

ANTHROPOLOGIE DE LA RELIGION

LE SACRE ET LE PROFANE **APPROCHE ANTHROPOLOGICO-PHILOSOPHIQUE**

(COURS DU PREMIER SEMESTRE 2012-2013)

Pour 05 Credits ECTS

Père RAKOTOMAMONJY Jean Debré

EN GUISE DE PREAMBULE

1)- Objectifs pédagogiques

- ✓ *Cerner les dimensions religieuses de l'homme au travers de ses représentations du sacré, de ses gestes et paroles au quotidien et ce, dans une démarche anthropologique de recherche de significations et de sens.*
- ✓ *Accompagner l'étudiant dans sa capacité de définir et de développer de façon autonome une problématique de recherche et une méthodologie d'investigation sur toutes les questions relatives à l'Anthropologie religieuse (le tabou, le mythe, le rite, la transe, le totem, l'au-delà, l'ancestralité, œcuménisme, ...).*

2)- Capacités visées

- ✓ *Capacité de décryptage, à la lumière des outils anthropologiques, de l'impact du sacré et des phénomènes religieux dans la vie au quotidien, tant individuel que collectif, dans un espace social précis et à une période donnée.*
- ✓ *Capacité de mener une étude monographique autour de la question des représentations et des pratiques religieuses à Madagascar (au sens large de ces deux termes) au sein d'une communauté villageoise, d'un quartier résidentiel, d'une congrégation religieuse, d'un groupe d'immigrants.*
- ✓ *Capacité d'analyse des comportements au quotidien, tant individuels que collectifs, en rapport avec les croyances et pratiques religieuses en un lieu et un temps donnés, comme l'instrumentalisation de la religion par les politiques ou encore les dérives sectaires.*

3)- Enseignant : Père RAKOTOMAMONJY Jean Debré, (adresse électronique : jeandebre@yahoo.fr)

*Le Père RAKOTOMAMONJY Jean Debré faisait partie des seize premiers étudiants qui ont ouvert le Département de philosophie au Centre Universitaire Régional (CUR) de Toliara en Octobre 1978. Sous la direction du Professeur MANGALAZA, il avait travaillé sur l'aliénation chez Karl MARX, en vue de son diplôme de Maîtrise. En Juin 1982 et sous la présidence du Professeur Siméon RAJAONA, il était le premier étudiant à soutenir son Mémoire de Maîtrise en philosophie au CUR de Toliara. A partir de là, Il aurait pu faire une très brillante carrière universitaire. Mais l'appel du Seigneur était plus fort que tout. Aussi, s'était-il entièrement consacré à sa vocation religieuse. Pour parfaire son parcours de formation pastorale il avait fait quelques années de séjour en France. Et ce séjour a été judicieusement mis à profit pour fréquenter les grandes universités françaises. Car l'étude des Saintes Ecritures ne l'avait pas entièrement détourné des sentiers de la philosophie. Puisant alors dans la sagesse ancestrale betsileo pour concilier les contraires et harmoniser la différence, il avait su trouver les voies et moyens pour concilier sans trop de difficulté les deux horizons de son projet de vie : la philosophie et la théologie. Et c'est ainsi que, sous la direction du Professeur Bernard BURGEAIS, il avait soutenu en 1989 sa thèse de doctorat de philosophie à l'Université de Lyon III, avec comme sujet de recherche : « **L'arrière fond philosophique dans l'histoire de la pensée de Walter PANNEMBERG** ». Par ailleurs, profondément engagé dans sa foi et très attaché au patrimoine culturel malgache, il avait également profité de son séjour en France pour suivre une solide formation en anthropologie sociale. Dans ce sens et sous la direction du Père Bruno HUBSCH, il s'était mobilisé sur une thèse de doctorat en théologie, à forte connotation anthropologique. En Novembre 1994, il avait soutenu sa deuxième thèse de doctorat à l'Université catholique de Lyon, avec, cette fois-ci, comme sujet de recherche : « **Dieu connu en Jésus-Christ. Une approche anthropologique et théologique de la figure du Christ à travers les cantiques Zafindraony à Madagascar** ».*

Auteur de nombreux articles aussi bien sur des thématiques philosophiques, théologiques, qu'anthropologiques, le Père RAKOTOMAMONJY Jean Debré anime actuellement des séminaires de recherche dans le cadre de la formation doctorale à l'Université de Toliara et de Toamasina et fait également partie du corps professoral du Grand Séminaire de Fianarantsoa, d'Antsiranana et de Moramanga. Le 15 Août 2011, il vient de célébrer, en terre betsileo dans sa ville natale d'Ambositra, sa quinzisième année de prêtrise.

INTRODUCTION

Le problème du sacré et du profane est au cœur du phénomène religieux. Si la religion est la rencontre de l'homme avec Dieu, elle implique nécessairement l'expérience du **sacré** que l'on oppose habituellement au **profane**.

Des auteurs comme Friedrich Schleiermacher¹, Emile Durkheim², Rudolf Otto³, Mircea Eliade⁴, Louis- Vincent Thomas⁵, René Luneau⁶, Viktor Frankl⁷ et bien d'autres, ont chacun contribué à mieux éclaircir ce couple antithétique **sacré-profane**. Aucun spécialiste des religions ne peut en faire l'économie, sans risque de perdre l'essentiel, car une religion sans sacré ou vivifiée par la sacralité est un non sens. C'est pourquoi une « *religion dans les limites de la simple raison* », comme l'a prônée Kant, s'étiole toute seule et se voit annexer et subjugué à d'autres réalités plus forte qu'elle.

Pour le cas de Kant, c'est fort connu, « *la religion dans les limites de la simple raison*, » n'est qu'une pure nécessité, postulat pour affermir la prétendue primauté de la morale.

Les thèmes de **sacré** et de **profane** sont, au demeurant, assez connus pour quiconque s'intéresse au fait religieux et surtout pour ceux qui estiment que la religion leur dit quelque chose. Seulement, la saisie de leur nature et le « comment » de leur relation demeurent problématiques ; car, en fait, elle ne se fait qu'à travers l'homme qui les exprime par des mythes, des symboles, des actions diverses, telles que les prières, les rites, les cérémonies de toutes sortes par lesquelles s'expriment les faits religieux.

D'où la nécessaire clarification des concepts de sacré et de profane, de leur relation, de leur opposition ou complémentarité ; ce qui nécessite une réflexion sur les autres composantes qui leurs sont en relation comme les concepts de pur, d'impur, de permis et de défendu.

Ceci énoncé comme préalable, la thématique de sacré et de profane, dans sa forme de transcriptions humaines, semble procéder de l'expérience définie comme relation que l'homme peut faire du divin. C'est donc sous l'horizon de l'expérience religieuse que le **sacré** et le **profane** pourront être connus et se phénoménaliser en objet d'expérience vécue, informant le sens de l'existence et structurant les modalités des relations de l'homme avec le monde et avec Dieu.

¹ Cf. Schleiermacher (Friedrich), *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

² Cf., Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1978

³ Cf., Otto (Rudolf), *Le sacré*, Payot, 1968.

