



TOLÉRANCE  
RELIGIEUSE  
*et*  
DIVERSITÉ RELIGIEUSE

BRYAN R. WILSON, DR EN SCIENCE DES RELIGIONS  
MEMBRE ÉMÉRITE

UNIVERSITÉ D'OXFORD  
ANGLETERRE

28 AVRIL 1995





TOLÉRANCE  
RELIGIEUSE  
*et*  
DIVERSITÉ RELIGIEUSE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT D'ÉTUDE DES RELIGIONS EN AMÉRIQUE

TOLÉRANCE RELIGIEUSE  
ET DIVERSITÉ RELIGIEUSE

# TABLE DES MATIÈRES

|                                                         |    |
|---------------------------------------------------------|----|
| Préface                                                 | v  |
| I. Droits de l'Homme et liberté de religion             | 1  |
| II. Diversité religieuse contemporaine                  | 2  |
| III. Tolérance et tradition chrétienne                  | 3  |
| IV. Culture et définition de religion                   | 4  |
| V. Définitions modernes de religion                     | 5  |
| VI. Définitions éthiquement neutres                     | 5  |
| VII. Cohérence interne de la croyance et de la pratique | 6  |
| VIII. L'influence des dissidences                       | 7  |
| IX. Définitions abstraites                              | 9  |
| X. Les éléments constitutifs des définitions modernes   | 9  |
| XI. Un inventaire probabiliste                          | 10 |
| XII. Les religions en tant qu'entités historiques       | 13 |
| XIII. Diversité et généralisation                       | 14 |
| XIV. La diversité des religions : le bouddhisme         | 15 |
| XV. Le bouddhisme theravada                             | 15 |
| XVI. La diversité des religions : le jaïnisme           | 18 |
| XVII. La diversité des religions : l'hindouisme         | 19 |

|         |                                                          |    |
|---------|----------------------------------------------------------|----|
| XVIII.  | Hindouisme : l'école philosophique du samkhya            | 19 |
| XIX.    | La diversité des religions : le polythéisme              | 21 |
| XIXa.   | La diversité des religions : un exemple moderne          | 21 |
| XX.     | La diversité des traditions religieuses                  | 23 |
| XXI.    | La diversité et l'évolution religieuse                   | 23 |
| XXII.   | Les opinions théologiques et la croyance religieuse      | 24 |
| XXIII.  | La religion et le changement social                      | 26 |
| XXIV.   | Les mouvements traditionnels                             | 27 |
| XXV.    | L'opposition aux nouvelles religions                     | 29 |
| XXVI.   | Les différents types de nouvelles religions              | 29 |
| XXVII.  | Les nouvelles religions qui renoncent au monde           | 30 |
| XXVIII. | L'ouverture au monde dans les nouvelles religions        | 31 |
| XXIX.   | La philosophie des nouvelles religions<br>contemporaines | 32 |
| XXX.    | Religion et morale                                       | 33 |
| XXXI.   | La morale héritée du christianisme                       | 35 |
| XXXII.  | À quoi doit ressembler une religion ?                    | 37 |
| XXXIII. | Conclusion                                               | 39 |

L'institut d'étude des religions en Amérique

Directeur  
John Gordon Melton

Adresse  
P.O. Box 90709  
Santa Barbara, CA 93190-0709  
Tél. : 00-1-805-967-7721 ou 00-1-805-967-2669  
Fax : 00-1-805-683-4876

# PRÉFACE

JOHN GORDON MELTON,  
DR DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES ET DE L'ÉDUCATION

L'INSTITUT  
D'ÉTUDE DES RELIGIONS EN AMÉRIQUE

Le pluralisme religieux est un fait important dans le domaine des religions en cette fin du XX<sup>e</sup> siècle. Apparu au XIX<sup>e</sup> siècle, le pluralisme a foisonné durant ce siècle, élément majeur de programmes pour les droits et les libertés des êtres humains. La liberté religieuse est le meilleur indice de l'état général de la liberté de l'Homme dans une société donnée.

L'augmentation de la diversité religieuse a été rendue possible par la séparation entre les structures religieuses et le contrôle et le favoritisme de l'État. C'est l'émergence de la diversité qui a créé l'État laïc, lequel peut alors établir des lois et servir de force médiatrice en permettant à différents groupes religieux de coexister. Dans une société ouverte, les différences religieuses peuvent devenir l'occasion d'un dialogue rapproché, d'une meilleure appréciation de sa propre vie spirituelle et d'une plus grande conscience de la diversité humaine, plutôt que de servir d'excuse à l'hostilité ou à une suite d'incompréhensions et de haines irrationnelles.

L'augmentation du pluralisme s'est accélérée à la fin du XX<sup>e</sup> siècle grâce à l'amélioration des communications et des transports. Au siècle dernier, le mouvement chrétien a introduit de nombreuses variantes du christianisme dans les cultures religieuses traditionnelles d'Afrique, d'Asie et du Moyen Orient. Depuis la Seconde Guerre mondiale, les migrations massives de populations en Occident ont amené toutes les formes concevables de religions orientales en Europe et en Amérique du Nord. Dans le même temps, le téléphone, la télévision et l'ordinateur ont transféré la sagesse de l'expérience de chaque culture particulière (dont ses ressources spirituelles) dans chaque foyer du monde. Aujourd'hui (mis à part certains pays qui imposent les lois restreignant la liberté religieuse), les centres urbains modernes, de Londres à Nairobi et de Tokyo à Rio de Janeiro sont le foyer de communautés religieuses représentatives des religions du monde.

La montée du pluralisme religieux nous a obligés à reconsidérer ce que nous pensions du rôle social de la religion, spécialement de sa fonction nécessaire de ciment pour maintenir la solidarité des membres d'un pays. Les membres d'un pays peuvent rester solidaires, autant par leur désir de liberté et donc d'une vie agréable, que par un besoin d'homogénéité au niveau de leur culture et de leurs croyances. Nous avons vu des pays capables d'exister dans des milieux laïcs et multiconfessionnels et nous avons vu la rupture sociale qui peut survenir quand des gouvernements tentent d'imposer l'uniformité religieuse à des peuples ayant développé un profond désir de liberté personnelle.

Dans le même temps, notre attitude par rapport aux nouvelles religions, qui reposait sur l'engagement envers des communautés religieuses plus anciennes, a dû grandement changer, en particulier parce que les religions occidentales établies avaient perdu la confiance et l'allégeance de nombre de leurs fidèles. La génération précédente pensait que les anciennes religions étaient des dépositaires de vérités universelles qui traverseraient les générations, alors que les nouvelles religions lui semblaient éphémères. Ces dernières, considérées comme de petits cultes superficiels bâtis autour d'une personnalité charismatique et voués à disparaître en même temps que leur fondateur, étaient rejetées. Mais à mesure que de nouvelles religions émergeaient, que ce soit la foi bahá'íe ou l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (mormons), et que non seulement elles survivaient à leur fondateur mais elles devenaient aussi des communautés religieuses internationales attirant des millions de croyants, nous avons pu constater que l'impulsion à produire des formes religieuses innovantes est une constante naturelle de la vie sociale de tous les peuples. Les gens créaient constamment de nouvelles formes de piété, ravivant et ranimant des structures oubliées et développant des variantes distinctives de la vie spirituelle en fondant de nouvelles associations religieuses. Beaucoup de ces formes deviennent des institutions, étant des variantes locales de grandes communautés religieuses, des mouvements de revitalisation et, d'une certaine façon, des expressions invisibles et privées de rites communautaires, de confessions et de groupes religieux additionnels et concurrents.

Dans le présent essai, Bryan Wilson, doyen reconnu de l'étude des nouvelles religions, apporte une vue d'ensemble claire et concise du développement d'une société tolérante et de la nature de la diversité religieuse qui en a émergé. En Occident, la croissance de la diversité a été accompagnée d'une réévaluation (et d'une mise à l'écart) théologique de quelques revendications d'unicité antérieurement adoptées par la communauté chrétienne, un processus largement dicté par l'accroissement de la conscience aux religions du monde. Dans le christianisme, de conflits théologiques durant des générations ont engendré plusieurs milliers de confessions et autant de variations infinies de théologie, de formes organisationnelles, de cultes et d'engagements éthiques. En comparant le christianisme à



d'autres communautés religieuses, on s'aperçoit que les différences de théologies et de styles de rituels au sein du christianisme sont presque aussi grandes que les différences existant entre la pensée et le culte chrétiens et ceux d'autres communautés religieuses.

Comme le fait remarquer B. Wilson, fait vérifié par des examens juridiques durant une longue période, un défi important à la tolérance religieuse provient de l'augmentation de notre compréhension du phénomène et des communautés que nous pouvons, à juste titre, désigner par le terme « religion ». Peu de gens aujourd'hui banniraient les mouvements religieux hindous et bouddhistes. Quelques nouvelles religions émergentes ont dû se battre pour faire respecter leur droit à exister en tant que religion. Les plus récentes religions non théistes et centrées sur l'humain illustrent amplement que la religion peut et doit exister même sans reconnaissance d'une divinité ou d'une vérité révélée.

Finalement, Wilson démontre implicitement que l'ignorance de la diversité qui existe probablement déjà autour de nous empêche la tolérance et la liberté religieuse de se répandre. Nous avons tendance à apprécier ce qui est familier et à trouver des raisons de dénigrer ceux qui suivent des pratiques différentes dont nous ne comprenons pas la logique profonde. Nous trouvons plus facile de caricaturer la vie religieuse des autres plutôt que de consacrer de l'énergie à déterminer les points de résonance et d'appréciation.

Ainsi le présent essai est offert par l'Institut d'études des religions en Amérique en tant que première carte d'orientation du monde d'expression religieuse qui entoure chacun d'entre nous. Il fournit quelques réponses très nécessaires qui nous permettent de commencer à comprendre la nature des différents mouvements religieux et communautés spirituelles, y compris ceux que nous n'avons pas mentionnés ici, que ce soit de vieilles Églises établies ou de nouvelles croyances modernes.

J. GORDON MELTON

*Institut d'étude des religions en Amérique*

*mai 1995*

*L'Institut d'étude des religions en Amérique a été fondé en 1969 comme centre de recherche sur les mouvements religieux et les associations religieuses en Amérique du Nord. Dans les années 1990, alors que se produisait un consensus sur l'intégration de notre connaissance des nouvelles religions, l'institut a étendu son champ de compétence à l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Il soutient l'American Religious Collection (Collection d'ouvrages religieux américains) à la bibliothèque Davidson de l'Université de Californie, à Santa Barbara et publie une variété de livres de référence et de monographies spécialisées sur différents mouvements et phénomènes religieux.*



# TOLÉRANCE RELIGIEUSE *et* DIVERSITÉ RELIGIEUSE

BRYAN R. WILSON, DR EN SCIENCE DES RELIGIONS  
MEMBRE ÉMÉRITE  
UNIVERSITÉ D'OXFORD  
ANGLETERRE

28 AVRIL 1995

## I. DROITS DE L'HOMME ET LIBERTÉ DE RELIGION

Le droit à la liberté religieuse pour tous les êtres humains a été proclamé à la fin de la Seconde Guerre mondiale par des résolutions de différentes institutions internationales, dont les Nations Unies et le Conseil de l'Europe et dans les accords d'Helsinki. Les gouvernements ne doivent pas seulement abandonner toute législation antérieure de persécution religieuse, mais ils doivent aussi agir de manière positive pour protéger la liberté religieuse tant que les pratiques religieuses d'un mouvement particulier ne contreviennent pas au Code pénal ordinaire ni ne réduisent les droits des autres citoyens. Étant donné l'absence de consensus spécialisé sur la définition de religion, de telles résolutions ne garantissent pas l'élimination de toutes formes de discrimination religieuse. La préférence gouvernementale pour une (ou plusieurs) religion(s) peut



encore continuer, comme c'est le cas pour certaines religions légalement établies dans divers pays européens. De telles préférences donneraient des avantages économiques, principalement fiscaux et même des privilèges sociaux, voire politiques, refusés à d'autres religions. Même lorsque de telles mesures discriminatoires ne sont pas ouvertement maintenues (par la loi, la coutume ou des précédents), il pourrait exister diverses attitudes sociales ou gouvernementales favorisant certaines religions plus que d'autres. Il pourrait y avoir une suspicion officielle ou publique envers certaines associations religieuses, en particulier lorsque leurs enseignements et pratiques sont si peu familiers que l'administration ou l'opinion publique ne les considère pas vraiment comme des entités religieuses. Le public et parfois les autorités invoquent un stéréotype de ce à quoi une religion devrait ressembler et du comportement des croyants. Les entités que l'on considère, peut-être inconsciemment, comme trop éloignées de ce modèle, semblent ainsi ne pas pouvoir bénéficier de la tolérance religieuse habituelle. Elles semblent ne pas appartenir à la catégorie de ce qui est considéré comme une religion et sont même parfois accusées de contrevenir à la loi.

## II. DIVERSITÉ RELIGIEUSE CONTEMPORAINE

Dans les pays occidentaux, la diversité des religions a augmenté de manière significative durant les cinq dernières décennies. Il y a eu une augmentation considérable du nombre d'associations religieuses dont quelques-unes récemment arrivées en Occident venaient principalement d'Orient. Antérieurement à cela, le pluralisme religieux, qui était constitué presque uniquement de variantes au sein du christianisme, s'est élargi pour englober les nouvelles conceptions de la spiritualité et les nouveaux mouvements dérivés d'autres traditions religieuses. Les orientations, enseignements, pratiques et modes de fonctionnement organisationnel des différents groupes, qu'ils soient indigènes ou importés, sont très divers et souvent entièrement différents des caractéristiques des Églises ou mouvements traditionnels. Il doit néanmoins être clair que la coïncidence d'un appel à la liberté religieuse de la part des mouvements internationaux et la prolifération de nouveaux mouvements religieux ont été fortuites. Les résolutions prises par les agences internationales n'avaient pas spécialement des objectifs de tolérance envers ces nouvelles religions. Elles concernaient d'abord la liberté religieuse dans le monde communiste et la concorde entre les différentes croyances importantes des sociétés religieusement pluralistes. En Occident, l'émergence de si nombreuses minorités spirituelles est fortuite et l'esprit de tolérance adopté par les agences internationales, tolérance à laquelle elles ont certainement droit, ne s'est pas toujours appliqué à elles.

