

DIVERSITE DES RELIGIONS
&
TOLERANCE

Bryan Wilson, Ph.D.
Professeur Honoraire
Université d'Oxford



FREEDOM PUBLISHING

DIVERSITE DES RELIGIONS
&
TOLERANCE

Bryan Wilson, Ph.D.
Professeur Honoraire
Université d'Oxford



FREEDOM PUBLISHING

FREEDOM PUBLISHING

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

TABLE DES MATIERES

	PREFACE	PAGE 1
I.	DROITS DE L'HOMME ET LIBERTE DE CULTE	PAGE 5
IV.	LA DIVERSITE CONTEMPORAINE DES RELIGIONS	PAGE 6
III.	TOLERANCE ET TRADITION CHRETIENNE	PAGE 6
IV.	CULTURE ET DEFINITION DE LA RELIGION	PAGE 7
V.	DEFINITIONS MODERNES DE LA RELIGION	PAGE 8
VI.	DEFINITIONS NEUTRES EN TERMES D'ETHIQUE	PAGE 8
VII.	COHERENCE INTERNE DES CROYANCES ET DES PRATIQUES	PAGE 9
VIII.	L'INFLUENCE DES DISSIDENCES	PAGE 10
IX.	DEFINITIONS ABSTRAITES	PAGE 11
X.	COMPOSANTES D'UNE DEFINITION MODERNE	PAGE 12
XI.	UN INVENTAIRE PROBABILISTE	PAGE 12
XII.	LES RELIGIONS DANS L'HISTOIRE	PAGE 14
XIII.	DIVERSITE ET GENERALISATION	PAGE 15
XIV.	DIVERSITE DES RELIGIONS : LE BOUDDHISME	PAGE 16
XV.	LE BOUDDHISME THERAVADA	PAGE 16
XVI.	DIVERSITE DES RELIGIONS : LE JAINISME	PAGE 19
XVII.	DIVERSITE DES RELIGIONS : L'HINDOUISME	PAGE 19
XVIII.	HINDOUISME : L'ECOLE SANKHYA	PAGE 20
XIX.	DIVERSITE DES RELIGIONS : LE POLYTHEISME	PAGE 21
XIXa.	DIVERSITE DES RELIGIONS : UN EXEMPLE MODERNE	PAGE 22
XX.	DIVERSITE A L'INTERIEUR DES RELIGIONS	PAGE 23
XXI.	DIVERSITE ET EVOLUTION DES RELIGIONS	PAGE 23
XXII.	OPINIONS THEOLOGIQUES ET CROYANCE RELIGIEUSE	PAGE 24
XXIII.	LA RELIGION ET LE CHANGEMENT SOCIAL	PAGE 26
XXIV.	LES SECTES TRADITIONNELLES	PAGE 27
XXV.	L'OPPOSITION AUX NOUVELLES RELIGIONS	PAGE 28
XXVI.	LES DIFFERENTS TYPES DE RELIGIONS NOUVELLES	PAGE 29
XXVII.	LES NOUVELLES RELIGIONS FERMEES AU MONDE	PAGE 30
XXVIII.	L'OUVERTURE AU MONDE DANS LES NOUVELLES RELIGIONS	PAGE 31
XXIX.	LE CARACTERE DES NOUVELLES RELIGIONS CONTEMPORAINES	PAGE 32
XXX.	RELIGION ET MORALE	PAGE 33
XXXI.	LA MORALE HERITEE DU CHRISTIANISME	PAGE 34
XXXII.	A QUOI DOIT RESSEMBLER UNE RELIGION ?	PAGE 36
XXXIII.	CONCLUSION	PAGE 38

PREFACE

Le pluralisme religieux est sans doute le fait marquant du monde religieux de cette fin de vingtième siècle. Apparu au siècle dernier, le pluralisme s'est épanoui depuis et participe du mouvement plus large de défense des droits et des libertés de l'homme. D'ailleurs, la liberté de culte est l'un des meilleurs indicateurs de l'état général des libertés dans une société donnée.

Cette accroissement de la diversité religieuse a été favorisé par le mouvement général de séparation de l'Église et de l'État et par la fin des traitements de faveur dont bénéficiaient, de la part des États, certaines religions. À son tour, cette diversité a renforcé la vocation laïque des États, qui ont pu désormais légiférer tout en servant d'arbitres, et s'attacher à permettre la coexistence pacifique des différentes communautés religieuses. Dans une société ouverte, les différences religieuses peuvent encourager un dialogue intime entre les hommes, une meilleure prise en compte par chacun de sa propre vie spirituelle et une ouverture sur la diversité des hommes et des femmes, plutôt que de servir de prétexte à l'hostilité, à l'incompréhension et à une haine irrationnelle.

La montée du pluralisme s'est accélérée à la fin du vingtième siècle grâce aux progrès effectués dans les communications et dans les transports. En un siècle, le mouvement chrétien a introduit la plupart de ses cultes au sein des cultures religieuses traditionnelles d'Afrique, d'Asie et du Moyen-Orient. Depuis la Seconde Guerre mondiale, des flux migratoires importants en direction du monde occidental ont apporté toutes les formes possibles de religions orientales en Europe et en Amérique du Nord. Dans le même temps, le téléphone, la télévision et le micro-ordinateur ont amené l'expérience de chacune de ces cultures (y compris dans sa dimension spirituelle) dans les foyers du monde entier. Aujourd'hui, et à l'exception des quelques régions où des lois sévères restreignent encore la liberté de culte, tous les grands centres urbains de la planète, de Londres à Nairobi, de Tokyo à Rio de Janeiro, sont le berceau de communautés religieuses minoritaires mais non négligeables.

L'avènement du pluralisme religieux nous force à un *aggiornamento* de ce que nous avons toujours cru du rôle social de la religion, tout spécialement dans sa fonction supposée de cohésion sociale au sein d'une nation. Les nations peuvent tout autant être cimentées par le désir de liberté et de vie heureuse que par une identité de culture et de foi. Nous voyons aujourd'hui des nations qui existent dans un contexte laïc et de cultes multiples, et nous savons maintenant combien l'imposition de l'uniformité religieuse par un État peut entraîner de troubles sociaux dans

des communautés où la liberté individuelle est désormais tenue pour un idéal primordial.

Dans le même temps, notre attitude vis-à-vis des religions nouvelles, qui nous est largement dictée par un sentiment d'attachement aux religions traditionnelles, a dû évoluer, notamment du fait de la perte significative, au sein du public, du sentiment de confiance et d'allégeance vis-à-vis des autorités religieuses occidentales en place. Il y a seulement une génération, nous estimions encore que les religions anciennes détenaient des vérités millénaires quand les religions nouvelles ne pouvaient avoir qu'un caractère éphémère. Ces dernières étaient tenues pour de simples cultes personnels, sans grande profondeur, et destinés à disparaître avec la mort de leur fondateur charismatique. Mais au fur et à mesure que de nouvelles religions, de la foi Baha'i à l'Église de Jésus-Christ et des Saints des Derniers Jours, ont émergé et n'ont pas seulement survécu à leur fondateur mais ont accédé au rang de religions internationales embrassées par des millions de fidèles, nous avons dû reconnaître que la création de formes religieuses novatrices était une composante normale de la vie sociale de tous les peuples. L'homme a tendance à produire en permanence de nouvelles formes de piété, à redonner vie à des structures oubliées, à développer ses formes personnelles de vie spirituelle et à fonder de nouvelles religions. Un certain nombre de ces formes nouvelles s'institutionnalisent et deviennent des variantes locales de communautés religieuses plus larges, des mouvements de refondation, l'expression plus ou moins privée de rites communautaires, et des cultes nouveaux, parfois concurrents.

Dans l'essai que nous vous présentons, Bryan Wilson, doyen reconnu de la recherche sur les nouvelles religions, livre une présentation claire et concise du développement de la tolérance dans nos sociétés et de la diversité religieuse qui s'en est trouvée favorisée. En Occident, l'avènement de cette diversité s'est accompagné, sur le plan théologique, d'une réévaluation (et d'un abandon) des prétentions à l'universalisme manifestées jusqu'ici par la communauté chrétienne, réévaluation permise notamment par une connaissance de plus en plus généralisée des religions du monde. Au sein de la Chrétienté, des siècles de débats théologiques acharnés ont produit plusieurs milliers de confessions distinctes et une suite apparemment infinie de cultes, de dogmes et d'éthiques. Si l'on compare le monde chrétien aux autres communautés religieuses, force est de constater que les différences théologiques et de rites au sein même de la diversité chrétienne sont presque aussi nombreuses que celles qui le distinguent des autres religions.

Comme le note également Wilson et comme l'attestent quelques dizaines d'années de jurisprudence, notre tendance à la tolérance vis-à-vis des religions nouvelles se heurte à une difficulté : la nécessité d'élargir le champ des phénomènes et des communautés qui relèvent de ce que nous appelons la « religion ». Rares sont ceux qui nieraient aujourd'hui le droit à l'appellation aux communautés hindoues et bouddhistes. Un certain

nombre de religions nouvelles ont pourtant dû batailler pour le droit d'exister en tant que telles. Les nouvelles fois non théistes et centrées sur l'homme nous démontrent bien que la religion peut exister sans référence à un dieu ou à une vérité révélée.

Enfin, Wilson suggère de manière implicite que notre ignorance de la diversité qui existe souvent dans notre voisinage même fait résistance à l'extension de l'esprit de tolérance et de la liberté religieuse. Nous aimons ce qui nous est familier et avons une tendance naturelle à dénigrer ceux qui n'ont pas les mêmes pratiques que nous et dont nous ne comprenons pas la logique. Il nous est plus facile de caricaturer la pratique religieuse d'autrui que de faire l'effort d'y trouver des résonances, des affinités.

Cet essai se veut un plan d'orientation dans le monde des religions qui nous entoure. Il offre, sans juger, des données bien nécessaires pour nous aider à comprendre la nature de ces religions et de ces communautés spirituelles, même lorsqu'elles ne sont pas mentionnées nommément, qu'elles soient anciennes ou modernes.

J. Gordon Melton
Institut de recherche sur les religions américaines
mai 1995

L'Institut de recherche sur les religions américaines a été fondé en 1969 pour étudier les communautés religieuses et leur implantation en Amérique du Nord. Au début des années 90, avec l'émergence d'un consensus sur le besoin d'intégrer nos connaissances sur les nouvelles religions, l'institut a élargi son domaine d'étude à l'Europe, à l'Afrique et à l'Asie. Il supporte l'American Religious Collection de la bibliothèque Davidson de l'Université de Californie à Santa Barbara et publie livres de référence et monographies sur les communautés et les phénomènes religieux.

DIVERSITE DES RELIGIONS & TOLERANCE

BRYAN WILSON, PH.D.
PROFESSEUR HONORAIRE
UNIVERSITE D'OXFORD

I. DROITS DE L'HOMME ET LIBERTE DE CULTE

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le droit de tous les êtres humains à la liberté de culte a été établi par des résolutions émanant de divers organismes internationaux, dont les Nations Unies, le Conseil de l'Europe, et dans le cadre de l'Accord d'Helsinki. Les États sont invités non seulement à abandonner toute politique antérieure de persécution religieuse, mais aussi à agir de manière positive pour protéger la liberté de culte, à partir du moment où la pratique religieuse de tel culte ou de telle secte ne contrevient pas à la loi et n'empiète pas sur la liberté d'autrui. Mais, notamment en l'absence de tout consensus quant à la définition précise de ce qu'est une religion, ces résolutions ne garantissent pas la disparition de toute forme de discrimination religieuse. Une ou plusieurs religions peuvent continuer à bénéficier d'un traitement de faveur de la part des états, comme en atteste la reconnaissance légale de certaines religions dans certains états européens. Ce favoritisme peut conférer des avantages économiques (et spécialement fiscaux) à certaines religions, et les doter de privilèges sociaux, voire politiques, déniés aux autres cultes. Même lorsque de telles mesures discriminatoires ne sont pas inscrites dans la loi, dans les coutumes ou dans la jurisprudence, certaines attitudes étatiques ou sociales peuvent favoriser telle religion par rapport aux autres. En particulier, la suspicion peut être entretenue, au niveau officiel ou dans la population, vis-à-vis de certaines religions, notamment lorsque leurs enseignements et leurs pratiques ne sont pas familiers, voire si peu familiers que l'opinion puisse se répandre que « ce ne sont pas de vraies religions ». La population, et parfois les autorités, s'appuient sur des stéréotypes qui dictent ce que doit être une religion et ce que doit être le comportement des croyants. Les groupes qui s'écartent trop radicalement de ce modèle, peut-être intériorisé de manière inconsciente, peuvent ne pas sembler dignes de bénéficier de la

tolérance religieuse. Ils peuvent aussi se voir refuser le statut de religion, ou même se voir accusés de fonctionner de manière illicite.

II. LA DIVERSITE CONTEMPORAINE DES RELIGIONS

Au cours des cinq décennies passées, la diversité des religions du monde occidental s'est accrue de manière nette. On a pu assister à une augmentation importante des cultes, dont certains ont été récemment importés d'Orient en Occident. Le pluralisme religieux traditionnel, presque entièrement limité à des variantes du christianisme, recouvre désormais de nouvelles conceptions de la spiritualité et de nouveaux mouvements dérivés d'autres traditions religieuses. Les orientations, les enseignements, les pratiques et les modes d'organisation de ces cultes (qu'ils soient d'origine locale ou importés) sont très divers, parfois radicalement différents de leurs équivalents au sein des églises ou des sectes traditionnelles. Il faut néanmoins affirmer de manière très claire que la simultanéité des appels à la liberté de culte de la part de grandes instances internationales et de l'apparition de nouveaux mouvements religieux est fortuite. Les résolutions des organismes internationaux ne visaient pas spécifiquement ces derniers. Elles visaient en priorité à favoriser la liberté religieuse dans le monde communiste et la coexistence pacifique entre les grandes religions des sociétés pluralistes. L'apparition dans le monde occidental d'un nombre élevé de minorités spirituelles a donc constitué un phénomène secondaire, et l'attitude de tolérance prônée par les autorités internationales (dont elles sont tout à fait en droit de bénéficier) ne leur a pas toujours été consentie aussi directement.

