

Lettre d'information du

DIHSR

Département Interfacultaire d'Histoire et de Sciences des Religions

Rédaction : DIHSR. Responsable de ce numéro : Séverine Desponds • No 11 • juin 2002



Il est possible de s'abonner à la *Lettre* du DIHSR, en téléphonant au 021/692 27 20 (fax : 021/692 27 25), en écrivant à notre centre de coordination : DIHSR, UNIL, BFSH2 – Bureau 5011, 1015 Lausanne, par e-mail : coordination@dihsr.unil.ch, ou à partir de notre site internet : <http://www.unil.ch/dihsr>

Réflexions autour de la transdisciplinarité et de la science des religions

La fonction de la *Lettre* étant d'informer des activités du DIHSR mais aussi d'exprimer des points de méthode, celle-ci aborde la question du pluralisme méthodologique sous l'angle d'une notion à la fois féconde et problématique, la transdisciplinarité. C'est une perspective à laquelle les étudiant-e-s et les quatre doctorant-e-s ès lettres du DIHSR sont confronté-e-s durant leur formation, de par la caractéristique transdisciplinaire même de l'histoire des religions mais aussi de par la structure interfacultaire de leur cursus. C'est pourquoi, les rédacteurs et rédactrice de cette *Lettre* proposent ici quelques réflexions sur les synergies entre méthodes et structures académiques. Philippe Bornet, coordinateur du DIHSR, rappelle de quelle manière le Département s'attache à remplir les exigences requises par l'inter- et la transdisciplinarité. Vincent Dallèves, quant à lui, apporte un témoignage d'étudiant et revient sur l'importante contribution d'Eliade, certes décriée dans son ambition religioniste mais qui posa les bases d'une exigence inter- et transdisciplinaire fondatrice pour la discipline. Berno Stoffel, nouveau maître d'enseignement et de recherche suppléant, dresse un panorama de l'inscription institutionnelle de la science des religions au sein des universités suisses. Yvan Bubloz, maître-assistant suppléant, s'attache à l'actualité de ce débat sur le thème de "Religionisme ou réductionnisme? Comment échapper à une bipolarisation de la science des religions". Et en conclusion de cette *Lettre*, nous rappellerons

quelques recommandations issues du rapport “Sciences humaines” du Conseil Suisse de la Science (1997) pour le développement de la science des religions.

Mais avant d’entrer plus avant dans le débat, il convient de dissiper quelques malentendus qui accompagnent la notion de transdisciplinarité. Tout d’abord, ce terme n’est pas un synonyme à la mode de l’interdisciplinarité ni de la pluridisciplinarité ; il représente encore une autre perspective. On peut s’appuyer, sans y adhérer aveuglément, sur les travaux d’Edgar Morin¹ et sur le “Manifeste” de Basarab Nicolescu.² Cet instigateur de la “Charte de la transdisciplinarité”, conçue en 1994, a notamment avancé des propositions idéales-typiques qui méritent toute notre attention dans le débat qui nous occupe. Les quelques lignes qui suivent s’en inspirent donc pour tenter d’éclairer notre propos ; en effet, B. Nicolescu distingue l’inter-, la pluri- et la transdisciplinarité non seulement dans leurs buts respectifs mais aussi dans leur démarche : selon lui, l’interdisciplinarité a pour but d’enrichir une discipline donnée grâce au transfert des méthodes d’une discipline à l’autre, que ce soit à un niveau d’application ou à un niveau épistémologique. On peut citer l’apport de la sociologie à la médecine psycho-sociale, par exemple.

La pluridisciplinarité enrichit la compréhension d’un objet disciplinaire grâce au regard croisé de plusieurs disciplines : “(...) la recherche pluridisciplinaire apporte un *plus* à la discipline en question (...) mais ce plus est au service exclusif de cette même discipline.”³ L’approfondissement de la compréhension des phénomènes religieux grâce à l’apport croisé des disciplines des sciences humaines est l’exemple pluridisciplinaire que connaissent les étudiant-e-s du DIHSR. Quant à la perspective transdisciplinaire, qui, selon B. Nicolescu, ne remplace aucune des démarches précitées, elle s’intéresse “à la dynamique engendrée par l’action de plusieurs niveaux de Réalité à la fois.”⁴ Elle fait naître de nouvelles données dans l’articulation des disciplines et permet par exemple d’aborder des phénomènes religieux qui échappent aux regards ciblés des disciplines constituées. Elle s’occupe de ce qui se meut *entre* les disciplines, mais aussi de ce qui les *traverse* et, toujours selon B. Nicolescu, de ce qui se trouve *au-delà* des disciplines. Par *au-delà*, B. Nicolescu veut signifier l’adoption d’un regard critique sur la norme d’une objectivité scientifique

¹ En particulier, Morin, Edgar et Le Moigne, Jean-Louis. *L’intelligence de la complexité*. Paris : L’Harmattan, 1999.

² Nicolescu, Basarab. *La transdisciplinarité : Manifeste*. Monaco : Ed. du Rocher, 1996.

³ Nicolescu, Basarab. *Op. cit.*, 64-65.

⁴ Nicolescu, Basarab. *Op. cit.*, 67.

érigée en absolu.⁵ Nous préférons l'expression *par-delà* pour plus de clarté et notamment vis-à-vis de ses remarques concernant un éventuel horizon transhistorique.⁶ A notre avis, les études sur le genre ont offert jusqu'à présent l'exemple type de l'intérêt et de la productivité des apports d'une perspective transdisciplinaire.