### III. TOLÉRANCE ET TRADITION CHRÉTIENNE

Si aujourd'hui les autorités chrétiennes appellent fréquemment à la tolérance, il est bon de rappeler que la tradition chrétienne est faite d'intolérance. À la différence de nombreuses religions contemporaines, le christianisme était une religion exclusive depuis l'époque paulinienne et interdisait d'autres dieux ou pratiques à ses fidèles. C'était aussi une religion universaliste se proclamant la seule véritable religion pour l'ensemble de l'humanité. Alors que le judaïsme était également exclusif, il n'était pas universaliste et ce n'était pas un choix religieux facilement disponible aux personnes d'une ethnie non juive. Le christianisme enseignait au contraire qu'il était la seule religion valide pour tous. C'était une religion volontariste que les hommes étaient libres de choisir et *devaient* choisir. Ainsi, le christianisme était aussi une religion qui faisait du prosélytisme et qui cherchait à persuader les gens que toutes les autres religions étaient diaboliques, les condamnant comme tels.

Pendant des siècles, l'Église catholique a fait de la conversion des païens sa principale mission, en y incluant les croyants de toutes les autres religions. Alors qu'il fallait convertir les païens, ceux qui étaient familiers avec « la véritable foi », mais avaient d'une manière ou d'une autre mis en doute les enseignements de l'Église, étaient non seulement excommuniés de l'Église mais aussi exterminés par la mort (à la demande formelle de Saint Thomas d'Aquin).

L'intolérance chrétienne envers les autres religions s'est seulement atténuée à la Réforme, et progressivement depuis lors. Les manifestations antérieures de tolérance en Europe centrale n'étaient applicables qu'aux princes, et leurs sujets devaient embrasser la foi catholique ou luthérienne de leur maître selon le principe adopté lors de la paix d'Augsbourg en 1555 : *culus regio, eius religio* (dans le pays du prince, c'est la religion du prince). Dans les territoires influencés par l'Église calviniste réformée, la tolérance était quelquefois élargie aux calvinistes mais les groupes appartenant à la soi-disant Réforme « radicale » (les anabaptistes et les huttérites) et plus tard les sociniens et les unitariens continuaient à être persécutés tandis que les athées ne devaient pas du tout être tolérés, selon les théories de tolérance avancées même par les plus éclairés des philosophes tels que John Locke.

Finalement, le principe de la « Bible ouverte » adopté par la Réforme et « le sacerdoce de tous les croyants » ont mené à l'érosion régulière de l'intolérance enracinée dans la tradition chrétienne. Les groupes dissidents ont acquis des droits limités à la croyance de leur bon vouloir, de façon plus manifeste en Angleterre sous le règne de Guillaume et Marie en 1689.

Il subsistait certaines restrictions qui se sont progressivement assouplies et ont finalement été atténuées durant les deux siècles suivants. Les classes dirigeantes d'Europe ont progressivement abandonné la théorie selon laquelle la cohésion sociale dépendait largement du maintien de la conformité religieuse. Cette leçon a davantage porté ses fruits aux États-Unis, comme ils ont dû accueillir une grande diversité religieuse au sein de leur population (parmi laquelle se trouvaient nombre de réfugiés ayant fui les persécutions religieuses en Europe). La meilleure garantie contre la division sociale dans un tel pluralisme religieux ne résidait pas dans une tentative d'imposer la conformité religieuse, mais d'établir la tolérance religieuse comme principe transcendant les doctrines et les croyances de toute religion. À l'opposé des anciennes croyances européennes et du besoin de coercition religieuse, les États-Unis avaient compris que le principe de tolérance était indispensable à la cohésion sociale d'une population religieusement diversifiée. C'est ainsi que dans le contexte américain, la tolérance et la liberté religieuse étaient des principes supérieurs à tout système religieux. La création même d'un état laïc dans lequel le gouvernement n'avait pas à établir la religion ni à se montrer partial ni à favoriser une religion plutôt qu'une autre était devenue la garantie première des droits en matière religieuse.

#### IV. CULTURE ET DÉFINITION DE RELIGION

Le champ de la diversité religieuse, qui a été élargi par les principes de tolérance et de non-discrimination, était au départ plutôt étroit. Il n'incluait qu'un nombre limité de confessions chrétiennes et, de façon moins équitable, le judaïsme. La conception de ce qui constitue une religion était fondée sur les différents mouvements judéo-chrétiens. La religion, en tant que telle, était considérée comme synonyme de christianisme et les experts en religion étaient eux-mêmes des théologiens chrétiens convaincus. Ce sont eux qui traditionnellement définissaient ce qui constituait la religion, et leurs concepts étaient inévitablement exprimés en des termes exclusivement chrétiens. Les définitions de religion données par les théologiens peuvent paraître très académiques, mais elles sont influencées par d'autres sphères plus concrètes, notamment des cours de justice, aboutissant parfois à des conclusions profondément injustes. À titre d'exemple, on peut citer la conclusion absurde obtenue suite à une définition étroite de religion liée à la culture et légalement votée en Angleterre pas plus tard qu'en 1754, lorsque le juge Lord Hardwicke décida que les enseignements juifs ne possédaient pas d'objectif caritatif propre à une religion et décida que les fonds légués par testament pour l'instruction judaïque

devaient plutôt être versés pour l’instruction chrétienne. Pour les tribunaux de cette époque, le terme « religion » n’incluait pas le judaïsme, mais s’appliquait uniquement au christianisme.

## V. DÉFINITIONS MODERNES DE RELIGION

La loi et la théologie sont toutes deux des disciplines normatives et par conséquent le parti pris du point de vue normatif qu’elles ont adopté déforme leurs définitions et leurs assomptions. Comme l’enseignement moderne a élargi nos connaissances à d’autres cultures, on a pu reconnaître que ce qui décrit convenablement une « religion » s’écarte sous bien des aspects des croyances, pratiques et organisations institutionnelles qui caractérisent le christianisme. En conséquence, on a cherché une définition plus large de religion qui reconnaît que d’autres sociétés épousent des croyances religieuses, s’emploient à des pratiques religieuses et soutiennent des associations religieuses différentes de celles des conceptions chrétiennes. Une connaissance accrue de nombreux cas empiriques a permis de réfuter ce que même des spécialistes en la matière avaient déduit au dix-neuvième siècle, à savoir que seuls les chrétiens, les juifs et les musulmans avaient une religion.

## VI. DÉFINITIONS ÉTHIQUEMENT NEUTRES

Bien que la religion elle-même soit toujours normative, puisque les religions sont toutes différentes les unes des autres, les spécialistes modernes de l’étude des religions (anthropologues, sociologues, spécialistes des religions comparées) cherchent à délibérer sur ce qu’est la norme sans pour autant s’investir dans cette voie. Les érudits modernes cherchent à maintenir une certaine objectivité et une neutralité éthique. Cependant, dans l’étude des religions, le développement d’une neutralité en profondeur ne s’est fait que très lentement. Quelques études contemporaines des religions comparées laissent encore apparaître des préjugés. Même dans les sciences sociales qui par nature respectent la neutralité des informations, certains préjugés sont apparents dans les travaux datant de l’entre-deux-guerres. En particulier, on a souvent supposé librement que la ligne de changement religieux était analogue au processus d’évolution biologique et que la religion des pays les plus avancés était nécessairement « meilleure » que celle des autres peuples. Cette hypothèse était volontiers acceptée par les érudits chrétiens. Pour d’autres (James George Frazer, manifestement) la religion est une étape de l’évolution sur la route allant de la magie à la science.

Aujourd'hui les spécialistes des religions ne disent plus que la croyance en un dieu est supérieure à la croyance en plusieurs divinités ou en aucune. On reconnaît qu'une religion peut postuler un dieu anthropomorphique, une autre forme de divinité, un être suprême, une pluralité d'esprits ou d'ancêtres, un principe ou une loi universelle ou quelque autre forme de croyance ultime telle qu'une « nature de l'être ». Le fait que ces concepts religieux soient probablement plus abstraits dans des contextes et des cultures intellectuellement plus sophistiqués ne permet pas de dire que ces religions sont « meilleures ».

Quand les spécialistes des religions sont devenus conscients de la diversité empirique de la religion dans les différentes sociétés, ils ont dû changer leur opinion de ce qui constitue une religion, et ils en sont venus progressivement à relever ce que chacune d'elles avait en commun avec des religions établies plutôt que de se concentrer sur des ressemblances, ainsi que sur des schémas de comportement similaires plutôt qu'une identité au niveau de leur substance. On est arrivé à la conclusion que la religion ne peut pas être définie dans les termes spécifiques d'une tradition particulière. Ainsi les éléments concernant le christianisme qui, à un stade antérieur, étaient regardés comme essentiels pour définir une religion, sont maintenant vus principalement comme des exemples de catégories plus générales pouvant être incluses dans une définition. La spécificité de tels éléments concrets a été remplacée par des formulations plus abstraites embrassant divers types de croyances, pratiques et associations qui, bien qu'étant fondamentalement différentes, pouvaient paraître équivalentes dans la pratique. Une fois cette conceptualisation acquise, on s'est aperçu que dans toutes les sociétés, il existait des croyances transcendant la réalité empiriquement connue, ainsi que des pratiques destinées à permettre à l'Homme de se mettre en contact ou d'entrer en relation avec le surnaturel. Dans la plupart des sociétés, il y avait aussi des personnes qui entreprenaient des activités spécifiques en rapport avec ce but. On en est venu à reconnaître que ces éléments faisaient partie d'une religion, indépendamment de la substance des croyances, de la nature des pratiques ou du rang formel des personnes administrant leurs services.

## VII. COHÉRENCE INTERNE DE LA CROYANCE ET DE LA PRATIQUE

On s'est aussi rendu compte que les religions ne présentaient pas toujours de cohérence interne. Même dans des sociétés tribales relativement petites, les rites et les légendes peuvent être extrêmement complexes, ce qui empêche d'avoir un système interne intégré et cohérent. La religion subit des changements et il se produit une accumulation, à la fois de rites et de mythes lorsqu'une collectivité entre en contact avec d'autres collectivités voisines ou



des envahisseurs. Différents rites et croyances peuvent être reliés à certaines situations et exigences (comme provoquer la pluie, assurer la fertilité des terres, des animaux et des femmes, fournir une protection, sceller des alliances, initier des groupes par tranches d'âge, etc.). De telles activités sont dirigées vers des autorités surnaturelles (mais définies) et sont reconnues comme religieuses par les spécialistes en la matière. Les codes de croyance et de pratique religieuses dans les sociétés techniquement plus avancées sont généralement plus élaborés et font montre d'une stabilité et d'une cohérence internes supérieures mais il existe des éléments de diversité même dans ces systèmes avancés. Dans toutes les grandes religions, il n'existe aucun système théologique ou schéma de croyance appartenant au surnaturel qui soit entièrement cohérent. Il existe toujours des phénomènes inexpliqués et parfois visiblement contradictoires. Dans la plupart des sociétés, si ce n'est dans toutes, il subsiste au sein de la population les vestiges de mouvements religieux antérieurs, comme les pratiques et les croyances religieuses populaires. Les systèmes religieux qui les remplacent en gardent souvent des traces. Ainsi, les pratiques d'offrandes votives et les processions caractéristiques des cultes païens de l'Empire romain ont imprégné les pratiques chrétiennes, tout comme on retrouve divers mythes anciens du Moyen-Orient dans l'enseignement chrétien. Au temps des Romains, les divinités païennes s'étaient légèrement métamorphosées en saints chrétiens, et plus récemment, un processus similaire est apparu en Amérique latine. Mis à part ces éléments étrangers subsistant des religions populaires, les Écritures sacrées de toutes les religions majeures recèlent des contradictions et des incohérences internes. Il y a souvent des ambiguïtés dans la nature de la religion : le langage religieux ne prétend pas être cliniquement scientifique. Il cherche à être poétique, évocateur et parfois émouvant plutôt que strictement cognitif. Un tel langage est souvent réinterprété de manière littérale, allégorique, figurative ou symbolique et produit ainsi des réponses divergentes. Celles-ci et d'autres sources (particulièrement lorsque les spécialistes des religions ont cherché à concilier les affirmations religieuses avec les évidences empiriques), ont fait naître des divergences parmi les érudits qui embrassaient quelquefois des schémas d'interprétation opposés et des principes exégétiques, lesquels alimentaient parfois des traditions différentes, même au sein de ce qui est largement reconnu comme de l'orthodoxie. Ces faits constituent une source de diversité religieuse : une autre source provient de dissidences intentionnelles.

## VIII. L'INFLUENCE DES DISSIDENCES

Dans les sociétés avancées et en dehors du développement d'écoles distinctes au sein du courant traditionnel, la dissidence délibérée et consciente à l'égard de l'orthodoxie est un phénomène courant. Les chrétiens, les juifs et les musulmans sont divisés entre orthodoxes

(de toutes les écoles) et groupes dissidents, suivant un modèle divergeant de pratiques religieuses, souscrivant à des croyances déviantes et créant leurs propres mouvements séparés. La dissidence est plus visible dans des contextes où prévaut l'exclusivité religieuse, c'est-à-dire dans lesquels on demande à l'individu adhérant à une religion de renoncer à toute autre allégeance : un modèle d'engagement rigoureusement requis par la tradition chrétienne. Lorsque certains gouvernements européens ont cessé de préconiser certaines formes de religions à leurs citoyens, au moins formellement, et réduit dans une certaine mesure leur préférence discriminatoire pour une religion au détriment des autres, la situation de ces pays est devenue plus proche de celle des États-Unis. C'est ainsi qu'est née une situation dénommée « pluralisme religieux ». Cependant, l'égalité formelle des religions au sein d'une société donnée (égalité devant la loi, comme on le dit souvent) ne devrait pas dissimuler le fait que de fréquentes discriminations persistent d'une façon ou d'une autre. En Angleterre, différentes lois préservent la supériorité de l'Église d'Angleterre, Église établie légalement et dont le monarque est le chef temporel. Beaucoup d'évêques anglicans siègent, de plein droit, à la chambre des Lords, et le Premier ministre prend des rendez-vous épiscopaux avec eux, pour ne citer que ce cas de traitement préférentiel. Dans les autres pays européens, divers arrangements discriminatoires favorisent une ou plusieurs des Églises traditionnelles, au détriment d'autres groupes dissidents et de nouveaux mouvements religieux. La liberté de pratique religieuse existe habituellement en Europe, mais nombre de mouvements religieux subissent encore un traitement différent de la part de l'État et doivent faire face à des médias souvent hostiles œuvrant à entretenir la suspicion envers tout ce qui est inhabituel dans le domaine du religieux. Une telle différence de traitement et l'hostilité qui en découle proviennent, au moins en partie, de la persistance d'une volonté de normalisation de la part de ceux qui, en tant « qu'experts », sont habituellement soucieux de définir la religion et ses caractéristiques spécifiques. Dans toutes les sociétés, l'héritage du langage érudit de la religion porte la marque normative de l'engagement religieux. Les définitions et descriptions récentes des éléments essentiels de la religion utilisent fréquemment des termes empruntés à la tradition religieuse de ceux qui les emploient. Les spécialistes en sciences sociales reconnaissent ouvertement que l'utilisation des termes spécifiques à une religion peut déformer la description faite des autres religions et peut fréquemment entraîner de fausses hypothèses au sujet de leur nature et de leur caractère. Les concepts élaborés au sein d'une culture et d'une tradition religieuse vont mal représenter les éléments d'une autre religion, fonctionnellement équivalents, mais formellement distincts. Ces utilisations inappropriées existent, par exemple, en référence à « l'Église bouddhiste », à la « prêtrise musulmane » ou aux « dieux chrétiens » (par rapport à la Trinité). Les termes mêmes « d'Église » et de « prêtrise » portent une puissante et spécifique connotation culturelle et structurelle et les phénomènes auxquels ils sont appliqués sont à de

nombreux égards différents de leurs équivalents pratiques dans les autres systèmes religieux. Les attributs intellectuels, idéologiques, moraux et organisationnels qui les caractérisent sont spécifiques à la tradition chrétienne, et l'utilisation de ces termes conduit à des confusions, des interprétations erronées et de fausses attentes ainsi qu'à de la suspicion et parfois de l'hostilité à l'égard d'autres religions.

