

# SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION

M. Darrol Bryant, Ph.D

Professeur de Religion et de Culture  
Renison College, Université de Waterloo  
Waterloo, Ontario, Canada



FREEDOM PUBLISHING

# SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION

M. Darrol Bryant, Ph.D

Professeur de Religion et de Culture  
Renison College, Université de Waterloo  
Waterloo, Ontario, Canada



FREEDOM PUBLISHING

---

FREEDOM PUBLISHING

6331 HOLLYWOOD BOULEVARD, SUITE 1200  
LOS ANGELES, CALIFORNIA 90028-6329  
TEL: (213) 960-3500  
FAX: (213) 960-3508/3509

---

# TABLE DES MATIERES

I.	ANTECEDENTS PROFESSIONNELS . . . . .	PAGE 1
II.	LA MISSION . . . . .	PAGE 3
III.	LES « NOUVELLES RELIGIONS » ET L'ETUDE DE LA RELIGION	PAGE 3
IV.	LA SCIENTOLOGIE EST-ELLE UNE RELIGION ? . . . . .	PAGE 5
V.	LA SCIENTOLOGIE EST-ELLE UNE COMMUNAUTE DE CULTE?	PAGE 10

# SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION

M. DARROL BRYANT, PH.D.

PROFESSEUR DE RELIGION ET DE CULTURE  
RENISON COLLEGE, UNIVERSITÉ DE WATERLOO  
WATERLOO, ONTARIO, CANADA

## I. ANTECEDENTS PROFESSIONNELS

J'ai passé ma licence de philosophie et de science politique *cum laude* (1964) au collège Concordia, Moorhead, Minnesota, USA. J'ai une licence en théologie *cum laude* (1967) de Harvard Divinity School, Université de Harvard, Cambridge, Massachusetts, USA. J'ai une maîtrise (1972) et un doctorat en étude religieuse spéciale avec honneur (1976) de Institute of Christian Thought, collège de St. Michel à l'Université de Toronto en Ontario, au Canada. Ma thèse était intitulée « History and Eschatology in Jonathan Edwards : A critique of the Heimert Thesis. »

J'ai enseigné au Concordia College, à Moorhead dans le Minnesota (été 1966), à Waterloo Lutheran University, à Waterloo dans l'Ontario (1967-1969), à l'Université de Windsor, à Windsor dans l'Ontario (été 1972, 1973), à l'Université de Toronto, Extension, à Toronto dans l'Ontario (1972) et au Renison College, à l'Université de Waterloo, à Waterloo dans l'Ontario (1973). J'ai une chaire de professeur de religion et culture, au Renison College, à l'Université de Waterloo où je suis également Maître de conférences en Études du développement social. Depuis 1982, je fais partie des professeurs consultants associés au Consortium sur l'histoire de la Réforme, de l'Université de Waterloo et de l'Université de Guelph. J'ai assumé la présidence du Département d'études religieuses à l'Université de Waterloo (1987-1993) et la responsabilité de la maîtrise en Études religieuses, à l'Université de Waterloo.

J'ai également été Professeur honoraire à l'Université de Cambridge, à Cambridge en Angleterre (1980), à l'Institut hindou des Études islamiques, à New Delhi en Inde (1986), à l'Institut du Dr. S. Radhakrishnan pour les Études supérieures en philosophie, à l'Université de Madras en Inde (1987), à l'Université Hamdard, à New Delhi en Inde (1993) et à l'Université de Nairobi, à Nairobi au Kenya (1994). J'ai donné de nombreuses conférences en diverses universités d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine et d'Europe.

Je suis l'auteur d'une étude de la religion en quatre volumes : *To Whom It May Concern : Poverty, Humanity, Community* (Philadelphie, 1969), *A World Broken By Unshared Bread* (Genève, 1970), *Religion in a New Key* (New Delhi, 1992) et *Jonathan Edwards's Grammar of Time, Self, and Society* (Lewiston, NY, 1993). J'ai également publié (seul ou en collaboration) douze autres volumes dans le domaine des études religieuses, y compris *Exploring Unification Theology* (New York, 1978), *God : The Contemporary Discussion* (New York, 1982), *The Many Faces of Religion and Society* (New York, 1985), *Eugen Rosenstock-Huussy :*

*Studies in His Life and Thought* (Lewiston, NY, 1986), *Interreligious Dialogue : Voices for a New Frontier* (New York, 1989) et *Pluralism, Tolerance, and Dialogue* (Waterloo, 1989). J'ai écrit en collaboration avec Doris Jakosh *A Canadian Interfaith Directory* (Waterloo, 1993). J'ai publié plus de quarante articles académiques dont « Faith and History in Grant's Lament », « Media Ethics », « Cinema, Religion, and Popular Culture », « Sin and Society », « The Consolations of Philosophy », « New Religions : Issues and Question », « Towards a Grammar of the Spirit in Society », « Interreligious Dialogue and Understanding », « The Purposes of Christ : Towards the Recovery of a Trinitarian Perspective », « From " De " to " Re " or Does the " Future of Ontotheology " Require the Recovery of the Experience/Sense of Transcendance ? », « The Kumbha Mela : A Festival of Renewal » et « To hear the Stars Speak : Ontology in the Study of Religion ». Mes écrits portent sur le large domaine de la religion et de la culture mais peuvent être classés suivant les catégories suivantes : I. Théologie et Morale, II. Religion en Amérique du Nord, III. Nouveaux mouvements religieux, IV. Dialogue inter-religieux.