Deuxième précision : une perspective transdisciplinaire ne rend caduques ni les disciplines spécifiques ni l'exigence de connaissance des faits. Car une pensée apte à contextualiser et à relier doit aussi bien "reconnaître le singulier, l'individuel, le concret"⁷, afin de ne pas s'éloigner de la compréhension du réel en versant dans la projection pure et sans complexe.

Enfin, pour E. Morin, il n'est pas question d'embrasser la totalité des savoirs en une méta-discipline mais d'être suffisamment qualifié-e dans sa spécialité pour pouvoir l'articuler à d'autres compétences et, à la perspective analytique qui fractionne et segmente, d'ajouter une pensée apte à relier. En effet, "il ne s'agit pas d'opposer un holisme creux à un réductionnisme systématique."⁸

La transdisciplinarité appliquée à la science des religions lui permettrait donc d'échapper au réductionnisme dont on l'accuse parfois, à tort ou par ignorance, puisque que la multiréférentialité force au principe empirique de l'incertitude et par conséquent, à l'ouverture intellectuelle dont parle E. Morin :

"D'où cette idée très importante : la scientificité n'est pas dans la certitude théorique. Au contraire, déjà Whitehead, le grand philosophe des sciences anglo-saxon, avait remarqué que la science est plus changeante que la théologie. (...) Une théorie est scientifique non pas parce qu'elle est certaine mais au contraire parce qu'elle accepte de se faire réfuter soit par des raisons logiques, soit par des raisons expérimentales ou d'observations. C'est-à-dire qu'une théorie scientifique n'est pas le substitut, dans un monde laïc, de la vérité théologique et religieuse. C'est le contraire !"⁹

Séverine Desponds

⁵ Nicolescu, Basarab. *Op. cit.*, 221.

⁶ Nicolescu, Basarab. *Op. cit.*, 222. On pourrait rétorquer que, l'auteur ne se prononçant pas sur l'existence de cet horizon mais sur sa possibilité, il adopterait donc là une position empiriciste. Mais cette nuance n'étant pas décelable dans le texte, nous préférons nous passer de l'expression *au-delà*.

⁷ Morin, Edgar et Le Moigne, Jean-Louis. *L'intelligence de la complexité*. Paris : L'Harmattan, 1999, 266.

⁸ Morin, Edgar et Le Moigne, Jean-Louis. *Op. cit.*, 256.

⁹ Morin, Edgar et Le Moigne, Jean-Louis. *Ibid.*, 37-38.

Enseigner et développer la science des religions à l'Université

La question méthodologique en science des religions est une question centrale dont dépend largement l'inscription institutionnelle de cette discipline au sein de l'Académie. La création de nouveaux enseignements en science des religions à l'UNIL est l'occasion de s'interroger sur les objectifs et les exigences de la discipline ainsi que sur les réponses qu'y apporte, d'un point de vue structurel, le DIHSR.

Dès le début de l'année académique 2001-2002, le DIHSR a la chance de pouvoir proposer aux étudiant-e-s trois nouveaux enseignements en science des religions : un cours d'épistémologie en science des religions que donne M. Berno Stoffel, maître d'enseignement et de recherche suppléant ; un cours de chamanisme également dispensé par M. Berno Stoffel ; et un cours d'introduction aux religions de l'Antiquité tardive, dispensé par M. Yvan Bubloz, maître-assistant suppléant. Ces trois nouveaux enseignements consolident de manière tangible l'implantation de la discipline "science des religions" à l'Université de Lausanne et permettent de répondre au nombre croissant d'étudiant-e-s en science des religions (63 nouveaux étudiant-e-s dans la branche de lettres "histoire et sciences des religions" pour cette année).

L'offre des cours rassemblés par le DIHSR s'enrichit ainsi de trois cours absolument spécifiques à la discipline. Ils s'ajoutent aux enseignements faitiers de science des religions déjà en place : le cours d'introduction à l'étude des religions, les travaux pratiques en histoire des religions et le séminaire de méthodologie avancée en histoire et sciences des religions. Par ailleurs, et pour cette année, les étudiant-e-s ont pu participer à un séminaire d'anthropologie religieuse, dirigé par M. Thierry Wendling, maître-assistant en ethnologie à l'Université de Neuchâtel, qui les a initié à la recherche de terrain. Cette offre de cours, combinée à d'autres enseignements de l'UNIL et de l'UniGe et coordonnée par le DIHSR, forme un ensemble cohérent qui répond à notre avis efficacement à un certain nombre d'impératifs scientifiques entrant dans la définition de notre discipline.

Exigences scientifiques et réponses institutionnelles

S'il fallait définir la science des religions – non pas la religion ! – trois critères principaux devraient sans doute être retenus : à savoir, d'une manière peut-être minimaliste, que la science des

religions étudie *les religions* (1) *de manière interdisciplinaire (ou mieux, “transdisciplinaire”)* (2) *et scientifique* (3). Ces trois points appellent quelques commentaires :

1. “Les religions” : la science des religions peut d’abord se définir par son objet “religion”. Cet objet est d’un genre spécial (c’est un objet construit) et il ne faut pas chercher à en donner une définition dogmatique ou ontologique. Une définition opératoire (au sens de Durkheim) peut cependant délimiter le champ d’études et suggérer des choix méthodologiques.