## IX. DÉFINITIONS ABSTRAITES

Pour que l'État puisse donner la parité aux religions, on doit adopter des termes définitifs et abstraits permettant d'englober la diversité du phénomène religieux. Un tel usage du langage abstrait, qui peut sembler « clinique » au sens où il n'est pas déformé par des traditions ou préconceptions particulières venant d'autres religions, ne rendra pas forcément compte de toutes les qualités intrinsèques à une foi spécifique. Il ne fera pas ressortir les aspects émotionnels ou cognitifs d'une croyance, d'un rituel, d'un symbolisme et des institutions. Cette approche scientifique des sciences sociales permet une comparaison, une analyse et une explication objectives, mais ne prétend pas rendre compte de toute la substance du sens profond ni de la dimension émotionnelle qu'éprouvent les adeptes d'une religion.

## X. LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DES DÉFINITIONS MODERNES

Aucune définition définitive de la religion n'a été acceptée par l'ensemble des spécialistes des religions, mais un certain nombre d'éléments, définis avec des termes abstraits appropriés sont fréquemment évoqués sous diverses combinaisons pour caractériser la religion. Ce sont les croyances, les pratiques, les relations et les institutions ayant trait aux points suivants :

- a) les forces surnaturelles, le(s) pouvoir(s), les êtres ou les buts,
- b) les préoccupations ultimes de l'Homme,
- c) les objets sacrés (choses mises à l'écart et défendues) de la dévotion spirituelle,
- d) un pouvoir contrôlant la destinée humaine,
- e) la nature de l'être,
- f) une source de savoir transcendantal ou de sagesse,
- g) l'aspect collectif de la vie religieuse.

Les conséquences et les fonctions de la religion sont censées :

- a) fournir une identité au groupe et/ou à l'individu,
- b) établir un cadre d'orientation,
- c) faciliter une création humaine d'un univers de compréhension,
- d) fournir le réconfort et le confort grâce à une perspective d'aide et de salut,
- e) apporter la réconciliation et maintenir une communauté morale.

Alors que ces caractéristiques applicables à toutes les religions sont généralement acceptées par les spécialistes des religions, elles pourraient cependant être trop larges pour permettre une application facile dans un domaine pratique lorsque par exemple les gouvernements modernes ou les pouvoirs judiciaires doivent appliquer des critères appropriés à l'une ou l'autre des religions nouvelles ou nouvellement importées ayant maintenant des adhérents dans le monde occidental. Dans ce but, il peut être nécessaire d'avoir un répertoire d'attributs plus précis englobant des catégories dont chacune ne serait pas une condition *sine qua non* en matière de religion, mais une caractéristique que l'on trouve surtout à titre de preuve empirique dans tous les mouvements qui revendiquent le statut de religion. Comme nous l'avons déjà montré, ces caractéristiques doivent avoir une « ressemblance » identifiable. Ainsi chaque élément possède une caractéristique *probablement* évidente dans une religion sans qu'il ne soit suggéré qu'elle *doive* être présente au sein d'un mouvement ou d'un système de pensée pour que celui-ci puisse être qualifié de religion.

## XI. UN INVENTAIRE PROBABILISTE

Ce qui suit est un inventaire d'éléments que l'on trouve probablement dans tout mouvement, organisation ou enseignement que l'on peut qualifier de religion. On ne trouvera habituellement pas tous ces éléments dans tous les cas et on pourrait décider de la proportion qu'il est nécessaire de trouver dans un groupe particulier pour qu'on puisse lui attribuer le statut de religion. Étant donné la très longue période de l'histoire humaine durant laquelle sont apparues des religions, cet inventaire reflète inévitablement des tendances différentes marquant différents degrés de sophistication des idées religieuses, allant d'orientations extrêmes très spécifiques et quasiment magiques à, de l'autre côté du spectre, des conceptions éthérées relativement abstraites et matérialisées d'entités et de préoccupations religieuses majeures. Selon la nature des cas et compte tenu d'une diversité interne et de degrés divergents de sophistication parmi ses dévots, aucune religion ne pourrait être à même d'embrasser ces deux types d'orientation à

parts égales. Il devient alors évident qu'aucune religion ne pourrait être à même de prétendre à son statut et affirmer qu'elle possède l'ensemble des éléments de cet inventaire probabiliste. Les caractéristiques plausibles d'une religion sont les suivantes :

- 1) la croyance qu'un ou plusieurs pouvoirs transcendent la perception normale des sens et qu'ils peuvent même comporter un ordre d'existence spirituel entièrement postulé ;
- 2) la croyance qu'un tel pouvoir non seulement affecte le monde naturel et l'ordre social, mais aussi qu'il agit directement sur lui et qu'il pourrait les avoir créés ;
- 3) la croyance qu'une intervention surnaturelle explicite s'est produite dans les affaires humaines à quelques moments du passé ;
- 4) la croyance que des pouvoirs surnaturels ont dirigé l'histoire humaine et la destinée ; lorsque ces pouvoirs sont décrits d'une manière anthropomorphique, on leur attribue d'ordinaire des buts définis ;
- 5) la croyance continue que le sort de l'Homme dans la vie courante et dans la vie (ou les vies) future(s) dépend des relations qu'il a établies avec ces pouvoirs transcendants ;
- 6) on pourrait croire (mais ce n'est pas invariable) qu'alors que les pouvoirs transcendants peuvent dicter arbitrairement les destinées individuelles, l'individu peut influencer soit sa vie présente soit sa(ses) vie(s) future(s) en se comportant de la manière prescrite ;
- 7) il y a des actions prescrites pour les célébrations individuelles, collectives ou représentatives, à savoir des rituels ;
- 8) il y a des actions apaisantes que peuvent utiliser les individus ou les groupes pour invoquer une assistance spéciale auprès de sources surnaturelles ;
- 9) des expressions de louanges, de dévotion, de gratitude, d'obéissance ou d'obédience sont offertes ou dans certains cas demandées aux croyants, habituellement en présence de représentations symboliques du(des) pouvoir(s) surnaturel(s) de la foi ; de telles manifestations constituent le culte ;

- 10) le langage, les objets, les lieux, les édifices et les fêtes religieuses deviennent sacrés lorsqu'ils sont identifiés avec le surnaturel et peuvent même devenir des objets de vénération ;
- 11) il y a des célébrations régulières de rituel, des expressions de dévotion, du jeûne, des pénitences collectives, des pèlerinages, des reconstitutions, commémorations ou épisodes de la vie terrestre des divinités, prophètes ou grands maîtres ;
- 12) les occasions d'adoration et de présentation des enseignements créent chez les adhérents un sentiment de communauté, des relations bienveillantes, de la camaraderie et une identité commune ;
- 13) des règles morales sont souvent imposées aux croyants bien que leur champ d'application varie : elles peuvent être écrites en termes légaux ou ritualistes ou peuvent être élaborées en conformité avec un esprit d'éthique moins spécifique et plus élevé ;
- 14) le sérieux de l'objectif, l'engagement continu et la dévotion de toute une vie sont des exigences normatives ;
- 15) en fonction de leur conduite, les adeptes cumulent des mérites ou démérites auxquels sont attachés un système de récompenses et de pénalités. Le lien exact entre acte et conséquence varie entre les effets automatiques d'une cause déterminée et la croyance que le démérite personnel peut être annulé par des actes de dévotion ou des actes rituels, par la confession et le repentir ou par l'intervention d'agents surnaturels ;
- 16) il y a une classe spéciale de responsables religieux servant de gardiens des Écritures, lieux et objets sacrés, des spécialistes de la doctrine, des rites et du conseil pastoral ;
- 17) de tels spécialistes sont habituellement payés pour leurs services par des contributions, en récompense de fonctions spécifiques ou avec une allocation instituée ;

- 18) quand des spécialistes se consacrent à la systématisation de la doctrine, on entend régulièrement que la connaissance religieuse fournit des solutions à tous les problèmes et qu'elle explique le sens et le but de la vie, en incluant souvent de prétendues réponses sur l'origine et la physiologie de l'univers physique et de la psychologie humaine ;
- 19) la légitimité de la connaissance religieuse et des associations religieuses est proclamée en référence à la révélation et à la tradition : l'innovation est souvent appelée restauration ; et
- 20) les revendications au sujet de la vérité de l'enseignement et de l'efficacité du rituel ne sont pas soumises à des tests empiriques, étant donné que les buts sont essentiellement transcendants et que pour les atteindre, il faut y croire et croire aux moyens recommandés pour les atteindre.

## XII. LES RELIGIONS EN TANT QU'ENTITÉS HISTORIQUES

L'inventaire précédent est énoncé en termes généraux relativement abstraits, mais les religions véritables sont des entités historiques et non des systèmes construits logiquement. Elles comprennent des principes d'organisation, des codes de conduite et des modèles de croyance très différents et établis à des époques historiques différentes, ainsi chacun de ces points, au sein d'une même tradition religieuse élargie, se caractérise par des approches distinctes et parfois incompatibles de la religiosité. À l'intérieur d'une même religion, des doctrines ou interprétations divergentes de pratiques rituelles sont souvent acceptées simultanément par les fidèles de différents niveaux de sophistication. Des éléments identiques de croyance ou de culte peuvent être considérés comme symboliques par certains ou comme intrinsèquement puissants par d'autres, cependant les deux s'adaptent à des systèmes religieux dans lesquels il ne s'agit pas tant d'un remplacement d'idées contradictoires les unes par les autres que d'une accumulation de conceptions et d'interprétations faites tout au long de l'histoire. Une convergence d'interprétation des différentes manières de comprendre la croyance et le culte peut se produire au cours du temps, mais elle doit reposer à la fois sur l'autorité et l'efficacité d'un leader et sur le modèle d'une organisation. Une telle diversité au sein d'une même tradition religieuse complique encore plus la situation des traditions religieuses les plus importantes et de leurs innombrables branches qui se sont développées au cours du temps. L'inventaire précédent emploie des critères suffisamment larges pour s'adapter aux effets de

l'évolution religieuse et prend en compte les éléments les plus concrets, littéraires et parfois quasi magiques qui demeurent à certains niveaux, même au sein de systèmes religieux qui expriment et légitiment leurs croyances et leurs activités en termes abstraits et sophistiqués. Quelques religions développées plus récemment ont largement ou entièrement échappé à l'influence de conceptions primitives survivant dans d'autres religions et de ce fait peuvent ne pas satisfaire à quelques critères de cet inventaire (dont certains critères appartiennent principalement à d'anciens systèmes religieux et n'ont pas forcément survécu à l'évolution de ces religions). C'est ainsi que le caractère historique et évolutionnaire de la pensée et de la pratique religieuses fait que peu de religions (si même il en existe) satisferont de manière égale à tous les critères d'un inventaire qui vise à inclure des indices prenant en compte la diversité des espèces impliquées dans le phénomène religieux.

### XIII. DIVERSITÉ ET GÉNÉRALISATION

Il s'ensuit que, sous de nombreux aspects, la généralisation en matière de religion n'est pas simple : alors qu'on reconnaît le phénomène appelé « religion », on doit admettre la diversité considérable parmi les nombreuses représentations du genre. Il n'est pas rare que les Occidentaux concernés par la religion soient les victimes (souvent inconscientes) de préjugés provenant de la tradition chrétienne. Mais une fois ces préjugés écartés, il devient évident que de nombreux éléments fondés sur le modèle chrétien et censés être une condition *sine qua non* d'une religion ne se retrouvent pas dans d'autres systèmes. Ainsi, dans l'inventaire précédent, on évite de faire allusion à un être suprême, car ce concept n'est pas reconnu dans le bouddhisme theravada (pas plus que dans le bouddhisme mahayana). Le culte prend donc des formes différentes chez les bouddhistes que chez les chrétiens. Il existe même au sein du christianisme des approches du culte très diverses parmi différentes religions, par exemple la religion catholique, calviniste, science chrétienne ou les témoins de Jéhovah. L'inventaire ne fait pas référence à des croyances spécifiques qui ont été particulièrement importantes dans l'histoire du christianisme, mais qui le sont moins pour d'autres religions dans lesquelles l'orthopraxie a souvent plus d'importance que l'orthodoxie. On n'y fait pas mention de l'âme, critère central dans l'orthodoxie chrétienne, à cause de l'application douteuse de ce concept dans le judaïsme et parce que l'âme a été rejetée explicitement par des mouvements chrétiens dissidents (les adventistes du septième jour, les Témoins de Jéhovah, les deux ayant des millions d'adeptes dans le monde, les christadelphes et les puritains, dont John Milton qui se considère comme « mortel » et rejette l'idée de l'immortalité de l'âme). L'inventaire ne mentionne pas non plus l'enfer qui est un critère manquant dans le judaïsme. Il est fait allusion au concept abstrait de vie(s) après



la mort, au singulier comme au pluriel, pour rendre compte à la fois du concept chrétien de la transmigration de l'âme, de la résurrection du corps et du principe assez différent de réincarnation pour le bouddhisme et l'hindouisme. L'inventaire cherche donc à la fois à donner des critères hautement abstraits et à être pratique pour faciliter l'identification des sujets qui caractérisent une religion.