III. TOLERANCE ET TRADITION CHRETIENNE

Si la tolérance est aujourd'hui souvent prêchée par les autorités chrétiennes, il faut se rappeler que c'est surtout l'intolérance qui est inscrite dans la tradition chrétienne. Contrairement à la plupart des religions contemporaines, la religion chrétienne était, depuis l'époque de Pauline, exclusiviste, en ce qu'elle interdisait à ses fidèles de rendre un culte à d'autres dieux ou d'adopter des pratiques « étrangères ». Elle était également universaliste, en ce qu'elle prétendait être la seule vraie religion destinée à toute l'humanité. Le judaïsme, quant à lui, était également exclusiviste, mais il n'était pas universaliste: ce n'était pas un choix religieux ouvert à ceux qui n'étaient pas d'origine juive. La religion chrétienne professait qu'elle était la seule religion; c'était une religion volontariste, celle que les hommes étaient libres de choisir et qu'ils devaient choisir. C'était une religion prosélyte, s'efforçant de convaincre les gens que toutes les autres religions étaient mauvaises et condamnables.

Pendant des siècles, l'Église chrétienne s'est donné pour mission principale de convertir les païens, dans lesquels elle comptait tous ceux qui

pratiquaient une autre foi. Si les païens devaient être convertis, ceux qui avaient déjà embrassés « la vraie foi » mais avaient entrepris, d'une manière ou d'une autre, de remettre en question certains enseignements de l'Église, devaient être non seulement excommuniés de celle-ci mais également mis à mort (sur demande expresse de saint Thomas d'Aquin).

L'intolérance chrétienne vis-à-vis des autres religions ne se tempéra qu'au moment de la Réforme, et seulement progressivement. Les premières manifestations de tolérance en Europe ne s'appliquaient qu'aux rois et aux princes, dont les sujets devaient adopter la foi, catholique ou luthérienne, de leur souverain, en vertu du principe adopté à la paix d'Augsbourg en 1555 du *cujus regio, eius religio* (au pays d'un roi règne sa religion). Dans les régions influencées par l'Église calviniste réformée, la tolérance était parfois étendue aux calvinistes, mais les sectes de la Réforme dite « radicale » - les anabaptistes et les hutterites - et plus tard les sociniens et les unitariens continuaient à être persécutés, tandis que les athées ne méritaient aucune tolérance, même dans les théories avancées par des philosophes éclairés comme John Locke.

À terme, les principes défendus par la Réforme de la « Bible ouverte » et du « sacerdoce de tous les croyants » conduisirent à l'affaiblissement des dispositions intolérantes inscrites dans la chrétienté traditionnelle. Les communautés dissidentes se virent accorder un droit limité à leur propre culte, notamment en Angleterre sous la législation de 1689 de William et Mary. Certaines restrictions perdurèrent et ne furent levées que progressivement au cours des deux siècles suivants. Graduellement, les classes gouvernantes européennes abandonnèrent la théorie selon laquelle la cohésion sociale dépendait largement de l'uniformité et du conformisme religieux. C'est aux États-Unis, où il fallait accueillir des populations aux religions variées (parmi lesquelles on comptait des réfugiés fuyant les persécutions en Europe) que la leçon fut le mieux comprise. Dans une telle société pluraliste sur le plan religieux, la meilleure garantie contre la division sociale était à trouver non pas dans l'uniformité religieuse mais dans la tolérance, dans un principe de dépassement des doctrines et croyances d'une religion donnée. À l'inverse de l'Europe, où l'on professait la coercition en matière religieuse, les États-Unis comprenaient que ce principe de tolérance était indispensable pour assurer la cohésion d'un peuple aux croyances déjà très diverses. C'est pourquoi, dans le contexte américain, la tolérance et la liberté de culte prirent rang de principes supérieurs à toute particularité religieuse. L'apparition d'un État laïc, rejetant le principe d'une religion d'État et ne pratiquant aucun favoritisme entre différentes religions, constitua la garantie première de la liberté religieuse.

IV. CULTURE ET DEFINITION DE LA RELIGION

Le spectre des religions auxquelles s'appliquaient ces principes de tolérance et de non-discrimination était au départ assez étroit, recouvrant un nombre limité de confessions chrétiennes et, avec certaines restrictions,

les juifs. Les critères de définition de la religion étaient puisés dans ces quelques religions judéo-chrétiennes. On estimait que la notion même de religion était pratiquement synonyme de chrétienté, et les experts en religion étaient eux-mêmes de fervents chrétiens. Ce sont eux qui définissaient ce qui était religieux et ce qui ne l'était pas et leurs concepts étaient inévitablement issus de la problématique chrétienne. La définition que peuvent donner des théologiens de la religion, cela peut sembler une question assez académique, mais leur propos a une influence dans des sphères plus séculières, singulièrement devant les tribunaux, avec parfois des résultats très injustes. Un exemple du résultat absurde auquel peut aboutir une définition trop étroite et marquée culturellement de la religion est donnée par une affaire jugée en Angleterre en 1754 : le juge, Lord Hardwicke, estima que, si la religion pouvait bénéficier de la charité, l'enseignement du judaïsme n'y avait pas droit; il jugea ainsi que la somme léguée par un testateur pour aider à l'instruction religieuse juдаïque devrait au contraire être consacrée au catéchisme chrétien. Pour les tribunaux de cette époque, le terme de « religion » ne recouvrait pas le judaïsme, il était synonyme de chrétienté.

V. DEFINITIONS MODERNES DE LA RELIGION

La loi comme la théologie sont des disciplines normatives et ce parti pris normatif auquel elles sont vouées colore leurs définitions et leurs propositions. Mais le monde moderne nous a ouverts aux autres cultures et l'on admet maintenant que ce qui mérite d'être appelé « religion » peut différer en bien des points liés à la foi, à la pratique et aux institutions de ce qui caractérise la chrétienté. C'est pourquoi on a cherché à dégager une définition plus large de la religion, qui puisse prendre en compte que d'autres sociétés développent une foi religieuse, des pratiques religieuses, des institutions religieuses distinctes. Il n'est plus possible aujourd'hui de souscrire à la proposition du dix-neuvième siècle, soutenue même par des érudits, selon laquelle ceux qui n'étaient ni chrétiens, ni juifs, ni musulmans n'avaient « pas de religion ».

VI. DEFINITIONS NEUTRES EN TERMES D'ETHIQUE

Si les religions sont elles-mêmes toujours normatives, ceux qui les étudient aujourd'hui (anthropologues, sociologues et spécialistes des religions comparées) cherchent à discuter de leurs aspects normatifs sans pour autant y souscrire eux-mêmes. Les intellectuels d'aujourd'hui souhaitent faire preuve d'objectivité et de neutralité éthique. Mais pour arriver à cette neutralité globale, il a fallu du temps. Certaines études contemporaines des religions trahissent encore un parti pris. Même dans le domaine

des sciences sociales, qui promeuvent explicitement l'objectivité, certains préjugés sont apparents dans des études faites entre les deux guerres. En particulier, on supposait sans raison valable que l'évolution des religions était analogue à l'évolution du vivant et que la religion des nations les plus avancées était nécessairement d'un ordre « plus élevé » que celle des autres peuples. Cette proposition paraissait tout à fait acceptable aux érudits chrétiens. Pour d'autres (notamment Sir James Frazer), la religion était une des étapes de l'évolution de l'homme depuis la magie jusqu'à la science.

Aujourd'hui, les observateurs n'estiment plus que la croyance en une seule déité est une forme supérieure de religion par rapport à la croyance en plusieurs déités ou en aucune. On admet qu'une religion puisse postuler un dieu anthropomorphe, une autre forme de déité, un Être suprême, une pluralité d'esprits ou d'ancêtres, une loi ou un principe universel, ou quelque autre expression d'une croyance ultime. Que les concepts religieux puissent être plus abstraits au sein des cultures plus développées ne justifie pas de tenir ces religions pour « plus élevées ».

À mesure que les observateurs se rendirent compte de la diversité empirique des religions dans les différentes sociétés, leur conception de ce qu'était la religion évoluait, pour recouvrir *in fine* des phénomènes ayant des ressemblances mais pas d'identité commune, entraînant des comportements analogues mais pas d'identité substantielle.

On se rendit enfin compte qu'on ne pouvait définir la religion en termes spécifiques à une tradition donnée. Ainsi, les éléments concrets issus de la chrétienté et dont on estimait précédemment qu'ils étaient consubstantiels à la notion même de religion n'étaient désormais considérés que comme de simples exemples de catégories plus générales participant éventuellement à la nouvelle définition.

Les descriptions de ces éléments concrets furent remplacées par des formulations plus abstraites recouvrant bien des croyances, pratiques et institutions qui, bien que loin d'être identiques, pouvaient être tenues pour fonctionnellement équivalentes. Une fois cette conceptualisation développée, on comprit que, dans chaque société, on trouvait des croyances qui transcendaient la réalité connue et des pratiques conçues pour amener l'homme en contact ou en relation avec le surnaturel. Dans la plupart des sociétés, il existait également des individus chargés de fonctions spéciales associées à ce but. On admit qu'ensemble ces éléments constituaient la religion, quels que fussent par ailleurs la substance de ces croyances, la nature de ces pratiques ou le statut des fonctionnaires qui étaient à leur service.

VII. COHERENCE INTERNE DES CROYANCES ET DES PRATIQUES

On se rendit compte également que les religions étaient loin d'être toujours cohérentes. Même dans les sociétés tribales, relativement restreintes, on trouve souvent des rites et des mythes de complexité considérable qui, ensemble, ne définissent pas un système homogène et cohérent. Chaque

religion évolue et intègre de nouveaux rites et de nouveaux mythes au contact des populations voisines et des envahisseurs. Des croyances et des rites distincts peuvent être liés à différentes situations, différentes exigences (faire pleuvoir ; favoriser la fertilité des plantations, des animaux, des femmes ; bénéficier d'une protection ; favoriser des alliances ; initier des adolescents, etc.). Toutes ces pratiques s'adressent à des agents surnaturels (quelle que soit leur définition) et sont reconnues comme étant de nature religieuse. Les codes représentant les croyances et les pratiques religieuses dans les sociétés techniquement plus avancées sont en général plus détaillés dans leur expression et font preuve d'une plus grande cohérence interne et d'une plus grande stabilité, mais même dans ces systèmes évolués, on retrouve des éléments hétérogènes. Il n'existe pas vraiment de système théologique qui soit entièrement cohérent au sein des grandes religions. On trouve toujours des restes d'incohérence, voire de vraies contradictions. Dans la plupart des sociétés, la population conserve des bribes d'orientations religieuses antérieures, par exemple dans son folklore religieux. Les systèmes religieux tombés en désuétude laissent souvent leur marque sur ceux qui les ont remplacés. C'est ainsi que les pratiques d'offrandes votives et de pèlerinages caractéristiques des cultes païens de l'Empire romain ont été intégrées aux rites chrétiens, de même que d'anciens mythes orientaux ont coloré le catéchisme chrétien. Au temps des Romains, des divinités païennes ont été converties en saints chrétiens et, plus récemment, un processus analogue a touché l'Amérique latine. En dehors de ces éléments externes, survivance des religions populaires, les écritures sacrées de toutes les grandes religions contiennent des contradictions internes et des incohérences. Dans la nature même de la religion, on trouve souvent des ambiguïtés : le langage religieux ne prétend pas être de type scientifique; il cherche à être poétique, évocateur et parfois émouvant plutôt que simplement cognitif. Un tel langage se prête aux différentes interprétations; il peut être pris littéralement, de manière allégorique, figurative ou symbolique, et entraîne ainsi diverses perceptions de ses évocations. Ces textes, et d'autres, notamment lorsque les spécialistes de la religion ont cherché à réconcilier lettre des textes sacrés et évidence empirique, ont donné naissance à des différences d'interprétation et d'exégèse, qui ont parfois entraîné l'apparition de traditions distinctes au sein même de l'orthodoxie. Ces éléments ne constituent toutefois qu'une cause de diversification religieuse; l'autre cause principale réside dans les phénomènes de dissidence.

V.III. L'INFLUENCE DES DISSIDENCES

En dehors de l'apparition d'« écoles » distinctes dans le respect des traditions, les mouvements conscients et délibérés de dissidence ont été assez fréquents dans les sociétés avancées. Les chrétiens, les juifs et les musulmans sont divisés en groupes orthodoxes et dissidents, qui suivent des pratiques religieuses divergentes, souscrivent à des croyances distinctes et créent leurs propres institutions. La dissidence est toujours plus visible dans les contextes d'exclusivité religieuse, c'est-à-dire dans ceux où l'individu, s'il adhère à une religion, est tenu de renoncer à toute allégeance à une autre ; la tradition chrétienne exige clairement ce type d'adhésion. Au fur et à

mesure que les États européens ont cessé de prescrire une forme donnée de religion à leurs sujets et que, au moins formellement, ils ont réduit le favoritisme en matière religieuse, la situation, dans ces pays, s'est rapprochée de celle que l'on connaît aux États-Unis. On a ainsi vu apparaître ce qu'on peut appeler un « pluralisme religieux ». Mais l'égalité formelle dont bénéficient les religions dans une société donnée - l'égalité « devant la loi », comme on dit souvent - ne doit pas faire oublier qu'une discrimination perdure souvent, sous une forme ou sous une autre. En Angleterre, tout un ensemble de lois main-tiennent la supériorité de l'Église anglicane, dont le roi est le chef temporel. Un certain nombre d'évêques anglicans siègent de droit à la Chambre Haute, et les nominations d'évêques sont faites par le Premier ministre, ce qui montre bien le traitement préférentiel dont bénéficie cette religion. Dans d'autres pays européens, diverses mesures discriminatoires favorisent une ou plusieurs Églises traditionnelles par rapport aux cultes dissidents ou aux nouvelles religions. La liberté de culte est la règle en Europe, mais les différents cultes ne bénéficient pas du même traitement par les pouvoirs publics et doivent souvent subir une hostilité certaine de la part des médias, dont le discours alimente la suspicion du public pour tout ce qui, en matière de religion, n'est pas familier. Ces différences de traitement et l'hostilité qu'elles entraînent sont dues, au moins en partie, à la persistance d'un discours normatif de la part des experts en religion, de ceux qui analysent et définissent son caractère. Dans toutes les sociétés, il existe une terminologie religieuse traditionnelle engagée. Les premières définitions et descriptions des constituants de base d'une religion faisaient appel à des termes issus de la religion de ceux qui les formulaient. Les spécialistes en sciences sociales s'accordent pour estimer que l'utilisation d'un vocabulaire propre à une religion contribue à réduire la valeur des descriptions des autres religions et peut même entraîner des contresens dans l'appréhension de leur caractère et de leurs dispositions. Des concepts issus d'une tradition culturelle et religieuse donnée ne pourront que trahir les composants fonctionnellement équivalents mais formellement distincts d'une autre religion. Ainsi les références à « l'Église bouddhiste », aux « prêtres musulmans » ou aux « dieux chrétiens » (en parlant de la Trinité) sont-elles autant d'exemples de ces erreurs de formulation. Les termes mêmes d'« Église » et de « prêtrise » portent en eux des connotations culturelles et structurelles spécifiques et les phénomènes qu'ils désignent sont, par bien des aspects, différents des phénomènes fonctionnellement équivalents des autres systèmes religieux. Les attributs intellectuels, idéologiques, moraux et organisationnels qui les caractérisent sont propres à la tradition chrétienne et l'utilisation de ces termes entraîne une présentation déformée des autres religions et, d'où, une certaine suspicion, voire l'hostilité.