Le pluriel de “religions” suggère que la science des religions se déclare ouvertement comparative : Max Müller, fondateur présumé de la discipline, le disait déjà : “Qui ne connaît qu’une religion n’en connaît aucune” [*Introduction to the Science of Religion*, 1873, p. 16]. Qu’il convienne d’étudier plusieurs systèmes religieux, qu’il faille ne pas se limiter à l’étude de l’une d’entre elles est donc, à part entière, un principe constitutif de la discipline.

A Lausanne, cet objectif est directement visé par la structure des plans d’études en science des religions (branche “histoire et sciences des religions” en Faculté des lettres). Les étudiant-e-s sont en effet tenus d’étudier plusieurs religions (jusqu’à trois) issues de contextes culturels différents, d’en connaître les fondements avant de se spécialiser dans l’une d’entre elles. En même temps, les étudiant-e-s sont fortement encouragé-e-s, dans le cadre de leurs études en sciences des religions, à s’initier à l’anthropologie – une discipline dont le questionnement méthodologique rejoint les objectifs comparatifs de notre discipline.

2. Par interdisciplinaire, il faut entendre que la discipline est *originellement interdisciplinaire*, car elle recourt à différentes méthodes issues de différentes disciplines (anthropologie, psychologie, sociologie, histoire etc.). La science des religions engage donc plusieurs perspectives croisées et simultanées sur un même objet, un même phénomène religieux, une même croyance ou un même rite. Et si l’on peut aussi qualifier notre discipline de “transdisciplinaire”, c’est pour évoquer que la science des religions ne se réduit à aucune des méthodes auxquelles elle fait recours et qu’elle possède sa propre visée – au-delà (lat. *trans*) des visées particulières des méthodologies empruntées de chacune des disciplines.

A cet impératif interdisciplinaire tente de répondre la structure interfacultaire du DIHSR : les organes dirigeants (comité, assemblée des membres) sont issus des trois Facultés concernées de l’UNIL. Par ailleurs, l’ensemble des cours désignés comme des “domaines complémentaires” et inscrits à raison de deux heures hebdomadaires au plan d’études des étudiant-e-s les familiarisent aux principes d’une méthodologie plurielle.

3. En tant que discours “scientifique”, le discours en science des religions est enfin tenu – et c’est une nécessité *de fait* – de répondre à une série d’impératifs : Gilles-Gaston Grander dans *La science et les sciences* [Paris : PUF, 1993] en retient trois principaux : le discours scientifique doit

comporter une visée de réalité, viser à une représentation du réel ; ce discours doit également mener à la description ou à l'explication plutôt qu'à l'action : la science est par nature désintéressée, même si elle peut donner lieu, par la suite, à des applications pratiques – mais cela excédera déjà le domaine scientifique. Ce discours doit enfin satisfaire à des critères de validation ou de vérification et il convient de déclarer clairement la méthode que l'on emploie et la manière dont on travaille (réflexivité). A cela, peut encore s'ajouter l'argument poppérien de la réfutabilité : le discours scientifique doit être réfutable afin de prévenir toute dérive dogmatique.

A nouveau, le DIHSR semble constituer une structure adaptée à ces objectifs en garantissant un espace de travail ouvert pour ce qui concerne l'enseignement et la recherche en science des religions (avec la collaboration, en ce dernier domaine, de l'Observatoire des Religions en Suisse rattaché administrativement au DIHSR). Enfin, la complexité de la discipline représentée par le DIHSR implique une démarche réflexive dans les activités de recherche et impose de réserver une place significative aux questions de méthode.

Au vu de l'ensemble de ces éléments, il apparaît que le DIHSR constitue réellement une structure "modèle" pour l'étude des religions. Pour cette raison, il convient de développer la structure en place à laquelle est assigné le but de répondre de son mieux aux exigences multiples de la science des religions.

Philippe Bornet

Histoire et Sciences des Religions **Une discipline "transdisciplinaire"**

Comment convaincre, ceux qui ne le seraient pas encore, que l'étude des religions ne peut se faire que par une approche "transdisciplinaire", c'est-à-dire par une approche concertée des différentes sciences humaines telles que la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la philosophie... etc. Michel Meslin, dans *Pour une science des religions*, définissait la religion ainsi :

"Phénomène humain, la religion apparaît ainsi comme la réponse de l'homme aux exigences mêmes de sa propre condition, qui le pousse à assurer la cohérence de son être [...] à rendre supportable sa condition dans le monde mais surtout à lui donner un sens. Dans cette mesure, une religion sera d'autant plus ressentie comme vraie qu'elle réussira mieux à aider l'homme à réaliser l'unité de son

existence. Cette approche anthropologique du phénomène religieux me paraît fondamentale, la seule qui soit scientifiquement possible.”¹⁰

Ainsi, si les religions, ou le religieux¹¹, représentent la réponse de l'être humain à sa propre condition, tentant de lui donner cohérence, sens et unité, comment, dès lors, ne pas reconnaître là le phénomène le plus central de l'humanité, du fait d'être humain ? Si l'on me permet cet aphorisme¹², je dirai que “le religieux, de l'*homo religiosus*, est un *phénomène humain total*”. Mais alors, comment l'embrasser autrement qu'avec le concours de toutes les sciences humaines à la fois ?