⁴ Cf, Eliade (Mircea), *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1965

⁵ Thomas (Louis-Vincent) et Luneau (René), *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traductions sacrées*, Fayard-Denoël, Paris, 1969, pp. (23-24)

⁶ Thomas (Louis-Vincent) et Luneau (René), *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traductions sacrées*, Fayard-Denoël, Paris, 1969, pp. (23-24)

⁷ Frankl (Viktor), *La logothérapie et son image de l'homme*, Ed Resma, Paris, 1974.

Cette hypothèse nous mène tout droit au cœur de l'anthropologie religieuse, même si d'autres démarches pourront être entreprises, comme celle de la philosophie ou de la théologie.

Le virage qu'a inféré l'interprétation phénoménologique avait certes renouvelé la compréhension du fait religieux ; mais il a cette limite de ne pas retenir que ce qui se phénoménalise et se décrit dans la constitution des rapports concrets vécus par l'homme dans son expérience religieuse au point que le fait religieux, dans le simple espace ainsi créé, a du mal à inscrire une reconnaissance de l'autonomie transcendante de l'intériorité et de l'indépendance de sa spiritualité.

Or il est un élément essentiel de la religion : l'admission aux vérités révélées par un Etre en qui l'homme religieux a mis sa confiance. L'accueil de cet Etre ne peut se faire que dans la découverte de « l'homme intérieur » qui ne se réduit pas à son humanité immanente. Une phénoménologie transcendantale sans transcendance et sans reconnaissance de l'intériorité religieuse risquerait d'aplatir le fait religieux et de rater ainsi la compréhension de son essence.

Pour cette analyse, nos propos seront structurés en deux parties :

- ✓ la première partie aura pour objet de faire une analyse sémantique du concept de **sacré** et de **profane**. Elle mettra en lumière les diverses acceptions que ces termes recouvrent dans leur sens étymologique et dans leur signification contextuelle à travers la traduction grecque et latine. Il est tout à fait normal que soit préalablement mise en relief une clarification du concept de religion, dans le cadre restreint de cet article. Elle intégrera également une réflexion sur la remise en question de l'opposition absolue entre **sacré** et **profane** ;
- ✓ la seconde sera une sorte d'interprétation terminologique des deux concepts à savoir, « **sacré** » et « **profane** ». Nous pensons en effet qu'une anthropologie philosophique n'aura pas intérêt à se contenter de l'apparaître du fait religieux ; il lui revient aussi de mettre en évidence son sens profond, afin de cerner la particularité et l'essence du fait qu'elle observe.

ANALYSE SEMANTIQUE DU CONCEPT DE SACRE ET DE PROFANE

I)- LE SENS DE LA RELIGION

Il n'y aurait pas de **sacré** concevable s'il n'y avait pas de **profane**. Tout deux constituent deux notions opposées mais inséparables. La délimitation de l'un permet la compréhension de l'autre. C'est ainsi qu'une précision du champ sémantique du **sacré** et du profane s'avère nécessaire afin de comprendre le sens et de fixer la portée de ces deux notions antithétiques.

Dans notre vie quotidienne, des occasions nous sont données de rencontrer des gens qui se disent croyants. Mais être croyant n'est pas nécessairement adhérer à une institution religieuse ou à une communauté religieuse ; il est d'abord quelqu'un qui se réfère à une force suprême dont une de ses déterminations fondamentales est la sacralité.

Dès que quelqu'un donne son consentement à quelque chose qui transcende sa vie, il est déjà croyant. Il est croyant simplement parce qu'il ne peut pas connaître entièrement la nature et l'essence de cette Force Suprême alors même qu'il s'en remet. Cette relation qui le lie à cette Force s'appelle religion, un mot qui dérive de deux verbes latins : « *relegere* » et « *religare* ».

« *Relegere* » veut dire relire. En latin, « relire » signifie accomplir attentivement les rites et les observances prescrites dans la religion romaine. Mais il signifie aussi « recueillir », « rassembler », « recollecter ».

D'où la définition donnée par Cicéron selon laquelle :

« La religion est le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure [à l'homme] qu'on appelle divine et de lui rendre un culte »⁸.

Le deuxième verbe « *religare* », au sens étymologique du mot, signifie « relier ». C'est dans ce sens que le chrétien Lactance (250-317), utilisant le verbe « *religare* », a mis l'accent sur l'intensité du lien qui rattache les fidèles chrétiens à leur Dieu. Se référant à ce second sens étymologique, Jean Greisch définit la religion comme suit :

« La religion est l'art d'établir des liens verticalement entre l'homme et les divins ou Dieu, horizontalement entre hommes et femmes qui partagent une même croyance religieuse »⁹

⁸ Cicéron, *De natura Deorum*, II, 72 ; III, 5 in Jean Christophe Demariaux, *Pour comprendre la religion*, Cerf, Paris, 2002, p. 19

⁹ Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, tome I, Cerf, Paris, 2002, p15.

A partir de ces deux verbes-sources et par une opération herméneutique, on peut déduire et relever plusieurs aspects de la religion :

- ✓ son aspect cultuel ou rituel (« *latreia* »),
- ✓ son aspect de loi, d'ordre, de coutume,
- ✓ son aspect d'écoute,
- ✓ son aspect de confiance et de vénération,
- ✓ son aspect de croyance et de foi,
- ✓ son aspect de respect et de pudeur (« *aĩdos* »).

II)- DÉFINITION DU **SACRÉ** ET DU **PROFANE**

1) Le mot **sacré** désigne ce qui est à la fois séparé, mis à part, circonscrit. En latin, il vient du verbe « *sancire* » qui veut dire « délimiter » ou « entourer ». Le **sacré** est donc ce qui est délimité, entouré, mis à part. Le mot qui lui correspond est le « *sacer* » c'est-à-dire le séparé, le mis à part.

Dans ce sens, le **sacré** semble directement s'opposer au mot **profane** dont les racines latines proviennent du préfixe « *pro* » et du nom commun « *fanum* ». « *Pro* » veut dire « ce qui est jeté devant » et « *fanum* » signifie « temple ». Le **profane** est donc ce qui se trouve devant l'enceinte du temple, c'est-à-dire, à l'extérieur du lieu saint.

Ici s'institue déjà l'opposition entre **sacré** et **profane**. Il y a une séparation topographique entre les deux, révélée par l'idée d'intérieur et d'extérieur. Ce qui est à l'intérieur est saint, tandis que ce qui est à l'extérieur est **profane**, c'est-à-dire relevant des choses ordinaires.

2) L'idée de séparation et de distinction est renforcée par l'idée de pureté et d'impureté. Le **sacré** est ce qui est pur tandis que le **profane** est ce qui est impur. Cette connotation morale rejoint l'idée du **sacré** hébreu signifiée par le mot « *Qadosh* », utilisé par l'*Ancien Testament* pour se rapporter à Dieu comme « Bien parfait et sans tâche ». En fait le « *Qadosh* » hébreu ne désigne pas Dieu mais une de ses manifestations. Ce qui veut dire que la pureté n'est qu'un seul aspect des attributs de Dieu, mais en même temps, il désigne tout être qui a un statut particulier dans ses relations à Dieu. C'est le cas du premier-né d'une famille juive, voire des lieux qui sont à part du fait que Dieu y apparaît.

Le « *Qadosh* » ainsi conçu renoue avec l'idée d'une force immanente qui sacralise le monde. Aller à l'encontre des choix effectués par cette force, c'est « *chátal* », c'est-à-dire rompre l'enclos, la séparation, pour les « profaniser ». Ce qui est *chátal* relève du profane et de la profanisation.