#### XIV. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS : LE BOUDDHISME

Le bouddhisme est le meilleur exemple d'une religion qui remet en question le principe même du monothéisme. Le bouddhisme n'est pas un système de croyance monothéiste. Et même dans ses branches qui considèrent Bouddha comme un sauveur, par exemple dans les mouvements japonais jodo shu et jodo shinshu (bouddhisme de la Terre pure), ce concept ne fait pas de Bouddha un dieu créateur. Le bouddhisme en général ne renie pas l'existence ni l'activité des différents dieux, et s'ils peuvent même faire l'objet de vénération et de propitiation dans différents mouvements, les enseignements bouddhistes n'accordent pas à ces mouvements le rôle essentiel dans l'organisation des choses et ils sont en fait considérés comme assujettis aux lois du karma et de la réincarnation, au même titre que les humains. Pour illustrer le caractère du bouddhisme, je vais donner une brève description des enseignements du bouddhisme theravada, le bouddhisme que l'on trouve au Sri Lanka, en Birmanie, en Thaïlande et au Cambodge et que les spécialistes des religions occidentaux considèrent comme la plus ancienne des traditions.

#### XV. LE BOUDDHISME THERAVADA

Le bouddhisme s'occupe plus de l'Homme que de l'univers matériel. Cette religion considère que le monde des phénomènes est sans substance et se trouve dans un état de mouvement constant. L'Homme lui-même n'est pas moins éphémère que le monde matériel. Il n'est pas et ne contient pas un soi, mais il est plutôt un ensemble de phénomènes, et son corps fait partie du monde physique et éphémère. L'Homme est l'union d'un ensemble de phénomènes mentaux et physiques qui se dissolvent et se désintègrent toujours. Il a cinq façons de « comprendre » : le corps, la perception, la cognition, les phénomènes mentaux et la conscience. Il est soumis au cycle des renaissances successives (samsara). Sa condition est la souffrance et cela caractérise toute existence. La souffrance est provoquée par la luxure et le plaisir et tout l'enseignement bouddhiste consiste à libérer l'Homme de cette souffrance. Tout est soumis au cycle de la naissance et de la mort. La renaissance se produit habituellement dans cinq sphères différentes conçues de façon hiérarchique : en tant que dieux, en tant qu'hommes,

en tant qu'esprits, en tant qu'animaux, ou en enfer, et parfois dans une sixième sphère, en tant que démons. De tous ces états, c'est celui d'Homme qui permet d'atteindre le plus facilement la libération, même si elle est encore lointaine. Les animaux sont trop stupides pour être libérés et les dieux sont trop arrogants.

Il existe une loi du karma qui fonctionne comme un processus neutre et incorruptible selon lequel les actions passées sont des causes dont les conséquences se manifestent dans les vies suivantes. Ainsi ce que l'on vit dans la vie présente a été causé par des actes passés. Bien que le karma ne soit pas complètement déterminant, la qualité, la situation et l'apparence physique sont déterminées par le karma. Toutefois, les actes sont libres et les motivations agissent autant que les actes sur le karma. On considère que les bonnes actions améliorent les perspectives des vies futures. Cependant, une renaissance dans des vies futures n'implique pas la croyance en l'existence de l'âme, étant donné que l'Homme ne possède pas de continuité psychique de l'être. Chaque vie est une impulsion en vue de la prochaine renaissance. Il y a ainsi un « renouvellement conditionné » et les vies sont comme les liens d'une chaîne causale. Chaque vie dépend des vies précédentes, un peu comme une flamme qui serait allumée par une autre flamme.

L'idée du péché, considéré comme élément central du modèle chrétien du salut et de la damnation et comme offense envers un dieu ou des dieux, n'existe pas dans le bouddhisme. Il existe plutôt des actes salutaires ou néfastes conduisant ou pas à la libération ultime de cette chaîne de renaissances et de souffrance. L'Homme est enfermé dans ce système de renaissances récurrentes à cause du désir (besoin irrésistible). Le plaisir, la luxure, les délices, l'attachement, le besoin de devenir ou de détruire sont tous source de souffrance. Cette souffrance cessera en se libérant de l'attachement et du besoin. Cette libération de la chaîne des renaissances, de la fin du besoin, est accessible lorsqu'on atteint le nirvana, ce qui est possible uniquement par l'éveil spirituel. Ceux qui s'efforcent d'y parvenir l'atteindront tôt ou tard, et ce sera la fin de leur ignorance. Chaque individu se doit d'atteindre un éveil spirituel total qui mène au nirvana. Bien qu'on puisse l'aider en l'instruisant, il doit néanmoins parcourir lui-même le chemin. À l'opposé des enseignements orthodoxes chrétiens, le bouddhisme theravada dit que nul être céleste ne peut intercéder en faveur du croyant ni l'aider dans sa quête du salut, et qu'il n'est pas possible d'atteindre ce but par la prière. Le nirvana n'est pas le néant, comme il est parfois représenté par les chrétiens. C'est un état de félicité, d'immortalité, de pureté, de vérité et de paix durable atteint par l'extinction de toutes les passions. C'est la réalisation du « non-soi ».

Œuvrer concrètement pour atteindre la libération consiste à marcher sur le chemin octuple de la vision parfaite, de l'émotion parfaite, de la parole parfaite, de l'action parfaite, des moyens d'existence parfaits, de la prise de conscience parfaite et de l'Éveil parfait. On doit poursuivre simultanément toutes ces injonctions. Le fait de ne pas y arriver n'est pas pécher par omission, mais c'est simplement le fait d'agir pour son propre éveil spirituel. Les adeptes doivent également renoncer aux dix actions interdites, renoncer aux dix liens qui enchaînent les hommes à leur ego et renoncer aux actes immoraux. Mais l'accent est mis sur la pratique de l'amour bienveillant plus que sur le simple maintien des canons de moralité. La pratique religieuse consiste en tout point à surmonter la souffrance pour dépasser l'illusion de l'ego et empêcher ainsi le cycle des renaissances et de la transmigration.

Comme d'autres religions anciennes, le bouddhisme a reçu des éléments extérieurs provenant de religions populaires des régions où il a pris naissance. Parmi ces nombreux « résidus » hérités se trouve l'idée de l'existence de dieux, aussi bien dans l'ancien corps de doctrine formelle que dans la pratique actuelle des bouddhistes contemporains theravadas. Ces êtres ne sont pas nécessairement des objets de culte, ils ne jouent pas un rôle particulier et sont tous extérieurs aux termes centraux de la sotériologie bouddhiste. Ils subsistent surtout comme résidus ou comme additifs venant d'autres religions, tolérés et acceptés dans la pratique bouddhique.

Finalement, on peut remarquer qu'il n'y a pas d'organisation paroissiale traditionnelle dans le bouddhisme. Les moines n'ont aucune obligation pastorale. Bien que des moines aient parfois joué un rôle d'éducateur ou aient travaillé pour des œuvres sociales dans les dernières décennies, leur préoccupation première, si ce n'est l'unique, a toujours été leur propre salut et non pas de servir la communauté ni d'apporter de l'aide pastorale aux laïcs. Ils donnent aux laïcs l'occasion d'accumuler du mérite, et donc d'améliorer leur karma, simplement en leur fournissant l'opportunité de donner des aumônes en remplissant la sèbile que chaque moine porte et qui symbolise la pauvreté et la dépendance.

Cet exposé sommaire des enseignements du bouddhisme theravada rend clairement compte du contraste existant entre cette religion et le christianisme. Il n'y a pas de dieu créateur et le culte est par conséquent radicalement différent de ce qui prévaut dans les églises chrétiennes. Il n'y a pas de concept de péché originel ni d'idée de sauveur personnel ou d'intercession divine. L'idée de l'âme immortelle et de la perpétuation de la conscience est absente et le nirvana ou les renaissances sans fin contrastent nettement avec l'idée de gloire

ou de châtement éternel propre à la tradition chrétienne. Il n'y a pas de dualisme entre la chair et l'esprit. Et ce qui est tout aussi important, la conception de l'histoire n'est pas linéaire comme dans le schéma chrétien du bonheur originel, avec la décadence de l'Homme, l'autosacrifice indirect au nom d'une divinité, une apocalypse générale et finalement la résurrection d'une élite sauvée vers la gloire céleste. Le schéma du cycle des renaissances a de profondes implications sur la vision du monde des bouddhistes et est très différent des conceptions occidentales du temps, du progrès et de la réussite matérielle. Bien que le bouddhisme ait souvent été accusé dans le passé d'être un système athéiste en raison d'une loi impersonnelle tenant lieu de puissance ultime de l'univers et qu'il soit éloigné des préconceptions occidentales traditionnelles de « véritable religion », il est aujourd'hui universellement reconnu comme religion.

## XVI. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS : LE JAÏNISME

Le jaïnisme offre un défi non moins radical aux conceptions occidentales étroites de ce qui constitue une religion. C'est une religion reconnue en Inde et elle fait habituellement partie de la liste des onze grandes religions. Charles Eliot a écrit : « Le jaïnisme est athée et cet athéisme n'est pas vu comme une règle apologétique ni polémique, mais est reconnu comme une attitude religieuse naturelle. » Toutefois les jaïns ne renient pas l'existence des *devas*, ces divinités qui, tout comme les humains, sont soumises aux lois de la transmigration et du déclin et qui ne déterminent pas la destinée humaine. Les jaïns 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 doit être obtenu en libérant l'âme des éléments étrangers (les éléments du karma) qui pèsent sur elle. Les actes passionnés de l'individu permettent à ces éléments de pénétrer dans son âme. De tels actes sont la cause de renaissances parmi les animaux ou dans des substances inanimées. Les actions méritoires permettent une renaissance parmi les *devas*. La colère, la fierté, la déception et la cupidité sont les principaux obstacles à la libération des âmes. C'est en leur résistant ou en y succombant que l'Homme devient maître de son destin. En se maîtrisant et en ne faisant aucun mal, pas même aux insectes nuisibles, en menant une vie d'ascèse, un homme peut renaître en tant que *deva*. Les règles morales d'un dévot consistent à faire preuve de bonté sans rien attendre en retour, à se réjouir du bien-être des autres, à chercher à soulager les autres et à montrer de la compassion pour le criminel. La privation permet d'annuler les effets accumulés du karma. Le jaïnisme comprend une éthique d'ascèse bien différente de celle du christianisme, à la fois plus passive et plus fataliste.

## XVII. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS : L'HINDOUISE

L'hindouisme est une autre religion qui dans son extrême diversité ne passe pas le test du critère monothéiste de la religion que l'on trouve dans les différents pays européens. Sous sa forme classique, l'hindouisme représente une forme de panthéisme non dualiste dans lequel Brahman est la divinité absolue mais impersonnelle, l'esprit inhérent à chaque être. Brahman transcende le bien et le mal. Il ne se définit pas vraiment comme un créateur conçu comme une force pénétrante duquel émane toute chose et vers qui tout revient. Il est non seulement omniprésent dans toute chose, il est toute chose. L'âme libérée fait un avec lui et comprend alors que rien d'autre n'existe. Quoi qu'il en soit, cette forme de divinité est éloignée de la conception de la divinité monothéiste chrétienne. De plus, on trouve d'autres représentations de divinités multiples, changeantes, passant d'une forme à une autre et représentant les courants polythéistes de l'hindouisme. Étant donné la tolérance intrinsèque à l'hindouisme envers des préceptes et des assertions qui, du point de vue de la logique occidentale semblent contradictoires, il est impossible d'affirmer que l'hindouisme est panthéiste ou polythéiste. Il est clairement les deux. Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'un système monothéiste qui postule l'existence d'un dieu créateur, d'une cosmologie dualiste et qui nécessite un culte explicite à ce dieu, tels les schémas préconçus de ce que devrait être une religion pour ceux qui n'ont aucune familiarité avec les traditions judéo-chrétiennes et islamiques.

## XVIII. HINDOUISE : L'ÉCOLE PHILOSOPHIQUE DU SAMKHYA

L'hindouisme est une religion qui présente une grande diversité. On reconnaît six écoles ou systèmes philosophiques anciens présentant des philosophies divergentes. L'un de ces systèmes, le samkhya, n'est ni théiste ni panthéiste. Comme le jaïnisme, le samkhya enseigne que la matière primordiale et l'âme individuelle ne sont ni créées et ni destructibles. L'âme peut être libérée par la connaissance de la vérité de cet univers et par la maîtrise des passions. Dans certains textes, le samkhya réfute l'existence d'une divinité suprême personnelle, et dans tous les cas, le concept de divinité est superflu et potentiellement contradictoire, car le karma dirige les affaires humaines jusqu'au moment où l'Homme peut se décider de lui-même à chercher la libération. Les quatre buts du samkhya sont similaires à ceux du bouddhisme : connaître la souffrance peut permettre à l'Homme de se libérer lui-même, de parvenir à faire cesser cette souffrance, de percevoir la cause de la souffrance (le manque de distinction entre l'âme et la matière) et d'apprendre les moyens de se libérer, à savoir être

capable de discerner la connaissance. Comme les autres écoles, celle du samkhya enseigne le principe du karma : la renaissance est la conséquence de nos actions et le salut est le fait d'échapper au cycle des renaissances.

Le samkhya embrasse une forme de dualisme. Il ne s'agit pas de la dualité chrétienne du bien et du mal mais d'une distinction radicale entre l'esprit et la matière. Ils sont tous deux non créés et ils existent indéfiniment. Le monde est le résultat de l'évolution de la matière. L'âme, cependant, ne change pas. L'âme souffre d'être prisonnière de la matière, bien que cette captivité soit une illusion. Une fois que l'âme devient consciente qu'elle ne fait pas partie du monde matériel, le monde cesse d'exister pour elle et elle est libre. D'après la théorie du samkhya, la matière est soumise à l'évolution, à la dissolution et à la paix. En évoluant, la matière produit l'intellect, l'individualité, les sens, le caractère moral, la volonté et un principe qui survit à la mort et subit la transmigration. En étant en contact avec l'âme, le corps physique devient un être vivant. Ce n'est que par ce contact que naît la conscience, car ni la matière seule, ni l'âme seule ne sont conscientes. Bien que l'âme soit l'élément vitalisant, elle n'est pas en soi la vie qui se termine à la mort pas plus qu'elle n'est la vie qui est transmise d'une existence à l'autre. Bien qu'elle-même n'agisse pas et qu'elle ne souffre pas, l'âme reflète les souffrances tout comme un miroir. Elle n'est pas l'intellect, mais une entité infinie et impassible. 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, sa condition est équivalente à ce qui est appelé nirvana dans le bouddhisme. Une telle libération peut survenir avant la mort, et le devoir de cette âme libérée est de transmettre son enseignement aux autres. Après la mort, il existe une possibilité de libération totale sans crainte d'une renaissance.