IX. DEFINITIONS ABSTRAITES

Pour que les religions bénéficient d'un traitement équitable de la part des États, il est nécessaire d'adopter un vocabulaire abstrait pour pouvoir décrire la diversité des phénomènes religieux. Une telle terminologie abstraite, que l'on peut qualifier de « clinique » dans la mesure où elle n'est pas influencée par la tradition et par les conceptions propres à une religion en particulier, ne pourra pas, bien entendu, rendre toutes les qualités intrinsèques d'un

culte donné. Elle ne pourra servir à décrire dans leur totalité les aspects cognitifs et émotionnels de croyances, de rites, de symbolismes et d'institutions. Cette approche cousine de celle des sciences sociales permet une comparaison, une analyse et une explication objectives des religions, mais ne prétend pas dégager toute la substance, toute la signification intime et toute la séduction émotionnelle dont une religion est investie pour ses fidèles.

X. COMPOSANTES D'UNE DEFINITION MODERNE

Il n'existe pas de définition absolue de la religion, acceptée par tous les spécialistes, mais un certain nombre de composantes, présentées en termes opportunément abstraits, servent souvent, en proportions variées, à décrire les caractéristiques d'une religion. Elles comprennent des croyances, des pratiques, des rapports et des institutions liés à :

- a) des forces, des pouvoirs, des êtres ou des buts surnaturels;
- b) les préoccupations ultimes de l'homme;
- c) des objets sacrés (particuliers et interdits) de dévotion;
- d) un agent qui contrôle la destinée des hommes;
- e) l'essence de l'être;
- f) une source de connaissance ou de sagesse transcendantes;
- g) le caractère collectif de la vie religieuse.

Les conséquences et fonctions de la religion consistent à :

- a) conférer au groupe et/ou à l'individu une identité ;
- b) établir un système permettant l'orientation ;
- c) faciliter la création d'un univers faisant sens et bâti par l'homme ;
- d) rassurer quant aux possibilités d'aide et de salut ;
- e) assurer la réconciliation des hommes et la permanence d'une communauté morale.

S'il est généralement admis par les observateurs que ces traits caractérisent la plupart des religions, ils peuvent s'avérer trop généraux dans la pratique, lorsque par exemple, il s'agit pour les états modernes ou pour les tribunaux d'évaluer l'une de ces nouvelles religions très diversifiées, ou de ces religions nouvellement importées. C'est pourquoi il pourrait être nécessaire de dresser une liste plus fine d'attributs, dont chacun ne serait pas présenté comme une condition *sine qua non* de la religion, mais comme une caractéristique souvent rencontrée au sein des groupes qui se disent religieux. Ces traits doivent donc être considérés comme des « caractéristiques familiales ». Chacun d'entre eux doit être tenu pour *probablement* lié à la notion de religion, sans l'être obligatoirement.

XI. UN INVENTAIRE PROBABILISTE

Voici maintenant un inventaire de caractéristiques qui sont probablement présentes dans tout mouvement, toute organisation, tout système

d'enseignements pouvant être assimilé à une religion. On ne retrouvera pas, en général, la totalité de ces caractéristiques dans une religion donnée, et chacun pourra juger de la proportion d'entre elles nécessaire pour qualifier tel corpus de croyances et de pratiques de religion. Comme la période de l'histoire de l'humanité pendant laquelle des religions ont existé est très longue, cet inventaire reflète inévitablement des tendances diverses, correspondant à différents niveaux d'idées religieuses, allant d'orientations relevant quasiment de la magie à des concepts relativement abstraits. Même si l'on tient compte de la diversité interne de chaque religion et du degré d'éducation variable de ses fidèles, aucune religion ne peut embrasser ces deux types d'orientation en mesure égale, ou même en mesure inégale. Il faut donc bien comprendre qu'aucune religion ne pourrait être qualifiée comme telle s'il s'agissait de posséder toutes les caractéristiques ci-après. Ces caractéristiques probables des religions sont les suivantes:

(1) croyance en un (ou plusieurs) agent(s) transcendant les perceptions normales et pouvant même représenter un plan spirituel postulé;

(2) croyance que cet agent (ou ces agents) ne se contente pas d'affecter le monde et l'ordre social, mais y intervient directement et pourrait l'avoir créé ;

(3) croyance que, par le passé, il y a eu intervention surnaturelle explicite dans les affaires humaines;

(4) croyance que ces agents surnaturels ont supervisé l'histoire et la destinée des hommes : lorsque ces agents sont dépeints de façon anthropomorphe, on leur prête en général des intentions bien définies ;

(5) croyance que la fortune de chaque être humain dans cette vie et dans l'au-delà (au-delà unique ou vies futures multiples) dépend du rapport qu'il établit avec ces agents transcendants;

(6) croyance (qui n'est pas toujours présente) que si des agents transcendants dictent arbitrairement la destinée de l'individu, celui-ci peut, en vivant de la manière prescrite, influencer sur son expérience de la vie et de l'au-delà ;

(7) il existe une série d'actions prescrites à l'individu et au groupe : les rites ;

(8) il existe des actions de recours par lesquelles l'individu ou le groupe peuvent supplier des agents surnaturels de leur venir en aide ;

(9) des expressions de grâce, de dévotion, de gratitude ou d'obéissance sont offertes par les fidèles, et dans certains cas, exigées d'eux, en général en présence des représentations symboliques des agents surnaturels de la foi ; ces manifestations constituent le culte ;

(10) le vocabulaire, les objets, les lieux, les édifices, les saisons plus particulièrement liés au surnaturel sont sacralisés et peuvent devenir eux-mêmes objets de dévotion;

(11) on pratique régulièrement les rites, l'expression de la dévotion, les célébrations, le jeûne, la pénitence collective, le pèlerinage et la représentation de commémorations ou d'épisodes de la vie terrestre des divinités, prophètes et grands maîtres;

(12) le culte et les enseignements procurent aux fidèles un sentiment

d'appartenance à une communauté, de bonne volonté, de camaraderie et d'identité partagée.

(13) les fidèles sont souvent tenus de respecter des règles de morale, mais de manière plus ou moins stricte : ces règles peuvent être écrites et rituelles ou découler de la fidélité à l'esprit d'une éthique moins spécifique et de nature plus élevée ;

(14) des intentions sérieuses, un engagement soutenu et une dévotion à vie sont normalement exigés des fidèles

(15) en fonction de leur conduite, les fidèles accumulent mérites et démérites auxquels une économie morale de la récompense et de la punition est attachée. Le rapport précis entre action et sanction peut aller de l'automatisme pure et simple à la croyance que le démérite peut être effacé par des actes rituels et de dévotion, par la confession et le repentir, ou par intercession spéciale d'agents surnaturels;

(16) il existe en général une classe spéciale de fonctionnaires religieux qui servent de gardiens des objets, des écritures et des lieux sacrés; ce sont aussi des spécialistes de la doctrine, des rites et du conseil pastoral;

(17) ces spécialistes sont en général payés pour leurs services, que ce soit par contribution, par rémunération pour services spécifiques ou par traitement régulier;

(18) dans les cas où des spécialistes se consacrent à la systématisation de la doctrine, il est déclaré que la connaissance religieuse apporte des solutions à tous les problèmes et explique le sens et le but de la vie, avec souvent des explications sur l'origine et le fonctionnement de l'univers physique et de la psychologie humaine;

(19) la légitimité de la connaissance et des institutions religieuses est affirmée par référence à la révélation et aux traditions: l'innovation est souvent présentée comme une restauration;

(20) enfin la vérité de l'enseignement et l'efficacité des rites ne sont pas sujets à la vérification empirique, car les buts sont en dernière analyse de nature transcendante et le fidèle doit faire preuve de foi tant en ce qui concerne ces buts qu'en ce qui concerne les moyens arbitraires recommandés pour y parvenir.

XII. LES RELIGIONS DANS L'HISTOIRE

Cet inventaire est établi en termes relativement généraux et abstraits, mais les religions sont des entités historiques et non des systèmes logiques. Elles recouvrent des principes d'organisation, des codes de conduite, des types de croyances très divers, s'étalant sur différentes périodes historiques caractérisées, pour une même tradition religieuse, par des approches du religieux distinctes et parfois incompatibles. À l'intérieur d'une même religion, des doctrines ou des interprétations divergentes des rites se rencontrent souvent simultanément chez des fidèles de différents niveaux de culture. Les mêmes objets de foi ou de culte peuvent être considérés par certains comme simplement symboliques et par d'autres comme intrinsèquement investis de puissance, et ces deux interprétations

avoir leur place dans les systèmes religieux qui se sont construits non pas par remplacements successifs d'une notion par une autre, mais par accréation de conceptions et d'interprétations au fil du temps. Il peut y avoir réconciliation, à terme, de ces appréhensions divergentes de la croyance et du culte, mais cela dépend de l'autorité et de l'efficacité du ou des leaders et du type d'organisation existant. Une telle diversité au sein d'une religion donnée complique un peu plus l'analyse comparée des grandes religions et de toutes les sous-branches qu'elles ont développées avec le temps. L'inventaire ci-dessus comporte des critères suffisamment larges pour prendre en compte les effets de l'évolution des religions, et pour prendre en compte notamment les éléments les plus littéraires, les plus concrets, voire de nature quasi magique qui perdurent à un niveau ou à un autre de bon nombre des systèmes religieux, même de ceux qui expriment et justifient désormais leurs croyances et leurs activités en termes recherchés et abstraits. Certaines des religions d'évolution plus récente peuvent avoir échappé partiellement ou complètement à l'influence des conceptions primitives qui survivent dans d'autres et peuvent donc ne pas répondre à un ou plusieurs des critères de l'inventaire (qui comprend nécessairement des aspects rencontrés principalement dans les systèmes religieux anciens et qui n'ont pas toujours survécu à l'évolution de ces religions). Le caractère historique et évolutif de la pensée et de la pratique religieuses implique donc que peu de religions, voire aucune d'entre elles, ne seront en mesure de satisfaire à tous les critères d'un inventaire qui se veut justement exhaustif.

XIII. DIVERSITE ET GENERALISATION

On comprend donc que, à bien des titres, toute généralisation sur les religions soit malaisée : si l'on reconnaît bien un phénomène générique qu'on appelle « religion », il faut admettre la diversité considérable, sur bien des points, des nombreux spécimens du genre. Les Occidentaux qui s'intéressent à la religion sont régulièrement victimes de préjugés (souvent inconscients) inspirés par la tradition chrétienne, mais une fois ces préjugés reconnus et écartés, il apparaît d'évidence que bien des éléments concrets qui, sur la base du modèle chrétien, pourraient être considérés comme des invariants de la religion, ne se retrouvent pas dans les autres systèmes. C'est pourquoi, dans l'inventaire précédent, il n'est pas fait allusion à un Être suprême, car pour les bouddhistes theravada (et pour bien des bouddhistes mahayana [bouddhisme du Grand Véhicule]), cette notion n'a pas de valeur. Le culte, qui figure dans notre inventaire, a pour les bouddhistes une valeur différente de celle qui lui est attribuée par les chrétiens, et même au sein de la chrétienté, le culte est considéré différemment chez les catholiques, les calvinistes, les chrétiens scientistes et les témoins de Jéhovah. L'inventaire ne fait pas spécifiquement référence au credo, qui a eu une importance particulière dans l'histoire de la chrétienté mais bien moins nette pour beaucoup d'autres religions, qui privilégient souvent la fidélité aux pratiques par rapport à l'orthodoxie. N'y figure pas non plus la notion d'âme, pourtant centrale dans la religion chrétienne traditionnelle, car elle est d'une application douteuse au judaïsme et qu'elle est refusée explicitement par

certaines Églises chrétiennes dissidentes (notamment les adventistes du Septième Jour et les témoins de Jéhovah, qui comptent chacune des millions d'adeptes dans le monde, et les christadelphiens ainsi que les puritains, dont John Milton, connus sous le nom de « mortalistes », car ils niaient l'existence d'une âme immortelle). L'inventaire ne mentionne pas non plus l'enfer, car c'est encore un élément qui est absent du judaïsme. Le concept abstrait de l'au-delà est évoqué, au singulier comme au pluriel, pour prendre en compte les deux conceptions que l'on trouve dans la chrétienté, celle de la transmigration de l'âme et celle de la résurrection du corps, ainsi que les principes de réincarnation présents dans le bouddhisme et dans l'hindouisme. Pour toutes ces raisons, l'inventaire cherche à la fois à faire preuve d'un haut niveau d'abstraction et à permettre une identification pratique des caractéristiques des religions.

XIV. DIVERSITE DES RELIGIONS : LE BOUDDHISME

Le bouddhisme est un des meilleurs exemples de religion remettant en question le principe implicite selon lequel une religion devrait être nécessairement monothéiste. Le bouddhisme n'est pas un système religieux monothéiste, et même au sein des branches du bouddhisme qui considèrent Bouddha lui-même comme le sauveur, à l'instar des sectes Jodoshu et Jodoshinshu japonaises, on ne retrouve pas dans Bouddha l'image d'un dieu créateur. Le bouddhisme en général ne nie pas l'existence de plusieurs dieux et même s'ils sont l'objet, de la part de certaines sectes, de vénération et de propitiation, ils ne tiennent pas un rôle essentiel dans l'ordre des choses décrit par l'enseignement bouddhiste et sont mêmes considérés comme soumis, à l'instar des humains, aux lois du karma et de la réincarnation. Pour illustrer le caractère du bouddhisme, voici maintenant un bref aperçu des enseignements du bouddhisme theravada, pratiqué à Sri Lanka, en Birmanie, en Thaïlande et au Cambodge, et tenu par les spécialistes occidentaux pour le plus ancien.