C'est l'autonomie même de la discipline des sciences des religions qui est ici en jeu. Son autonomie réside dans la spécificité de son approche, elle-même exigée par la particularité de son objet. En effet, si l'on ne reconnaît pas la particularité de l'objet de cette discipline, l'on ne reconnaîtra pas non plus la spécificité de sa démarche, et par là son existence propre, son autonomie. Son objet, “les religions” en tant que “phénomène humain total”, ne peut que mobiliser *toutes* les sciences humaines pour être appréhendé à sa juste valeur. Cette particularité de son objet implique donc la spécificité de son approche que représente “la transdisciplinarité”, et c'est en cela que la discipline acquiert son autonomie, son existence propre. Même si l'on peut qualifier l'autonomie de la discipline des sciences des religions d'autonomie “relative” ou “dépendante” à l'égard des autres sciences humaines, elle reste réelle. En effet, il s'agit d'autonomie relative, en tant qu'elle s'appuie sur les autres sciences humaines, mais d'autonomie malgré tout, en tant qu'elle s'en distingue pour apporter sur le phénomène religieux un regard, une compréhension, une lumière qui lui est propre. Ignorer la spécificité et l'autonomie d'une telle approche transdisciplinaire, au profit de multiples approches parallèles et isolées entreprises par les diverses sciences humaines, c'est tomber dans le piège de la spécialisation qu'entrevoit Meslin lorsqu'il écrit :

“Depuis un quart de siècle, il est de bon ton de répéter que nul ne peut plus assumer à soi seul une connaissance suffisante pour être un ‘historien des religions’. Le domaine est si vaste qu'il échappe, cela est vrai, à la compétence d'un seul chercheur. Mais il ne faudrait pas que la tendance actuelle vers une spécialisation toujours plus poussée fasse disparaître la conscience d'une réflexion absolument nécessaire à un niveau plus général et plus élevé que les monographies particulières.”¹³

En effet, tout en ayant un recours constant à toutes les sciences humaines, la discipline des sciences des religions n'est cependant réductible à aucune. Ne pas saisir cette position d'irréductibilité, par

¹⁰ Meslin Michel. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil, 1973, 258.

¹¹ Ce terme se comprend ici comme incluant non seulement les religions institutionnalisées mais également les phénomènes se rencontrant en dehors de celles-ci.

¹² Surtout Eliade et Mauss.

¹³ Meslin Michel. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil, 1973, 255.

rapport aux autres sciences humaines que cependant cette discipline intègre dans son approche, n'engendre qu'une spécialisation qui, par définition, ne peut être que réductrice. Ainsi, on assiste à différentes réductions du religieux par des approches unilatérales qui se veulent toutes suffisantes dans l'explication de leur objet, qu'elles soient sociologiques, psychologiques, historiques ou autres. Aberration, du point de vue des sciences des religions, que Meslin dénonce en ces termes :

“Faut-il redire, une fois encore, qu'il n'existe point un seul et unique mode de compréhension des attitudes religieuses de l'homme, et que toute analyse qui se contenterait d'appliquer à son objet une seule herméneutique deviendrait aussitôt mutilante et réductrice ?”¹⁴

Il en va de l'avenir de la discipline des sciences des religions que de reconnaître sa spécificité, son autonomie et son irréductibilité. Nier cela et, par suite, laisser libre cours à la spécialisation et donc aux discours réducteurs de tout genre, c'est non seulement s'interdire, s'enlever toute chance de saisir l'objet de la discipline dans toute sa particularité, en tant que *phénomène humain total*, mais c'est encore le tronquer, le déformer, voire le rendre insignifiant, comme le constate Eliade lorsqu'il écrit : “toute ‘spécialisation’ finit par banaliser les formes religieuses et par en effacer les significations.”¹⁵

La possibilité qu'offre le DIHSR d'aborder le phénomène religieux sous toutes ses facettes, de manière neutre, dans un Département Interfacultaire confessionnellement non-orienté le rend crédible à mes yeux dans l'approche de son objet et fut une des raisons qui m'incita à m'engager dans cette voie d'études. A défaut d'une telle reconnaissance de la discipline des sciences des religions, comme une discipline indépendante, autonome, spécifique et donc irréductible,

“il faudra nous attendre [selon la mise en garde d'Eliade] à un lent mais irrévocable processus de décomposition qui aboutira à la disparition de l'histoire des religions en tant que discipline autonome. Ainsi, dans une ou deux générations, nous aurons des latinistes ‘spécialistes’ en histoire de la religion romaine, des indianistes ‘experts’ en une des religions indiennes, et ainsi de suite. En d'autres termes, l'histoire des religions sera fragmentée à l'infini [...] Le vide laissé par la disparition de l'histoire des religions en tant que discipline autonome ne sera pas rempli. Mais la gravité de notre responsabilité restera la même...”¹⁶

Vincent Dallèves

¹⁴ Meslin Michel. *Ibid.* Paris : Seuil, 1973, 260-261.

¹⁵ Eliade Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard, 1971, 109.

¹⁶ Eliade Mircea. *Ibid.* Paris : Gallimard, 1971, 122-123.