Cela fait plus de vingt-cinq ans que j'enseigne dans le domaine des Études religieuses, au Renison College, à l'Université de Waterloo, j'assure régulièrement des cours sur la Quête religieuse, l'Étude de la religion, l'Histoire de la pensée chrétienne et les Rencontres et le dialogue inter-religieux, en me servant des méthodes comparatives, historiques et sociologiques couramment utilisées dans l'étude académique de la religion. De temps à autre, je donne également des cours sur la Religion et la politique, sur la Religion et la littérature, sur la Religion et le cinéma et j'ai donné des conférences dans le cadre du cours intitulé « Sectes, cultes et nouveaux mouvements religieux ». J'ai également donné des cours d'enseignement supérieur sur « Le Christianisme et les religions mondiales ».

J'appartiens de longue date à la « Canadian Society for the Study of Religion », à l'« American Academy of Religion », à la « Canadian Theological Society », à la « Society for Values in Higher Education », à la « Royal Asiatic Society » et à la « Society for Buddhist Christian Studies ». J'ai été consultant auprès d'importantes conférences internationales et inter-religieuses, y compris auprès de l'« Assembly of the World's Religions » (1985, 1990, 1992).

En tant qu'universitaire spécialisé dans la religion et la culture, dès le milieu des années soixante-dix, je me suis intéressé à l'étude des nouveaux mouvements religieux. J'ai eu envie de comprendre les origines, les croyances, les pratiques et les relations que ces nouveaux mouvements entretenaient avec les cultures plus répandues. (Beaucoup de ces religions ne sont pas nouvelles au sens profond du terme, mais sont simplement nouvelles pour la société Nord américaine). Je fus aussi intéressé et dans une certaine mesure parfois amusé, par les intenses réactions parfois hystériques, de certains secteurs du public à l'encontre des nouveaux mouvements religieux. J'ai mené de très nombreuses recherches sur place, auprès de diverses nouvelles communautés religieuses au Canada, aux États-Unis et en Inde.

En ce qui concerne l'Église de Scientologie, j'ai entendu parler de cette nouvelle communauté religieuse pour la première fois vers le milieu des années soixante-dix. J'ai ensuite rencontré des membres de l'Église de Scientologie à Toronto et à Kitchener dans l'Ontario. A la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, j'ai eu l'occasion de participer à certaines réunions, rassemblant des membres de l'Église de Scientologie et des universitaires spécialisés dans l'étude de la religion, afin de discuter des croyances et pratiques de base de la Scientologie. J'ai eu l'occasion de rencontrer certains membres des branches américaines et anglaises de l'Église. J'ai eu de longues conversations avec les membres de l'Église, à propos de leur expérience de la Scientologie et de la manière dont celle-ci influençait leurs vies. Je continue à ce jour à entretenir des contacts limités avec cer-

tains des membres de l'Église canadienne. Je me suis rendu au centre scientologue à Kitchener et à celui de Younge Street, à Toronto. Depuis le milieu des années soixante-dix, j'ai lu la plupart des publications importantes de l'Église de Scientologie, y compris *La Dianétique : La science moderne de la santé mentale*, *Le Manuel du ministre volontaire*, *Qu'est-ce que la Scientologie ?*, et *La Religion de Scientologie*. J'ai également lu les publications de l'Église portant sur les problèmes sociaux d'actualité comme la drogue, les pratiques de la santé mentale et la liberté religieuse. J'ai lu de nombreux ouvrages ou articles académiques, souvent écrits par des scientologues spécialisés dans la religion et portant sur l'Église de Scientologie.

## II. LA MISSION

Il m'a été demandé, en ma qualité d'universitaire spécialisé dans les questions de religion, de donner mon opinion sur deux questions suivantes : 1. La Scientologie est-elle une « religion » ? et 2. Les Églises de Scientologie sont-elles « des lieux de culte » ? Il m'a semblé comprendre que ces questions sont soulevées dans le cadre des problèmes d'exonération fiscale des organisations de l'Église de Scientologie, dans certaines juridictions. Dans le cadre de ces questions, j'exposerai en premier lieu certaines informations de base sur l'étude des nouveaux mouvements religieux, puis me consacrerai à répondre plus directement à celles-ci. Je ne base mon analyse de ces questions et leurs réponses que sur ma qualité d'universitaire spécialisé dans les questions de religion et non pas sur une quelconque expertise, dans un quelconque domaine légal ou administratif.

## III. LES « NOUVELLES RELIGIONS » ET L'ÉTUDE DE LA RELIGION

Lors de la seconde moitié de ce siècle, nous avons assisté à l'émergence, en Amérique du Nord et en Europe, de tout un ensemble de « nouvelles religions ». Les médias les appelaient souvent « des sectes » et y incluaient des groupes tels qu'Hari Krishna, 3HO, l'Église de l'Unification, la Méditation Transcendantale et la Scientologie. Quand les « nouvelles religions » attiraient l'attention des médias, c'était généralement en relation avec des affirmations à sensation, décrivant les membres de ces nouvelles communautés religieuses comme ne l'étant pas par choix, mais plutôt parce qu'ils avaient été « programmés » ou avaient subi un « lavage de cerveau ». De telles affirmations firent l'objet d'enquêtes menées par des personnalités universitaires (Eileen Barker, *The Making of a Moonie*, Oxford 1984) et par le gouvernement (Le rapport Hill sur les « Mind-Development Groups, Sects, and Cults in Ontario » 1980). Ces enquêtes sérieuses, menées par le corps académique ou par le gouvernement, n'identifièrent aucun fondement en ce qui concerne de telles affirmations. Néanmoins, ces images préjudiciables persistent encore.

Quand les personnalités universitaires se penchèrent sur l'étude des « nouvelles communautés religieuses », dans les années soixante et soixante-dix, plusieurs observations furent faites qui méritent d'être notées ici. Ces études se poursuivirent dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix et étendirent leur champ d'enquête aux autres parties du monde.