XV. LE BOUDDHISME THERAVADA

Le bouddhisme se soucie de l'homme plus que de l'univers matériel. Le monde est considéré comme dénué de substance et en flux constant. L'homme lui-même n'est pas moins impermanent. Il n'est pas et ne contient pas de « soi » ; c'est une nature composée dont le corps fait partie du monde physique transitoire. L'homme est l'union d'une succession de phénomènes physiques et mentaux, en perpétuelle dissolution et désintégration. Il englobe cinq modes d'« appréhension » : le corps, la perception, la cognition, les phénomènes mentaux et la conscience. Il est sujet au cycle de la transmigration (samsara). Sa condition est faite de souffrance qui caractérise toute existence. L'origine de la douleur est la « soif », le désir, et la voie bouddhiste cherche à libérer l'homme de sa douleur. Tout est soumis au cycle de la naissance et de la mort. La

réincarnation intervient dans différents royaumes hiérarchisés, en général au nombre de cinq : réincarnation chez les dieux, chez les hommes, chez les esprits, chez les animaux ou en enfer (avec parfois un sixième royaume, celui des démons). Parmi ces différents statuts, c'est dans la condition humaine que la libération est le plus envisageable, même si elle est difficile. Les animaux sont trop primitifs pour cela, les dieux trop hautains.

La loi du karma est un processus neutre, incorruptible, en vertu duquel nos actes passés ont des conséquences sur nos vies ultérieures. Ainsi les conditions de notre existence présente sont-elles tenues pour étant les conséquences d'actions que nous avons faites au cours de nos vies passées. Même si le karma n'est pas de conception totalement déterministe, c'est lui qui détermine qualités, circonstances et apparence physique. Mais nous conservons notre libre-arbitre pour ce qui est de nos actions et celles-ci, ainsi que nos motivations, nourrissent notre karma. Les bonnes actions améliorent les perspectives de nos vies futures. Mais la réincarnation n'implique pas la croyance en une âme, car il n'y a pas de continuité psychique de l'être pour les bouddhistes. Chaque vie constitue l'impulsion de la réincarnation suivante. On parle d'« origine conditionnée » et chaque vie est comme un maillon d'une chaîne causale ; elle est conditionnée par les vies précédentes et le flambeau est passé d'une vie à la suivante.

L'idée de péché, centrale dans le schéma chrétien du salut et de la damnation, est également absente du bouddhisme en tant qu'offense faite à dieu. On parle plutôt d'actes sains et d'actes malsains, rapprochant ou éloignant l'individu de la libération ultime de la chaîne de réincarnations et de la douleur. L'homme est prisonnier d'un système de naissances récurrentes à cause du désir (de la « soif »). Le plaisir, le désir, le ravissement, l'attachement, la soif de devenir ou de détruire entraînent tous la souffrance. C'est en se libérant de l'attachement et du désir que l'on mettra un terme à la souffrance. Cette libération de la chaîne des réincarnations, c'est le nirvâna, suppression du désir, qui ne peut être atteint que par illumination. Ceux qui s'efforcent de l'atteindre y parviendront tôt ou tard et lèveront le voile de leur ignorance. L'illumination totale qui apporte le nirvâna doit être obtenue par chaque individu pour lui-même. Il peut y être aidé par l'enseignement, mais il doit trouver son chemin tout seul. Contrairement aux enseignements des cultes chrétiens majeurs, le bouddhisme theravada professe qu'il n'y a pas d'être surnaturel et bienveillant pouvant intercéder en faveur du fidèle ou susceptible de lui apporter de l'aide dans sa quête, et que ce but ne peut être non plus atteint par la prière. Le nirvâna lui-même n'est pas le néant, contrairement à la représentation qu'en donnent parfois les chrétiens ; c'est un état d'extase, d'immortalité, de pureté, de vérité et de paix éternelle, auquel on parvient par extinction de toute passion. C'est la réalisation du « non être soi ».

Au plan pratique, il faut, pour atteindre la libération, suivre le chemin à huit voies du bon point de vue, de la bonne résolution, de la bonne parole, de la bonne conduite, des bons moyens d'existence, du bon effort, de la bonne conscience des choses et de la bonne méditation. Toutes ces injonc-

tions doivent être observées simultanément. Ne pas le faire ne constitue pas un péché par omission, mais simplement aller contre son propre intérêt. Les adeptes doivent également observer dix interdictions; renoncer au dix liens qui rattachent l'homme à son ego et renoncer aux actes immoraux proscrits. Mais l'accent est mis sur la pratique de l'amour et de la gentillesse plutôt que sur le maintien de canons de moralité. L'objet de la pratique religieuse est de dépasser la souffrance en dépassant l'illusion de l'ego et d'interrompre le cycle des réincarnations et de la transmigration.

Comme d'autres religions anciennes, le bouddhisme a assimilé des restes de religions populaires des régions dans lesquelles il s'est implanté, et parmi les legs « étrangers » que l'on retrouve dans son corpus d'enseignements et dans la pratique des bouddhistes theravada contemporains, on note la prise en compte de l'existence de dieux. Ces êtres ne sont pas obligatoirement des objets de culte, ils ne remplissent pas de rôle particulier et ils restent secondaires par rapport aux thèmes centraux de la sotériologie bouddhiste, ne subsistant qu'en tant que legs d'autres traditions religieuses que le bouddhisme, dans sa pratique, tolère et assimile.

Enfin, il faut noter qu'il n'y a pas d'organisation paroissiale traditionnelle dans le bouddhisme. Les moines n'ont pas d'obligation pastorale. Même si, au cours des dernières décennies, des moines ont parfois œuvré comme enseignants ou travaillé dans les services sociaux, leur orientation première, sinon exclusive, a toujours été de s'occuper de leur propre salut et non d'assurer des services à la communauté ou la charge pastorale des laïcs. Ils donnent simplement à ces derniers l'occasion d'accumuler du mérite et donc d'améliorer leur karma en acceptant leur aumône, sous forme de nourriture déposée dans le bol de mendiant qu'ils portent tous et qui symbolise leur pauvreté et leur dépendance.

Ce bref aperçu du bouddhisme theravada illustre clairement les différences importantes qui existent entre cette religion et les religions chrétiennes. Il n'y a pas de dieu créateur, et le culte s'en trouve radicalement changé par rapport à celui qu'accueille les églises chrétiennes. La notion de péché originel n'existe pas, pas plus que celle de sauveur ou d'intercession divine. L'idée d'âme immortelle avec continuité de conscience est absente et tant le nirvâna que les réincarnations à l'infini contrastent de manière aiguë avec l'idée chrétienne traditionnelle de gloire ou de punition éternelles. On ne retrouve pas la dualité de la chair et de l'esprit. Et, ce qui n'est certainement pas moins important, la conception de l'histoire n'est pas linéaire, comme celle de la vision chrétienne d'un bonheur originel, de la chute de l'homme, du sacrifice altruiste d'une divinité, de l'apocalypse, et d'une résurrection ultérieure d'élus dans un paradis céleste. L'organisation cyclique des réincarnations est une orientation qui a des conséquences profondes dans d'autres domaines de la vision bouddhiste, et qui diverge de la conception occidentale du temps, du progrès, du travail et de la réussite matérielle. Même si, dans le passé, il a souvent été condamné comme système athéiste tenant une loi impersonnelle pour puissance ultime de l'univers et même s'il s'écarte de ce que la pensée occidentale estime être une « vraie religion », le bouddhisme n'en est pas moins aujourd'hui universellement reconnu comme religion.

XVI. DIVERSITE DES RELIGIONS : LE JAINISME

On retrouve un défi aussi radical aux conceptions occidentales étroites de ce que doit être une religion dans le jaïnisme, une religion reconnue en Inde et en général incluse dans la liste des grandes religions (souvent onze). D'elle, Sir Charles Eliot a écrit : « le jaïnisme est athée, et son athéisme n'est ni apologétique ni polémique mais considéré comme une attitude religieuse naturelle. » Les jaïnistes ne nient pas cependant l'existence de *devas*, de divinités, mais celles-ci sont, comme les êtres humains, soumises aux lois de la transmigration et du dépérissement et elles ne déterminent pas la destinée de l'homme. Les jaïnistes croient que les âmes sont individuelles et infinies. Elles ne font pas partie d'une âme universelle. Les âmes et la matière ne sont ni créées ni détruites. Le salut s'obtient par la libération de l'âme des éléments étrangers (les éléments karmiques) qui la tirent vers le bas. Ces éléments affectent l'âme à travers les actes passionnels de l'individu. Ces actes peuvent entraîner la réincarnation dans un animal ou dans une substance inanimée; les actes méritoires, quant à eux, peuvent entraîner la réincarnation au sein des *devas*. La colère, l'orgueil, la tromperie et la cupidité sont les principaux obstacles à la libération des âmes, et en résistant ou en succombant à ces sentiments, l'homme est maître de sa propre destinée. En maîtrisant son ego, en ne faisant de mal à aucun être, même à des insectes nuisibles et en menant une vie d'ascète, l'homme peut réussir à se réincarner dans une *deva*. Les règles morales du dévot sont de faire preuve de gentillesse sans rien attendre en retour; de se réjouir du bien d'autrui; de chercher à soulager la détresse de ses semblables, et de faire preuve de compassion vis-à-vis des criminels. On estime que la mortification annule le karma accumulé. Le jaïnisme offre donc une éthique d'ascèse, mais il s'agit d'une ascèse différente de celle que l'on trouve dans la tradition chrétienne, elle est plus passive et plus fataliste.

XVII. DIVERSITE DES RELIGIONS : L'HINDOUISME

L'hindouisme est encore une religion qui, dans sa grande diversité, ne satisfait pas au critère monothéiste que l'on retrouve dans bon nombre des pays occidentaux. Dans sa forme classique, l'hindouisme peut être représenté comme une sorte de panthéisme non dualiste, dans lequel Brahman est le dieu, l'esprit absolu mais impersonnel qui est inhérent à tout être. Brahman est considéré comme transcendant le bien et le mal. Il n'est pas tant présenté comme le créateur que comme une force omniprésente dont toutes choses émanent et en qui toutes choses retournent. Il n'est pas seulement présent dans toute chose, il est toute chose. L'âme libérée fait un avec lui et se rend compte que rien d'autre n'existe. Mais cette forme de divinité s'éloigne de celle que l'on retrouve dans le monothéisme chrétien. De plus, elle est accompagnée d'autres représentations

de divinités multiples qui se transforment l'une en l'autre et figurent l'aspect polythéiste de l'hindouisme. Étant donnée la tolérance de l'hindouisme vis-à-vis des propositions et affirmations qui, du point de vue de la logique occidentale, sont contradictoires, il est impossible d'affirmer que cette religion est panthéiste ou polythéiste : en fait, elle est les deux à la fois. En tout cas, ce n'est pas un système monothéiste qui postule un dieu créateur et une cosmologie dualiste, et qui exige le culte explicite de ce dieu, caractéristiques tenues pour typiques de la religion par ceux qui ne connaissent que les traditions juive, chrétienne et musulmane.

XVIII. HINDOUISME : L'ÉCOLE SANKHYA

L'hindouisme est une religion dont la diversité interne est très grande. Six écoles philosophiques anciennes et divergentes sont considérées comme orthodoxes. L'une de celles-là, l'hindouisme sankhya, n'est ni théiste ni panthéiste. Comme le jaïnisme, le sankhya enseigne que la matière primordiale et l'âme individuelle n'ont pas été créées et sont indestructibles. L'âme peut se libérer en accédant à la vérité sur l'univers et par la maîtrise des passions. Dans certains textes, sankhya nie l'existence d'une divinité suprême et, de toute façon, tout concept de divinité est considéré comme superflu et comme source potentielle de contradiction, puisque c'est le karma qui gouverne les affaires de l'homme jusqu'à ce qu'il engage lui-même la démarche vers sa libération. Les quatre buts du sankhya sont analogues à ceux du bouddhisme : connaître la souffrance dont l'homme doit se libérer, mettre un terme à la souffrance, percevoir la cause de la souffrance (ne pas savoir distinguer âme et matière), et acquérir les moyens de sa libération, la connaissance qui permet cette distinction. Comme d'autres écoles, sankhya enseigne le principe du karma : la réincarnation est une conséquence des actions de chacun et le salut consiste à échapper à ce cycle des réincarnations.

Sankhya comporte une forme de dualisme. Il ne s'agit pas du dualisme chrétien du bien et du mal, mais d'une distinction radicale entre âme et matière. Tant l'une que l'autre ont une existence infinie et n'ont pas été créées. Le monde résulte de l'évolution de la matière. L'âme, quant à elle, ne change pas. Elle souffre parce qu'elle est prisonnière de la matière, mais cette captivité n'est qu'illusion. Lorsque l'âme se rend compte qu'elle ne fait pas partie du monde matériel, celui-ci cesse d'exister pour celle-là, qui ainsi se libère. Selon la théorie sankhya, la matière subit une évolution, une dissolution et une quiescence. Au cours de son évolution, elle produit l'intellect, l'individualité, les sens, le caractère moral, la volonté et un principe qui survit à la mort et qui subit la transmigraton. En étant lié à l'âme, l'organisme physique devient un être vivant. C'est seulement dans cette liaison que la conscience émerge : ni la matière seule ni l'âme seule ne sont conscientes. Même si l'âme est un élément vital, elle n'est pas elle-même la vie qui finit dans la mort ni la vie qui est transmise d'une existence à l'autre. Même si elle n'agit ni ne souffre elle-même, l'âme, comme un miroir, reflète la souffrance qui se manifeste. Elle n'est pas l'intellect mais une entité infinie et sans passion. Les âmes sont innombrables

et distinctes les unes des autres. Le but de l'âme est de se libérer de l'illusion et donc de la captivité. Une fois libérée, la condition de l'âme est équivalente au nirvâna bouddhiste. Cette libération peut survenir avant la mort et la tâche de celui qui est libéré est alors d'enseigner aux autres. Après la mort, il existe une possibilité de libération totale sans menace de réincarnation.