Le samkhya n'exclut pas les croyances aux divinités populaires, mais cela ne fait pas partie de son mode d'action. C'est la connaissance de l'univers qui mène au salut. En ce sens, c'est la maîtrise des passions et non la conduite morale qui compte principalement. Le bon travail ne peut apporter qu'une forme inférieure de bonheur. Le sacrifice n'est pas non plus efficace. La subordination de la morale à un niveau inférieur à celui de la connaissance et la dérogation de bonnes œuvres sont deux différences distinctes des exigences du christianisme et représentent une forme différente de religiosité. Ni l'éthique ni les rituels n'ont beaucoup d'importance dans le système du samkhya. Ici, nous avons à l'évidence, un contraste marqué avec le christianisme pour qui l'éthique et les rituels constituent, quoiqu'à différents degrés selon les confessions, les parties essentielles du système de croyance et du culte.

## **XIX. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS : LE POLYTHÉISME**

Il ressort des exemples précédents de systèmes de croyance religieuse que la croyance en un être suprême est un critère inadéquat pour définir une religion. En dépit du préjugé persistant et dépassé de quelques commentateurs chrétiens, ce point est généralement admis par les spécialistes des religions comparées et par les sociologues. Le statut de religion n'est refusé ni au bouddhisme, ni au jaïnisme, ni à l'hindouisme, en dépit de l'absence du concept d'être suprême ou de dieu créateur. Si ces exemples de systèmes de croyances panthéistes et athées, néanmoins indubitablement religieux, présentent un contraste avec les idées chrétiennes de la religion, il en est de même des croyances polythéistes, même si celles-ci sont plus difficiles à présenter sous une forme organisée ou cohérente. Le taoïsme, qui est maintenant généralement admis au rang des religions dans les textes de religions comparées, en est un exemple. Contrairement aux religions révélées, le taoïsme s'appuie sur le culte de la nature, le mysticisme, le fatalisme, le quiétisme politique, la magie, et le culte des ancêtres. Pendant des siècles il a été reconnu en Chine en tant que religion organisée, avec des temples, un culte et un clergé. Il envisage le concept d'êtres surnaturels, comme l'Empereur de Jade, Lao-Tseu, Ling-Po (le gardien des êtres surnaturels), les huit immortels du folklore chinois, le dieu de la cité et le dieu du foyer entre autres, ainsi que d'innombrables esprits. Le taoïsme n'a cependant pas de créateur suprême ou de dieu sauveur analogue à celui du christianisme, ni de théologie ou de cosmologie exprimée. Le cas du taoïsme illustre le fait que les religions ne naissent pas d'un ensemble de croyances, de pratiques et d'organisations. Les religions sont sujettes à un processus d'évolution concernant tous ces aspects et en viennent quelquefois à adopter des éléments entièrement différents des conceptions antérieures. L'accumulation de mythes, de rituels et de changements d'organisation est normale dans l'histoire des religions, et quelques-uns de ces nouveaux éléments ne sont parfois que partiellement assimilés et en aucun cas amenés à être compatibles entre eux.

## **XIXA. LA DIVERSITÉ DES RELIGIONS : UN EXEMPLE MODERNE**

La diversité des concepts de divinité, de culte, de salut et d'autres éléments concernant la religion devient encore plus visible lorsqu'on passe des anciennes traditions religieuses aux religions modernes. Les nouveaux mouvements religieux sont non seulement nombreux, mais aussi très divers. Quelques-uns viennent de traditions chrétiennes, d'autres ont une origine orientale, ou cherchent à faire revivre des traditions mystiques, et d'autres encore

embrassent les enseignements spiritualistes métaphysiques du « New Age ». Pour notre propos, et pour souligner simplement l'étendue des manifestations du religieux, nous allons nous pencher sur une nouvelle religion en particulier, la Scientologie, qui est différente de toutes les autres. Par certains aspects, la Scientologie semble proche du bouddhisme, du jaïnisme et de la tradition samkhya de l'hindouisme, mais la prémisse sur laquelle repose sa sotériologie est celle d'un ensemble de techniques thérapeutiques pratiques et systématiques. Elle offre à ses membres un chemin graduel de développement spirituel. Elle déclare les soulager des effets fâcheux de traumatismes passés provenant d'expériences de cette vie ou de vies passées. La Scientologie est libre de tout dogme, et si elle reconnaît, en termes abstraits, l'existence d'un Être suprême en tant que « huitième dynamique », elle ne cherche pas à en décrire les attributs. Cet Être suprême n'est pas non plus l'objet de prières ou de dévotion. L'Homme, pour la Scientologie, est un être spirituel, *un thétan*, occupant des corps humains lors de vies successives. Bien que ne faisant pas partie de l'univers physique, le thétan s'y trouve empêtré et a acquis un mental réactif qui répond de façon irrationnelle et émotive à tout ce qui lui rappelle des expériences douloureuses et traumatisantes. Le salut est le procédé par lequel ce mental réactif est réduit et finalement éliminé, permettant ainsi à l'individu de réaliser son plein potentiel. Alors que dans le schéma bouddhiste du karma, les actes passés déterminent de manière irrévocable les expériences de la vie actuelle, les techniques de Scientologie permettent à l'individu de se rappeler, de confronter et de surmonter les effets néfastes des expériences malheureuses du passé. Le but ultime du thétan est d'exister en dehors du monde physique et donc en dehors du corps. Ce but a des analogies avec la conception chrétienne du salut des âmes, bien que les procédures pour l'atteindre soient très différentes et exprimées de manière très différente.

La Scientologie est radicalement différente des schémas sotériologiques chrétiens et bouddhistes en ceci que ses techniques menant au salut sont rationalisées et standardisées. Elle applique des méthodes modernes à des buts spirituels dans le but d'apporter de la certitude et d'introduire un système pragmatique dans ses pratiques spirituelles. Émergeant à une période dans laquelle le monde laïc est de plus en plus dominé par la science, la Scientologie considère que pour son développement spirituel et son salut, l'Homme doit penser de manière rationnelle et maîtriser ses émotions déplaisantes. Elle représente un courant important dans la diversité contemporaine des expressions religieuses existant dans notre culture religieuse pluraliste.



## XX. LA DIVERSITÉ DES TRADITIONS RELIGIEUSES

La diversité des religions est renforcée par la diversité *au sein même* des religions, et ceci même au sein de traditions authentiquement orthodoxes, c'est-à-dire sans tenir compte des différentes manifestations de dissidence auxquelles nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion. On doit reconnaître que la cohérence n'est pas la préoccupation première des religions et que même le christianisme, qui jouit d'un modèle de doctrine et d'organisation plus systématiquement structuré que les autres religions, n'en a pas moins des formulations imprécises de sa doctrine, comportant des ambiguïtés, des incohérences et même des contradictions flagrantes. Le langage religieux traditionnel, même celui du christianisme, ne cherche pas toujours à éliminer ces ambiguïtés, mais plutôt à les soutenir. Le rôle d'un tel langage n'est pas nécessairement ni simplement d'indiquer ces attributs. Il a les fonctions tout aussi importantes de solliciter des réponses émotionnelles et d'établir des valeurs et des états d'esprit. Le cognitif, l'émotif et l'évaluatif sont inextricablement entremêlés et sont très étrangers à des modes de pensée scientifiques. En conséquence de cette multifonctionnalité, le langage religieux manque fréquemment de clarté, de définition et de spécificité lorsqu'on l'analyse d'un point de vue scientifique ou légal. Cela peut sembler normal dans le domaine de la religion, même si, comme c'est le cas dans le christianisme, un effort intellectuel soutenu est déployé depuis des siècles pour articuler ses doctrines religieuses de façon cohérente.

## XXI. LA DIVERSITÉ ET L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

Le fait que les religions évoluent contribue dans une certaine mesure à la diversité des traditions orthodoxes. Une telle évolution est évidente dans les écritures judéo-chrétiennes, et si on ne reconnaît pas ce phénomène, il est difficile de réconcilier la divinité tribale vengeresse de l'Ancien Testament des anciens israélites et l'être universel de conception plus spirituelle décrit par les prophètes ultérieurs et le Nouveau Testament. Des tentatives pour rendre compatibles les descriptions divergentes de la divinité ont fait naître des conflits entre les différentes Églises et mouvements religieux, et en leur sein, et parmi les théologiens. Les hypothèses fondamentales des théologiens chrétiens ont radicalement changé au long des siècles, mais aucun consensus ne s'en est dégagé, alors qu'on trouve des attitudes très diverses concernant les fondements de la foi parmi les chrétiens laïques. Certaines de ces attitudes sont caractéristiques des positions généralement tenues dans les siècles passés, et leur persistance parmi les laïcs fait ressortir la nécessité d'apprécier l'évolution du phénomène religieux si l'on

veut comprendre la diversité au sein même d'une tradition orthodoxe. Citons par exemple les chrétiens les plus libéraux et soi-disant « éclairés », qui ne croient plus aujourd'hui ni à l'enfer ni au diable, alors que beaucoup de chrétiens y croient, et pas seulement les « fondamentalistes ». Ou encore, aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, beaucoup de chrétiens croyaient en la résurrection des corps, alors qu'aujourd'hui, seule une minorité des croyants orthodoxes semble souscrire à ce dogme. De même, les chrétiens se sont querellés pendant des siècles pour savoir si le temps prophétisé de l'aube du millénaire allait précéder le deuxième avènement du Christ ou lui succéder, alors que beaucoup d'entre eux semblaient avoir abandonné cette supposition.

## XXII. LES OPINIONS THÉOLOGIQUES ET LA CROYANCE RELIGIEUSE

Si la tolérance des différentes religions a augmenté, il existe un facteur qui a peut-être accru de manière accidentelle l'intolérance, à savoir la disparité croissante entre les croyances des théologiens et celles des laïcs les plus impliqués au sein d'une même confession religieuse. Certains laïcs continuent de suivre littéralement les Écritures, alors que d'autres, moins sûrs de la source orale de ces Écritures, ne continuent pas moins de croire à l'authenticité du message des Écritures, selon leur entendement. Le clergé aussi, pourtant souvent plus proche du croyant laïc ordinaire que ne le sont les spécialistes des religions et les théologiens professionnels, rejette souvent aujourd'hui les dogmes fondamentaux de la foi. Durant les dernières décennies, certains évêques anglicans [des Églises épiscopales] ont ouvertement rejeté des éléments fondamentaux de la foi chrétienne, comme l'immaculée conception, la résurrection du Christ et sa seconde venue. Quelques laïcs de cette même confession en ont été profondément bouleversés et scandalisés. Les théologiens sont allés plus loin, certains d'entre eux remettant même en cause l'existence d'un Être suprême tel qu'il est traditionnellement reconnu par l'Église catholique. Les plus célèbres et distingués des théologiens modernes ont examiné ce courant de pensée. On le retrouve dans les écrits de Dietrich Bonhoeffer et de Paul Tillich, mais ce courant a été exprimé de la façon la plus populaire et la plus influente par J. A. T. Robinson, évêque de Woolwich. En 1963, cet évêque a résumé cette tendance de la pensée chrétienne dans son livre à succès *Dieu sans dieu* (*Honest to God*). Il y développe les arguments en faveur d'un abandon de l'idée de Dieu en tant qu'être personnel « omniprésent » et remet en question l'idée du « théisme chrétien ». Il cite Dietrich Bonhoeffer :

« L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à "l'hypothèse Dieu". Dans le domaine de la science, de l'éthique et de l'art, Dieu est devenu un sujet sur lequel on ne cherche plus à se pencher. Mais au

cours des dernières centaines d'années, il en est devenu de même dans le domaine religieux : le monde sait maintenant très bien se passer de Dieu. » [page 36]

L'évêque de Woolwich cite aussi Paul Tillich :

« Le nom de la profondeur infinie et inépuisable des êtres et de leur nature est Dieu. Cette profondeur est le sens du mot Dieu. Si ce mot a peu de sens pour vous, traduisez-le et parlez des profondeurs de votre vie, de la source de votre être, de votre préoccupation majeure, de ce que vous prenez au sérieux sans réserve... Celui qui connaît la profondeur connaît Dieu. » [page 22]

L'évêque commente :

« [...] comme il [Tillich] le dit, le théïsme est d'ordinaire compris comme "Dieu tel un être parfait, divin, qui préside au monde et à l'humanité" » [page 39] « [...] Je suis convaincu que Paul Tillich a raison de dire que l'objection de l'athéisme à l'encontre d'un être de si haut niveau est appropriée. » [page 41]

« Nous ne pourrions pas plus convaincre les hommes de l'existence d'un Dieu "omniprésent" qu'ils doivent appeler pour mettre leur vie en ordre, que nous ne pourrions les persuader de prendre au sérieux les dieux de l'Olympe. » [page 43] ; « dire que "c'est un Dieu personnel" revient à dire que la personnalité est l'ultime signification de la constitution de l'univers, et que du point de vue des relations interpersonnelles, nous touchons au sens profond de l'existence comme nulle part ailleurs. » [pages 48-49]

En distinguant la réalité et l'existence, comme le font les théologiens, l'évêque affirme que Dieu est ultimement réel, mais qu'il n'existe pas, car son existence supposerait qu'il soit un Être fini dans l'espace et dans le temps, et donc qu'il fasse partie de l'univers.

