérale aussi dans d'autres religions. L'adepte de Shiva cherche à son tour son Dieu. Il chante, fait des études, écoute l'enseignement du maître, offre *pūjā* etc. Shiva lui répond, soit en prenant possession de lui, sur le mode des cultes de possession, soit en lui apparaissant sous la forme d'un *guru* qui devient le lieu de Sa présence. – Le bouddhiste aspire à l'«éveil» ou au moins à l'un des divers grades de celui-ci, à la perspective de la non-substantialité des choses, c'est-à-dire de la «vacuité». Il médite, étudie les Ecritures, observe les préceptes, prononce des formules, se concentre sur l'expérience qu'il souhaite faire. En plus, il compte sur l'assistance des Bouddha et des Bodhisattva. Enfin, la «Vérité véritable», dont il espère faire l'expérience, «se donne» à lui; il vit un événement contingent qui vient d'un «ailleurs». – Le chrétien, lui, s'adresse au Père céleste, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, en comptant sur la grâce du Seigneur Jésus-Christ, et il reçoit l'assurance de la grâce qu'il recherche, ainsi que des réponses concrètes à ses prières. Il se sent accepté par Dieu et découvre partout les traces de son Seigneur qui l'accompagne à travers les vicissitudes de l'existence.

Nous pourrions continuer. Où que nous tournions nos regards scrutateurs, nous sommes obligés de nous rendre à l'évidence: la vie religieuse consiste en un échange de messages entre des humains et certaines grandeurs «autres». Nier ce fait serait contraire à l'esprit scientifique.

Se pose alors la question décisive: comment interpréter ces faits? Peut-on se contenter de l'observation brute, sans autre commentaire? Faut-il céder à la tentation d'ignorer le problème fondamental - qui est de définir l'identité des partenaires non humains du dialogue - et de se limiter à une analyse des comportements humains? Faut-il suspendre le jugement en ce qui concerne les grandeurs «autres» ou les considérer implicitement ou explicitement comme les produits d'une imagination débridée, donc comme des illusions? Ou faut-il aborder autrement la question?

Traditionnellement, la science des religions emboîte le pas aux sceptiques et aux critiques. L'évolution de l'esprit européen, culminant dans le criticisme de Kant et dans la victoire du positivisme mécaniste dans toutes les sciences «officielles», lui interdit de considérer comme «réelles», ou vivantes, ou simplement «existantes», des grandeurs «non empiriques», c'est-à-dire des entités qui ne tombent pas sous le coup d'une analyse quantifiable et d'une explication mécaniste (basée rigoureusement sur des relations de cause à effet). Qu'on le veuille ou non, une telle attitude est toujours, et quels que

soient les nuances et les distinguos de l'argumentation, une critique, voire une négation, de l'essence même de la vie religieuse. Car celle-ci consiste, nous le répétons, dans le dialogue entre l'homme religieux et la grandeur «autre», «ultime», avec laquelle il entre en communication - et qui répond à son attente. Et on se demande encore une fois si une telle attitude, qui commence par nier le phénomène qu'on prétend expliquer, peut être reconnue conforme aux exigences de la recherche scientifique.

Rejetant toute approche du dialogue religieux qui négligerait la prise en considération de l'existence des partenaires «autres» de l'homme, nous proposons dans un premier pas l'*acceptation méthodologique* de leur existence. La clarté de la méthode et l'honnêteté scientifique exigent de prendre le phénomène au sérieux et d'analyser le dialogue dans ce qu'il prétend être : une véritable rencontre entre deux grandeurs différentes. Cela signifierait qu'on se garde de toute réduction du dialogue à une explication unidimensionnelle; qu'on décrive attentivement la nature du partenaire non humain comme du pratiquant humain et que, le cas échéant, on s'efforce de comprendre la «vacuité» ou l'«absolu» qui se donnent au méditant.

Toutefois, pareille acceptation méthodologique de l'existence des grandeurs «autres» est encore insuffisante. En procédant de cette façon, le chercheur fait semblant de croire à la réalité d'un vrai dialogue, alors qu'en fait il reste sceptique. La méthode a l'avantage de ne pas occulter le phénomène de l'échange de messages, mais aboutira-t-elle à une compréhension en profondeur de la rencontre religieuse? Ne faut-il pas oser faire un pas de plus dans l'évaluation positive des grandeurs «autres»?

Face au phénomène de ces grandeurs qui se manifestent, qui parlent, qui prennent possession de certains humains en les marquant de leur personnalité, ou qui les transforment par la force de leur altérité radicale, la science des religions, respectueuse de sa spécificité qui la distingue des sciences humaines, reconnaîtra l'existence d'un monde autre, non matériel, non soumis à l'analyse quantifiante, mais multiple et structuré, formé par l'ensemble des grandeurs «autres».