Sankhya ne voit pas d'inconvénient à ce que l'on croie en des divinités populaires, mais celles-ci ne font pas partie de son schéma propre. C'est la connaissance de l'univers qui apporte le salut. C'est pourquoi la maîtrise des passions, et non la morale, occupe une place centrale. Les bonnes œuvres ne peuvent produire qu'une forme dégradée de bonheur et le sacrifice n'est pas efficace. La subordination de la morale derrière la connaissance et le déclasserement des bonnes œuvres correspondent à des différences nettes avec les exigences de la religion chrétienne et représentent un type de religion différent. Ni l'éthique ni les rites ne sont très importants dans la lecture sankhya du monde. C'est une autre divergence par rapport au christianisme, pour lequel l'éthique et les rites constituent, à différents degrés selon les confessions, des éléments primordiaux du système de croyance et de culte.

XIX. DIVERSITE DES RELIGIONS : LE POLYTHEISME

Des exemples précédents de systèmes religieux, on peut déjà conclure que la croyance en un Être suprême n'est pas un critère adéquat de religion. En dépit des préjugés démodés mais néanmoins encore assez forts de certains observateurs du monde chrétien, ce point est en général accepté sans hésitation par les spécialistes des religions comparées et de la sociologie des religions. Le statut de religion ne saurait être refusé au bouddhisme, au jaïnisme ou à l'hindouisme, malgré l'absence d'un concept d'être suprême ou de dieu créateur. Si ces exemples de croyances panthéistes et athées mais sans conteste religieuses contredisent les idées chrétiennes quant à la nature de la religion, c'est également le cas des croyances polythéistes, même si celles-ci sont moins souvent présentées sous forme cohérente ou organisée. Le taoïsme, considéré généralement aujourd'hui comme une religion dans les ouvrages sur les religions comparées, est dans ce cas. Contrairement aux religions révélées, le taoïsme s'appuie sur le culte de la nature, sur le mysticisme, sur le fatalisme, sur le quiétisme politique, sur la magie et sur le culte des ancêtres. Pendant des siècles, il a été reconnu comme religion organisée en Chine, avec des temples, un culte et un clergé. Il croit en des êtres surnaturels, dont l'empereur de Jade, Lao-Tseu, Ling-Po (maréchal des êtres surnaturels) et les Huit Immortels du folklore chinois, le dieu de la cité, le dieu du foyer, entre autres, ainsi que d'innombrables esprits. Le taoïsme ne comporte pas, néanmoins, de créateur suprême, de dieu sauveur analogue à celui des chrétiens et d'une théolo-

gie et d'une cosmologie organisées. Le cas du taoïsme illustre bien le fait que les religions n'émergent pas d'un seul coup avec un système organisé de croyances, de pratiques et d'institutions. Elles passent par des processus évolutifs pour tous ces aspects, et en arrivent parfois à embrasser des éléments tout à fait opposés aux conceptions des premiers temps. L'accrétion de mythes et de rites, et les changements dans l'organisation sont des phénomènes normaux dans l'histoire des religions; certains de ces éléments nouveaux ne sont parfois assimilés que partiellement et ne sont certainement pas toujours rendus compatibles entre eux.

XIXA. DIVERSITE DES RELIGIONS : UN EXEMPLE MODERNE

Les différences de conceptions liées aux divinités, au culte, au salut et aux autres aspects de la religion sont encore plus apparentes lorsqu'on abandonne un moment les grandes religions traditionnelles pour aborder des religions modernes. Les nouveaux mouvements religieux ne sont pas seulement nombreux, ils sont également très divers. Certains dérivent de traditions chrétiennes, d'autres sont d'origine orientale, d'autres encore cherchent à faire revivre les traditions mystiques, certains adoptent la métaphysique spiritualiste des enseignements New Age. Ne serait-ce que pour souligner cette diversité, considérons l'exemple d'une nouvelle religion qui n'épouse aucune de ces définitions : la Scientologie. Par certains aspects, la Scientologie s'apparente au bouddhisme, au jaïnisme et à la tradition sankhya de l'hindouisme, mais la base sur laquelle s'appuie sa sotériologie se compose de techniques thérapeutiques pratiques et systématiques. Elle propose à ses adeptes un chemin ponctué d'étapes vers l'illumination spirituelle. Elle dit pouvoir débarrasser ses adeptes des effets néfastes de traumatismes passés, que ces derniers aient eu lieu dans cette vie ou dans une vie précédente. Elle ne comporte pas de dogmes et même si, dans le cadre de la « huitième dynamique », la Scientologie reconnaît l'existence d'un être suprême, elle se garde de décrire ses attributs. Cet être n'est d'ailleurs pas l'objet de supplications ou de dévotion. L'homme est tenu lui-même pour une entité spirituelle, le thétan, qui occupe des corps humains matériels au cours de vies successives. S'il ne fait pas partie de l'univers physique, le thétan y a été happé et y a acquis un « mental réactif » qui réagit de manière irrationnelle et émotionnelle à tout ce qui vient lui rappeler des expériences douloureuses et traumatiques. Le salut consiste à réduire puis à éliminer ce mental réactif pour permettre à l'individu de réaliser tout son potentiel. Ainsi, alors que sous la loi du karma bouddhiste, les actions passées et oubliées déterminent de manière irrévocable les expériences de la vie présente, les techniques de la Scientologie sont censées permettre à l'individu de se rappeler ces événements malencontreux, de les confronter et de les dépasser. Le but ultime, pour un thétan, est d'exister en dehors du monde physique et donc en dehors du corps, condition qui n'est pas sans rappeler la conception chrétienne de

l'âme et de son salut, mais qui est obtenue par un processus bien différent et qui est exprimée en termes eux aussi très différents.

La Scientologie diffère radicalement des schémas sotériologiques chrétiens et bouddhistes en tant qu'elle prétend standardiser et rationaliser les techniques apportant le salut. Elle applique des techniques modernes à des buts spirituels pour essayer d'introduire une certitude et un système vérifiable de manière pragmatique dans les exercices spirituels. Apparaissant à un moment où le monde séculier est de plus en plus dominé par la science, la Scientologie défend également l'idée que l'homme doit penser de manière rationnelle et doit contrôler ses émotions pour prétendre à l'illumination spirituelle et au salut. Elle représente un courant important dans la diversité contemporaine de l'expression religieuse dans nos cultures pluralistes.

XX. DIVERSITE A L'INTERIEUR DES RELIGIONS

À côté de la diversité des différentes religions, il y a également diversité à l'intérieur de chaque religion, et ce même dans l'orthodoxie, c'est-à-dire sans prendre en compte les mouvements de dissidence que nous avons eu l'occasion d'évoquer. Il faut bien reconnaître que la cohérence n'est pas le souci premier des religions et que même le christianisme, qui s'est doté de structures plus systématiques au niveau de la doctrine et de l'organisation que tout autre religion, n'en supporte pas moins des formulations imprécises de sa doctrine, des ambiguïtés, des incohérences et même des contradictions. C'est un fait que le langage religieux traditionnel, même celui des chrétiens, ne s'attelle pas obligatoirement à éliminer les ambiguïtés et cherche même parfois à les entretenir. Ce langage ne fonctionne pas simplement pour décrire des propriétés et ce n'est d'ailleurs pas nécessairement son but premier. Tout aussi importantes sont ses fonctions de sollicitation de réactions émotionnelles, de prescription de valeurs et de dispositions. Les aspects cognitifs, émotionnels et analytiques sont inextricablement mêlés de manière assez étrangère à la pensée rationnelle. Conséquence de ces fonctionnalités multiples, le langage de la religion, lorsqu'il est analysé de manière scientifique ou d'un point de vue légal, manque souvent de clarté, de définitions et de précision. On peut considérer qu'il n'y a rien là que de très normal s'agissant de religion, même lorsque, comme dans le cas de la religion chrétienne, un réel effort intellectuel a été fait au cours des siècles pour exprimer les doctrines religieuses de manière cohérente.

XXI. DIVERSITE ET EVOLUTION DES RELIGIONS

Le fait que les religions évoluent explique en partie la diversité interne des traditions orthodoxes. Une telle évolution est évidente dans les Écrit-

ures judéo-chrétiennes et sans prise en compte de ce processus, on aurait du mal à voir une continuité entre la déité tribale vengeresse de l'Ancien Testament des israélites et l'Être universel et plus spirituel des Évangiles des prophètes ultérieurs et du Nouveau Testament. Les tentatives pour rendre compatibles ces représentations divergentes de Dieu ont donné lieu à des conflits internes et externes aux différentes confessions et entre théologiens. Les hypothèses de base des théologiens chrétiens ont constamment changé au cours des siècles, mais il n'existe pas de consensus entre eux, alors que l'on rencontre parmi les chrétiens laïques beaucoup plus de nuances d'attitudes pour ce qui est des éléments fondamentaux de la foi. Certaines de ces attitudes sont caractéristiques des positions typiques des siècles passés et leur persistance parmi les laïcs montre bien la nécessité de bien appréhender le phénomène d'évolution des religions pour comprendre leur diversité dans l'orthodoxie. À titre d'exemple, signalons que la plupart des chrétiens libéraux, se disant « éclairés », ne croient plus à l'enfer ou au Diable, mais que de nombreux chrétiens y croient encore, et pas seulement ceux que l'on dit « fondamentalistes ». Autre exemple : aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, la plupart des chrétiens croyaient en la résurrection littérale du corps, mais aujourd'hui, seule une minorité d'orthodoxes souscrit à cet article de foi. Ou encore : pendant des siècles, les chrétiens ont débattu de la date de début du millénium prophétisé, pour savoir s'il précéderait ou succéderait à la deuxième venue du Christ, alors qu'aujourd'hui, cette perspective n'est plus retenue par beaucoup.

XXII. OPINIONS THEOLOGIQUES ET CROYANCE RELIGIEUSE

Si la tolérance vis-à-vis des différentes religions s'est accrue, c'est peut-être aussi que la disparité croissante entre les croyances des théologiens et celles des laïcs les plus engagés de la même confession a rendu plus difficile le refus de la tolérance. Une partie des laïcs continuent à affirmer l'inspiration littérale des Écritures, alors que d'autres, moins convaincus que celles-ci doivent être prises au pied de la lettre, n'en croient pas moins à l'authenticité de leur interprétation. Le clergé aussi, bien que moins éloigné des laïcs que les théologiens à plein temps, rejette souvent aujourd'hui des éléments centraux de la foi. Au cours des quelques décennies passées, des évêques anglicans (c'est-à-dire épiscopaliens) ont ouvertement contesté des éléments aussi fondamentaux que l'Immaculée Conception, la Résurrection de Jésus et la seconde venue du Christ sur Terre. Certains laïcs de la même obédience en ont été profondément choqués. Des théologiens sont allés plus loin, puisque certains contestent l'existence même d'un être suprême du type de celui traditionnellement décrit par l'Église chrétienne. Ce courant

d'opinion a été défendu par certains des théologiens modernes les plus distingués, notamment Dietrich Bonhoeffer et Paul Tillich, mais il est sans doute le mieux représenté par J.A.T. Robinson, évêque de Woolwich. En 1963, ce dernier a résumé cette tendance de la pensée chrétienne dans son livre à succès, *Honest to God*. Il donne des arguments en faveur de l'abandon de l'idée d'un dieu personnalisé qui existe « là-haut » et il remet en question toute l'idée du « théisme chrétien ». Il cite Bonhoeffer :

« L'homme a appris à traiter lui-même toutes les questions importantes sans avoir recours à Dieu. Dans les domaines de la science, de l'art et même de l'éthique, c'est un fait accepté, et rares sont ceux qui oseraient le contester. Mais depuis un siècle environ, ce phénomène touche de plus en plus les questions religieuses également : il devient évident que les choses continuent à se faire sans "Dieu" aussi bien qu'avant » [p. 36].

De Tillich, l'évêque cite le passage suivant :

« Le nom de cette profondeur infinie et inexhaustible qui est la base de tout être est Dieu. C'est cette profondeur que désigne le mot Dieu. Si ce mot ne signifie pas grand chose pour vous, traduisez-le, évoquez la profondeur de votre vie, la source de votre être, votre but ultime et ce qui vous paraît le plus sérieux [...] Celui qui connaît la profondeur connaît Dieu » [p. 22].

Robinson écrit lui-même :

« [...] comme il [Tillich] le dit, le théisme dans son acception commune "a fait de Dieu une personne céleste absolument parfaite qui préside au monde et à l'humanité" [p. 39] [...] je suis convaincu que Tillich a raison lorsqu'il dit que l'accusation d'athéisme vis-à-vis d'une telle figure céleste est juste » [p. 41].

« À terme, nous ne pourrions pas plus convaincre les hommes de l'existence d'un Dieu, « là-haut », à qui ils seraient censés faire appel pour mettre de l'ordre dans leur vie que nous ne pouvons les convaincre aujourd'hui de prendre les dieux grecs au sérieux. » [p. 43] ; « dire que "Dieu est personnel", c'est dire que la personnalité possède un sens ultime dans la constitution de l'univers, que dans les rapports personnels, nous touchons mieux que dans tout autre principe le sens ultime de l'existence » [p. 48-49].

En distinguant, comme le font les théologiens, entre réalité et existence, l'évêque Robinson affirme que Dieu est réel en dernière analyse mais qu'il n'existe pas, car exister implique d'être fini dans le temps et dans l'espace et donc de faire partie de l'univers.

Si l'idée d'un Être suprême a été contestée, la prise en compte traditionnelle de Jésus l'a été aussi. Une nouvelle interprétation du Nouveau Testament et de la personne de Jésus est apparue dans la pensée des théologiens d'avant-garde du vingtième siècle. En 1906, Albert Schweitzer publiait un essai sous le titre *La Quête du Jésus historique*, dans lequel il décrivait Jésus comme un prophète juif aux idées souvent peu judicieuses et comme un homme bien de son temps. Une démythification encore plus critique et radicale a été entreprise par Rudolf Bultmann qui, à partir des

années quarante, a montré combien les Évangiles étaient influencés par les mythes des temps où ils ont été écrits. Il a cherché à démontrer combien le nombre de concepts employés dans les Évangiles et pouvant être acceptés par l'homme du vingtième siècle était faible. D'après lui, le message envoyé à l'humanité par le Nouveau Testament peut s'exprimer en termes cousins de ceux de l'existentialisme allemand : la religion chrétienne a servi de guide de la vie morale de l'individu, mais elle n'est plus crédible en tant qu'enseignement portant sur la création du monde par Dieu et sur son règne sur ce monde. L'œuvre de Bultmann a renforcé le doute vis-à-vis de l'affirmation selon laquelle Jésus était Dieu incarné et, partant, a fait douter de tous les enseignements christologiques de l'Église. Ce relativisme historique s'est encore exprimé dans une œuvre intitulée *The Myth of God Incarnate* (compilée par John Hick), publiée en 1977, dans laquelle un certain nombre des théologiens anglicans les plus distingués remettaient en question la doctrine chrétienne traditionnelle, établie au concile de Chalcedon [en 451], du rapport entre Dieu et l'homme Jésus. Ces théologiens modernes avaient du mal à croire que Dieu était devenu homme comme l'Église l'enseignait depuis quinze siècles.