Beaucoup de ces « nouvelles religions » n'étaient en fait pas vraiment « nouvelles », mais juste nouvelles en ce qui concernait l'Amérique du Nord. Par exemple, le mouvement Hare Krishna est souvent considéré comme une « nouvelle religion » ou « secte », mais n'est en fait « récent » qu'en Amérique du Nord. Il s'agit d'une communauté établie de longue date en Inde et qui trouve ses origines dans la vie et l'oeuvre du réformateur hindou du XV<sup>e</sup> siècle, Caitanya. Bien que continuellement présent en Inde depuis lors, ce mouvement

n'apparut en Amérique du Nord que dans les années soixante. Il en est de même pour nombre d'autres mouvements religieux trouvant leurs origines dans les traditions de l'Inde de l'Est et dans les traditions bouddhistes et sikhs.

Un plus petit nombre de « nouvelles religions » trouvent leurs origines dans la redécouverte d'aspects oubliés ou négligés de traditions religieuses plus anciennes, à savoir les dimensions mystiques et méditatives de la foi musulmane, israélite ou chrétienne. Par exemple, le premier cas de déprogrammation, au Canada, impliqua une jeune femme diplômée de l'Université de Waterloo, qui avait joint une communauté catholique charismatique, à Orangeville dans l'Ontario.

Nombre de ces « nouvelles religions » ont émergé de la rencontre du Christianisme missionnaire ou de l'Islam missionnaire, avec les traditions indigènes de l'Afrique et de l'Asie. Quand ces groupes sont venus répandre leur foi en Amérique du Nord, ceci fut considéré comme alarmant car nombre des croyances des nouvelles communautés sont considérées comme « hérétiques », d'après les confessions plus anciennes. Certains de ces mouvements synthétiques, comme l'Église de l'Unification, trouvent leurs origines dans le monde du Christianisme missionnaire, mais incorporent des éléments des religions indigènes et traditionnelles, aussi bien que des « nouvelles révélations ». C'est également le cas de la tradition Bahai qui trouve ses origines dans la tradition islamique mais qui a fait sienne une « nouvelle révélation ».

Certaines des religions étaient « nouvelles » dans leur ensemble, comme, par exemple, la Scientologie et le Properos (Voir Robert Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, NJ : 1973). Cependant, même dans ces cas, on trouve un refus de la nouveauté absolue quand, par exemple, L. Ron Hubbard déclare que la Scientologie est une « prolongation directe du travail de Gautama Siddhartha Buddha » (*Le Manuel du Ministre volontaire*). Ainsi, même dans ces cas, il y a des éléments de croyance, de pratique, d'inspiration ou de rite qui ont des antécédents ou des parallèles dans des traditions autres et/ou plus anciennes.

Les historiens spécialisés dans la religion nous rappellent que de « nouveaux mouvements religieux » émergent constamment. Par exemple, les historiens identifient le dix-neuvième siècle comme celui où les « nouveaux mouvements religieux » apparurent de par tout le pays et ils identifient un phénomène similaire au Japon au cours du vingtième siècle et en particulier après la seconde guerre mondiale. Bien que la plupart des mouvements américains du dix-neuvième siècle représentaient des variations sur des lectures du Christianisme, ils n'en restaient pas moins « nouveaux » (voir Mary Farrell Bednarowski, *New Religions and the Theological Imagination in America*, Bloomington, IN, 1989). Les Shakers et les Quakers, les Mormons et les Nouvelles Lumières, les Onéidiens et les Nouveaux Harmoniens et des milliers d'autres apparurent. Dans le cas du Japon, la plupart des nouveaux mouvements religieux trouvèrent leurs racines dans le Bouddhisme. Le plus connu est la Sokka Gakkai. Ceci aboutit à ce que les mêmes historiens en tirent les corrélations suivantes :

(i) Alors que de nouveaux mouvements religieux apparaissaient constamment, ils avaient généralement la vie courte. Émergeant autour d'un personnage charismatique ou prophétique, ils disparaissaient souvent dans les deux à trois années suivantes.

(ii) Les quelques qui résistèrent au temps en vinrent à être reconnus en tant que traditions religieuses complètement légitimes. Considérons, par exemple, les Mormons, l'Église du Christ Scientiste et les Adventistes du Septième Jour, qui furent tous largement attaqués lors de leur apparition au dix-neuvième siècle, mais qui sont maintenant considérés comme des communautés religieuses « légitimes ». La communauté Bahai est un exemple non Nord américain du même phénomène, tout comme la Sokka Gakkai l'est au Japon avec des racines bouddhistes.



Les sociologues spécialisés dans la religion firent une importante observation quand ils constatèrent qu'une des différences existant entre les nouveaux mouvements religieux précédents et ceux apparaissant plus tard au vingtième siècle en Amérique du Nord, était leur localisation sociale. Les nouveaux mouvements religieux émergent habituellement au sein des secteurs marginalisés ou désavantagés d'une société. Ce phénomène est facilement reconnaissable pour celui qui se promène dans les ghettos de l'Amérique urbaine (ou dans les favélas de l'Amérique Latine ou dans les bidonvilles entourant les villes d'Afrique) ou pour celui qui parcourt les zones rurales paupérisées : il peut y découvrir tout un ensemble de groupements religieux peu familiers. Mais en ces localisations sociales, peu d'attention leur est portée. Le nouvel élément constaté dans le cadre des mouvements religieux de la fin du vingtième siècle, est qu'ils attirent une classe sociale différente : la jeunesse des classes bourgeoises et de la haute bourgeoisie (voir Bryan Wilson, *The Social Impact of New Religious Movements*, New York, 1981). Il est facile d'imaginer le désarroi des parents venant d'une classe bourgeoise ou de la haute bourgeoisie, quand ils apprennent que leur fils de 25 ans, récemment diplômé de l'Université d'Harvard, suit maintenant un messie coréen ou que leur fille de 24 ans, diplômée de l'Université de Toronto, est maintenant en train de chanter et de scander « Hare Krishna » dans les aéroports. Mais nous savons par l'histoire (par exemple : Les parents de St. Thomas l'enfermèrent pendant toute une année quand il décida de devenir Dominicain. Les Dominicains étaient alors un nouvel ordre religieux) que de telles réponses se produisent souvent quand des enfants adultes embrassent de nouvelles traditions religieuses non-conventionnelles. Les jeunes adultes attirés au cours des années soixante et soixante-dix par la popularité des nouvelles religions n'étaient ni pauvres, ni marginalisés. Ils étaient issus de la classe bourgeoise ou de la haute bourgeoisie. De plus, ces mouvements étaient en général de bien moindre importance que celle suggérée dans les médias. Au Canada, par exemple, dans de nombreuses nouvelles communautés religieuses, les affiliations se comptaient en centaines ou en milliers, et non en dizaines ou centaines de milliers comme prétendu par leurs opposants. Cependant, au Canada, certains groupes avaient une plus large congrégation.