3) Chez les spécialistes de la religion, le **sacré** est présenté comme l'essence du religieux, sa nature profonde. C'est ainsi que le **sacré** apparaît comme un vécu humain répondant à des structures et à des fonctions spécifiques. C'est le **sacré** qui fait qu'une religion est religion. Il est le cœur à partir duquel une religion s'institue comme religion et que s'établit entre l'homme et Dieu un lien existentiel d'adoration et de vénération.

4) Employé comme adjectif, le **sacré** est ce qui appartient au séparé, à l'inviolable, commandant un respect absolu et inconditionnel alors que le **profane** est l'ordinaire, le dévalorisé voire le chaos. Toute sacralité renvoie à l'idée d'absolu, du non-négociable, de l'inconditionnel.

5) Employé comme substantif, le **sacré** désigne une Réalité Suprême censée constituer le noyau de tout l'ensemble des choses sacrées, celle qui se distingue radicalement du monde de tous les jours, du monde profane.

6) En plus de tout cela, le mot **sacré** a des équivalentes, tels que :

- ✓ le mot grec « *hieros* » qui est une force exubérante d'origine surnaturelle et dont l'action est signe du divin. Chez Mircea Eliade, le *hieros* est l'essence même de la religion. D'où chez lui, le mot « *hiérophanie* », qui signifie la révélation ou la manifestation d'une puissance dans la nature ou chez certains êtres.
- ✓ le mot grec « *hagios* »s traduit en latin par « *sanctus* ». La « *hagios* » est ce qui devient saint à la suite d'un acte qui institue une séparation qui protège la chose, la personne, le lieu¹⁰.

A travers ce parcours sémantique, force est de conclure que le **sacré** est un concept très riche en sens et en significations, tandis que le concept **profane**, à chaque fois, entre en opposition à lui pour signifier l'ordinaire des choses, du monde et de l'ordre humain.

Au principe vivant de toute religion, le **sacré** en constitue sa partie la plus intime car il est à la fois « *qadosch* », « *hagios* », « *sacer* », « *sanctus* »,... Il incarne le mystère de l'inconnaissable et doit être vénéré comme tel avec respect et crainte révérenciels. Est **sacré** ce qui est relatif au divin mais aussi ce qui lui est « consacré » par un acte religieux qui en institue la prescription, l'interdit, le « *tabou* ». Comme le dit Emile Durkheim :

¹⁰ Chez les prophètes comme Isaïe ou Ezéchiel, l'expérience de l'exil à Babylone et l'apparent silence de Dieu sont ce qui est à l'origine de la conscience de la sainteté de Dieu. De par cette conscience, l'homme religieux se reconnaît pécheur et avoue sa pauvreté et sa fragilité.

« Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent »¹¹

Séparé, mis à part, le **sacré** devient ainsi respectable et inviolable. Il ne peut être touché sans être souillé et sans souiller.

Cette particularité d'essence du **sacré** fait qu'il va de pair avec d'autres notions qui lui sont inséparables, à savoir la notion de « pureté », d' « interdit », de « tabou ». En effet, l'analyse des réalités dans lesquelles nous percevons le **sacré** le fait toujours apparaître dialectiquement avec d'autres notions qui lui sont complémentaires voire opposées et qui se structurent selon une série tels que : « *sacré – saint – pur* » qui s'oppose à « *profane – souillé – impur* » ou bien encore « *sacré – tabou – impur* » qui s'oppose à « *profane – permis – pur* ». Une précision sémantique de la notion sacré-profane, analysée en elle-même, reste donc insuffisante, encore faut-il circonscrire le fonctionnement dialectique qu'elle instaure avec d'autres notions telles que pureté, tabou, souillure, permis.

Bien que ces notions ne changent pas fondamentalement le rapport d'opposition entre **sacré** et **profane**, leur mise en relief enrichit leur portée et élargit leur sens en contribuant à préciser les différents aspects qui les structurent. L'étude de certaines théories du **sacré** va nous permettre de mieux mettre en relief cette dialectique et en même temps de critiquer cette pensée commune d'opposition rigide et inconciliable entre **sacré** et **profane**, établie chez Durkheim et surtout chez Mircea Eliade que les anthropologues contemporains n'hésitent pas à remettre en question en se basant sur des observations des faits religieux des cultures autres que celle de l'Occident, profondément marquée par le dualisme gréco-latin.

III) - LA REMISE EN QUESTION DE L'OPPOSITION « **SACRE- PROFANE** »

Depuis un siècle, le champ sémantique des mots **sacré** et **profane** s'est considérablement élargie sous l'influence surtout de la phénoménologie. Du coup, la définition du sacré et du profane proposée par Durkheim qui institue une opposition catégorique et refuse d'intégrer la foi dans sa dialectique semble inopérante pour rendre compte de la richesse du fait religieux.

Déjà, Rudolf Otto voit dans le concept du **sacré** une réalité autonome qui informe et structure l'existence humaine, émettant une prétention transcendante qui excède de toutes parts l'immanence sociale de la religion conçue par Durkheim.

¹¹ Emile Durkheim, cité in *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Article Sacré, Ed. Armand Colin, Paris, 1980, p. 321.

Avec Durkheim en effet et Kant avant lui, la religion est condamnée dans une hétéronomie qui l'annexe et la subjugue à d'autres réalités : le social chez Durkheim et le moral chez Kant. Otto¹², tout comme Mircea Eliade¹³, a vivement réagi contre cette pensée hétéronomique du fait religieux.

Ordonner le **sacré** au social ou au moral, c'est le vider de sa substance, à savoir la dimension de foi qui y est engagée. On recourt alors à une explication purement sociale ou morale. Ce qui a pour premier effet de déplacer le **sacré** vers des réalités immanentes qui excluent toutes références transcendantes. Le **sacré** s'assimile ainsi à des objets purement humains tels que le droit de l'homme, le sexe, le sport, la patrie, les partis politiques, la science,

Par extension, le déplacement du **sacré** récupère des rites et des croyances en leur gardant leur sens premier et deviennent ainsi des espaces de nouvelles institutions des « quasi-religions », pour reprendre l'expression de Paul Tillich¹⁴. C'est le premier effet de la non-reconnaissance de l'autonomie du fait religieux.

Le second effet de la non-reconnaissance de l'autonomie du fait religieux, avivée par l'opposition catégorique et absolue entre **sacré** et **profane**, est une lecture par trop unilatérale voire idéologique de la religion et de l'expérience religieuse.

En effet, l'influence de Durkheim et de Mircea Eliade sur l'utilisation de la notion de **sacré** et de **profane** ne permet pas de rendre compte de l'existence d'autres conceptions différenciées du **sacré** et du **profane**. Tandis que le **sacré** et le **profane** ont toujours été partout conçus comme des genres séparés, deux mondes sans osmose, les acquis récents de l'anthropologie culturelle contestent une telle vision et jugent honteuse la préconception qui ferait des langages religieux particuliers un langage universel désignant adéquatement des phénomènes permanents de l'espèce humaine.