Ces divers courants de débats théologiques : le rejet éventuel du concept de Dieu personnel ; l'abandon du théïsme ; l'accent mis sur la relativité de la Bible ; et la contestation de la nature du Christ et de son rapport avec Dieu ; tout cela s'ajoute pour marquer une sérieuse divergence d'avec l'approche traditionnelle du christianisme et pour remettre en question la foi de tous les croyants laïcs. Ainsi, on en arrivait à ce que des spécialistes issus des rangs même de la chrétienté interrogent la religion chrétienne elle-même et les critères qui la définissaient jusque-là.

XXIII. LA RELIGION ET LE CHANGEMENT SOCIAL

Étant donné l'invitation de plus en plus pressante au changement dans nos sociétés modernes, il serait surprenant qu'une institution sociale majeure puisse échapper à ce mouvement. Tout en réaffirmant son attachement à l'activité sociale bénévole, la religion a certainement répondu à cet appel, en prenant des formes de plus en plus variées et en modifiant son ordre du jour. Alors que la population des pays occidentaux est de mieux en mieux éduquée, les religions modernes ont eu tendance à mettre moins en avant les aspects concrets des épisodes de l'histoire religieuse, et lorsqu'elles le faisaient encore, elles ont commencé à les présenter plus comme des métaphores poétiques ou symboliques. On met désormais moins l'accent, au moins au sein des grandes traditions chrétiennes, sur les points de doctrine touchant Dieu, la création, le péché, l'incarnation, la rédemption ou la damnation et on évoque bien plus tout un ensemble de soucis variés. Sur le plan pratique, et particulièrement au sein des confessions chrétiennes principales, ces nouvelles questions sont liées à la prise d'importance croissante du travail pastoral depuis le milieu du dix-neuvième siècle, qui se traduit aujourd'hui par

l'apparition de nombreuses formes nouvelles de ministères pastoraux spécialisés. Les aumôneries en milieu industriel (desquelles participaient le défunt mouvement des prêtres-ouvriers) ; les ministères dans les hôpitaux et les prisons ; le conseil marital spécialisé ; la thérapie chrétienne ; la réhabilitation des dépendants à l'alcool et aux drogues ; le traitement des problèmes sexuels ; et l'attitude vis-à-vis du travail marquent bien combien les problèmes pratiques de société stimulent désormais les entreprises religieuses et spirituelles contemporaines. Sur un plan plus théorique, ces initiatives ont été complétées par l'encouragement renouvelé à une éthique de responsabilité personnelle ; à un souci de justice sociale ; à la recherche de la réalisation personnelle ; et à l'application de la religion comme source de pensée positive.

Ces nouvelles orientations ont trouvé leur expression à la fois dans les milieux orthodoxes et dissidents du monde chrétien, mais ce qui s'est également produit dans la société occidentale, c'est la diffusion de quelques-unes des religions les plus importantes d'Orient, apportées en large partie par des immigrés, mais aussi de mouvements dérivés de celles-ci, dont certains tout spécialement modifiés dans leur forme et dans leur expression pour s'adapter aux attentes occidentales. On trouve également des mouvements qui s'appuient sur un paganisme ancien ; d'autres qui choisissent pour sources d'inspiration un ensemble éclectique de traditions mystiques. D'autres encore cherchent à faire revivre et à diffuser la pratique des arts occultes. À tous ces mouvements variés, il faut ajouter les nouvelles religions qui partagent en partie l'orientation rationnelle de la société contemporaine et qui font appel à la rationalité et à la science pour viser des buts qui ne peuvent être décrits que comme spirituels. En arrière-plan, on distingue également les sectes chrétiennes plus traditionnelles, dont certaines ont été parfois sources d'anxiété pour une partie des chrétiens orthodoxes et parfois cibles privilégiées des autorités, mais qui sont maintenant de mieux en mieux tolérées et acceptées comme faisant partie de la mosaïque religieuse contemporaine. Le fait qu'elles n'attirent plus autant l'attention montre bien que dans le contexte actuel de diversité religieuse, elles n'apparaissent plus aussi étrangères ou déviantes qu'avant.

XXIV. LES SECTES TRADITIONNELLES

À strictement parler, les sectes sont des mouvements de « croyants séparés », c'est-à-dire des groupes de fidèles qui, en raison de divergences en matière de doctrine, de pratique ou d'organisation, ont fait scission par rapport à leur religion, dont ils conservent toutefois une grande partie de la tradition. C'est ce dernier aspect, ainsi que la diminution, avec le temps, de l'importance de leurs différences, qui ont permis à certaines sectes d'antan d'acquiescer le statut de confession à part entière. Les différentes confessions d'une religion s'accordent en général de l'estime réciproque. Elles acquiescent ce statut lorsque les questions qui ont créé des tensions avec le reste de la société, ces tensions sont justement typiques des mouvements que l'on désigne sous le terme de « sectes » sont résolues ou dis-

paraissent. Ainsi, les baptistes, les disciples du Christ, l'Église de Nazareth, et, par certains aspects, même les méthodistes sont de bons exemples de groupes qui sont passés du statut de secte à celui de confession. Ce passage graduel au statut de confession de tel ou tel mouvement marque aussi la croissance de la tolérance dans la société en général, au fur et à mesure que les restrictions légales (en Europe) et l'opprobre social dont ces mouvements souffraient, s'adoucissaient.

Toutes les sectes, néanmoins, n'évoluent pas en confessions et tout dépend de leur origine et du type de position vis-à-vis du monde défini dans leur enseignement. Les sectes qui, comme les témoins de Jéhovah ou les christadelphiens, font de la seconde venue rapprochée du Christ le point central de leurs croyances ont toutes les chances de demeurer en tension avec le reste de la société et donc de conserver le statut de secte, surtout si elles mettent en œuvre un programme évangélique très volontariste. C'est également le cas de sectes comme les Frères Exclusifs (Exclusive Brethren) dont le souci majeur (même s'ils croient également au proche retour du Christ) est de vivre en retrait de la société, considérée comme mauvaise. La tension existant entre des sectes de ce type et les autorités, voire parfois la population, émane non de quelque infraction à la loi, mais du refus des membres de la secte de participer à la vie civile normale des citoyens. Ils pratiquent ainsi l'objection de conscience vis-à-vis du service militaire, cherchent dans certains cas à se faire exempter des jurys populaires ou de l'adhésion aux syndicats dans les pays (Grande-Bretagne et Suède) où cette adhésion est, dans certains secteurs, quasi obligatoire. Avec le temps, d'un pays à l'autre, ces droits de conscience ont progressivement été accordés, comme l'a été, aux États-Unis, le droit des témoins de Jéhovah à ne pas saluer le drapeau national et à ne pas chanter l'hymne national dans les écoles ou dans d'autres lieux publics. Les sectes chrétiennes, dans ces cas et dans d'autres, se sont battues et ont souvent gagné devant des tribunaux nationaux et parfois internationaux ; ce faisant, elles ont contribué à élargir le domaine de la liberté religieuse. Mais, comme ce fut le cas pour les sectes qui sont progressivement devenues des confessions, elles ont été sujettes, notamment au temps de leur début, aux persécutions et à la discrimination.

xxv. L'OPPOSITION AUX NOUVELLES RELIGIONS

Peut-être parce que ceux qui étaient investis de l'autorité ainsi que le public en général, dans le monde chrétien occidental, ont si souvent défini la religion en termes étroits, calqués sur le modèle familial de la tradition chrétienne orthodoxe, les nouvelles religions ont souvent dû affronter, tout au long de l'histoire, une opposition féroce. Bien entendu, cette tendance est même antérieure à l'établissement du christianisme. Dans le monde romain, les premiers chrétiens étaient eux-mêmes sujets à des accusations qui nous sont encore familières aujourd'hui : on disait qu'ils cassaient les familles ; que c'était des mercenaires ; qu'ils pratiquaient des

orgies sexuelles ; et qu'ils infiltraient les élites pour des motifs politiques sinistres. Le caractère exclusiviste de la religion chrétienne contribuait à provoquer ces allégations, mais ce même trait, complété d'un zèle prosélyte certain, a fait de la religion chrétienne elle-même un agent sans pareil d'intolérance religieuse, qui a perduré, dans certains pays et dans une mesure plus ou moins grande, jusqu'à nos jours. Ainsi les quakers ont-ils fait l'expérience de persécutions sauvages de la part des autorités dans l'Angleterre du dix-septième siècle : nombre d'entre eux furent emprisonnés simplement pour avoir admis leur foi religieuse. Les méthodistes, lorsque cette religion était encore neuve dans l'Angleterre du dix-huitième siècle, furent malmenés par les foules, battus, et certaines de leurs chapelles furent détruites, souvent avec l'approbation tacite des autorités locales, voire à leur instigation. À la fin du dix-neuvième siècle, l'Armée du salut fut l'objet de bagarres de rue dans lesquelles certains de ses membres trouvèrent la mort en Angleterre, tandis qu'en Suisse, elle était publiquement accusée de tromperie et d'exploitation financière des gens ; les mormons, parfois mis en prison lorsqu'ils essayaient de recruter des membres en Scandinavie, souffrirent d'accusations analogues. Quand on regarde l'Histoire, l'opposition aux nouvelles formes de religion et d'expression spirituelle est une constante, même dans les pays supposés les plus tolérants du monde occidental. À contre-courant de ce passé historique, les résolutions récentes d'organismes internationaux invitant les États à pratiquer et à encourager la tolérance en matière de religion tranchent nettement.

XXVI. LES DIFFERENTS TYPES DE RELIGIONS NOUVELLES

Si les sectes hérétiques suscitent une plus grande hostilité que celles avec lesquelles il n'existe pas ou plus de foi commune et si, en particulier, ce sont les ex-adeptes ayant fait sécession qui sont sujets à l'opprobre le plus vif, il reste que la société contemporaine a fait preuve d'une intolérance remarquable et persistante envers certaines des nouvelles religions qui sont apparues depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Si certains de ces mouvements peuvent être regroupés en « familles », des différences radicales séparent certains autres. Les sociologues ont cherché à établir des catégories assez larges, dans lesquelles on retrouve non pas tant des enseignements plus ou moins communs que des similarités de buts, d'hypothèses et de perspectives entre ces mouvements. Ils distinguent de manière sommaire entre les mouvements « ouverts au monde » et ceux qui sont « fermés au monde ». Les mouvements ouverts au monde sont ceux qui réagissent positivement à la culture séculière existante et qui offrent à leurs adeptes non seulement une perspective spirituelle mais aussi des avantages matériels et psychiques, à travers un plus grand sentiment de sécurité émotionnelle, une ou des thérapies, une amélioration des compétences et même une réussite sociale, voire économique. Les

mouvements fermés au monde, à l'inverse, cherchent autant que possible à tenir leurs membres à l'écart de la société et de la culture séculière et leur offrent une perspective de récompense soit à l'intérieur de la communauté, soit dans un au-delà idyllique, soit parfois dans les deux. Ces deux grandes catégories ne permettent pas, bien entendu, de rentrer dans le détail de la théorie ou de la pratique d'un mouvement, mais elles mettent bien en valeur une dichotomie première d'orientation parmi les centaines de nouveaux groupes religieux que l'on trouve dans nos sociétés occidentales contemporaines. Ces deux orientations fondamentales ne sont pas nouvelles dans l'histoire de la religion, comme on s'en aperçoit lorsqu'on étudie tant soit peu d'une part les buts des systèmes à base de magie et de l'autre l'éthique d'ascèse fermée au monde du catholicisme médiéval ou, sous une forme différente, du calvinisme du dix-septième siècle.

Les deux orientations se retrouvent dans la religion chrétienne traditionnelle d'aujourd'hui, même si la fermeture au monde a récemment perdu du terrain par rapport à l'ouverture. Mais en dépit des orientations communes qu'ils ont parfois avec des religions établies, les nouveaux mouvements des deux tendances ont eu à subir opposition, hostilité, harcèlement et même persécution au cours des dernières décennies. Comme, dans un cas, ils diffèrent souvent radicalement de la norme en termes d'organisation, d'engagement monothéiste, de pratiques culturelles, entre autres choses, ils sont accusés de ne pas être religieux du tout. Et comme, dans l'autre cas, leur religion persuade ses adeptes de se retirer du monde séculier ou d'adhérer à un mysticisme ésotérique, ils sont considérés comme des ennemis de la société.

XXVII. LES NOUVELLES RELIGIONS FERMEES AU MONDE

Les nouveaux mouvements qui renoncent au monde sont principalement, mais pas exclusivement, des variantes ou des dérivées de l'hindouisme ou du bouddhisme, religions dans lesquelles cette orientation domine généralement. Certains nouveaux groupes fondamentalistes chrétiens (mais pas tous) fonctionnent également dans un cadre où cette philosophie est dominante. Les fidèles de ces religions abandonnent en général les valeurs occidentales contemporaines et matérialistes. Ils peuvent adopter un mode de vie communautaire et, dans les nouvelles religions d'origine orientale, des concepts qui sont étrangers aux Occidentaux. Ils peuvent, dans certains cas, apprendre une langue orientale pour le culte et renoncer aux conventions et aux mœurs occidentales au profit d'autres tabous et injonctions touchant la sexualité, les rapports sociaux, le jeûne et même les vêtements. La Société internationale pour la conscience de Krishna (le mouvement Hare Krishna) est sans doute le mouvement le plus connu de ce type, mais certaines des mêmes dispositions se retrouvent dans la Mission de la lumière divine (Divine Light

Mission) et, même si elle se dit chrétienne, dans l'Église de l'unification (du révérend Moon).