Les « nouvelles religions » représentaient un phénomène défiant les notions académiques et conventionnelles des universitaires spécialisés en religion mais, à ma connaissance, aucun d'entre eux ne douta jamais qu'avec les « nouvelles religions » nous avions affaire à un phénomène religieux. Qu'il s'agisse de « bonne religion » ou de « mauvaise religion », fut souvent le sujet de débats publics considérables. Mais jamais les universitaires ne doutèrent que le phénomène alors rencontré était de nature religieuse (Voir J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York, 1986 et *The Encyclopedia of America Religions*, Detroit, 1989, qui comprend les « nouvelles religions »).

## IV. LA SCIENTOLOGIE EST-ELLE UNE RELIGION ?

L'étude académique moderne de la religion qui émergea au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles doit être différenciée des disciplines classiques de la théologie. Alors que la tâche de la théologie consistait en l'exposé de la foi d'une communauté spécifique (chrétienne, israélite, musulmane, hindoue, etc.), ce qui revenait le plus fréquemment, en Occident, à parler de la foi chrétienne, l'étude académique de la religion se préoccupa plus de fournir une description scientifique et une analyse de l'ensemble des phénomènes religieux. En conséquence, l'une des premières tâches de la discipline moderne de l'étude religieuse fut de libérer la définition de la religion de son identification typique au christianisme. Les définitions standards des dictionnaires de religion reflètent encore cette tendance à

identifier la religion en général avec des caractéristiques spécifiquement chrétiennes ou en provenance d'autres convictions monothéistes. Ces définitions indiquent souvent que la seule caractéristique ou la caractéristique centrale d'une religion est la « croyance en un Être Suprême ». Mais les universitaires spécialisés en religion avaient connaissance d'anciennes et d'importantes religions non caractérisées par une telle « croyance en un Être Suprême ». Les principaux exemples pouvaient être trouvés dans le Bouddhisme, en particulier dit Theravada où une telle croyance était explicitement rejetée, et dans le Jainisme qui la rejette aussi. Et cependant, ces religions étaient vieilles de plus de deux mille ans. Et, en plus, les traditions confuciennes minimisent l'emphase et la transcendance et maximisent de l'emphase portant sur les relations humaines. Et dans l'Hindouisme, on rencontre de nombreux dieux et déesses et non pas un simple « Être Suprême ». De plus, les dites traditions mystiques des croyances monothéistes de l'Occident critiquaient souvent la notion même de Dieu, en sa qualité d'« Être Suprême » et déclaraient avec insistance que la réalité de Dieu transcendait de telles conceptions. En conséquence, il était essentiel d'avoir une définition ou une compréhension de la religion qui serait adaptée à la large variété des traditions religieuses identifiées au sein de l'humanité et tout au long de son histoire.

À la même époque, il fut admis qu'au sein des traditions religieuses de l'humanité, il y avait une dimension qui transcendait les choses terrestres. Mais cette dimension ou réalité était identifiée de différentes façons. Alors que les chrétiens s'efforçaient de « s'unir avec Dieu », ou que les musulmans recherchaient « la soumission à Allah », les bouddhistes désiraient plutôt obtenir « une édification intérieure ou satori », les hindous étaient plus directs dans leur obtention de « l'éternel atman ou Moi », et les jâïns s'efforçaient de cultiver « un bon esprit ». En conséquence, la définition de la religion qui émergea de l'étude moderne de la religion inclut une certaine admission d'un « au-delà », entendu d'une façon suffisamment large pour y inclure les religions qui ne possédaient pas la notion d'un « Être Suprême » ou qui rejetaient spécifiquement cette idée, au nom d'une autre conception de l'Ultime. Si l'ensemble des religions identifie une dimension sacrée de la vie, celles-ci n'identifient pas toutes le sacré à un « Être Suprême ».

Alors que le Christianisme protestant occidental a particulièrement insisté sur la croyance en tant que base de la religion, d'autres branches de la vie religieuse, chrétienne ou non, insistent plutôt sur la pratique. Dans le Bouddhisme par exemple, la chose importante est la pratique : la pratique de la Voie à huit étapes, représentant le chemin à suivre pour surmonter la souffrance. Dans l'Hindouisme, on rencontre la voie totale vers l'Ultime, là où toute la vie est consacrée à la pratique (rajyoga) ou au travail (karmayoga). Mais la pratique n'est pas seulement constituée de méditation ou de contemplation ou d'action, elle est aussi constituée de prières, de comportement moral, de relations familiales et d'un ensemble d'autres pratiques. Dans toutes les traditions religieuses, à différents degrés, il existe toute une vie à vivre en conformité avec l'idéal de la religion et c'est une vie illustrée par la pratique. Ainsi, la pratique en conformité avec les idéaux et avec les lignes de conduite morale d'une voie religieuse donnée fut considérée comme une dimension supplémentaire pour la compréhension de ce qu'est une religion. De plus, la pratique observée au sein des communautés et traditions religieuses représente souvent une pratique rituelle.