L'autonomie de la science des religions : entre transdisciplinarité et spécificité

L'inscription de la science des religions au sein du paysage académique n'est pas uniformément définie. Cet état de fait donne bien souvent lieu à de considérables discussions institutionnelles sur la place de la discipline à l'Université. En effet, le profil de la science des religions se situe dans un processus d'émancipation par rapport à la théologie et au fondement théologico-philosophique judéo-chrétien et s'inscrit dès lors dans un éventail de spécialisations en sciences humaines. L'emploi des méthodes issues des sciences humaines et de la philologie permet d'insister sur le caractère pluridimensionnel de l'objet : alors que l'histoire de la discipline a été fortement dominée par les phénoménologues (R. Otto, R. Gallois, N. Söderblom, M. Eliade, etc.) qui ont élaboré le " sacré " comme objet spécifique de la discipline et comme phénomène *sui generis*, cette définition est contestée aujourd'hui par les représentants des sciences humaines (K. Rudolph, B. Gladigow, K. Hock). Ceux-ci définissent l'objet par rapport aux phénomènes historiques, sociaux, psychologiques et culturels. Dans ce sens, la science des religions n'a pas à traiter des phénomènes universels du religieux mais des formes concrètes des représentations religieuses. La situation de la science des religions au sein des universités suisses fournit un excellent exemple de cette situation d'émancipation et de spécificité transdisciplinaire. Faisons un tour d'horizon de la situation helvétique de notre discipline.

Panorama de la science des religions en Suisse

A Berne, l'institut de science des religions se situe à la fois en Faculté des lettres et en Faculté de théologie. La science des religions peut être étudiée soit dans le cadre des études en théologie, soit comme branche principale en lettres. A Zürich, la science des religions fait partie de la Faculté de théologie, mais elle comprend également la branche " histoire générale des religions " en Faculté des lettres. Des études en science des religions, en branche principale (théologie) ainsi qu'en branche secondaire (lettres) sont possibles. A Bâle, il existe une chaire de science des religions mais sans rattachement institutionnel à une Faculté spécifique, ce qui n'offre la possibilité d'étudier la science des religions qu'en branche secondaire. A Fribourg, la science des religions est représentée par deux chaires dans les Facultés de théologie et des lettres. L'étudiant peut choisir entre la branche principale et secondaire en lettres ou la branche secondaire en théologie. A

Lausanne, le comité du DIHSR se compose de représentants des trois Facultés qui proposent des cours pour la filière de science des religions (lettres, sciences sociales et politiques et théologie), mais le Département est administrativement rattaché à la Faculté de théologie. C'est seulement à Genève et à Lucerne que la science des religions constitue uniquement une section en Faculté des lettres. Dans les deux cas, des études en branche secondaire sont offertes.

L'orientation de la recherche varie selon les profils des titulaires des différentes chaires. A Zürich, Fritz Stolz l'a mis jusqu'à son décès en 2001 sur le contexte du Proche-Orient antique et sur l'épistémologie en science des religions. A Berne (Karénina Kollmar-Paulenz) et à Genève (Philippe Borgeaud), la science des religions s'enracine dans une tradition philologique portant sur le Tibet et la Mongolie à Berne et sur les religions de l'Antiquité à Genève. A Lucerne (Martin Baumann), la science des religions s'inscrit dans les "cultural studies" du contexte migratoire des religions asiatiques. Les processus de globalisation des religions asiatiques et leur positionnement dans les sociétés industrielles sont les principaux sujets de recherche. A Fribourg, la science des religions se situe dans une tradition missiologique en théologie (Anand Nayak), avec un accent sur les religions de l'Inde, et en lettres (Richard Friedli) dans les sciences de la société autour de la question des relations interculturelles. A Lausanne (Maya Burger), la recherche est marquée par le caractère pluridisciplinaire des sciences humaines : l'anthropologie et la philologie constituent les deux pôles de la recherche, les deux sujets privilégiés étant les religions de l'Inde et l'herméneutique de la rencontre.

Dr. des. Berno Stoffel

Religionisme ou réductionnisme?

Comment échapper à une bipolarisation de la science des religions

Depuis que l'hégémonie d'Eliade et des phénoménologues de la religion a été vivement contestée par une nouvelle vague de penseurs réductionnistes dans les années 1970 (citons parmi ceux-ci Hans Penner, Robert Segal et Donald Wiebe), le chercheur en science des religions semble depuis ne pouvoir choisir qu'entre deux camps épistémologiques : soit il demeure fidèle à la tradition phénoménologique initiée par Rudolf Otto et poursuivie par Gerardus Van der Leeuw,

Mircea Eliade et Ninian Smart, au risque de se voir soupçonner de défendre un point de vue quasi théologique sur la religion ; soit il adhère à l'intransigeance réductionniste d'un Donald Wiebe, qui assigne pour tâche à l'étude académique de la religion d'expliquer la religion par des causes qui lui sont externes, et non de la comprendre de l'intérieur. Je vais m'efforcer de démontrer que ni l'une ni l'autre option n'est souhaitable dans l'étude des phénomènes religieux, parce que toutes deux impliquent fondamentalement des présupposés idéologiques qui contreviennent à l'obtention d'un savoir dénué de jugements de valeur. En m'appuyant sur les travaux d'Armin Geertz et de Wouter J. Hanegraaff, je tenterai d'indiquer une troisième approche susceptible d'éviter les écueils méthodologiques que nous imposent aussi bien le religionisme que le réductionnisme. Avant d'esquisser les traits caractéristiques de cette "voie du milieu", il me sera utile de faire le point sur les idées respectives de nos deux positions extrêmes.