Si l'idée de l'Être suprême a été remise en question, il en est de même de la compréhension traditionnelle de Jésus. Durant le vingtième siècle, les cercles théologiques ont développé une réinterprétation du Nouveau Testament et de la personne de Jésus. En 1906, Albert Schweitzer publie un ouvrage sous le titre anglais de *The Quest of the Historical Jesus*, dans lequel il dépeint Jésus tel un prophète juif avec des idées préconçues et en fait une créature de son temps. Une « démystification » plus radicale et plus critique entreprise par Rudolf Bultmann, commencée dans les années 1940, montrait la façon dont les Évangiles reflétaient

les mythes prédominants de l'époque où ils furent écrits. Il cherchait à démontrer la faible quantité de concepts figurant dans les Évangiles qui pouvaient être acceptés par l'Homme du vingtième siècle. Il percevait le message du Nouveau Testament transmis à l'humanité comme une philosophie existentialiste allemande : la chrétienté devenait un guide moral pour l'individu, mais il ne la considérait pas crédible pour son enseignement de la création de Dieu et de la gouvernance du monde. Les travaux de Rudolf Bultmann ont soulevé de nouveaux doutes quant à la croyance traditionnelle que Jésus était le fils de Dieu qui s'était fait chair, et ce doute s'est diffusé dans tout l'enseignement christologique de l'Église. Le relativisme historique a trouvé une nouvelle expression dans un ouvrage intitulé *The Myth of God Incarnate* (édité par John Hick) publié en 1977, dans lequel de nombreux théologiens anglicans parmi les plus distingués ont remis en question la doctrine chrétienne orthodoxe établie par le Concile de Chalcédoine [451 de notre ère] au sujet de la relation de Dieu avec Jésus. Les théologiens modernes avaient de la peine à croire que Dieu était devenu un homme de la façon dont l'enseignait l'Église les quinze siècles précédents.

Ces différents courants d'arguments théologiques : le rejet mûrement réfléchi du concept d'un Dieu personnel, la renonciation du théïsme, la nouvelle emphase mise sur le relativisme de la Bible et la remise en question des concepts de la nature du Christ et de sa relation avec la divinité ont tous contribué à créer une rupture grave entre la compréhension de la chrétienté telle qu'elle a été reçue et la foi de la plupart des croyants laïcs. De cette manière, les opinions, même issues de sources chrétiennes et concernant la nature de la religion, soulèvent maintenant des questions sur les critères implicitement chrétiens avec lesquels la religion a été définie jusqu'alors.

### XXIII. LA RELIGION ET LE CHANGEMENT SOCIAL

À cause de la pression constante du changement dans nos sociétés modernes, il serait surprenant qu'une institution sociale importante prouve son immunité face aux conséquences d'un tel changement. Bien que fermement retranchée dans la sphère du volontariat de l'activité sociale, la religion a certainement répondu en émergeant sous des formes de plus en plus variées et avec de nouvelles préoccupations. L'éducation de la population du monde occidental s'améliorant, les religions modernes ont moins tendance à mettre l'accent sur les aspects concrets des épisodes proprement historiques de l'histoire religieuse, et si elles les invoquent, elles le font à l'aide de métaphores symboliques et poétiques. Il y a moins d'emphase sur les doctrines concernant Dieu, la création, le péché, l'incarnation, la rédemption ou la damnation, et l'accent est surtout mis sur une variété de préoccupations

différentes, même au sein des traditions chrétiennes dominantes. À un niveau pratique, et particulièrement dans les importantes confessions chrétiennes, ces questions reposent sur l'augmentation de l'accompagnement pastoral qui se développe depuis le milieu du dix-neuvième siècle et qui se manifeste maintenant sous de nouvelles formes spécialisées de ministère pastoral. L'aumônerie industrielle (incluant le mouvement abandonné des prêtres ouvriers), les aumôniers à l'intérieur des hôpitaux et des prisons, le conseil conjugal, la thérapie chrétienne et la guérison, la réadaptation des alcooliques et des drogués, les problèmes sexuels et les attitudes face au travail sont des indices quotidiens de différents sujets pratiques stimulant l'effort religieux et spirituel contemporain. À un niveau plus théorique, ils sont accompagnés d'un encouragement renouvelé envers une éthique de responsabilité personnelle, un souci de justice sociale, une recherche d'épanouissement personnel ainsi qu'une responsabilisation et une application de la religion comme source de pensée positive.

Ces nouvelles orientations s'expriment à la fois dans les mouvements minoritaires et orthodoxes des Églises chrétiennes, et on assiste aussi dans la société occidentale, non seulement à la diffusion des croyances orientales majeures importées par les immigrants, mais aussi à des mouvements dérivant de ces religions dont les formes et l'expression ont été modifiées pour répondre à la demande occidentale. Il existe de plus des mouvements dérivés d'un prétendu paganisme ancien et d'autres qui invoquent une série de traditions mystiques comme source d'inspiration, alors que d'autres mouvements cherchent à revivifier et à diffuser la pratique des sciences occultes. À toute cette diversité, on doit ajouter les nouvelles religions qui partagent l'orientation scientifique de la société contemporaine et qui utilisent leur science à des fins que l'on peut seulement décrire comme spirituelles. En arrière-plan, il y a aussi les cultes chrétiens plus traditionnels, dont certains ont créé une certaine anxiété parmi les chrétiens orthodoxes, et parfois l'hostilité des autorités, mais ils sont aujourd'hui de plus en plus tolérés et acceptés au sein de la mosaïque religieuse contemporaine. Qu'ils ne soient plus aussi vivement le centre d'attention et d'anxiété traduit le fait que dans le contexte de la diversité religieuse d'aujourd'hui, ils n'apparaissent plus aussi étranges ou déviants qu'ils ne le paraissaient auparavant.

#### XXIV. LES MOUVEMENTS TRADITIONNELS

À proprement parler, les mouvements dénommés sectes sont constitués de fidèles isolés, c'est-à-dire de groupes en rupture avec les Églises principales à cause de différences de doctrine, de pratique et d'organisation, mais dont ils partagent néanmoins une grande partie

des traditions. Ce sont ces traditions communes et la réduction de leurs différences au cours du temps qui permettent à quelques anciennes sectes de se faire reconnaître comme confessions. Ces confessions font généralement preuve d'estime réciproque. Elles finissent par être reconnues comme telles lorsque les questions qui donnaient lieu à des tensions avec la société dans son ensemble (situation courante des mouvements désignés comme sectes) sont résolues ou dissipées. Ainsi, les baptistes, les disciples du Christ, l'Église du Nazaréen, et d'une certaine façon les méthodistes, sont tous des exemples de mouvements sectaires devenus des confessions. La reconnaissance graduelle du statut d'Église octroyée à des mouvements particuliers indique aussi un accroissement de la tolérance dans la société en général, alors que s'atténuaient, petit à petit, les restrictions légales imposées (en Europe) à ces mouvements ainsi que l'opprobre social auquel ils étaient soumis.

Toutes les sectes ne deviennent pas des confessions, et cela dépend beaucoup des circonstances dans lesquelles elles ont été créées et du sens caractéristique de leur enseignement par rapport au monde dans son ensemble. Les sectes qui, comme les Témoins de Jéhovah et les christadelphes, ont comme croyance principale l'avènement prochain du Christ sur Terre, ont de fortes chances de perpétuer des tensions sectaires dans la société, particulièrement si elles continuent un programme d'évangélisation actif. Il en est de même de sectes comme les Frères exclusifs (appelés aussi Frères de Plymouth) qui, malgré la croyance en un retour prochain du Christ sur Terre, s'attachent principalement à se retrancher dans leurs communautés à l'écart de la société qu'ils considèrent comme l'incarnation du mal. Les tensions entre ces sectes et les autorités et parfois le grand public ne reposent pas sur des actes illégaux, mais sur leur refus sectaire de participer aux responsabilités civiques communément admises par les citoyens. Il en va ainsi de l'objection de conscience face au service militaire ou, dans le cas de certaines sectes, le refus de siéger comme jury ou de devenir membre d'un syndicat dans certaines industries, dans des pays (Angleterre et Suède) où une telle appartenance est obligatoire. Le temps passant, ces droits à la conscience ont été graduellement accordés. Le droit, pour les Témoins de Jéhovah aux États-Unis, de ne pas saluer le drapeau ou de ne pas chanter l'hymne national dans les rencontres scolaires ou en d'autres occasions publiques, en sont des exemples. Les sectes chrétiennes ont combattu et souvent gagné leurs procès devant les cours de justice nationales et même internationales. Ce faisant, elles ont élargi le champ de la liberté religieuse. Mais ces sectes, ayant accédé au statut de reconnaissance religieuse ont été, particulièrement à leurs débuts, sujettes à la persécution, à la discrimination et au harcèlement.

## XXV. L'OPPOSITION AUX NOUVELLES RELIGIONS

Les nouvelles religions ont été, tout au long de l'histoire, l'objet d'une opposition acharnée, probablement à cause du fait que dans le monde chrétien occidental, les autorités et le public en général limitent leur définition de religion à un modèle familial issu du christianisme orthodoxe. Mais il est évident que cette situation remonte bien avant l'ère du christianisme. Chez les Romains, les premiers chrétiens ont été soumis à des accusations qui subsistent encore aujourd'hui : les chrétiens étaient accusés de séparer les familles, d'entretenir des objectifs de conquête, de participer à des orgies et d'essayer d'infiltrer les élites sociales en poursuivant de sinistres buts politiques. Le caractère exclusif de la chrétienté faisait naître de telles allégations, mais ce même caractère, doublé d'un zèle prosélyte, a fait de la chrétienté un agent inégalé de l'intolérance religieuse qui a plus ou moins persisté jusqu'à nos jours dans certains pays. Ainsi, les quakers ont subi de violentes persécutions de la part des autorités anglaises au dix-septième siècle, et beaucoup ont été emprisonnés, ne serait-ce qu'en confessant leurs croyances religieuses. Les méthodistes, nouvelle religion du dix-huitième siècle en Angleterre étaient attaqués, battus et certaines de leurs chapelles étaient détruites, quelquefois avec la connivence ou à l'instigation des juges locaux. À la fin du dix-neuvième siècle en Angleterre, l'Armée du salut était la cible d'émeutes dans lesquelles certains de ses membres ont été tués. En Suisse ils étaient publiquement accusés de fraude et d'exploitation financière. En Scandinavie, les mormons étaient parfois emprisonnés lorsqu'ils cherchaient à recruter de nouveaux membres et ils étaient en proie à des accusations semblables. L'histoire recèle de témoignages d'opposition aux nouvelles formes d'expression religieuse et spirituelle, et ce même dans les pays occidentaux censés être les plus démocratiques et les plus tolérants. En réaction, et en contraste marqué, des résolutions ont été prises récemment par des agences internationales, demandant aux États membres de faire preuve de tolérance religieuse et de l'encourager.

## XXVI. LES DIFFÉRENTS TYPES DE NOUVELLES RELIGIONS

Les sectaires hérétiques, et en particulier les anciens coreligionnaires en rupture à qui on jette l'opprobre, provoquent souvent plus d'hostilité que ceux dont la foi est totalement différente et n'a jamais été partagée. Néanmoins, la société contemporaine fait preuve d'une intolérance surprenante et tenace envers les nouvelles religions ayant vu le jour après la Seconde Guerre mondiale. Si certains de ces mouvements peuvent être classés selon leur



vague « ressemblance », on distingue des différences radicales entre elles. Les sociologues ont cherché à établir des catégories générales, moins en vertu de corps de doctrines partagés que par la similarité des intentions, des assertions et des perspectives qu'embrassent les différents mouvements. Ils ont fait une distinction sommaire et générale entre les mouvements qui sont « ouverts au monde » et ceux qui « renoncent au monde ». Les mouvements ouverts au monde répondent positivement à la culture laïque existante et offrent à leurs adhérents, non seulement la perspective de la bénédiction spirituelle, mais aussi des bénéfices matériels et psychiques sous forme de plus grande sécurité émotionnelle, de thérapie, de développement des compétences, de réussite sociale et parfois même économique. Les mouvements qui renoncent au monde, au contraire, cherchent autant que possible à retirer leurs membres de toute implication avec la société dans son ensemble et avec la culture laïque, et ils offrent des perspectives de récompense, soit au sein d'une communauté retirée, soit par une vie bienheureuse après la mort, et parfois les deux. Ces catégories, dans leur ensemble, ne tiennent pas compte des subtilités des théories et des pratiques de ces mouvements, mais mettent en évidence une dichotomie d'orientation parmi les centaines de nouveaux mouvements religieux existant dans les sociétés occidentales contemporaines.

Ces deux orientations fondamentales ne sont pas nouvelles dans l'histoire de la religion et sont visibles, même en ayant une connaissance superficielle : d'un côté, les intentions des systèmes magiques, et de l'autre, l'éthique d'ascèse du catholicisme médiéval renonçant au monde ou, sous une autre forme, le calvinisme du dix-septième siècle. On trouve les deux orientations dans le courant principal de la chrétienté contemporaine, même si la renonciation au monde a récemment laissé la place à un courant plus fort d'une philosophie d'ouverture au monde. Cependant, les nouveaux mouvements religieux de ces deux tendances ont souffert d'opposition, d'hostilité, de harcèlement et même de persécution dans les dernières décennies, en dépit d'orientations quelquefois partagées avec les religions établies. D'un côté, ils sont si radicalement différents en matière d'organisation, d'engagement monothéiste, et par le caractère de leurs pratiques de vénération, entre autres, qu'ils sont facilement accusés de n'avoir rien de religieux. D'un autre côté, ils persuadent leurs adeptes de se retirer de leurs implications séculières ordinaires ou de s'engager dans un mysticisme ésotérique et sont perçus comme des ennemis de la société.

## XXVII. LES NOUVELLES RELIGIONS QUI RENONCENT AU MONDE

Les nouveaux mouvements qui renoncent au monde sont principalement, mais pas exclusivement, des variantes ou des mouvements dérivés de l'hindouisme et du bouddhisme,



dans lesquels cette orientation prévaut généralement. Quelques-uns de ces nouveaux mouvements chrétiens fondamentalistes (mais pas tous) adoptent aussi une philosophie qui prône le renoncement au monde. Les adeptes de ces religions abandonnent les valeurs occidentales, matérielles et contemporaines. Ils assument parfois un style de vie collective, et peut-être même communautaire, et dans les nouvelles religions d'origine orientale, les dévots adoptent typiquement des concepts inconnus des Occidentaux. Ils peuvent, dans certains cas, apprendre une langue orientale pour pratiquer leur culte, et renoncer aux conventions et coutumes occidentales en faveur d'autres tabous et injonctions influençant la sexualité, les rapports sociaux, le régime alimentaire et même le mode vestimentaire. La Société internationale pour la conscience de Krishna (le mouvement Hare Krishna) est peut-être le mouvement de ce type le plus ostensible, mais on retrouve les mêmes dispositions dans la Mission pour la lumière divine (même si ses adeptes se disent chrétiens) et dans l'Église de l'unification (les moonistes).