Par conséquent, l'étude moderne de la religion aboutit à l'admission d'une dimension supplémentaire de la vie religieuse, à savoir la dimension rituelle. Les rites et les rituels constituent des actes structurés au sein de la communauté religieuse, permettant de faciliter la communion avec les dimensions Ultimes de la vie. Dans certaines des traditions chinoises, les rites étaient considérés comme essentiels au maintien de l'ordre du cosmos et constituaient des événements élaborés durant plusieurs jours. Certaines traditions religieuses minimisent le rôle du rituel, par exemple les Quakers chrétiens, mais même eux considèrent le

« rassemblement en silence » comme quelque chose d'essentiel à leur communauté. Bien que la dimension du rituel varie grandement d'une tradition à une autre — et même au sein d'une dite tradition, comme en est témoin la splendeur rituelle du Christianisme orthodoxe et la simplicité rituelle du lieu de réunion mennonite — il s'agit d'une dimension présente dans la vie religieuse de l'humanité.

Ces éléments de croyance, de pratique et de rituel ne sont pas splendidement isolés mais se regroupent dans la vie de la communauté religieuse, pour lui donner sa *façon de vivre* distincte et sa *culture* distincte. Ainsi, les hindous sont de gens ayant en commun un ensemble de croyances, pratiques et rites servant à faciliter leur façon de vivre, une façon qui a à la fois une dimension terrestre et supraterrrestre. La racine latine du terme religion, *religare*, veut dire « qui lie ensemble » et ici nous pouvons voir le double sens de cette « liaison ensemble ». Il s'agit de la « liaison ensemble » de « l'humain et du divin » par l'intermédiaire de la religion et de la « liaison ensemble » des êtres humains, au sein d'une communauté religieuse.

C'est à la lumière de ces considérations qu'a émergé, dans le cadre de l'étude moderne de la religion, une compréhension de la religion en tant que *communauté d'hommes et de femmes, liés ensemble par un ensemble de croyances, pratiques, comportements et rituels* et qui *tendent de cette façon d'établir un rapport entre l'humain et la vie sacrée/divine*. Il est cependant essentiel de comprendre que chacune des dimensions de cette définition de la religion — communauté, croyance, pratique, comportement, rituel, voie et divin — doit être comprise (a) dans les termes d'une tradition religieuse donnée et (b) avec relativement plus d'emphasis donnée à certains éléments dans le cadre d'une certaine tradition plutôt que dans celui d'une autre. Ainsi, par exemple, la dimension « communauté » de la religion peut être plus importante dans le Judaïsme orthodoxe qu'elle ne l'est dans le Taoïsme ou même dans d'autres variations du Judaïsme. De même, le divin peut être compris comme une réalité transcendante comme dans le Judaïsme ou comme un Moi immanent, mais comme non réalisé, tel qu'il l'est dans beaucoup d'écoles hindoues. Mais de telles variations n'infirmant pas la définition de la religion, tout au plus reflètent simplement la variété du phénomène religieux qui doit être traduit dans un exposé moderne et académique de la religion.

C'est à la lumière de ce qui précède que nous pouvons alors poser la question de savoir si la Scientologie est ou non une religion. La réponse brève est « oui, c'en est une ». Nous pouvons rendre cela plus clair, en considérant maintenant la compréhension sus-mentionnée de la religion dans le cas particulier de la Scientologie.

Est-ce qu'au sein de l'Église de Scientologie nous rencontrons un ensemble de croyances religieuses, se rapportant à la signification et à l'aboutissement ultime de la vie humaine ? Même avec la connaissance la plus superficielle de la communauté scientologue et de sa littérature, on aboutit à une réponse affirmative. Selon sa propre littérature, la Scientologie est « une philosophie et technologie religieuse appliquée, permettant de résoudre les problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée ». Suivant la Scientologie, ces « problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée » ne sont pas permanents et peuvent être surmontés. Dans la Scientologie, surmonter les « problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée » trouve sa source dans la conscience et la connaissance. Au centre de cette conscience et de cette connaissance, se trouvent le *Thétan* et les *Huit Dynamiques*. Chacune de ces choses nécessite une brève clarification de façon à montrer certains des aspects de base de la croyance scientologue.

Selon la Scientologie, notre personnalité est composée de différentes parties : le corps, le mental et le *thétan*. Le thétan est à la Scientologie ce que l'âme est au Christianisme et l'esprit à l'Hindouisme. Une partie du problème de la vie est que les êtres humains ont perdu la conscience de leur véritable nature. Dans la Scientologie, cela se traduit par une conscience de soi-même en tant que thétan. Et la conscience et la connaissance de soi-même en tant que thétan sont essentielles au bien-être et à la survie. Les êtres humains confondent souvent leur

plus profonde réalité avec le corps ou le mental, ou se voient uniquement en tant que corps et/ou pensée. Mais, d'après la Scientologie, il est essentiel que les êtres humains retrouvent et reconnaissent leur nature spirituelle, que suivant le langage de la Scientologie, « chacun est un thétan ». En tant que thétans, les êtres humains sont spirituels, immortels et « pratiquement indestructibles ».

La conscience de soi-même en qualité de thétan, tant obscurcie par les « engrammes » ou perdue dans les confusions que le thétan éprouve avec le corps et/ou avec le mental, la principale tâche religieuse repose dans la reconquête de sa propre spiritualité. C'est essentiel, « le thétan étant la source de toute la création et de la vie elle-même ». Alors, cette conscience constitue la première étape de la pratique d'un chemin religieux qui permet de devenir en termes scientologiques, *Clair*. Au fur et à mesure que, d'après la Scientologie, les êtres humains prennent conscience de leur vraie nature et des cercles concentriques de réalité, les scientologues pensent qu'ils peuvent alors progresser librement et en toute créativité, au travers des « huit dynamiques de la vie » (*Qu'est-ce que la Scientologie ?* édition 1992).