Les partisans du religionisme, la plupart phénoménologues de la religion, postulent qu'il n'est pas possible de comprendre la religion autrement que *sui generis*. La formule d'une "religion *sui generis*" tire son origine d'un passage fameux du *Sacré* de Rudolf Otto, dans lequel il présente comme absolument *sui generis* la catégorie *a priori* du numineux à l'origine de tout sentiment religieux authentique dans l'âme du croyant.¹⁷ Les religionistes ne nient pas l'utilité des sciences historiques et sociales pour l'explication de certaines dimensions du phénomène religieux. Mais ils s'opposent à la volonté parfois manifestée dans ces disciplines de réduire la religion à un épiphénomène de causes clairement non religieuses, de nature sociale, psychologique, historique, voire biologique. Dans l'optique religioniste, la religion a une essence qui lui est propre. On ne perçoit cette essence que si l'on s'applique à comprendre la religion "sur son propre plan de référence."¹⁸ La religion se définit ainsi par un élément *irréductible* aux facteurs politiques, économiques, sociaux ou biologiques : le Sacré. Mais cette dernière notion, dans la bouche des phénoménologues, n'a plus rien à voir avec le terme défini par Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Le Sacré est devenu une force ontologique mystérieuse et transcendante qui donne naissance à tous les phénomènes religieux ; il est décrit comme le Tout Autre chez Otto, la Puissance chez Van der Leeuw, l'Être plénier ou la réalité par excellence chez Eliade. La manière la plus adéquate d'approcher le Sacré serait, selon nos auteurs, de faire sien le point de vue de l'*homo religiosus*, de ressentir le même frisson religieux que lui en face du

¹⁷ Cf. Rudolf Otto. *Le Sacré*. Paris : Payot, 1995 (1917), 21.

¹⁸ Cf. Mircea Eliade. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1971 (1969), 25 : "Il me semble [...] qu'une donnée religieuse révèle sa signification profonde lorsqu'elle est considérée sur son propre plan de référence, et non lorsqu'elle est réduite à l'un ou l'autre de ses aspects secondaires ou de ses contextes."

numineux.¹⁹ La réduction éidétique – le procédé de la phénoménologie de la religion qui vise à trouver, au-delà de leurs particularités, l'essence des phénomènes religieux – s'assimile à une sorte d'intuition mystique du Sacré, que le chercheur effectue au terme de son étude. Le courant religioniste valorise ainsi l'adoption d'une perspective intérieure en science des religions : une tradition religieuse (de même que la religion dans son essence) ne sera correctement comprise qu'au moment où l'on aura saisi, dans le tréfonds de son âme, le sens profond que peut prendre cette tradition pour ses adeptes.²⁰

Les réductionnistes prennent le contre-pied des partisans du religionisme. Ils s'opposent au caractère inconditionné de la religion et jugent non scientifique la tentative d'expliquer la religion en des termes acceptables pour l'*homo religiosus*. Ils affirment que tout phénomène religieux est le produit d'influences qui lui sont externes. Par conséquent, il faut chercher la cause des croyances et des pratiques religieuses ailleurs que dans un sacré ineffable. La religion n'est pas une entité autonome (*sui generis*) mais l'épiphénomène d'un phénomène plus fondamental : la société, l'inconscient ou l'appareil cognitif du cerveau humain, selon la cause que le chercheur choisit de mettre en avant dans la théorie qu'il développe. L'objectif ultime du réductionnisme est de déceler la cause fondamentale de la religion et de l'explicitier dans une seule théorie qui fasse disparaître toutes les autres explications concurrentes.²¹ Quant au délicat problème de la position du chercheur, les réductionnistes sont d'avis qu'il est préférable d'étudier les phénomènes religieux en occupant une position externe. Segal, dans un article qui a obtenu un retentissement considérable, combat l'approche intérieure des phénoménologues.²² Pour lui, retranscrire fidèlement le discours de l'*homo religiosus* ne suffit pas à expliquer la religion, car on peut émettre un doute quant à la pertinence scientifique des affirmations que les adeptes émettent au sujet de leur propre religion. Il est impératif selon lui de se demander si l'interprétation que les croyants (*believers*) donnent de la religion est la véritable interprétation de la religion. Bien plus, il faut se demander si les croyants sont conscients de la véritable signification de la religion pour eux. Segal soutient que l'attitude du chercheur face au phénomène religieux doit être foncièrement non croyante, sans quoi son

¹⁹ Pour exemple, rappelons ici la célèbre mise en garde qu'Otto adresse à ses lecteurs au chapitre 3 du *Sacré* (*op. cit.*, 22) : "Nous invitons le lecteur à fixer son attention sur un moment où il a ressenti une émotion religieuse profonde et, autant qu'il est possible, exclusivement religieuse. S'il en est incapable ou s'il ne connaît même pas de tels moments, nous le prions d'arrêter ici sa lecture."

²⁰ William Brede Kristensen va jusqu'à dire, dans *The Meaning of Religion* (1960), que "les croyants ont toujours raison".