La tâche spécifique de la science des religions nécessite en effet une nouvelle démarche philosophique. Il s'agira de rien moins que de dépasser le paradigme matérialiste et mécaniste qui domine encore la recherche scientifique. Ce paradigme rend inapte à comprendre la vie religieuse, il interdit l'accès à l'incorruptible densité de la rencontre religieuse. Il faut, avec résolution et fermeté, se mettre à développer un nouveau paradigme, un paradigme qui n'exclut pas, mais qui inclut le Transcendant, l'«Autre», la «vacuité», Dieu, les dieux et les esprits, bref: le versant invisible des phénomènes.

La nécessité d'un tel paradigme s'impose presque brutalement, au moment où le chercheur se trouve en présence d'un pratiquant fervent. Quand celui-ci lui dit que le Christ lui parle ou que le Saint-Esprit le conduit, que Dieu éclaire

son existence ou qu'Allah le dirige grâce à Sa Parole, que Shiva le libère des contraintes du *samsāra* ou qu'Amida lui donne certitude, consolation et joie, que l'Absolu s'est dévoilé à lui ou qu'il a connu l'éveil à la vacuité des choses —, quand il est en présence d'affirmations de ce type, le chercheur ne saurait se dérober à sa tâche: essayer de situer ces grandeurs, de comprendre leur irréductible spécificité et d'en offrir en fin de compte une sorte de synthèse. Celle-ci prendrait alors la forme d'une hypothèse relative aux structures du monde «autre». Elle aboutirait à une morphologie de l'Ultime.

Dans l'accomplissement de cette tâche, la science des religions peut s'appuyer sur les enquêtes et les réflexions auxquelles les pratiquants des religions se sont livrés depuis fort longtemps. Les grandes religions en particulier - bouddhisme, hindouisme, judaïsme, christianisme, islam — offrent une riche moisson d'aperçus divers, de découvertes et de connaissances étayées de ces dimensions «autres» —, des connaissances dont la science des religions peut s'inspirer afin de jeter les bases d'une nouvelle investigation, sérieuse, rigoureuse, de ce versant caché, et pourtant infiniment proche, de l'univers et de l'homme.

Ainsi comprise, la science des religions ferait œuvre de pionnier. Elle se placerait à la tête des sciences qui avancent vers une nouvelle perception du monde. Il ne fait pas de doute que le paradigme positiviste, qui domine encore la recherche scientifique, est en train de changer. Une insatisfaction se fait remarquer, dans les sciences de la nature aussi bien que dans les sciences de l'homme. Le rejet sans appel, en tant qu'objet d'une investigation scientifique, de tout ce qui dépasse le mesurable, le quantifiable, le matériel, le refus d'accorder une quelconque réalité au Transcendant, sont en train de céder le pas à une attitude plus ouverte et plus prudente. Les physiciens se heurtent aux limites de l'explication matérialiste et mécaniste des phénomènes; ils se trouvent devant des faits sur lesquels les modèles traditionnels d'explication n'ont pas de prise. Au sein des sciences humaines, des voix se font entendre qui réclament une approche des phénomènes plus lucide, plus critique à l'égard des présupposés idéologiques du paradigme actuel, une approche moins réfractaire à ce que la science positiviste stigmatise comme «irrationnel». Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible d'approfondir convenablement ce thème. Mais je ne peux pas m'empêcher de citer au moins une importante collection d'essais qui éclaire cette problématique d'une lumière singulièrement crue: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*⁷. Les quatre

⁷ H. P. DUERR (éd.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale - Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, Philosophie und Psychologie*, Frankfurt am Main, Syndikat, (1980) 1985². Cf aussi SIMON GLYNN (éd.): *European Philosophy and the Human and Social Sciences*, Aldershot, Gower, 1986. - Pour ce qui est de la sociologie en particulier, cf. FRIEDRICH H. TENBRUCK, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften, oder: Die Abschaffung des Menschen*, Graz, Styria, 1984. - La liste des ouvrages émanant des milieux des sciences humaines et remettant en question les fondements mêmes de celles-ci pourrait être considérablement allongée.

volumes de cette collection réunissent les contributions d'un nombre impressionnant d'ethnologues, de sociologues, de psychologues et de philosophes. Les auteurs estiment tous qu'une attitude moins crispée face à cette autre dimension des phénomènes est non seulement souhaitable, mais possible. Ils envisagent aussi une nouvelle prise en compte philosophique de ce problème.

De cette vaste mine d'informations, je retiens ici deux exemples. Tout d'abord, celui de notre compatriote Werner Zurfluh, biologiste et ethnologue. Zurfluh espère qu'une philosophie naîtra un jour qui « montrera les points où un paradigme scientifique est ouvert sur la Transcendance et où il peut être ouvert sans peine à la Transcendance »⁸. Et il ajoute :

« Dans un paradigme scientifique qui ne permet aucune ouverture sur la Transcendance, la nature humaine est livrée à des critères d'évaluation qui sont inhumains »⁹.