François-André Isambert¹⁵, Louis -Vincent Thomas et René Luneau¹⁶, récusent l'opposition absolue entre **sacré** et **profane**. Dans la tradition négro-africaine, la frontière entre le **sacré** et le **profane** est tenue et, dès fois, s'abolit pour permettre une interpénétration. Il n'y a pas en Afrique un sacré à l'état pur. Chaque chose qualifiée de **profane**, même la plus humble, a sa place et joue un rôle où le hasard n'a point de part. Rien de ce que l'on voit, fait, dit ni pensé n'est indifférent ; rien de ce que Dieu a créé ne peut être négligé. Tout s'entrelace. **Sacré** et **profane** entrent dans une même appréciation de globalité.

¹² Toute la thèse d'Otto dans *Le sacré*, est de montrer l'autonomie du fait religieux. La religion est une réalité résistante qui ne doit souffrir d'annexion ni morale ni sociale.

¹³ Mircea Eliade, *L'épreuve du Labyrinthe*, Ed. P. Belfond, Paris, 1978, p. 176.

¹⁴ Paul Tillich, in M Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1990, p. 94.

¹⁵ François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minit, Paris, 1982, pp. 266 et suivantes.

¹⁶ Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traductions sacrés*, Fayard-Denoël, Paris, 1969, pp.266-267.

Louis Vincent Thomas et René Luneau s'interrogent sérieusement sur la validité de l'opposition « **profane** – **sacré** » en Afrique et affirment que :

« *La conduite religieuse africaine frappe par son caractère de globalité et le sacré n'y apparaît que rarement à l'état pur. Il est même loisible de se demander si les dichotomies occidentales profane-sacré, religion-magie, conservent quelques semblant de vérité dans une optique négro-africaine traditionnelle* »¹⁷.

Pour étayer leur hypothèse, les deux auteurs se livrent à une recension de prières et de textes de traditions sacrées, à des observations sur place qui leur ont permis de conclure qu'en Afrique, il y a une réelle et difficile spécification entre le domaine du **profane** et le domaine du **sacré**¹⁸. Les deux s'interpellent. Aucune place réelle à ce que nous nommons le **profane** et « *cette intrusion du **profane** dans le **sacré** ne joue pas seulement au niveau du comportement ; mais encore sur le plan de la formulation : glorifications des héros, personnalisations, vantardises, allusions alimentaires ou sexuelles à peine déguisées, se glissent dans [le chant et la prière]* »¹⁹.

L'opposition structurale établie par Durkheim entre **sacré** et **profane** est bel et bien remise en question. C'est une lecture tributaire d'une culture particulière et encore, - si on pourrait la mettre sur le compte du christianisme -, car le christianisme en tant que tel a une pensée très nuancée de l'opposition « **sacré- profane** ». Pour lui, rien n'est **sacré** hormis Dieu, et c'est, de Lui et en référence à Lui, que l'ensemble du monde créé acquiert un statut particulier de beauté et de sacralité qui fait honneur à son Créateur.

Le récit de la *Genèse* inclut un chant émerveillé du Créateur au monde qu'il a créé : « *Il vit que c'était bon* » (*Genèse* 1,4). L'opposition durkheimienne est un usage pratiquement idéologique, marqué par les préférences du milieu et la culture d'appartenance de son auteur²⁰. On ne peut plus s'en inspirer outre mesure sans risque de se verser dans une lecture idéologique du fait religieux, dans son ensemble et de l'expérience du sacré, dans sa particularité.

¹⁷ Cf. Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *Op. cit.* pp. (23-24)

¹⁸ Mircea Eliade, dans son *Traité d'histoire des Religions*, au chapitre intitulé : « Le temps sacré et le mythe de l'éternel recommencement », nous a déjà fait remarquer que « *la structure même de l'expérience temporelle du primitif lui facilite la transformation de la dureté du temps profane* » et cela, parce que : « *cette expérience du temps laisse pour ainsi dire au primitif une ouverture permanente sur le temps religieux* ». Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Ed. Payot, Paris, 1983, p 326.

¹⁹ Cf. Louis- Vincent Thomas et René Luneau, *Op. cit.* p 24

²⁰ Félix Rajaonarivelo, *Le déplacement du sacré dans le Nord-Ouest de Madagascar. Quelques jalons pour une théologie pratique*, U.E.R. de théologie et des sciences religieuses, Thèse de doctorat, Paris, 1990, pp. (24-26).

SIGNIFICATION DU SACRE DANS L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

I)- GENERALITES SUR L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

L'expérience religieuse constitue une notion fondamentale dans l'appréhension du **sacré**. Pourtant, elle recèle une ambiguïté qu'il est nécessaire de lever avant d'illustrer notre parcours par des exemples d'auteurs qui se sont penchés sur le phénomène religieux.

Au sens étymologique du mot, « expérience » vient du mot latin inusité « *perior* ». C'est une racine verbale qui se situe entre deux pôles :

- ✓ celui de l'épreuve faite ou subie ;
- ✓ celui de la preuve à apporter.

Si le verbe « *experior* » signifie « éprouver », « mettre à l'épreuve », tout en désignant en même temps l'action de faire preuve de son bon droit dans la procédure juridique romaine, le « *peritus* » est l'homme qui s'y connaît, l'homme qui a la maîtrise d'une pratique et la « *peritia* » qu'il possède est une connaissance acquise par une pratique et par une expérience.

Ainsi « l'homme expérimenté » est bien celui qui a fait preuve de son habilité. Il est « *ex-peritus* », expert. Or cette connaissance pratique de l'expert n'est pas seulement de types spéculatifs et intellectuels ; elle est fondée sur une pratique.

Ce terme « expérience » connaîtra une évolution sémantique au XVII^e siècle. Il va devenir la référence la plus stricte et la plus indispensable à toute science de la nature. Elle apparaît comme condition nécessaire d'une connaissance fiable parce qu'elle fonctionne dans des conditions de répétition. Du coup, elle acquiert sa validité et éprouve sa pertinence et sa notoriété.

L'épistémologue contemporain, Karl Popper, considère ainsi l'expérience comme le critère de la vérité qui fait autorité dans la démarche scientifique contemporaine. La connaissance scientifique en effet n'est jamais absolue. Elle est falsifiable, c'est-à-dire, soumise à des tests de répétition qui lui tendent des pièges pour la vérifier ou la réfuter. La science, écrit Karl Popper, tient une théorie comme corroborée aussi longtemps qu'elle passe ces tests avec succès, et sa méthode est une « *méthode de conjectures audacieuses et de tentatives ingénieuses pour réfuter celle-ci* » c'est-à-dire, dans ses propres termes la « *falsifier* »²¹. Autrement dit, une théorie scientifique n'est jamais prouvée mais elle reste valable jusqu'à preuve du contraire. C'est pourquoi la vérité scientifique est constamment falsifiable ; elle est une vérité approchée.

²¹ Cf., Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973, p. 272.

Tout de suite il faut dire qu'à l'aune de ce critère, la subjectivité est mise hors-jeu. On dirait que la science devient une connaissance sans sujet connaissant. Elle s'appuie sur l'objet. D'où sa prétention à l'objectivité. Elle devient ainsi une connaissance a posteriori par l'observation des faits.

On le voit, l'expérience ici est un fait essentiellement devenu expérimentation, observation répétée des faits réputés exacts au terme d'une investigation rigoureuse.

Une telle signification exclut, de fait, ce qui est éprouvé par l'individu dans son existence propre aussi bien au plan physique qu'au plan affectif, intellectuel ou spirituel.