²¹ Cette théorie, Donald Wiebe croit la trouver dans une nouvelle forme de l'évolutionnisme. Cf. Donald Wiebe. "Appropriating Religion: Understanding Religion as an Object of Science", *Approaching Religion (Part I)*, ed. by Tore Ahlbäck, Turku, Åbo Akademi University Printing Press, 1999, 269: "[...] I want to suggest here that we need to reconsider the value of a return to evolutionary theory to re-establish a unifying framework for the study of religion".

interprétation de la religion revêtirait un caractère confessionnel et ne pourrait prétendre à l'universalité scientifique. Le chercheur n'aura jamais la même sensibilité que l'acteur religieux face à la sphère du divin, car ses préoccupations ne se situent pas sur le même plan. Il est donc illusoire, conclut-il, d'espérer expérimenter en tant que chercheur la réalité de la religion pour le croyant. L'objectif que Segal fixe pour la science des religions n'est pas de comprendre le point de vue religieux de l'intérieur mais de saisir de l'extérieur la nature réelle de la religion.

Bien qu'antagonistes, l'une et l'autre positions se rejoignent sur un point, comme le relève Wouter J. Hanegraaff²³ : elles adoptent des axiomes métaphysiques qui ne peuvent être confirmés par l'observation empirique. Les religionistes comme les réductionnistes énoncent des jugements axiomatiques sur la réalité méta-empirique à laquelle les croyants se réfèrent. Or, il faut bien avouer qu'en tant que chercheurs en science des religions nous n'avons pas d'accès direct à la sphère de l'ultime ou du divin : notre observation se limite à des faits humains, mondains, culturels, inscrits dans l'histoire ; nous n'avons aucun lien mystique avec une transcendance quelconque. Il est donc erroné de considérer *a priori* comme Segal que l'existence du méta-empirique posé dans la religion est réfutée ou, au contraire, de soutenir, comme Eliade, que par la comparaison du plus grand nombre possible de hiérophanies, nous serons à même de percer le mystère du Sacré. La seule position qui semble être réaliste et honnête en science des religions est en fin de compte l'*agnosticisme méthodologique*. Les historiens des religions ne doivent porter aucun jugement de valeur *a priori* sur la nature de ce qui sous-tend de manière ultime la réalité aux yeux des croyants, car cette question ne trouve de réponse que dans l'arbitraire de la métaphysique : elle est elle-même l'objet d'une croyance ! De manière idéale, la science doit échapper à l'emprise de l'idéologie. Or, nous décelons des tendances à l'idéologie de part et d'autre : les réductionnistes se laissent aller à une forme d'athéisme, tandis que les religionistes quittent leur statut d'académiciens lorsqu'ils se font les apôtres d'un Sacré qui orienterait l'existence de tout être humain.

Il est un autre point problématique dans l'une et l'autre approche, c'est celui de la méthode. L'accent mis par les religionistes sur l'adhésion à la subjectivité des adeptes nous amène à compromettre la scientificité de notre travail. Nous pouvons légitimement douter de la possibilité de donner un compte rendu scientifique de l'expérience religieuse vécue par l'*homo religiosus*, si

²² Robert Segal. "In defense of reductionism", *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983) : 97-122.

²³ Cf. Wouter J. Hanegraaff. "Empirical method in the study of esotericism", *Method & Theory in the Study of Religion* 7/2 (1995) : 102.

ce n'est en *postulant* l'existence d'un Sacré dont les effets se feraient ressentir de la même manière chez toutes les sensibilités religieuses. Si nous souscrivons à un tel postulat, notre discours risque lui-même de prendre une coloration religieuse. Dans ce cas, nous ne travaillerons plus comme des historiens des religions mais comme des *théologiens* du Sacré. Or, nous ne sommes précisément pas des *believers*... Mais n'allons pas penser que le point de vue réductionniste est préférable pour autant. Segal manifeste une certaine suffisance par rapport aux acteurs religieux. Or, il est difficile de croire que le chercheur a d'emblée une meilleure compréhension de la signification réelle de la religion. Il est assez naïf de placer automatiquement les fidèles du côté de l'ignorance et les chercheurs du côté de la clairvoyance. Les historiens des religions ne connaissent pas mieux leurs motivations inconscientes que les acteurs dont ils étudient les croyances et les pratiques. Ils risquent même souvent de prendre pour causes réelles de la religion leurs propres présupposés idéologiques. Le réductionnisme n'est pas forcément synonyme d'esprit critique ; il peut aussi se faire l'arme de l'idéologie.

Une ébauche de solution au problème des liens entre chercheurs et adeptes se trouve peut-être dans l'idée, développée par Armin Geertz, d'une *ethnoherméneutique*.²⁴ Cet historien des religions, spécialisé dans l'étude anthropologique des Indiens Hopi, nous suggère d'instaurer une critique mutuelle entre le chercheur et les fidèles d'une religion. Il nous faut admettre, dit-il, que la religion est un phénomène qui dépasse en réalité les conceptions réunies des chercheurs, des théologiens et des adeptes. C'est pourquoi la concertation est souhaitable pour approcher au plus près le phénomène religieux. Mais gardons-nous d'assimiler cette démarche au "dialogue interreligieux", qui s'apparente à une initiative elle-même religieuse. Notre objectif est d'expliquer scientifiquement la religion, non de suggérer des règles de conduite pour la vie religieuse des croyants. Nous ne gagnons à être ouverts à un retour des adeptes sur notre discours que si nous obtenons de l'épurer des éventuels contenus idéologiques qui s'y seraient glissés (impérialisme, sexisme, ethnocentrisme, etc.). Une compréhension intersubjective des phénomènes religieux (et non pas subjectiviste) doit permettre au chercheur de revoir les hypothèses théoriques qu'il a formulées pour encadrer son étude. Une confrontation directe avec l'altérité de la pensée des acteurs religieux nous est indispensable pour saisir les aspects idéologiques de nos propres présupposés épistémologiques. Il n'est pas réaliste d'espérer comprendre et expliquer les phénomènes religieux en se cantonnant dans la simple étude de la destinée religieuse de l'Occident chrétien.