D'après la Scientologie, le message de base de la vie est la survie au travers des *Huit dynamiques*. La première dynamique est le « Moi » ou la dynamique de la vie pour survivre en tant qu'individu. Cette première dynamique existe au sein de cercles d'existence de plus en plus grands qui s'étendent jusqu'à la huitième dynamique ou Infini. La définition des huit dynamiques étant fondamentale dans la Scientologie, il semble approprié de décrire brièvement chaque « dynamique ». Tel que déjà mentionné, les dynamiques commencent par l'existence individuelle ou « Moi » et sa recherche de survie, et continuent par la seconde dynamique que la Scientologie appelle « Créativité » ou « création de choses pour le futur » et qui inclut la famille et le soutien des enfants. La troisième dynamique est la « survie du groupe », ce compartiment de la vie qui renferme les communautés volontaires, les amis, les entreprises, les nations et les races. La quatrième dynamique recouvre « les espèces de l'humanité » ou « le désir de survie au travers de l'humanité et en tant qu'humanité ». La cinquième dynamique représente « les formes de vie » ou le « désir de toutes les choses vivantes » aspirant à leur survie. La sixième dynamique est l'« univers physique ». La septième dynamique est la « dynamique spirituelle » ou le désir de « survie de la vie même ». La huitième dynamique représente « le désir vers l'existence en tant qu'Infini » ou ce que les autres appellent « un Être Suprême ou Créateur ». « La connaissance des dynamiques permet à chacun d'inspecter plus facilement et de comprendre n'importe quel aspect de la vie » (*Qu'est-ce que la Scientologie ?*, édition 1992, p. 149). C'est dans le contexte de la vie dans son ensemble, ou au travers des huit dynamiques en termes scientologiques, que la tâche et le voyage religieux prennent place.

C'est particulièrement dans le cadre de la huitième dynamique que l'on rencontre l'affirmation scientologique de « ce que les autres appellent l'Être Suprême ou le Créateur ». Mais la Scientologie préfère le terme d'« Infini » pour parler de « totalité du tout ». La retenue de la Scientologie face à l'« Infini » trouve ses parallèles dans d'autres traditions. Devant l'Ultime Mystère, les mystiques de toutes les traditions conseillent la retenue et même le silence.

Les croyances de la Scientologie en ce qui concerne le thétan, trouvent leurs parallèles dans d'autres traditions religieuses, tout comme leur croyance dans les huit dynamiques et en l'ultime nature spirituelle des choses. La quête religieuse de la Scientologie est plus similaire aux processus orientaux de connaissance et de réalisation qu'aux versions occidentales des quêtes religieuses tentant de souligner une conformité avec la volonté de Dieu. Certaines personnalités universitaires ont même suggéré que la Scientologie est une version technologique du Bouddhisme (Voir F. Flinn dans J. Fichter, ed., *Alternatives to American Mainline Churches*, New York, 1983), pendant que d'autres soulignent les parallèles qu'elle a avec les pratiques orientales de développement de l'esprit. Mais il peut aussi être vu, dans

la croyance aux huit dynamiques, un parallèle à la vision médiévale du Voyage de l'âme vers Dieu, voyage qui culmine dans une identification avec l'Ultime Mystère, Dieu.

Tout comme dans d'autres traditions religieuses, la quête religieuse est perçue en Scientologie en des termes largement religio-thérapeutiques, à savoir que le processus d'aborder un problème humain résulte en un processus d'actualisation d'un pouvoir spirituel humain ou d'une dimension de la vie, perdue ou cachée. Dans le Bouddhisme, le problème et le processus sont de passer de non éclairé à éclairé et dans le Christianisme, c'est de passer de pêcheur à personne rachetée, alors qu'en Scientologie, il s'agit de passer de « pré-clair » à « Clair » et à plus encore. Dans ce contexte, le statut de « Clair » est compris comme la conscience de la nature spirituelle de chacun et comme la réalisation de la liberté spirituelle, libérée du poids des expériences passées et capable de vivre une existence rationnelle et morale. Ceci constitue en Scientologie la nature de la quête religieuse, le but de la recherche religieuse. Cependant, cette quête ne se termine pas avec l'obtention du statut de Clair, mais continue vers de plus hauts niveaux de conscience et d'aptitudes spirituelles, aux niveaux du « thétan opérant ». Une fois ces niveaux d'accomplissement atteints, chacun est capable de se contrôler et de contrôler son environnement ou, comme le dit la doctrine de la Scientologie, d'être cause par rapport à la vie, la pensée, la matière, l'énergie, l'espace et le temps.

Associées aux croyances décrites ci-dessus, se trouve la pratique et la voie religieuse. Cette dimension de la Scientologie est souvent décrite comme une « technologie », ou la méthode d'application des principes. Au centre de la pratique religieuse de la Scientologie, on trouve le phénomène de l'*audition*, considéré comme un sacrement par les scientologues. Il s'agit d'un processus par lequel chacun prend conscience des barrières spirituelles cachées qui l'empêchent de prendre conscience de l'essence de sa propre nature spirituelle en tant que thétan et l'empêchent de mettre en pratique correctement cette nature. Ces obstacles à une vie parfaitement fonctionnelle et accomplie sont appelés « engrammes ». Un outil religieux connu sous le nom d'« Électromètre » est employé dans le cadre de l'audition afin d'aider les paroissiens ou les adhérents de la Scientologie à reconnaître et à surmonter ces blocages négatifs, sur le chemin de la « mise au Clair ». (Voir L. Ron Hubbard, *The Volunteer Minister's Handbook*, Los Angeles, 1976.) Le processus de l'audition se déroule entre un spécialiste religieux — un *auditeur* qui est un ministre ou un ministre en formation, au sein de l'Église de Scientologie — et une personne étant auditée appelée « pré-clair ». Suivant des procédures et questions établies, le processus de l'audition est conçu de façon à permettre au pré-clair de prendre conscience de sa propre condition et de développer ses capacités, de façon à pouvoir mieux vivre. Les scientologues pensent qu'une telle pratique permet à une personne de passer d'une « condition d'aveuglement spirituel à la grande joie d'une existence spirituelle ».