Certains mouvements qui renoncent au monde ont tendance à être « totalitaires », c'est-à-dire qu'ils attendent de leurs adeptes qu'ils se consacrent entièrement à leur foi avec un dévouement complet et que toute leur vie soit organisée selon la foi qu'ils ont épousée. Ce dévouement est, bien sûr, facilité lorsqu'un mouvement religieux attend de ses membres qu'ils adoptent un style de vie communautaire. Par bien des aspects, cette exigence se retrouve parmi les membres des ordres monastiques (qu'ils soient chrétiens ou bouddhistes). Certains mouvements de renoncement au monde ne prônent plus une séparation totale de la société résultant de la vie communautaire. Ces mouvements fournissent généralement un système métaphysique complet et souvent complexe grâce auquel leurs adorateurs trouvent des réponses intellectuelles à leurs questions sur le but ultime et le sens de la vie. Les niveaux les plus avancés de ces enseignements métaphysiques sont fréquemment tenus secrets et seulement disponibles aux adeptes. Les religions de ce type sont la théosophie, l'anthroposophie et le mouvement gurdjievien. L'effort mystique peut ne pas toujours écarter les activités d'actions sociales, même si un certain retrait social est évident : les équipements éducatifs pour enfants handicapés que l'on trouve chez les anthroposophes confirment ce point.

## XXVIII. L'OUVERTURE AU MONDE DANS LES NOUVELLES RELIGIONS

Les religions ouvertes au monde rencontrent de l'intolérance, même si dans l'ensemble elles adoptent des valeurs laïques éclairées. En dépit de leur orientation généralement positive à l'égard du monde, elles peuvent aussi avoir pour mission de promouvoir des réformes sociales, particulièrement dans le domaine de la santé, de l'éducation et de la

liberté religieuse qui sont alors le centre d'attention de leurs propres valeurs distinctives. Le point crucial d'opposition auquel elles font face est que ce type de religion se présente comme un moyen de récolter des avantages dans des domaines tels que la réussite dans la vie quotidienne, la santé, la compétence, l'efficacité, le rendement, la démonstration de l'intelligence et probablement même la richesse, et donc, dans l'ensemble, l'expérience d'une vie meilleure. Pour les traditionalistes ces activités sont trop terrestres pour être des sujets liés à la religion, d'où l'accusation que les mouvements de ce type « ne sont en rien des religions ». Ces religions écartent généralement le côté traditionnel et émotionnel du courant dominant du christianisme. Elles se caractérisent par une approche plus systématique et rationnelle de la spiritualité, et voient une continuité entre la connaissance spirituelle et l'amélioration des conditions personnelles de tous les jours. Elles emploient bien sûr, comme les différentes religions, différentes techniques de libération des énergies spirituelles et expliquent leur succès de différentes manières en rapport avec leur doctrine. Mais sociologiquement parlant, et dans une perspective de liberté religieuse et de droits de l'Homme, ces religions proposent une approche différente de la vie et de l'esprit. Elles requièrent un consentement pragmatique en offrant une méthode pour atteindre des états spirituels avancés dont les effets visibles sont la pratique psychique quotidienne et les avantages matériels. Parmi les exemples précédents de religions ouvertes au monde, certaines utilisent une synthèse chrétienne pour proposer leur orientation : la Science chrétienne et les différents groupes de pensée nouvelle, dont l'Unité et la Science divine. Nous comptons parmi les religions ouvertes au monde des religions plus récentes qui ne sont pas issues de la tradition chrétienne. Parmi elles, la Scientologie, et d'autres issues de religions orientales comme la Soka gakkai (le bouddhisme de Nichiren) et la Méditation transcendantale de Maharishi.

## XXIX. LA PHILOSOPHIE DES NOUVELLES RELIGIONS CONTEMPORAINES

Le nombre de religions appartenant à l'une ou l'autre de ces catégories (et d'autres moins facilement classifiables dans cette dichotomie) a fortement augmenté ces dernières décennies. Les religions qui renoncent au monde sont nées d'une protestation contre la société occidentale et ce qu'elles considèrent comme un matérialisme, un consumérisme et un hédonisme grandissants. Quelques-unes d'entre elles doivent leurs orientations à la tradition d'ascétisme du christianisme, d'autres ont trouvé des affinités avec les préoccupations environnementales, pendant que d'autres se fondent sur l'état d'esprit qui a donné naissance à la culture « hippy » des années 60. À l'opposé, les orientations ouvertes au monde sont dans

la continuité de la culture laïque contemporaine et de certaines modifications évidentes des règles dans le christianisme du vingtième siècle. Les religions se préoccupent moins de la vie après la mort, qui était le point central du christianisme au siècle précédent, et elles mettent l'accent sur la possibilité de salut dans ce monde et au cours de cette vie. L'amélioration de la vie, la recherche du bonheur, la réalisation du potentiel humain sont devenues des buts respectables et largement partagés, et il n'est pas surprenant que les nouvelles religions les aient adoptés. Dans un monde de pénurie, de désastre naturel, de famine et de bas niveaux technologiques, l'ascétisme religieux était une éthique convenable. Il venait compléter les besoins d'une société de producteurs dans laquelle on devait accepter un travail acharné pour peu d'échange, où les récompenses viendraient plus tard (souvent dans un au-delà hypothétique) pour accumuler ainsi du capital. Mais dans la société de consommation dans laquelle la technologie génère l'augmentation du besoin de faire l'expérience de la richesse et du profit, une éthique d'ascétisme serait contraire aux besoins d'amener les gens à soutenir l'économie en dépensant et en cherchant le divertissement et le bien-être matériel. Alors que l'ascétisme traditionnel chrétien devenait obsolète, les orientations vers de nouveaux schémas de spiritualité religieuse en sont venues à refléter la nouvelle philosophie sociale. L'acceptation générale contemporaine des valeurs hédonistes de la société laïque se manifeste de plus en plus dans les principales religions. L'optimisme et l'importance des avantages illimités scrutés en dehors des courants dominants par la Science chrétienne ont été suivis au sein des principales religions par la revendication de la pensée positive du protestant Norman Vincent Peale, du Monseigneur catholique Fulton Sheen et du rabbin Joshua Liebman. Le développement d'une théologie de la prospérité a vu le jour dans les dernières décennies pour légitimer les avantages que les chrétiens peuvent attendre d'une religion de prières. Les techniques psychologiques d'élévation du contrôle de soi, de la conscience de soi, de l'amélioration personnelle, de l'amélioration de la vie et une plus large capacité d'amélioration spirituelle font maintenant partie du répertoire de plusieurs mouvements religieux depuis que la société n'approuve plus les théologies du péché qui étaient le thème central de l'enseignement chrétien.

### XXX. RELIGION ET MORALE

Alors que quelques-unes des nouvelles religions approuvent la philosophie moderne de la société de consommation et reconnaissent la légitimité de la poursuite du bonheur dans cette vie-ci, en soi un but louable pour l'humanité, elles établissent également une modification de la relation entre vie spirituelle et prescriptions morales. C'est l'une des facettes du

changement opéré par les religions qui doit être complètement acceptée par les autorités et de nombreuses personnes qui restent imbibées de la pensée morale chrétienne traditionnelle. Il doit être évident que les différentes religions ont gardé des dispositions très différentes envers des règles de comportement. Les religions ont beaucoup changé leurs règles morales et la fermeté et la constance avec lesquelles elles demandaient de les appliquer, ainsi que la rigueur des sanctions applicables. Dans le judaïsme orthodoxe, des règles gouvernent les menus détails du rituel et la plupart des contingences de la vie de tous les jours qui ne sont pas du tout réglementées, par exemple, dans la tradition chrétienne. Dans l'islam, les règles religieuses affectent diverses situations et fournissent un système de régulation légale à la société, établissant parfois un contrôle social beaucoup plus contraignant et d'autres fois plus laxiste que ce que l'on trouve dans la chrétienté. Ainsi, d'un côté on invoque le Coran pour maintenir des punitions sévères sanctionnant des crimes prévus par la Sharia, et de l'autre on accorde aux hommes des facilités, comme d'avoir jusqu'à quatre épouses et d'obtenir le divorce.

Le bouddhisme theravada présente un contraste plus flagrant : les moines sont soumis à des règles strictes, alors qu'il existe peu de règles générales pour les laïcs. Un laïc bouddhiste ne doit ni tuer, ni voler, ni mentir, ni commettre de perversité sexuelle, ni consommer de boissons alcoolisées. De plus, Bouddha a offert des conseils moraux pour les tâches de la maison, la conduite à suivre envers ses amis et le soin à porter à son épouse, mais ce sont des exhortations au bon sens. On encourage l'individu à être prudent, économe, travailleur, bienveillant envers ses serviteurs et à choisir ses amis parmi les personnes capables de l'empêcher de faire le mal et de l'exhorter au bien. De telles vertus servent cependant l'intérêt personnel. Elles ne sous-entendent pas le concept du péché, comme dans la foi chrétienne. Le mépris de ces vertus ne donne pas lieu à des punitions, mis à part le fait qu'il est néfaste au karma. La religion ne prévoit pas d'autres sanctions, il n'existe pas de dieu courroucé. Étant donné que les actes sont censés déterminer le type de la prochaine réincarnation d'une personne, les actes justes sont recommandés parce qu'ils sont en phase avec l'octuple chemin de l'éveil spirituel et vont permettre une renaissance dans de meilleures conditions et vraisemblablement la transcendance ultime du cycle des renaissances et l'atteinte du nirvana. Même si le bouddhisme enseigne des valeurs éthiques, l'individu reste libre de son comportement moral et n'est sujet ni à la censure morale ni aux menaces avec lesquelles le christianisme impose la moralité. Dans d'autres sociétés, la réglementation morale n'a pas explicitement de racines religieuses : par exemple, l'éthique confucianiste et le code du samouraï peuvent avoir marqué la qualité morale de la société japonaise autant, si ce n'est

plus, que les différentes écoles du bouddhisme mahayana. On doit conclure qu'il n'y a pas de relation *habituelle* entre doctrine religieuse et code moral. La conjonction de la religion et de la morale chrétienne, les mécanismes par lesquels le comportement moral est imposé et les conséquences prévisibles du détournement des lois morales constituent un type de relation, mais un tel schéma n'est pas caractéristique d'autres systèmes religieux et on ne peut pas supposer, comme les membres des communautés chrétiennes le font parfois, qu'il existe un modèle nécessaire et supérieur par lequel juger d'autres façons de faire.

### XXXI. LA MORALE HÉRITÉE DU CHRISTIANISME

Le rôle de l'enseignement moral dans le christianisme traditionnel est à l'opposé de ce qui se trouve dans les autres religions principales. Parmi les différents niveaux d'injonctions éthiques se trouve un code élaboré d'interdits dont la transgression est reconnue comme un péché. Les commandements fondamentaux du judaïsme ancien qui conservent les offenses principales communes à plusieurs traditions religieuses, ont été élargis dans le christianisme par des prescriptions plus détaillées, particulièrement en ce qui concerne la sexualité, et ceci à la fois par Jésus et par l'apôtre Paul. Il y avait aussi des conseils de perfection d'une nature peut-être irréalisable (« soyez donc parfaits » ; et plus spécifiquement cette demande d'aimer ses ennemis, de pardonner aux autres « soixante-dix-sept fois », de « tendre l'autre joue », de « ne pas penser au lendemain », etc.). Le concept du péché est devenu le centre du code moral chrétien. L'Homme est intrinsèquement considéré comme un pécheur et la plupart de ses désirs naturels, sa quête de reconnaissance, d'épanouissement, de plaisir et même d'amélioration de sa vie dans ce monde sont directement vus comme un péché ou pouvant le conduire au péché. De par sa nature coupable, seule la vertu exemplaire et surhumaine du sacrifice du Christ pouvait le racheter. Il a donc une dette envers le Christ, dont il ne peut s'acquitter, quoiqu'il fasse. Comme pécheur, il portera en permanence ce fardeau coupable, même s'il se repent et se rachète. La culpabilité enracinée est le mécanisme qui régit toute l'économie morale. L'institution de la confession auprès d'un prêtre, le développement d'une procédure élaborée de pénitence et plus tard l'élaboration du concept médiéval du purgatoire sont des preuves de la sévérité avec laquelle l'Église considère le péché et des efforts qu'il a fallu déployer pour inculquer ce sentiment de culpabilité. Les débordements sporadiques d'autoflagellation au Moyen Âge indiquent à quel point ce sentiment de culpabilité a pénétré la conscience des laïcs les plus dévots. Aujourd'hui encore, l'autoflagellation est loin d'être inconnue dans certains mouvements au sein de l'Église catholique romaine. En se prononçant vigoureusement contre le péché, l'Église catholique a néanmoins reconnu la fragilité

inhérente à l'humanité et s'en est accommodée grâce à la pratique de la confession qui sert à apaiser la culpabilité dans une certaine mesure. Par contre le protestantisme, en particulier le calvinisme, rejette ces mécanismes de soulagement des sentiments de culpabilité et est devenu un système plus oppressif dans lequel ceux qui aspirent à être les élus de Dieu ne doivent jamais pécher. On attribue au calvinisme, en intensifiant l'angoisse des pécheurs, d'avoir développé une théologie et une doctrine du salut qui conduisent à une incorporation plus poussée du contrôle moral et à la formation d'une conscience développée.