²⁴ Cf. Armin Geertz. "Global perspectives on methodology in the study of religion", *Method & Theory in the Study of Religion* 12 (2000) : 49-73.

Notre idéal demeure scientifique, à savoir expliquer les phénomènes religieux – après observation et analyse – par des théories qui prétendent à la validité universelle. Il est important de souligner une fois encore que la science des religions n'est nullement une entreprise elle-même religieuse. L'œcuménisme, le dialogue interreligieux ou le toilettage postmoderne d'un christianisme sécularisé n'entrent nullement dans ses préoccupations. Mais le caractère non-religieux de la science des religions ne la renvoie pas forcément dans le camp du réductionnisme. Ne pas adhérer à l'idée d'une religion *sui generis* n'implique pas automatiquement une position réductionniste. Le principal problème que nous pose le réductionnisme est qu'il nie la transdisciplinarité qui est au fondement même de notre méthode. Si nous acceptons le projet d'une explication mono-causale ou mono-fonctionnelle de la religion, nous aboutirons probablement à une vision simpliste et partielle de la réalité.²⁵ C'est pourquoi nous devons nous faire à l'idée d'une pluralité de théories dans nos études. Tout phénomène religieux est un phénomène complexe : plusieurs causes en sont à l'origine, et lui-même remplit plusieurs fonctions. Ces causes et fonctions ne sont pas hiérarchisées, mais elles concourent de manière plus ou moins coordonnée à l'existence des phénomènes religieux. La reconnaissance de la pluralité des dimensions de la religion nous amène à définir la science des religions comme une science fondée sur la transdisciplinarité. Mais, bien que transdisciplinaire, elle s'unifie dans l'exigence de théorisation des phénomènes religieux. Nous pouvons reprendre Thomas Lawson pour dire que tout spécialiste de l'étude académique et scientifique de la religion accepte de réfléchir et de débattre sur les questions de l'origine, de la cause, de la structure, de la fonction, de l'objet théorique (*theoretical object*) et de la signification (*meaning*) des phénomènes religieux, quel que soit l'horizon méthodologique auquel il se réfère dans ses recherches.²⁶

Yvan Bubloz

²⁵ J'emprunte cette critique à un spécialiste de l'étude cognitive des religions, Thomas Lawson, qu'on peut difficilement soupçonner de religionisme. Cf. Thomas Lawson. "Fundamental problems in the world-wide pursuit of the study of religion", *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*, ed. by Michael Pye, Marburg, Diagonal Verlag, 1989, 24: "Any examination of the role that religious symbolism plays in a specific socio-cultural setting, for example, will show that such systems have multi-functional properties. [...] Reductionistic approaches to the study of religion are uninteresting not because they reduce upper levels to lower levels of analysis but because they have characteristically provided mono-functional accounts of the theoretical object in the study of religion."

²⁶ Thomas Lawson, *Ibid.*, 22.

Quelques pistes pour l'avenir

Dans le cadre d'une enquête demandée par le Conseil Suisse de la Science, une commission composée notamment de Michael Pye (Université de Marburg) et d'Ursula King (Université de Londres) s'est penchée sur l'ensemble de cette problématique et sur la question générale de l'avenir de la science des religions en Suisse. Le rapport final de cette commission est très instructif et il peut être opportun d'en citer ici quelques extraits :

“ Malgré un excellent niveau général de recherche dans les parties francophone et germanophone de la Suisse, la science des religions reste institutionnellement fragile et demande à être académiquement fortifiée. Cela implique que de plus nombreux postes doivent être dédiés à la science des religions et que l'on doit réfléchir attentivement au rattachement de ces postes. Actuellement, la discipline se développe au sein d'un admirable réseau de conventions interfacultaires (Bâle, Genève, Lausanne) ; si ces structures sont en elles-mêmes excellentes, il n'est cependant pas certain qu'elles garantiront le futur de la discipline sur le long terme. Rien que pour ces raisons, il est important que les deux disciplines [théologie et science des religions] ne soient pas confondues. ” [...]

“ Pour assurer le futur de la science des religions ('Religionswissenschaft') comme discipline autonome, il faut envisager la possibilité d'une redistribution de chaires laissées vacantes ailleurs. [...] L'intégrité de la discipline de théologie doit être respectée dans le contexte de ce processus. [...] En même temps, de telles mesures doivent être également considérées comme appropriées dans la perspective qu'un certain nombre de spécialistes en théologie comprennent de plus en plus leur travail comme relevant de la science des religions. Dans tout cela, il faut prendre grand soin de maintenir l'intégrité des deux disciplines et éviter ainsi toute possibilité d'‘Etiquettenschwindel’.” [in Rapport “ Sciences humaines : pour un avenir ”, Conseil Suisse de la Science, 1997, pp. 51-56]

Dans ces conditions, il reste à formuler, dans la lignée de ce rapport, quelques recommandations pour le développement de la science des religions. D'abord l'affirmation de son autonomie. Ensuite son caractère profondément inter- ou trans-disciplinaire. Enfin la nécessité de respecter les distinctions établies entre science des religions et théologie.