On trouve les parallèles à de telles pratiques dans les disciplines spirituelles des autres traditions, disciplines qui tentent de même de réveiller la nature interne et spirituelle d'une personne. Si la technologie de l'Électromètre de la Scientologie est unique en ce siècle, l'idée sous-jacente ne l'est pas. Elle est analogue aux rôles des mandalas de certaines traditions bouddhistes ou à la méditation aidée de certains dispositifs externes, identifiés dans les autres traditions orientales.

De plus, les scientologues sont précisément convaincus que L. Ron Hubbard a réussi à percer la nature de la réalité et à élaborer une technologie pratique, visant à la reconquête de la vraie nature de l'humanité. Les écrits d'Hubbard font autorité au sein de la communauté scientologue, tout comme les littératures sacrées dans les autres traditions : les Védas de l'Hindouisme, les Sutras du Bouddhisme, etc. Mais, selon les scientologues, les vues d'Hubbard ne relèvent pas de la croyance pure puisqu'elles sont susceptibles d'être confirmées par la pratique religieuse telle que conçue par Hubbard. Ceci rappelle

aussi la sagesse de l'ancien Bouddhisme qui privilégie l'expérience.

La pratique des scientologues va au-delà de cette technologie et voie religieuse de base, car au fur et à mesure qu'une personne progresse sur le statut de « Clair » et le dépasse, toutes ses actions sont plus libres, plus dynamiques et prennent de l'importance. A cette fin, les scientologues lisent leurs textes, testent leurs croyances, travaillent dans la société, développent leur vie intérieure, se marient, et par leur comportement et par toutes leurs actions, tentent d'accomplir les idéaux de leur foi. On trouve dans la littérature scientologique de nombreuses références aux « Codes de conduite » et aux autres lignes de conduite morale qui modèlent la vie des scientologues.

La religion n'est pas seulement un ensemble de croyances, de rites et de pratiques. C'est aussi une communauté de gens liés ensemble par ces croyances, pratiques et rites. On retrouve également cette dimension de la vie religieuse dans la Scientologie. De par le monde, on voit des groupes de scientologues se réunir régulièrement, en tant que communauté religieuse. On y entend des sermons, la lecture des écrits scientologues, des enregistrements des conférences de L. Ron Hubbard, etc., à savoir des actions visant au renforcement de l'engagement dans la foi et à la propagation de la connaissance de cette foi chez les autres. La communauté se compose de personnes qui ont trouvé dans la Scientologie des réponses et des pratiques aux questions fondamentales de la vie. (Voir Eileen Barker, *New Religious Movements, A Practical Introduction*, Londres, 1989).

Conclusion : à la lumière de cette observation de la Scientologie, en relation avec les éléments de la définition moderne et scientifique de la religion, il apparaît que la Scientologie est une religion. Elle se distingue par ses propres croyances en et explication de l'invisible et par son propre ordre spirituel. Elle se distingue par sa propre pratique religieuse et vie rituelle et par ses propres textes de référence et ses activités de vie communautaire.

## V. LA SCIENTOLOGIE EST-ELLE UNE COMMUNAUTE DE CULTE ?

Tout comme la définition moderne et académique de la religion a nécessité d'être élargie de façon à inclure des types de comportement religieux, de pratique et de croyance, existant au-delà des limites des traditions monothéistes occidentales, les définitions modernes et académiques ont dû transcender le contexte occidental de la compréhension du culte et ont dû inclure les pratiques des traditions orientales de vie religieuse et spirituelle.

Globalement et historiquement, l'étudiant qui se penche sur la religion rencontre une large gamme de « comportements et actions de culte ». Les traditions religieuses cosmiques des peuples indigènes ajustent leur activité de culte sur les rythmes cosmiques de la nature et du Créateur. Pratiquement toutes les activités de la communauté — de la chasse à la culture de la naissance à la mort — étaient précédées d'un rituel ou d'une activité de culte. Dans le cadre des traditions religieuses historiques de l'Occident, la prière et le rituel représentaient les activités centrales du culte communautaire. Ainsi, le culte allait de la commémoration du souvenir d'Allah en cinq actes de prières quotidiennes, à l'élévation du « Corps du Christ » lors des messes quotidiennes dans la foi catholique romaine, pour en finir au rappel de l'Alliance avec Yahweh lors des jours sacrés. Dans les traditions orientales, il se peut que le culte soit représenté par l'acte de méditation silencieuse d'un yogi dans la solitude de l'Himalaya ou par la psalmodie répétitive des « sky-clad » jaïns devant l'image d'une « âme accomplie » ou par l'élaboration de rituels Shinto en présence des « kami » qui sont présents dans toute goutte d'eau ou feuille d'arbre, ou encore par les semaines de services de « psalmodie et de prière » des bouddhistes tibétains qui rejettent la notion d'un Dieu créateur. Les étudiants modernes de la religion en sont venus en général

à considérer le culte comme des actions religieuses permettant de faciliter la communication avec, ou au niveau d'un invisible Sacré. Si on le considère avec une vision globale et historique, on y identifie une large gamme d'actions et de comportements.