De son côté, le psychiatre Stanislav Grof travaille à l'élaboration d'un « nouveau paradigme englobant » qui comporterait

« des dichotomies complémentaires à trois niveaux : du *kosmos*, de l'individu et du cerveau humain. L'univers aurait un aspect phénoménal, déployé, et un aspect transcendant ou non déployé. Au niveau de l'individu, nous aurions d'un côté le concept de machine biologique, d'inspiration newtonienne et cartésienne, et d'autre part le concept d'un champ illimité de la conscience. La même dichotomie complémentaire se retrouverait au niveau de la double fonction du cerveau : le cerveau a en effet une fonction linéaire et digitale, comparable au fonctionnement d'un ordinateur, et une fonction holographique travaillant sur le mode de la simultanéité »¹⁰.

L'élaboration d'un tel paradigme est urgente, selon S. Grof, en vue de l'analyse adéquate des recherches récentes sur la nature de la conscience.

On ne manquera pas de noter les correspondances entre de telles préoccupations et les idées des « Gnostiques de Princeton », du physicien Fritjof Capra, et du chimiste lausannois Pierre Feschotte¹¹.

C'est en se fondant sur un paradigme scientifique de ce type, qui restera ouvert sur la Transcendance, que la science des religions est invitée à poursuivre ses travaux. Ce faisant, elle balisera la voie qui conduira à l'indispensable et inévitable dépassement du paradigme matérialiste et mécaniste.

⁸ Vol. I, p. 135.

⁹ Vol. I, pp. 152s.

¹⁰ Vol. IV, p. 233.

¹¹ RAYMOND RUYER, *La gnose de Princeton - Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Fayard, 1974. FRITJOF CAPRA, *Le tao de la physique* (1975), Paris, Sand, 1985, avec une Postface : « Révision de la nouvelle physique ». PIERRE FESCHOTTE, *Les illusionnistes - Essai sur le mensonge scientifique*, Lausanne, Aire, 1985.

Ce dépassement est en effet inévitable. Dans la conscience culturelle de sections de plus en plus larges de nos populations, l'ancien paradigme est déjà perçu comme inopérant. Il suffit de faire allusion à la puissante vague de fond, formée des courants les plus divers, qui surgit parmi nos contemporains et qu'on désigne globalement par le terme «New Age»¹². C'est la valorisation de l'«irrationnel», du «transpersonnel», du «mystique» et de toute espèce d'«ésotérisme». Redécouverte aussi de pratiques religieuses occultées par la civilisation matérialiste: chamanisme, pratiques archaïco-élémentaires, voyages extra-corporels etc. etc... Pour le paradigme scientifique qui domine encore la vie intellectuelle, tout cela relève de l'obscurantisme le plus abject. Et il est certain que le charlatanisme et la fumisterie se sont taillé une place enviable au sein de ce conglomérat de mouvements parfois contradictoires. Mais il ne faut pas oublier que «New Age» compte aussi des scientifiques et des philosophes tout à fait sérieux! Et que cette tendance qui marque la vie culturelle de notre temps est l'expression d'une recherche sincère et d'une aspiration quasi existentielle à une intelligence moins étriquée du réel.

En adoptant un paradigme scientifique qui n'exclut pas la Transcendance, la science des religions sera en mesure de développer des critères valables pour mettre un peu d'ordre et de clarté dans cet amas de phénomènes hétéroclites, que l'explication positiviste s'obstine à réduire à une simple réaction viscérale contre une intellectualité rationaliste devenue insupportable. S'il s'agit assurément d'une réaction, celle-ci présente pourtant l'immense avantage de renouer avec un savoir ancien et universel qui rend accessible une dimension de l'être qui échappe — et qui échappera toujours — aux tenants du paradigme matérialiste.

Ainsi comprise, la science des religions est la science pilote de l'avenir. Elucidée, enrichie et encouragée par elle, la pratique religieuse elle-même redeviendra communication avec l'Ultime, avec le Transcendant, et Voie royale pour l'homme vers la reconstitution de sa propre plénitude. Car il n'y a de plénitude que dans l'association avec la Plénitude qui précède, englobe, vivifie et assume pleinement la finitude de l'homme. Et «Plénitude» n'est qu'un autre terme pour l'Ultime.

Ainsi comprise, la science des religions est une sorte de théologie fondamentale. Elle jette les bases philosophico-théologiques (et «empiriques»!) sur lesquelles la théologie chrétienne pourra construire son édifice. Car le chrétien a de fortes raisons de penser — et de le dire courageusement — que tous les mystères de l'Ultime s'éclairent à la lumière de Jésus-Christ.

¹² Cf. GERT GEISLER (éd.), *New Age - Zeugnisse der Zeitenwende*, Freiburg/Breisgau, Hermann Bauer, 1984 - une collection représentative de textes originaux. Par ailleurs, la littérature est excessivement riche et variée. Cf aussi, en français: MARIE-FRANCE JAMES, *Les précurseurs de l'Ere du Verseau*, Montréal, Editions Paulines, 1984.