La langue française offre ici une singulière lacune qui ne lui permet pas de distinguer entre ce qui est appréhendé, perçu, connu par le sujet à travers l'expérience et de ce qui est expérimenté, connu par l'observation répétée et contrôlée par des faits renouvelés.

L'importance de cette distinction est plus que nécessaire, car le fait même de vivre une expérience, conduit le sujet à s'en approprier du contenu. Ce qu'il éprouve en vivant devient en lui « expérientiel ». D'où cette valeur de réalité, d'authenticité, de vérité que revêt désormais ce que l'homme lui-même expérimente à partir des faits objectifs.

Marcel Neusch, dans son ouvrage intitulé : *Les Traces de Dieu*²², apporte un éclairage plus qu'utile à partir d'une analyse sémantique du mot « *expérience* » dans la langue allemande. Nous empruntons son explication.

En allemand, le terme « expérience » n'est pas un terme univoque, il recouvre au moins trois sens distincts par trois mots différents, à savoir « *experiment, erlebnis, erfahrung* ».

« Le premier mot l'idée d'expérimentation, de preuves objectives : c'est ce sens qui prévaut dans les sciences. Le deuxième renvoie au vécu, à ce qui est éprouvé et ressenti intérieurement : il désigne tout le champ de l'intériorité ; le troisième voudrait décrire une relation de type interpersonnel, il recouvre tout ce qui se joue dans la rencontre de l'autre »²³

Il y a intérêt à faire ces distinctions pour lever toute ambiguïté conceptuelle qui obscurcirait notre approche.

L'expérience religieuse relève de l'*erlebnis*. Elle est une connaissance qui valorise l'expérience personnelle comme mode d'accès à un certain type de connaissance plus immédiate, plus directe. C'est « *l'attestation de ce que le sujet éprouve intérieurement : le vécu (erlebnis)* »²⁴.

²² Cf. Marcel Neusch, *Les Traces de Dieu, Eléments de Théologie fondamentale*, Cerf, Paris, 2004.

²³ Marcel Neusch, *Op. cit.* p. 219

²⁴ Marcel Neusch, *Op. cit.* p. 220

L'expérience religieuse relève donc de la perception intérieure intégrant des vécus affectifs, émotifs voire irrationnels que génère le sentiment de transcendance.

André Godin, dans sa *Psychologie des expériences religieuses*²⁵, établit quatre types d'expériences de ces vécus intérieurs :

- ✓ les conversions soudaines chargées d'affectivité qui se traduisent par une rupture soudaine orientant le sujet dans un autre style de vie ;
- ✓ les expériences ou émotions transcendantes, qui donnent un sentiment de plénitude ressenti comme un « don » qui vient d'ailleurs, une « visitation intérieure » où le sujet se sent réconcilié à lui-même ;
- ✓ la jubilation fusionnelle de type extatique ou charismatique ;
- ✓ l'excitation conflictuelle communiant des personnes dans un groupe à idéal commun de type messianique ou libérateur.

Bref, à la racine de l'expérience vécue, immédiate, il y a l'émotion qui a changé la vie d'un sujet. C'est l'élément affectif et émotionnel qui y prédomine. D'où l'ambiguïté d'une telle expérience qui risque de réduire la religion à l'émotion. C'est ici que les spécialistes de la religion font intervenir des critères pour vérifier l'authenticité de ces expériences fondamentalement subjectives.

II)- PROBLÈME DE L'AUTHENTICITÉ DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Tous les problèmes en effet résident dans le maintien du dualisme sujet-objet : il y a le sujet qui éprouve et relate son expérience et il y a la perception de cet objet d'expérience.

Ce dualisme doit être évacué si on veut rendre compte de la vraie expérience religieuse. Il faut plutôt situer l'expérience religieuse dans une perspective existentielle où le sujet est devancé par une altérité qui se dévoile à lui. Un homme religieux doit affirmer sa relation à un « être plus grand » qui lui énonce un fait évident ; et dans cette énonciation, la réalité de l'objet est simultanément donnée. Elle se donne à expérimenter, à saisir et à vivre. Dieu se trouve ainsi au cœur de toute expérience religieuse dont le but est de mettre l'homme en relation avec Lui. Une vraie expérience religieuse est celle qui informe, modifie et qualifie toutes les activités de l'esprit humain. Dans ce sens, le **sacré** ne peut jamais être saisi à l'état pur, tout comme l'expérience qui s'en déduit pour l'homme ne lui sera isolable. Sujet et objet sont corrélativement et intrinsèquement liés dans une expérience religieuse.

La question maintenant est de savoir :

²⁵ Cf. André Godin, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Le Centurion, Paris, 1986.

Qu'est-ce qui autorise l'homme d'affirmer que ce qu'il expérimente soit authentique et que le sacré qu'il perçoit soit Dieu ?

Seule, la foi permet une telle assurance. L'objectivité que le sujet tire de son expérience vécue est due à la foi qui est sienne sur cet objet expérimenté.

« C'est le sujet, dit Emile Boutroux, qui donne à l'expérience religieuse une portée objective par la foi qu'il y insère »²⁶.

Aussi la foi semble-t-elle au cœur de la connaissance qui formalise l'expérience religieuse. Mais la foi, qu'est-elle ? Est-ce une réalité uniquement subjective ? Ou une réalité qui pourrait inclure une densité d'objectivité ?

Toute foi incorpore des idées, des pratiques en même temps que des sentiments qui structurent l'expérience religieuse. Elle la structure en une totalité où des éléments à la fois psychiques, volitifs et intellectuels, se combinent à des impératifs éthiques et sociaux. Cette totalité néanmoins, pour être communicable, s'exprime par le langage qui lui donne sa force de représentation. Le langage rend par conséquent dicible l'expérience religieuse. Il en constitue un acte et une expression de la personne tout autant qu'il est un mode de connaissance du divin. Connaissance et existence y sont donc articulées.

Wittgenstein, travaillant sur le langage humain, pense que l'homme se forge des images quand il parle et dit ses expériences. Il se peut que celles-ci ne correspondent pas tout à fait à la réalité mais il n'empêche qu'elles évoquent et font écho à d'autres choses qui les définissent.²⁷ Les mots jouent une fonction « imaginatrice » pour nommer le divin. Ce qui signifie qu'il y a une distance entre le dire des mots et la réalité évoquée. Les mots ne décrivent pas le divin d'une manière claire ; ils l'évoquent par des symboles qui ont comme vertu de nous rapprocher de son mystère. Mais qu'est-ce qu'en fait le mystère ?