Dans le cadre de l'Église de Scientologie, on remarque une large gamme d'activités de culte, à savoir des actions permettant de faciliter la communication avec ou au niveau d'un invisible Sacré. On les trouve au sein de leur activité d'*audition* (décrite ci-dessus) et dans leur *formation*. L'*audition* est la pratique qui permet à une personne de passer du statut de « pré-clair » à « Clair » et de le dépasser. Il s'agit de la façon dont la Scientologie facilite la prise de conscience de soi-même en qualité d'être spirituel immortel, qui est appelé le *thétan* et qui représente la dimension invisible de la vie religieuse. Mais la pratique de la formation est tout aussi importante pour la Scientologie. Lors de l'*audition*, une personne se libère. Au moyen de la formation, elle *reste* libre et apprend « à réaliser l'amélioration des conditions de vie ».

Tel que nous l'avons déjà mentionné, les formes de culte au sein d'une tradition religieuse donnée suivent l'expérience de ce qui lui est sacré et/ou ultime. En ce qui concerne la Scientologie, la formation constitue l'activité permettant à chacun de progresser au fil des huit dynamiques, vers la huitième dynamique, l'Infini. La formation n'est pas laissée au hasard. Elle ne se réduit pas non plus à un simple apprentissage de la Scientologie. Il s'agit plutôt d'une progression au travers d'une séquence précise — selon son propre rythme et suivant une « feuille de contrôle » — visant à l'acquisition de la connaissance essentielle et à celle de l'aptitude à appliquer celle-ci dans la vie de tous les jours. Il existe divers cours de formation proposés par la Scientologie. Cela va du cours d'introduction aux cours renfermant la « connaissance des ultimes capacités du thétan ».

On trouve des formes de culte plus familières, lors des rituels communautaires pratiqués lorsque les Scientologues se réunissent pour leurs rites et leurs observances religieuses. La littérature de la Scientologie renferme des rites et des rituels marquant les principaux événements du cycle de la vie : naissance, attribution d'un nom, mariage et décès. Ces rites et rituels relient ces événements de la vie aux profondeurs sacrées de la vie telles que considérées par la communauté scientologue. (Voir L. Ron Hubbard, *The Scientology Religion*, Londres, 1950, sur la description de certains de ces rites et rituels.) Ces rituels scientologues des cycles de la vie trouvent leur correspondance dans pratiquement toutes les autres traditions religieuses. De tels rituels promulguent la conviction que la vie humaine est liée à des dimensions invisibles et spirituelles, devant être reconnues et prises en compte, si l'on veut que la vie humaine soit complète et remplie.

Les actes de culte peuvent être aussi bien individuels que communautaires. Ceci est probablement le plus flagrant en ce qui concerne la prière, mais c'est aussi vrai par rapport aux actes de méditation et aux disciplines spirituelles. Qu'il s'agisse d'un sufi priant seul ou en compagnie de plusieurs personnes, en tournant sur lui-même, chacun participe à une activité de culte. Qu'il s'agisse d'un bouddhiste, seul au flanc d'une colline en profonde méditation ou en compagnie d'autres personnes psalmodiant un *sutra*, chacun participe à des actes de culte.

Au sein de la Scientologie, on trouve à la fois des actes de culte individuels ou communautaires. Mais, pour la Scientologie, dans la tradition orientale de l'accomplissement, l'effort individuel est central. Ce processus d'accomplissement ou de progression vers une totale liberté spirituelle passe, au sein de la Scientologie, par l'*audition* et la formation. L'analogie se trouve dans la relation « gourou-disciple » pratiquée dans les traditions orientales. Dans le cadre de la relation « gourou-disciple », les principaux actes de culte sont des actes intérieurs qui facilitent, dans l'Hindouisme, la progression vers la réalisation de l'*atman* ou de l'âme qui est aussi l'Ultime. Ces progressions intérieures peuvent

être en relation avec certaines actions extérieures, comme des positions de yoga ou des techniques de respiration ou même certaines actions internes, comme la visualisation d'une image. Ces progressions spirituelles internes peuvent se dérouler sur de courtes ou de longues périodes de temps et font partie de l'activité de culte de l'adepte. Dans de nombreuses traditions orientales, les actes méditatifs et ascétiques de la formation et de la discipline d'un individu, visant au développement de sa vie spirituelle, peuvent se dérouler sur plusieurs mois ou même sur plusieurs années ou encore dans une solitude essentielle, une fois que la direction est montrée par le maître. Même si cette pratique est faite en solitaire, ce culte reste lié à la vie de la communauté par l'intermédiaire du partage des convictions, croyances et actes. Dans le cadre de la Scientologie, ceci constitue le contexte approprié pour l'audition et la formation où la relation entre le conseiller religieux et l'individu est primordiale. Une fois encore, on remarque l'analogie avec le directeur spirituel des traditions monastiques chrétiennes, avec le pasteur des traditions protestantes, avec le gourou des traditions hindoues et avec le lama des traditions du bouddhisme tibétain.

Dans la Scientologie, ces actes spirituels et intérieurs, associés à l'audition et à la formation et visant au développement de la nature spirituelle de chacun, sont également associés au développement de la connaissance et de l'éducation religieuse. Dans le contexte de la Scientologie, cela équivaut principalement à l'étude des écrits et des conférences enregistrées par L. Ron Hubbard, à propos de la Dianétique et de la Scientologie. (Mais cela inclut aussi les cours qu'il élaborait et les films qu'il écrivait et dirigeait.) Une fois encore, cette association de pratique spirituelle et d'étude des écritures se retrouve dans les autres traditions. Le yogi hindou classique pratique l'austérité et lit ses Vedas, simultanément. Le fervent musulman lit son Coran et respecte un mois de jeûne. Ces activités sont jugées complémentaires sur la voie spirituelle.

*Conclusion* : À la lumière de cet exposé sur les pratiques et les activités de la Scientologie, j'en conclus que la Scientologie a une activité de culte, dans le contexte du culte tel que compris par l'étude moderne de la religion. Les activités menées par les Scientologues en leurs lieux de culte sont similaires aux types de pratiques et de règles identifiées dans la vie religieuse de l'humanité.

Dr. M. Darrol Bryant  
26 septembre 1994