Ce n'est qu'au dix-neuvième siècle que la préoccupation chrétienne face au péché a commencé à diminuer de manière significative. L'inquiétude concernant l'enfer et la damnation a reculé de manière constante durant ce siècle, mais en même temps la moralité séculière et l'exigence de décence civique ont acquis une influence indépendante dans la vie publique. Au vingtième siècle, la sévérité de l'exigence morale de la période précédente a régulièrement décru jusqu'aux années soixante où les anciennes contraintes morales, en particulier dans le domaine sexuel, ont laissé la place à la permissivité. Ce processus a peut-être été facilité par le développement de techniques de contrôle des naissances et par le changement, dans d'autres sphères de la vie, de la dépendance aux contraintes morales vers la confiance aux contrôles technologiques. Il est ainsi évident que le modèle assumé de la relation entre religion et moralité est loin d'être une constante, même pour le christianisme, et que cette mesure de variabilité ne survient pas seulement avec les changements qui se produisent au fil du temps. On en trouve des exemples dans d'autres confessions contemporaines. Les attitudes morales des congrégations évangéliques actuelles montrent encore une forte inquiétude à l'égard du péché, mais l'idée même du péché devient presque démodée pour nombre d'ecclésiastiques libéraux, dont la plupart attribuent la responsabilité du comportement dévoyé des individus aux déficiences du système social. Quelques-uns de ces ecclésiastiques libéraux rejettent entièrement les prétentions d'un code moral absolu et préfèrent s'engager dans une éthique de situation dont les effets entrent souvent radicalement en conflit avec les préceptes moraux issus de la tradition chrétienne. Une autre orientation très différente se trouve dans la Science chrétienne pour qui le péché est vu comme une erreur résultant d'une mauvaise appréhension de la réalité et qui, à l'instar de la maladie, peut être éliminé en passant d'une pensée matérialiste à un mode de pensée plus spirituel, comme le croient les scientistes chrétiens. Vu la diversité des concepts du péché dans le christianisme contemporain et les très diverses dispositions morales qui s'y sont rattachées, il est visiblement inapproprié de s'attendre à ce qu'elles se reflètent dans les injonctions morales des nouvelles religions apparemment similaires à celles des Églises chrétiennes. Les nouvelles religions ont émergé à une époque

très différente de celle où les Églises chrétiennes se sont formées. La société elle-même est très différente, et son milieu social, économique et par-dessus tout technologique est soumis à l'accélération de changements profonds. Ce que savent et veulent les gens, ainsi que l'étendue de leurs responsabilités répond fondamentalement à des normes de nature et d'amplitude différentes de celles des siècles passés. Les nouvelles religions doivent inévitablement éviter de se conformer aux stéréotypes traditionnels pour attirer des fidèles. Cela ne les rend pas moins religieuses.

## XXXII. À QUOI DOIT RESSEMBLER UNE RELIGION ?

Les croyances religieuses et leurs valeurs morales nécessitent habituellement des structures organisationnelles, des procédures établies et se manifestent par des symboles particuliers. Les formes d'institutions chrétiennes sont si bien établies dans la société occidentale qu'il est souvent facile, même pour des personnes devenues laïques, de reconnaître qu'une religion doit avoir des symboles et des structures analogues à celles du christianisme. Le modèle de lieux de culte séparés, une congrégation stable animée par un prêtre résident qui a le pouvoir de médiation et de conseil sont tous les éléments dont on attend l'analogie dans d'autres religions. Même une rapide évaluation doit montrer clairement qu'une religion n'a pas besoin de ressembler à ce modèle. Les principales religions du monde ont divers systèmes comme, d'une part, le sacerdoce, la pratique du sacrifice et du sacramentalisme, avec une utilisation profuse d'accessoires complémentaires de la foi (l'encens, la danse, et l'iconographie), et d'autre part, un ascétisme profond et une dépendance singulière à l'expression verbale et à la prière. On rencontre ces deux extrêmes dans la grande tradition de l'hindouisme ou du christianisme, alors que, dans son expression, l'islam est plus une ascèse dont les manifestations extatiques sont marginales.

Les cultes religieux sont très différents dans leurs formes et leur fréquence. Ils ont une dimension et des formes distinctives dans les systèmes non théistes, comme le bouddhisme. Comme celui-ci n'a pas de divinité transcendante, nul n'est besoin de supplication, d'adoration, d'expression d'une dépendance, d'humilité, de soumission, de louanges (qui font partie du culte chrétien). Le culte chrétien contemporain est le résultat d'un long processus d'évolution. La tradition judéo-chrétienne a changé radicalement au cours des siècles. L'exigence de l'Ancien Testament d'un sacrifice animal au dieu vengeur a été retirée de la liturgie du protestantisme traditionnel au dix-neuvième siècle. En remplaçant les psalmodies par des cantiques populaires au cours des deux derniers siècles, le culte chrétien



a radicalement changé d'apparence. Aujourd'hui, le concept d'un dieu anthropomorphique a décliné dans le christianisme, et du point de vue de la théologie moderne, le culte chrétien contemporain dans lequel abonde l'iconographie anthropomorphique est clairement anachronique. Il est à peine surprenant que des religions modernes, détachées des vieilles traditions (dans lesquelles la patine de l'antiquité est facilement confondue avec une aura de sainteté) aient fait disparaître, si ce n'est abandonné complètement, toutes traces passées d'anthropomorphisme. En dehors de ces tendances évolutives, il y a une telle diversité parmi les confessions chrétiennes qu'établir un stéréotype de ce à quoi un culte devrait ressembler trahirait les formes multiples que prend la religion dans le monde d'aujourd'hui. Ainsi, l'Église romaine a développé minutieusement l'usage de la sensation auditive, visuelle et olfactive au service de la foi. La liturgie catholique, qui abjure l'usage de la danse et des drogues employées par d'autres religions, a élaboré un rituel, des sacrements, des vêtements sacerdotaux, une symbolique très riche et une multitude de cérémonies qui figurent dans le calendrier, la hiérarchie de l'Église et les rites de passage de ses fidèles. À l'opposé du catholicisme romain, les quakers rejettent toute idée de prêtrise, de rites (même les commémorations non sacramentelles de rituel commun à certaines congrégations protestantes) ainsi que l'usage d'icônes et de vêtements sacerdotaux. L'accent mis sur l'adéquation et la compétence des actes laïcs, le rejet du sacré, aussi bien dans les bâtiments, les lieux, les fêtes religieuses ou les cérémonies, et les ajouts tels que les talismans ou les rosaires, sont dans une certaine mesure la caractéristique de la religion protestante. Les évangélistes rejettent l'idée de prêtrise et les quakers, les frères, les christadelphes et les scientistes chrétiens ne financent pas de ministère. Alors que la plupart des confessions protestantes conservent la cérémonie de partage du pain, cette pratique est souvent un acte commémoratif obéissant aux Écritures et pas une représentation dotée d'une puissance intrinsèque. S'il existe des exemples d'actes différents conduisant à des buts similaires, il existe d'autres actes apparemment similaires, comme le partage du pain qui revêtent des significations distinctes selon l'enseignement des confessions. Alors que dans la Science chrétienne la divinité est un principe abstrait, les pratiques du culte, bien qu'ayant l'objectif religieux habituel de mettre le croyant en rapport avec le divin, prennent un aspect très différent des suppliques pratiquées dans les confessions qui ont conservé une vision anthropomorphique de la divinité.

Les nouvelles religions – et toutes les religions ont été nouvelles à un moment donné – préfèrent ignorer ou rejeter certaines pratiques et institutions traditionnelles venant des croyances anciennes et établies. Elles auront davantage tendance à le faire lorsqu'elles prennent forme



dans des périodes de développement technique et social accéléré où le mode de vie des gens ordinaires subit un changement radical, et où les hypothèses concernant les institutions fondamentales comme la famille, la communauté, l'éducation, l'ordre économique, sont en mutation. Dans une société plus dynamique où les relations sociales deviennent plus impersonnelles sous l'influence de nouveaux modes de communication et d'une diffusion à grande échelle de toutes sortes d'informations et de connaissance, on s'attend à une plus grande diversité de l'expression religieuse. Dans la société occidentale, il est peu probable que les nouvelles religions apprécient les structures d'Églises nées il y a un, deux, trois, quatre ou quinze siècles ou plus. À titre d'exemple, étant donné l'intensification du degré de mobilité sociale, géographique et journalière de la population moderne, il serait inapproprié de supposer que les nouvelles religions puissent s'organiser en congrégations communautaires stables et statiques. D'autres techniques de communication ont dépassé le pupitre et la presse écrite, et il serait surprenant que dans cette zone d'activité, comme dans d'autres, les nouvelles religions n'adoptent pas les moyens améliorés disponibles à l'ère de leur émergence. Le fait qu'elles procèdent différemment du stéréotype traditionnel de religion, qu'elles veuillent être reconnues hors de la société occidentale ou qu'elles emploient de nouvelles techniques d'amélioration spirituelle ne les disqualifie pas en tant que manifestations du besoin humain de religiosité.

### XXXIII. CONCLUSION

Les spécialistes des religions en sont venus à reconnaître la diversité contemporaine des religions dans la société actuelle, et pour conserver les droits humains fondamentaux de liberté de croyance et de culte, il est essentiel de se débarrasser des vieux stéréotypes qui décrivent ce qui constitue une religion. Dans un monde multiculturel, la religion, comme d'autres phénomènes sociaux, peut revêtir plusieurs formes. On ne peut déterminer ce qu'est une religion à l'aide de concepts tirés d'une tradition particulière. Seul un niveau plus élevé d'abstraction, supérieur à chaque culture particulière et à chaque religion particulière, peut inclure toute la diversité des mouvements religieux actuels dans un certain cadre de référence. Tout comme un phénomène concret d'une religion particulière ne peut pas dicter le style des autres croyances, le langage utilisé doit, autant que possible, ne pas être contaminé par les connotations d'une culture spécifique. C'est à cette fin, et dans l'intérêt d'une équité dans les discussions concernant les religions, que l'inventaire probabiliste ci-dessus a été fait (section 11). C'est seulement par ce moyen consciencieusement élaboré pour, à la fois, reconnaître le caractère évolutif de la religion et classer en catégories indépendantes les

différents aspects de la pensée et de la pratique, qu'on peut s'attendre à ce qu'une grande partie des religions contemporaines reçoivent la considération qui leur est due.

BRYAN RONALD WILSON

*28 avril 1995*

*Oxford, Angleterre*

## BRYAN RONALD WILSON

Bryan Ronald Wilson est professeur émérite de sociologie à l'Université d'Oxford. De 1963 à 1993, il était également membre du All Souls College, et en 1993 il en a été élu membre émérite.

Pendant plus de quarante ans, il a mené des recherches sur les mouvements religieux minoritaires en Grande-Bretagne et à l'étranger (aux États-Unis, au Ghana, au Kenya, en Belgique et au Japon, entre autres). Son travail a consisté à lire les publications de ces mouvements et, dans la mesure du possible, à s'associer à leurs membres lors de réunions, de services religieux et à leurs domiciles. Il a également porté une attention soutenue aux travaux d'autres spécialistes des religions et y a apporté ses appréciations.

Il est diplômé en sciences (économiques), docteur de l'Université de Londres et il a une maîtrise de lettres de l'Université d'Oxford. En 1984, l'Université d'Oxford a reconnu la valeur de ses publications en lui conférant le diplôme de Docteur ès lettres. En 1992, l'Université catholique de Louvain, en Belgique, lui a décerné le titre de Docteur Honoris Causa. En 1994, il a été élu membre de l'Académie britannique.

À diverses époques, il a en outre occupé des postes supplémentaires :

Membre du Fonds du Commonwealth (Fondation Harkness) à l'Université de Californie, Berkeley, États-Unis, 1957-58 ;

Professeur invité à l'Université du Ghana en 1964 ;

Membre du Conseil américain des sociétés savantes, à l'Université de Californie, Berkeley, États-Unis, 1966-67 ;

Consultant de recherche pour la sociologie des religions à l'Université de Padoue, Italie, 1968-72 ;

Membre invité de la Société du Japon, 1975 ;

Professeur invité, Université catholique de Louvain, Belgique, 1976 ; 1982 ; 1986 ; 1993 ;

Professeur invité de Snider, Université de Toronto, Canada, 1978 ;

Professeur invité en sociologie des religions, et consultant pour les études religieuses à l'Université de Mahidol, Bangkok, Thaïlande, 1980-81 ;

Membre invité de Scott, collège Ormond, Université de Melbourne, Australie 1981 ;

Professeur invité, Université de Queensland, Australie 1986 ;

Professeur invité distingué, Université de Californie, Santa Barbara, Californie, États-Unis 1987 ;

Durant les années 1971 à 1975, il était le président de la Conférence internationale de sociologie religieuse (l'organisation mondiale pour la discipline) ; en 1991, il a été élu président d'honneur de cette organisation rebaptisée Société internationale de sociologie des religions.

Membre du Conseil de la Société pour l'étude scientifique de la religion (États-Unis) de 1977 à 1979.

Pendant plusieurs années, rédacteur en chef adjoint européen du *Journal pour l'étude scientifique de la religion* ;

Pendant six ans, corédacteur de la *revue annuelle des Sciences sociales de la religion*.

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

Il a été appelé comme témoin expert sur les sectes dans les tribunaux en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas, en Nouvelle-Zélande et en Afrique du Sud et a fourni des éléments de preuve avec des déclarations écrites sous serment pour les tribunaux en Australie et en France. Il a également été appelé à donner un avis compétent par écrit sur les mouvements religieux pour le Comité des affaires intérieures parlementaire de la Chambre des communes.

Parmi d'autres travaux, il a publié neuf livres consacrés en totalité ou en partie aux mouvements religieux minoritaires :

*Sectes et société : la sociologie de trois groupes religieux en Grande-Bretagne*, Londres : Heinemann et Berkeley : University of California Press, 1961 ; réimprimé Westport, Connecticut, États-Unis ; Greenwood Press, 1978 ;

*Schémas du sectarisme* (édité) Londres : Heinemann, 1967 ;

*Sectes religieuses*, Londres : Weidenfeld et Nicholson ; New York : McGraw Hill 1970 (également publié en français, allemand, espagnol, suédois et japonais) ;

*La magie et le millénaire*, Londres : Heinemann, et à New York : Harper et Row 1973 ;

*Transformations contemporaines de la religion*, Londres : Oxford University Press, 1976 (également publié en italien et japonais) ;

*L'impact social des nouveaux mouvements religieux* (édité) New York : Rose of Sharon Press, 1981 ;

*Religion et perspective sociologique*, Oxford : Clarendon Press, 1982 (également publié en italien ; traduction japonaise en préparation) ;

*Les dimensions sociales du sectarisme*, Oxford : Clarendon Press, 1990 ;

*Un temps pour psalmodier : Les bouddhistes de la Soka gakkai en Grande-Bretagne*, [avec K. Dobbelaere] Oxford : Clarendon Press, 1994 (traduction japonaise en préparation).

Il a aussi contribué à plus de vingt-cinq articles sur les mouvements religieux minoritaires dans des ouvrages publiés et des revues spécialisées en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en France, en Belgique, en Allemagne, aux Pays-Bas et au Japon. Il a contribué à des articles pour *l'Encyclopedia britannica* ; *l'encyclopédie des sciences sociales*, *l'encyclopédie des religions*, et a préparé une contribution rémunérée pour *l'encyclopédie italienne*.