Certains mouvements fermés au monde ont tendance, de par leur nature même, à être « totalitaires », c'est-à-dire qu'ils demandent à leurs adeptes de se donner entièrement à leur foi, d'en faire un engagement total et de régler tous les aspects de leur vie en fonction de la foi qu'ils ont épousée. Cette injonction est, bien entendu, d'autant plus effective lorsque les adeptes sont tenus de vivre en communauté. Par bien des aspects, cette exigence s'apparente à celle auxquels se soumettent les membres des ordres monastiques (qu'ils soient chrétiens ou bouddhistes). Il y a des religions fermées au monde qui ne vont pas jusqu'à demander la fermeture totale que permet la vie en communauté. Ces mouvements proposent en général un système métaphysique global et souvent complexe dans lequel les adeptes sont invités à trouver les réponses intellectuelles aux questions portant sur le sens ultime et le but de la vie. Assez fréquemment, les niveaux les plus avancés de ces enseignements métaphysiques restent secrets et ne sont révélés qu'aux adeptes. Les religions de ce type comprennent notamment la théosophie, l'anthroposophie et le gourdjieffisme. La tendance mystique n'empêche cependant pas les activités sociales, même si un élément de fermeture subsiste : les écoles pour enfants handicapés gérées par les anthroposophes l'attestent.

XXVIII. L'OUVERTURE AU MONDE DANS LES NOUVELLES RELIGIONS

Les religions ouvertes au monde sont elles aussi victimes de l'intolérance bien qu'elles aient tendance à reprendre à leur compte les meilleures valeurs séculières. En dehors de leur orientation généralement positive, elles peuvent aussi se donner pour mission de promouvoir la réforme sociale, particulièrement dans les domaines de la vie comme par exemple la santé, l'éducation, la liberté religieuse qui sont au centre de leurs valeurs propres. Le point d'appui de l'opposition qu'elles rencontrent réside dans le fait que ce type de religion se présente comme un moyen d'obtenir des bénéfices qui sont normalement associés à la réussite dans le monde séculier, qu'il s'agisse de santé, de compétence, d'efficacité dans le travail, d'intelligence appliquée et même d'enrichissement matériel, bref, elles proposent de mener une vie meilleure dans le monde. Pour les traditionalistes, ces thèmes sont considérés comme trop terrestres pour être repris par une religion qui se respecte, d'où l'accusation que les mouvements de ce type ne sont pas des religions. Ces religions rejettent en général les aspects traditionnels et émotionnels de la chrétienté classique. Elles se caractérisent par une approche plus systématique et plus rationnelle du spirituel, et voient une continuité entre la connaissance spirituelle et l'amélioration quotidienne de l'individu. Bien entendu, les différentes religions de ce type emploient différentes techniques de libération des énergies spirituelles et expliquent leurs réussites en termes dif-

férents et en faisant référence chacune à sa propre doctrine. Mais sociologiquement et du point de vue de la liberté religieuse et des droits de l'homme, elles offrent une interprétation originale de la vie et du spirituel. Elles disent offrir une sanction pragmatique de leurs affirmations en proposant une méthode d'élévation spirituelle dont les effets se manifestent par des bénéfices matériels et psychiques dans la vie de tous les jours. Certains des premiers exemples de religions ouvertes au monde s'appuyaient sur une base chrétienne, sur laquelle ils posaient leur orientation ; c'est le cas de Science chrétienne (Christian Science) et de divers mouvements dit de « nouvelle pensée », comme Unité (Unity) et Science divine (Divine Science).

Les religions plus récentes qui appartiennent à la catégorie ouverte au monde ne s'inspirent pas de la tradition chrétienne. Dans celles-ci on peut compter la Scientologie, et dans d'autres cas l'orientation d'ouverture au monde est dérivée d'une religion orientale, comme c'est le cas de Soka Gakkai (bouddhisme nichiren) et de la Méditation transcendantale du Maharishi.

XXIX. LE CARACTERE DES NOUVELLES RELIGIONS CONTEMPORAINES

Au cours des dernières décennies, le nombre des religions ouvertes et fermées au monde (et d'autres religions moins facilement classables dans ces deux catégories) a grandi. Les religions fermées au monde ont voulu protester contre ce qu'elles estiment être une croissance du matérialisme, de la consommation et de l'hédonisme dans la société occidentale. Certaines d'entre elles doivent leur orientation à la tradition d'ascétisme chrétienne, d'autres se sont trouvés des affinités avec les préoccupations écologiques, d'autres encore sont inspirés par le même esprit qui a donné naissance au mouvement « hippy » des années soixante. En revanche, les religions ouvertes au monde sont très en phase avec la culture séculière contemporaine et avec certaines des nouvelles orientations de l'Église chrétienne du vingtième siècle. Les préoccupations religieuses portant nettement moins sur l'au-delà, qui a constitué le souci central de la chrétienté aux siècles précédents, les nouveaux mouvements religieux en sont venus également à mettre l'accent sur l'idée de salut dans ce monde et dans cette vie. Une vie meilleure, la poursuite du bonheur, la réalisation du potentiel de l'individu : ces buts sont devenus respectables et partagés, et il n'est pas surprenant que les nouvelles religions les prennent à leur compte. Dans un monde de pauvreté, de catastrophes naturelles, de famine et de niveau technique peu élevé, l'ascétisme religieux constituait une éthique congruente. Il était le pendant adéquat à une société de production dans laquelle il fallait accepter la dureté du labeur et la faiblesse de ses fruits, dans laquelle il fallait remettre à plus tard (souvent à un au-delà hypothétique) les gratifications pour pouvoir accumuler du capital. Mais dans une société de consommation, dans laquelle la technique a per-

mis d'ouvrir des perspectives de richesse et de bien-être, une éthique ascétique irait à contre-courant du besoin de pousser les gens à stimuler l'économie en achetant et en recherchant les loisirs et le bien-être matériel. En même temps que l'ascétisme chrétien traditionnel se démodait, les orientations de la nouvelle spiritualité religieuse reflétaient les nouvelles tendances de la société en général. Les valeurs contemporaines d'hédonisme de la société séculaire se reflètent même de plus en plus dans les religions traditionnelles. L'optimisme de Science chrétienne et l'accent qu'elle met sur les avantages terrestres ont inspiré les grandes confessions, à travers les exhortations à la pensée positive de Norman Vincent Peale, un protestant, de Mgr Fulton Sheen, un catholique et du rabbin Joshua Liebman. Les décennies récentes ont vu le développement de la théologie de la prospérité (Prosperity Theology), qui légitime les bénéfices que les chrétiens peuvent attendre de la prière. Les techniques psychologiques permettant d'améliorer le contrôle de soi, la conscience de soi, l'amélioration de soi, l'amélioration de la vie et l'enrichissement spirituel font maintenant partie du répertoire de bien des mouvements religieux à un moment où la société n'accepte plus les théologies à base de péché qui étaient auparavant au centre de l'enseignement chrétien.

xxx. RELIGION ET MORALE

De même que les nouvelles religions ont adhéré au modèle moderne de la société de consommation, en légitimant la recherche du bonheur dans cette vie-ci, elles ont également modifié le rapport entre vie spirituelle et prescriptions morales. Il s'agit là d'une des facettes du changement des religions encore mal prises en compte par les autorités et le public en général, attachés qu'ils sont encore à la morale chrétienne traditionnelle. Il est pourtant évident que les règles de comportement promues ne sont pas les mêmes d'une religion à l'autre. Ainsi, les religions diffèrent largement dans la nature des règles morales qu'elles prescrivent, dans la vigueur et la persistance avec lesquelles elles demandent leur application et dans la sévérité des sanctions en cas de manquement à ces règles. Dans le judaïsme orthodoxe, des règles gouvernent le détail des rites et de nombreux aspects de la vie quotidienne qui ne sont pas réglementés du tout dans la tradition chrétienne, par exemple. Au sein de l'islam, les prescriptions religieuses portent sur les situations les plus variées et constituent un système de réglementation légale de la société, établissant un contrôle de celle-ci parfois plus sévère et parfois plus souple que la tradition chrétienne. Ainsi, on fait appel au Coran pour justifier, d'un côté, les sanctions sévères de la Charia envers les actes criminels et, de l'autre, les facilités consenties aux hommes, qui peuvent avoir jusqu'à quatre femmes et qui peuvent divorcer très facilement.

Le bouddhisme theravada est encore différent : les moines doivent observer un certain nombre de prescriptions, mais les laïcs sont seulement sujets à quelques règles d'ordre général. Le devoir d'un laïc bouddhiste consiste à ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas commettre

d'actes sexuels incorrects et ne pas boire de boissons enivrantes. En dehors de cela, le Bouddha offre des conseils moraux sur la vie de famille, l'attitude envers les amis et l'attention à porter à son époux ou son épouse, mais il s'agit là surtout d'exhortations au bon sens. On enjoint à l'individu d'être prudent, économe, travailleur, juste avec ses serviteurs, et de choisir pour amis ceux qui sont susceptibles de l'empêcher de mal faire et de l'encourager à bien se comporter. Ces vertus sont néanmoins conseillées dans l'intérêt bien compris de l'individu lui-même ; elles ne sont pas sous-tendues par un concept de péché comme dans la religion chrétienne. Celui qui n'observe pas ces conseils n'encourt pas de châtement particulier, il produit simplement du mauvais karma. La religion ne prescrit pas d'autres sanctions et il n'existe pas de déité vengeresse. Étant donné que les actes sont censés déterminer le type de réincarnation ultérieure, les bonnes actions, dans le droit fil du chemin à huit voies de l'illumination, sont conseillées puisqu'elles permettront des réincarnations dans de meilleures circonstances et, éventuellement, la transcendance de ce processus de réincarnation et l'aboutissement au nirvâna. On voit donc que si le bouddhisme enseigne certainement des valeurs éthiques, une liberté considérable est laissée à l'individu dans son comportement moral, et il n'est sujet ni à la censure morale ni aux menaces qui servent à renforcer la moralité chrétienne. Dans d'autres sociétés, les règles morales n'ont pas de racines explicitement religieuses : par exemple, l'éthique confucéenne et le code des samourais ont sans doute autant, voire plus inspiré les règles morales de la société japonaise que les diverses écoles du bouddhisme mahayana qui fonctionnent au Japon. On peut en conclure qu'il n'y a pas de rapport normal entre un système religieux et un code moral. La conjonction d'une religion et d'une morale dans le christianisme, les mécanismes d'imposition de cette morale et les sanctions attachées à l'infraction des règles morales composent un type de rapport qui n'est pas généralisable aux autres systèmes religieux et qui ne peut être considéré, contrairement à une tendance de certains chrétiens, comme un modèle nécessaire ou supérieur auquel comparer les autres arrangements.

XXXI. LA MORALE HÉRITÉE DU CHRISTIANISME

Le rôle de l'enseignement de la morale dans la religion chrétienne traditionnelle est bien différent de ce qu'on trouve dans d'autres grandes religions. Dans ses différents niveaux d'injonction éthique se trouve tout un code de prohibitions dont la transgression est considérée comme un péché. Aux commandements de base du judaïsme, prévenant contre les offenses majeures que l'on retrouve dans plusieurs autres grandes religions, furent ajoutées des prescriptions de caractère plus détaillé, notamment dans le domaine de la sexualité, et ce à l'initiative de Jésus et de Paul. On trouve également des conseils de conduite impeccable quasi

irréalisables (« Que tu sois donc parfait » ; et plus spécifiquement, l'exigence d'aimer ses ennemis ; de pardonner aux autres « soixante-dix-sept fois » ; de « tendre l'autre joue », etc.). Le concept de péché devint ainsi primordial dans le code moral chrétien. L'homme était considéré intrinsèquement comme un pêcheur et la plupart de ses désirs naturels, sa quête de gratification, d'accomplissement, de bonheur et même d'amélioration de sa vie dans ce monde teintés de péché ou menant au péché. Seule la vertu exemplaire et le sacrifice surhumain du Christ pouvait racheter tous ces péchés. Il aurait donc une dette vis-à-vis du Christ qu'il ne pourrait, quoi qu'il fasse, jamais rembourser. Comme pêcheur, même s'il se repentait et s'il était racheté par le Christ, il devait porter le fardeau permanent de sa culpabilité. C'est bien la culpabilité qui servait de mécanisme porteur à tout cet édifice moral. L'institution de la confession orale, le développement de pénitences élaborées et, plus tard, l'élaboration médiévale du concept de purgatoire, illustrent bien la sévérité avec laquelle l'Église regardait le péché et les excès auxquels elle avait recours pour inculquer un sentiment de culpabilité. Les brusques accès d'autoflagellation du Moyen Age indiquent bien combien ce sentiment de culpabilité avait pénétré les consciences des plus dévots d'entre les laïcs. Même aujourd'hui, la flagellation se rencontre encore dans des branches de l'Église catholique. En se prononçant avec vigueur contre le péché, l'Église catholique prenait néanmoins en compte la fragilité inhérente à l'homme et l'encadrait par l'institution de la confession, destinée à soulager en partie cette culpabilité. Le protestantisme, en revanche, rejetait ce mécanisme de dilution du sentiment de culpabilité et s'avérait, particulièrement dans son expression calviniste, un système oppressif au sein duquel ceux qui aspiraient à être élus de Dieu se devaient de ne pas pêcher du tout. En contribuant à augmenter l'angoisse individuelle des pêcheurs, le calvinisme peut être crédité d'avoir développé un système théologique et une doctrine du salut entraînant une internalisation plus intense du contrôle moral et la formation d'une conscience plus élevée.