Le mystère

- ✓ Le mystère, c'est quelque chose de réel qui nous englobe, nous touche et nous atteint. Il se donne à expérimenter, à penser. Nous ne pouvons pas le mesurer ni le connaître dans sa totalité, car on ne peut pas mettre la main sur Dieu. C'est pourquoi notre parole sur Lui est une parole symbolique et analogique. C'est une parole évocatrice qui fait appel à l'anamnèse. C'est la mémoire qui fait ressurgir une pensée de Dieu, une pensée de sa manifestation, une pensée de son événement. L'événement de Dieu demeure une objectivité résistante à la conscience croyante. Il se laisse seulement approcher et jamais à épuiser. Comme événement, l'expérience de Dieu intègre un moment réflexif et non

²⁶ Cf., Emile Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, Paris, 1908, p. 335

²⁷ Cf., Ludwig Josef Johann Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993.

seulement émotionnel. Phase révélatrice, elle relie le sujet à la foi et manifeste l'expérience comme don de l'Autre. Le *Coran* a des mots merveilleux pour traduire cette idée :

« *Si les signes de la Révélation s'inscrivent dans le monde de l'homme ; leur signification n'est évidente qu'à ceux dont Dieu « ouvre la poitrine » à l'Islam » Coran VI, 25.*

C'est pourquoi, si le sentiment est un facteur puissant de l'expérience religieuse ; il faut dire en même temps qu'il n'est pas un « *état d'âme ni une bourrasque émotive et fugitive ; il est un état de calme, de soumission, de respect, devant la Révélation qui éveille en nous cette intuition de l'infinité de l'univers* »²⁸

- ✓ En terrain chrétien, c'est Saint Augustin qui, le premier, a clairement su insister sur l'importance de l'intériorité pour la rencontre avec Dieu. Plutôt que de se divaguer ailleurs, il faut, à ses yeux, emprunter le chemin de l'intériorité. Ce qui suppose une connaissance de soi qui n'est pas un repli sur soi-même mais une approche plus ancien que soi, un contact avec l'Eternel, une pénétration dans le monde des dieux.
- ✓ Comme Socrate, Augustin accorde la priorité à l'intuition sur les procédés rationnels ; il ne cesse de rappeler que Dieu ne se laisse pas rencontrer au dehors ; il se rencontre au-dedans de soi lorsqu'on accepte d'entreprendre un « voyage spirituel ». Riche de son expérience personnelle sur quoi il discerne une logique universelle structurant tout esprit, Augustin dans son livre, *Les Confessions*, a ses mots merveilleux que l'histoire lui reconnaît :

« *Si nous revenons à notre propre cœur, nous trouvons Dieu au fond* »

Et lui, de confesser :

« *Tu étais plus intime que l'intime de moi-même, plus élevé que la cime de moi-même* ».

Le consentement à l'Absolu représente pour lui le sommet de l'esprit. Le rôle de l'esprit n'est pas de conclure la connaissance sur Dieu mais de contrôler et de vérifier l'intuition spirituelle à la racine de l'expérience religieuse.

²⁸ Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Op. cit. p. 136

III)- POUR UNE INTERPRETATION DU **SACRE**

Qu'est-ce que le **sacré** ? Comment se manifeste-t-il et comment le comprendre ? Telles sont les questions qui ont été en arrière-fond de notre démarche dans cette recherche.

Partant de l'analyse sémantique des notions de **sacré** et de **profane**, de la dialectique de leur opposition, de leur lien, nous avons montré, par l'appui des théories anthropologiques, que le sacré est le noyau fondamental de toute religion, voire de la vie en société.

Otto, Eliade, Frankl et d'autres auteurs cités comme Fries, Schleiermacher, Luneau, Thomas, Neusch, tous ont montré dans leurs perspectives différenciées que l'expérience religieuse suppose une précedence événementielle, qui est une sorte de donation originaire rendant possible tout dire et tout vécu religieux.

Cette donation correspond à ce que nous appelons communément la manifestation du **sacré**. Et quand celui-ci se manifeste, le sujet se trouve transformé, mis en question, car il est une force exorbitante qui excède l'expérience **profane**. Du coup, on peut synthétiser en trois points ce qu'est le **sacré** :

- ✓ le **sacré**, une donation active ;
- ✓ le **sacré**, une réalité complexe ;
- ✓ le **sacré**, essence de la religion.

1)- Le **sacré**, une donation active,

Si les anthropologues s'accordent à dire que le fait religieux est un phénomène universellement constatable, il faut dire qu'à sa racine il y a le **sacré**. En religion, le **sacré** se donne à expérimenter et à vivre. Il est donc de l'ordre de la rencontre qui requiert un effort d'appropriation et d'accueil sinon l'expérience religieuse restera une bourrasque d'émotions invérifiables. C'est le donné initial, rendu par la manifestation et l'adhésion existentielle sur la base d'une exigence de sens, qui assure à l'expérience religieuse son authenticité. On doit donc supposer l'antériorité d'une force surnaturelle, comme donation active, originaire et « originante », qui forme l'horizon du **sacré**, lequel reçoit sa consistance de l'événement dont il témoigne.

L'expérience religieuse est donc la circularité qui s'établit entre ce qu'éprouve le sujet en face de l'altérité « advenante » qui s'impose à lui. Sans cette réciprocity, - nous dirions même circularité parce que la relation établie ressemble à une réalité qui couvre le sujet et le maintient dans sa dépendance -,

l'expérience religieuse risquera de se diluer en illusions. Mais quand cette relation est établie, c'est à une véritable expérience des valeurs que le sujet est exposé. Un tel contact n'est pas sans danger. On retrouve ici la double polarité du **sacré** ottonien, à la fois attirant et inquiétant.

Bref l'expérience du **sacré** fait partie de la sphère d'immédiateté. Elle ne peut en aucun cas se déduire d'une connaissance préalable mais s'éprouve dans sa donation active dont elle a la puissance de manifester ; la suite est inévitablement une transformation du sujet, une nouvelle manière de se situer dans l'existence, de la comprendre, de la vivre. L'expérience du **sacré** a cette force de reconfigurer le monde profane afin de l'arracher de l'informe et du chaos. Et c'est justement ainsi que peut se comprendre le lien intrinsèque entre le couple antithétique **sacré- profane**.

2)-Le **sacré**, une réalité complexe

Le fait religieux institué par la manifestation du **sacré** est un ensemble complexe des relations que l'homme tisse avec un principe transcendant, donnant une coloration particulière aux rapports qu'il entretient par après avec l'univers et ses semblables.

Mircea Eliade y insiste : *« Ce que l'on constate dès qu'on se replace dans la perspective de l'homme religieux, dit-il, c'est que le monde existe parce qu'il a été créé par les dieux et que l'existence même du Monde « veut dire » quelque chose que le Monde n'est pas muet ni opaque, qu'il n'est pas une chose inerte sans but ni signification. Pour l'homme religieux, le Cosmos « vit » et « parle »²⁹.*

Cette sorte de reconfiguration sanctifiante de l'univers déclenchée par l'apparition du **sacré** montre la puissance du fait religieux à livrer une vision du monde et une vision de l'existence. C'est là aussi que se mesure sa solidité qui nous pointe et nous oriente vers l'au-delà de l'immédiat car, comme le disait Saint Augustin : *« Si l'esprit est trop étroit pour s'étendre lui-même, c'est qu'il est fait pour plus grand que lui-même »³⁰.*

Le *« ce qui est plus grand »* reconnu par Saint Augustin en terrain chrétien, est ce qui est aussi analogiquement intuitionné dans les diverses hiérophanies des différentes religions.

L'homme religieux est l'homme exposé devant l'Absolu qui le déborde. S'il en parle, son langage naturel n'est qu'évocation, balbutiement, qui n'a pas force de science. Il réfère à un autre ordre qu'il ne pourra jamais en épuiser totalement le contenu.

²⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Op cit p. 139

³⁰ Saint Augustin, *Les Confessions*, X, 8, Paris, Flammarion, 1964, p 211.

La religion est l'intuition de ce qu'Otto appelle « *l'union intime de l'âme et du divin* » ; c'est bien l'harmonie des contrastes qui traduisent la complexité du fait religieux.

Certes par sa manifestation, l'Absolu se montre. Il n'a pas voulu se cacher. Mais, dans sa monstration même, Il ne cesse de garder son altérité et sa transcendance. Ce n'est pas par volonté d'« apparition disparaissant » que l'Absolu ne se laisse pas saisir totalement ; mais, c'est par générosité de surabondance. L'Absolu est « inenchaînable » de par sa transcendance et sa surabondance. Déjà, toutes les œuvres de l'homme dépassent l'homme, à plus forte raison l'agir de Dieu, - même dans son auto communication la plus absolue -, ne pourra jamais se saisir dans son entièreté.

Le mystère du **sacré** est surabondance. Il est plénitude, plénitude infinie devant laquelle ce que nous voyons, lisons, vivons, est insignifiant. L'intelligence croyante consiste à l'accueillir et à le faire advenir au langage. C'est une herméneutique particulière qui rompt avec le langage objectivant de la science. C'est dans le filigrane d'une histoire censée et non d'une dialectique régie par l'esprit du système, qu'une parole sur le **sacré** a la chance d'être audible, moyennant une rationalité non humiliée mais humble.

3)- Le sacré, essence de la religion

Une religion sans sacralité, avons-nous insisté, est un non-sens. La religion apporte un surplus de sens qui ne saurait signifier qu'à l'oreille sollicitant les voix et qui les entend, voix qui ne se mettent à retentir qu'à bon entendeur. Elles percent et troublent l'être historique de l'humain qui est autant « au monde » « qu'ouvert ailleurs », cet ailleurs d'une transcendance qui ne se laisse pas enfermer dans le prisme de l'œil inapte à se détacher de l'immédiat.

Si l'on objective le **sacré** et si l'on étudie les religions du point de vue purement social ou moral, alors il pourra y avoir une morale et une sociologie des religions, mais non une connaissance de la religion dans son essence profonde. L'essence d'une religion présuppose et suppose une catégorie spécifique de détermination à savoir le sacré, réalité éminemment transcendante, non réductible à son sens immanent. Mircea Eliade a bien fait de montrer que la simple assignation de sens n'épuise ni la fonction de la religion, ni sa nature. Il faut, si l'on emprunte son langage, une antécédence de l'« hiérophanie », c'est-à-dire, de la révélation pour instituer et structurer les faits religieux. Le **sacré** est noyau de religiosité. Il est essence de toute religion. Aller à l'encontre de cette vérité, c'est mutiler le sens profond des religions.

Qui dit religion et saisie philosophique de la religion ne peut pas méconnaître ce fait fondamental. Le **sacré** est constitution de sens et institution d'acte de mémoire permettant un récit religieux. Aucun dire sur la religion n'est valable sans acte de mémoire de la manifestation du **sacré**.

Et c'est cette mémoire qui peut saisir l'essence d'une religion, moyennant un acte de foi. « *La foi est un acte de mémoire : elle est le parcours d'une distance. Ce parcours toutefois peut sembler impossible. La mémoire en effet se penche sur ce qui a été, dans ce qu'elle a été, [...] les vérités ne lui sont elles-mêmes livrées que dans les traces qu'elles ont laissés [...], et l'acte de mémoire est menacé de n'avoir d'autre visage que celui d'une enquête inachevable* »³¹. D'où le fait que la mémoire du **sacré** fait intervenir la foi pour combler les lacunes inhérentes à toute mémoire humaine. La foi et son dire prennent ainsi la forme de confession en l'Absolu qui s'est manifesté.

L'essence d'une religion se circonscrit dans l'acte de mémoire qui se nourrit de la nostalgie d'une présence aux événements³², dans l'acte où ces derniers eurent lieu. Cela signifie que la foi qu'engendre la manifestation du **sacré** n'est pas un pur assentiment aveugle ; elle suppose l'accompagnement de la mémoire qui guette les traces laissées par l'Absolu qui s'est manifesté.

Le **sacré** est essence des religions ; l'homme en prend connaissance parce que le sacré se montre et se manifeste. Il n'est pas le monde ; il le transcende tout en se laissant saisir par lui. C'est toujours par cet acte mystérieux que sont nées les religions et se donnent à notre rencontre et à notre accueil.

CONCLUSION

Dès sa première émergence, l'intelligence humaine s'est trouvée ordonner à l'être, cet acte premier qui arrache les choses du néant ressenti comme d'instinct. L'homme religieux, en particulier les primitifs, a senti que le monde et les choses qui sont, en son sein, entretiennent un rapport de dépendance vis-à-vis d'un Etre ou des êtres invisibles mais tout puissant(s) et tout connaissant(s). Joseph. Goetz rapporte une confession d'un esquimau qui disait ceci :

³¹ Jean-Yves Lacoste, *Gradus philosophique*, Flammarion, Paris, 1996, p 387

³² Nous prenons ici le sens du mot « nostalgie », dans son acception métaphysique, que René Habachi a bien illustré dans la réflexion suivante : elle est mal du pays, mais ce pays est l'éternel. Elle est un malaise existentiel, mais d'une existence qui ne se sent mal dans sa peau que parce qu'elle y entend résonner les échos de sa « sur-existence ». Elle est un mal du siècle, mais ce mal est de tous les siècles, parce que l'éternité fait pression sur l'histoire, pour s'y irradier à travers elle. La conscience vraiment nostalgique est celle, qui, au lieu de se focaliser sur son moi tourné vers lui-même et vers l'extérieur, au contraire ouvre ce moi limité sur son Je intérieur où elle respire l'ambiance de l'Éternel et se ressource à son origine (René Habachi, *Théophanie de la gratuité. Philosophie intempestive*, Éditions. Anne Sigier, Canada, 1986, p 40).

« Je crois à un esprit puissant, conservateur de l'univers, du temps qu'il fait, si puissant que sa parole aux hommes ne peut pas être entendue en mots ordinaires, mais par des tempêtes, chute de neige, raz de marée, par toutes les forces dont l'homme a peur »³³

On le voit, il ne faut pas s'attendre à ce que l'idée d'être soit nécessaire pour qu'elle soit opérante. Le chemin des intuitions religieuses en leurs sources a été pendant des millénaires le seul chemin qui conduisait les hommes à reconnaître l'existence d'un Etre surnaturel puissant qui sacralise le monde et structure l'existence. Les récits des origines abondent rapportant cette idée d'être et sa puissance de lumière divine. « Il créa les choses en joignant les mains et en les écartant de nouveau. Il ne se servit ni de sable ni de terre, ni de bâton pour faire les hommes. Il pensa seulement et ils existèrent »³⁴

L'intelligence religieuse n'a pas attendu Parménide pour penser l'être et lui a accordé son consentement. Les récits mythiques, les rituels liturgiques et les célébrations initiatiques dans leurs diversités, étaient déjà des actes de révérence à la sacralité divine qui étreint les cœurs des hommes. La philosophie ne fait que retraduire en langage technique les expériences les plus ordinaires et quotidiennes. Aux simples sont donnés le royaume des cieux ! Aux simples les premiers balbutiements et émerveillements devant l'acte d'être de Dieu !