C'est seulement au dix-neuvième siècle que la préoccupation chrétienne du péché commença à baisser en intensité. Progressivement, au cours de ce siècle, le souci chrétien de l'enfer et de la damnation perdit de sa force, mais à cette époque, le code moral séculier et l'encouragement au respect d'un code civil avaient commencé à prendre le relais auprès de la population. Au vingtième siècle, la sévérité des exigences morales des périodes précédentes perdit de sa force, jusqu'à ce que dans les années soixante, les contraintes morales d'antan, particulièrement dans le domaine sexuel, laissent la place à la permissivité morale. Ce processus a peut-être été facilité par l'apparition de techniques de contrôle des naissances et par la transition, dans bien des domaines de la vie, de la dépendance à des contraintes morales au contrôle par la technique. Il est donc évident que le modèle postulé de rapport entre religion et morale est loin d'avoir été constant, même au sein de la religion chrétienne. Ces variations n'interviennent pas seulement dans le cadre d'une évolution tem-

porelle. On en trouve des exemples entre des confessions contemporaines. Les positions morales de certains évangélistes d'aujourd'hui s'articulent encore autour d'une notion forte de péché dans bien des domaines de la vie, mais l'idée même de péché est considérée comme quasi démodée par bien des hommes d'église libéraux qui voient dans les déficiences du système social les causes du comportement dévoyé des individus. Certains de ces hommes d'église libéraux rejettent totalement l'idée d'un code moral absolu, lui préférant des « éthiques de situation », dont les implications sont souvent en contradiction radicale avec les préceptes moraux traditionnels de la religion chrétienne. On trouve une orientation encore différente dans la Science chrétienne, qui considère le péché simplement comme une erreur procédant d'une mauvaise appréhension de la réalité et qui, comme la maladie, peut être éliminé par le passage d'un mode de pensée matérielle à un mode de pensée spirituelle. Étant donné la diversité des conceptions du péché dans la religion chrétienne contemporaine et la variété des codes moraux que l'on y constate, il ne faut certainement pas s'attendre à trouver dans les nouvelles religions des injonctions morales analogues. Les nouvelles religions sont apparues à une époque bien différente de celles auxquelles sont nées les différentes confessions chrétiennes. La société elle-même a radicalement changé et l'environnement social, économique et surtout technologique est en perpétuelle évolution. Le savoir des individus, leurs désirs, leurs responsabilités sont de type et d'échelle fondamentalement différents de la norme des siècles passés. Les nouvelles religions, pour attirer les fidèles qu'ils attirent, doivent inévitablement renouveler les stéréotypes traditionnels. Ce qui n'en fait pas moins des religions.

XXXII. A QUOI DOIT RESSEMBLER UNE RELIGION ?

Les croyances religieuses et les valeurs morales qui les accompagnent se traduisent en organisation structurée, en procédures établies et en symboles particuliers. Dans les sociétés occidentales, les institutions chrétiennes ont pris tellement de place qu'il est facile, même pour des laïcs, de penser que toute religion doit avoir des structures et des symboles analogues à ceux de l'Église chrétienne. Le modèle du lieu de culte distinct, de la congrégation stable servie par un prêtre résidant doté du pouvoir de médiateur ou de conseiller sont des caractéristiques que l'on s'attend à retrouver dans les autres religions. Mais une étude sommaire de ce domaine indique clairement que ce modèle ne s'applique pas à toutes les religions. Les grandes religions du monde ont des caractéristiques très variées qui vont du sacerdotalisme, la pratique du sacrifice, et du sacramentalisme avec son utilisation d'aides divers à la foi (encens, danse, imagerie, etc.) à l'ascétisme et au recours à l'expression verbale et à la prière. Ces deux extrêmes peuvent coexister à l'intérieur d'une même tradition, dans l'hindouisme ou dans la chrétienté par exemple, alors que

l'islam est plus uniformément ascétique, ses manifestations extatiques ayant lieu de manière marginale.

Le culte religieux diffère largement dans sa forme et dans sa fréquence d'une religion à l'autre. Ses implications sont différentes et sa forme est particulière dans les systèmes non théistes comme le bouddhisme. Étant donné qu'il n'y a pas de divinité transcendante, il n'y a pas lieu de se livrer aux supplications, à l'adoration, à l'expression d'une dépendance, d'une humilité, ou aux glorifications - toutes attitudes qui font partie du culte chrétien. Mais le culte chrétien contemporain est lui-même le produit d'une longue évolution. La tradition judéo-chrétienne a beaucoup changé au cours des siècles. L'exigence de sacrifices animaux à un Dieu vengeur inscrite dans l'Ancien Testament est bien éloignée de la pratique, par exemple, des protestants du dix-neuvième siècle. Le remplacement des chants et des psaumes métriques par des hymnes populaires a donné une couleur différente au culte chrétien en l'espace de deux ou trois siècles. Aujourd'hui, le concept d'un Dieu anthropomorphe a perdu de sa force au sein du monde chrétien, et du point de vue de la théologie moderne, le culte chrétien contemporain, dans lequel l'imagerie anthropomorphe abonde, est tout à fait anachronique. Il n'est donc pas surprenant que certaines confessions modernes, sur lesquelles ne pèsent pas d'anciennes traditions (dont la patine est souvent prise pour un gage de validité) aient réduit, sinon totalement éliminé, les traces de l'anthropomorphisme passé. Même en dehors de ces tendances à l'évolution, il y a une diversité d'approches suffisamment grande au sein des différentes confessions chrétiennes pour prouver que l'adoption de tout stéréotype en matière de culte reviendrait à trahir cette diversité. Ainsi, l'Église romaine a développé l'usage de la stimulation auditive, visuelle et olfactive au service de la foi. La liturgie catholique, tout en rejetant l'usage de la danse et des drogues, qui ont été employées dans d'autres religions, comporte des rites, des sacrements et des modes vestimentaires élaborés, une grande richesse symbolique et une profusion de cérémonies marquant le calendrier et la hiérarchie de l'Église, ainsi que les rites de passage des individus. À l'opposé des catholiques romains, on trouve les quakers, qui rejettent tout concept de prêtrise, tout rite (même dans le schéma des rites commémoratifs non sacramentaux de certaines confessions protestantes) et toute utilisation d'images et de vêtements sacerdotaux. L'accent mis sur la compétence des laïcs, sur le rejet de la sacralité des lieux, des bâtiments, des saisons ou des cérémonies, autant que des aides du type talismans ou rosaires est une caractéristique que l'on retrouve en plus ou moins grande part dans la religion protestante. Les évangélistes rejettent l'idée de prêtrise et les quakers, les Frères, les christadelphiens et les scientistes chrétiens fonctionnent sans ministre du culte appointé. Si la plupart des confessions protestantes conservent une cérémonie de partage du pain, il s'agit souvent d'un acte commémoratif de respect des Écritures et non d'un acte ayant un pouvoir particulier. Ainsi, alors que dans certains cas, des actes différents ont le même objet, dans d'autres cas, comme celui du partage du pain, un acte apparemment

identique acquiert, en fonction de l'enseignement d'une confession donnée, un sens distinct. Lorsque, comme dans le cas de la Science chrétienne, la déité est considérée comme un principe abstrait, les actes de cultes, tout en visant comme traditionnellement à mettre le fidèle en rapport avec l'esprit divin, se distinguent nettement des pratiques supplicatoires de confessions qui conservent une vision anthropomorphe de la déité.

Les nouvelles religions, et notons bien que toute religion a été nouvelle à un moment donné ont tendance à ignorer ou à rejeter certaines des pratiques et institutions traditionnelles des fois plus anciennes et mieux établies. Elles le feront d'autant plus facilement qu'elles verront le jour à des périodes de développement social et technique accéléré, à un moment où les modes de vie des gens ordinaires subissent des changements radicaux et où les opinions quant aux institutions de base de la société (famille, communauté, éducation, ordre économique) évoluent. Dans une société plus dynamique où les rapports sociaux sont de plus en plus impersonnels, où l'influence des nouveaux moyens de communication est de plus en plus grande et où la diffusion très large de toutes sortes d'informations et de connaissances est organisée, il est normal d'assister à une diversification croissante de l'expression religieuse. Les nouvelles religions des sociétés occidentales ne souhaiteront probablement pas conserver les structures d'Églises apparues il y a deux, trois, quatre ou quinze siècles. Ainsi, étant donné la mobilité sociale, géographique et quotidienne croissante des populations modernes, on peut comprendre que les nouvelles religions ne s'organisent pas en congrégations aussi stables et statiques que par le passé. D'autres techniques de communication ont remplacé la chaire et l'imprimerie, et il serait surprenant, dans ce domaine comme dans d'autres, que les nouvelles religions ne fassent pas appel aux ressources techniques de l'époque de laquelle elles émergent. Qu'elles se comportent différemment des stéréotypes traditionnels de la religion, qu'elles recherchent leur légitimité en dehors du monde occidental ou qu'elles usent de nouvelles technologies au profit de l'élévation spirituelle ne les disqualifie pas en tant que religions.

XXXIII. CONCLUSION

Alors que les observateurs en sont venus à reconnaître la diversité contemporaine des religions dans nos sociétés, et si les droits de l'homme à la liberté de culte veulent dire quelque chose, il est essentiel que les stéréotypes anciens servant à définir la religion soient abandonnés. Dans un monde pluraliste sur le plan de la culture, la religion, comme d'autres phénomènes sociaux, peut prendre bien des formes. Il n'est pas possible de déterminer ce qu'est la religion en s'appuyant sur des concepts issus d'une tradition donnée. Seul un plus haut niveau d'abstraction, d'un ordre supérieur à toutes les cultures et à toutes les religions, est à même de rendre, à l'intérieur d'un schéma générique, toute la diversité des mouvements religieux concrets. Et de même que les caractéristiques d'une reli-

gion ne peuvent servir à définir celles des autres, le langage employé doit, lui aussi, être aussi peu contaminé que possible par des connotations culturelles spécifiques. C'est dans ce but, et dans l'intérêt d'une objectivité accrue dans l'étude des religions, que l'inventaire « probabiliste » proposé ci-dessus [paragraphe 11] a été élaboré. C'est seulement avec un tel outil, conçu explicitement pour révéler le caractère évolutif des religions et pour subsumer dans des catégories indépendantes les diverses facettes de la pensée et de la pratique religieuse, que l'on se mettra en position d'accorder à la grande diversité des religions contemporaines toute la considération qui leur est due.

Bryan Wilson
28 avril 1995
Oxford, Angleterre

BRYAN RONALD WILSON

Bryan Ronald Wilson est chargé d'enseignement principal de sociologie à l'université d'Oxford. De 1963 à 1993, il fut également chargé de cours au All Souls College et en 1993 fut élu chargé d'enseignement principal.

Pendant plus de quarante ans, il a mené des recherches sur les mouvements religieux minoritaires anglais et étrangers (américains, ghanais, kenyans, belges, japonais entre autres). Son travail a impliqué la lecture des publications de ces mouvements et, dans la mesure du possible, à s'associer aux membres lors de leurs réunions ou services et chez eux. Son travail inclut d'autre part une attention soutenue et critique envers les travaux des autres spécialistes.

Il obtint une licence en sciences économiques, un doctorat à l'université de Londres et une maîtrise à l'université d'Oxford. En 1984, l'université d'Oxford reconnut la valeur de ses publications et obtint le titre de docteur en lettres. En 1992, l'université catholique de Louvain, en Belgique, lui conféra le titre de Doctor Honoris Causa. En 1994, il fut élu membre associé à l'Académie anglaise.

En différentes époques, il occupa les postes suivants :

Commonwealth Fund Fellow (Fondation Harkness), université de Berkeley, Californie, États-Unis, 1957-1958 ;

Professeur honoraire, université de Ghana, 1964 ;

Membre associé du Conseil américain des sociétés savantes, université de Berkeley, Californie, États-Unis, 1966-1967 ;

Maître de recherches en sociologie des religions, université de Padoue, Italie, 1968-1972 ;

Membre honoraire de la Société japonaise, 1975 ;

Professeur honoraire en sociologie, université catholique de Louvain, Belgique, 1976, 1982, 1986, 1993 ;

Professeur honoraire « Snider », université de Toronto, Canada, 1978 ;

Professeur honoraire en sociologie des religions et consultant en études religieuses, université Mahidol, Bangkok, Thaïlande, 1980-1981 ;

Chargé d'enseignement honoraire « Scott », Ormond College, université de Melbourne, Australie, 1981 ;

Professeur honoraire, université du Queensland, Australie, 1986 ;

Professeur honoraire à titre personnel, université de Santa Barbara, Californie, États-Unis, 1987 ;

Président de la Conférence internationale de sociologie religieuse (l'organisation mondiale de cette discipline), 1971-1975 ;

Président honoraire de l'organisation maintenant connue sous le nom de Société internationale de sociologie des religions, 1991 ;

Membre du conseil de la Société pour l'étude scientifique de la religion, États-Unis, 1977-1979 ;

Depuis plusieurs années, éditeur associé pour l'Europe du Journal de l'étude scientifique de la religion ;

Pendant six ans, co-éditeur de la Revue annuelle des sciences sociales de la religion.

Il a donné de nombreuses conférences sur les mouvements religieux minoritaires en Angleterre, en Australie, en Belgique, au Canada, au Japon et aux États-Unis et aussi parfois en Allemagne, en Finlande, en France, aux Pays-Bas, en Norvège et en Suède.

Il eut à témoigner en qualité d'expert devant la justice en Angleterre, en Nouvelle-Zélande et en Afrique du Sud, et a soumis des déclarations sous serment à la justice australienne. Il fut aussi appelé à venir apporter son témoignage d'expert devant le Comité parlementaire des Affaires internes de la « House of Commons ».

Entre autres travaux, il a publié neuf livres dédiés tout ou en partie aux mouvements religieux minoritaires :

Sects and Society. The Sociology of Three Religious Groups in Britain, Londres, Heinemann et Berkeley, University of California Press, 1961 (rééd. Westport, Conn., Greenwood Press, 1978) ;

Patterns of Sectarianism, Londres, Heinemann, 1967 ;

Religious Sects, Londres, Weidenfeld and Nicholson ; New York, McGraw Hill, 1970 (trad. en français, allemand, espagnol, suédois et japonais) ;

Magic and the Millennium, Londres, Heinemann et New York, Harper and Row, 1973 ;

Contemporary Transformations of Religion, Londres, Oxford University Press, 1976 (trad. en italien et japonais) ;

The Social Impact of the New Religious Movements, New York, Rose of Sharon Press, 1981 ;

Religion in Sociological Perspective, Oxford, Clarendon Press, 1982 (trad. en italien, trad. japonaise en préparation) ;

The Social Dimensions of Sectarianism, Oxford, Clarendon Press, 1990 ;

A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain (en coll. avec K. Dobbelaere), Oxford, Clarendon Press, 1994 (trad. japonaise en préparation) ;

Il a aussi contribué à plus de vingt-cinq articles sur les mouvements religieux minoritaires, publiés dans des compilations et journaux savants en Angleterre, aux États-Unis, en France, en Belgique et au Japon.