Certes, la diversité des religions n'offrent pas la même conception de Dieu ni des dieux ; mais elles refusent toutes, que ce soit le **profane** qui ait le dernier mot de la vie. Elles ne parviennent pas au même régime de vérités ; mais elles s'accordent toutes à denier le mensonge, celui qui « profanise » et sécularise l'existence en une bourrasque de chaos qui lui enlèverait l'unité, la générosité, la vérité, la beauté. L'homme est tributaire de son origine, de sa vocation dans une temporalité qui, déjà, lui échappe, parce qu'il n'en est plus la source. C'est en étant attentif à la voix de l'Etre et du **Sacré** que sa vie prend densité et consistance.

C'est précisément en tenant le plus grand compte de cette perspective que nous nous sommes penchés sur un certain nombre de problèmes importants liés au thème du **sacré** et du **profane**. Au fond, ce qui est en jeu dans cette relation **sacré – profane**, c'est la signifiante que l'homme donne à son existence devant la manifestation du **sacré** qui le déborde, le transcende tout en lui faisant signe. On n'est pas créateur d'une véritable religion, on en est tributaire, on porte ses marques, ses traces, ses signes. La sacralité manifestée, c'est l'épiphanie, l'hierophanie, la révélation. On se choisit le terme qui convient selon le régime des vérités livrées par l'expérience initiale et réinterprétée par les réflexions qui s'ensuivent.

³³ Cf. Joseph Goetz, *Les religions des primitifs*, Fayard, Paris, 1958, (pp.56 -60).

³⁴ Cf. Joseph Goetz, *Op.cit*, p .56

Les différentes théories du **sacré** que nous avons exposées au cours de notre analyse ont montré la capacité structurante du phénomène du **sacré** dans la transformation des consciences croyantes. Les religions véhiculent une vision du monde, une vision de l'homme, une vision de Dieu ou des dieux, référée à l'acte initial de l'événement qui les a produites. Le sens de la vie, la conscience du temps, la valeur de la liberté, l'importance des valeurs découvrent leur fine pointe en s'ordonnant à cet événement à partir duquel peut être connue l'essence d'une religion. Le langage religieux est spécifique : il a la capacité de dépasser les données immédiates du vécu, l'apparence matérielle des choses, en leur conférant une signification particulière. En quelque sorte l'homme religieux est un être en quête d'un lieu d'où toutes choses pourraient être enfin perçues dans leur vérité. Il refuse la platitude des faits bruts pour aller au-delà, ou plus précisément, au devant de « quelque chose » qui l'a devancé, là où l'esprit se laisse transcender par la vérité, dont il n'est ni le maître ni le créateur.

En réalité, le terme « transcendance » signifie une intensité de présence telle qu'elle dépasse toutes nos limites de temps et d'espace, une puissance universelle qui brise notre prétention de suffisance. Au cœur de l'expérience religieuse se situe l'expérience de la transcendance qui nous porte à aller toujours au-delà des idées et des images que nous pouvons faire de la vie pour nous confier au témoignage des hommes et femmes qui, au cours de l'histoire, nous parlent de Dieu ou des Forces surnaturelles, de qui leurs vies sont arrachées du non sens.. Ce n'est peut être pas une preuve mais une raison de croire que la vie est plus que ce qu'elle donne à vivre et à expérimenter.

On ne peut pas vraiment rechercher l'homme religieux, parler de lui ni penser à lui, sans éprouver quelque passion. Car penser à lui, c'est évoquer une expérience ; s'attacher à le comprendre ; c'est scruter patiemment les signes qui manifestent l'écho d'une réalité toujours neuve et surprenante. Qui n'a pas en lui ce pouvoir d'admiration demeurera incapable de comprendre le fait religieux ! C'est dans l'émerveillement devant l'acte d'être de Dieu qu'éclot le sens du **sacré** qui nous arrache du **profane**.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

I)- OUVRAGES

- ANATRELLA (Tony), *Non à la société dépressive*, Flammarion, Paris, 1993.
 BERGER (Peter), *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, Paris, 1971.
 BERGSON (Henri), *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932.
 BOURGEOIS (Henri), *Revoir nos idées sur Dieu*, Desclée, Paris, 1974.

- BOYER (Régis), *Anthropologie du sacré*, Mantha, Paris, 1992.
- BOUTROUX (Emile), *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, Paris, 1908.
- BRITO (Emilio), *Heidegger et l'hymne du sacré*, Editions Peeters, Louvain, 1999.
- BRUN (Jean), *Philosophie et christianisme*, Editons. Beffroy / L'Age de l'homme, Québec, 1958.
- CASSIRER (Ernst), *Langage et mythe à propos des noms des dieux*, Minuit (tome 1), Paris, 1989.
- CASTELLI (C.), *Herméneutique et philosophie de la religion*, Aubier, Paris, 1977.
- CATALAN (Jean-François) et Moretti (Jean-Marie), *La foi devant la science*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.
- CHRETIEN (Jean Louis), *Lueur du sacré*, Editions. de l'Ern, Paris, 1985.
- COLLECTIF, *L'analyse du langage théologique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
- COLLECTIF, *Introduction à la philosophie de la religion*, (sous la direction. de Francis Kaplan et de Jean-Louis Vieillard-Baron), Cerf, Paris, 1989.
- DANIELOU (Jean), *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris, 1966.
- DARTIGUES (André), *Le croyant devant la critique contemporaine*, Le Centurion, Paris, 1975.
- ANGE (Pierre), *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Beauchesne, Paris, 1991.
- DUBOIS (Robert), *Olombelona, Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'Harmattan, Paris, 1978.
- DUPRE (Louis), *L'autre dimension, Essai de philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1977.
- DUMERY (Henry), *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1957.
- DURKHEIM (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P U F, Paris, 1960
- ELIADE (Mircea), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.
- ELIADE (Mircea), *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971.
- ELIADE (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1983.
- EMONET (Pierre-Marie), *Une métaphysique pour les simples*, Gallimard, Paris, 1993.
- FRANKL (Viktor), *La logothérapie et son image de l'homme*, Editions. Resma, Paris, 1974.
- GEFFRE (Claude), *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris, 1983.

- GILSON (Etienne), *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1948.
- GOETZ (Joseph), *Les religions des primitifs*, Fayard, Paris, 1958.
- GREISH (Jean), *Le buisson ardent et les lumières de la Raison*, (Tome I), Cerf, Paris, 2002.
- GREISH (Jean), *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Cerf, Paris, 2000.
- HABACHI (René), *Théophanie de la gratuité. Philosophie intempestive*, Editions. Anne Sigier, Canada, 1986.
- HEIDEGGER (Martin), *Etre et étant*, Gallimard, Paris, 1990.
- IDE (Pascal), *Introduction à la métaphysique*, Editions. Mame, Paris, 1944.
- ISAMBERT (François-André), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minuit, Paris, 1982.
- JAOVELO-DZAO (Robert), *Mythes, rites et transes à Madagascar : Angano, Jôro et tromba sakalava*, Editions Librairie. Ambozontany, Fianarantsoa, 1996.
- KIERKEGAARD (Søren), *Crainte et tremblement*, Editions. De l'Orante, Paris, 1972.
- LEAHY (Louis), *L'inéluctable absolu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.
- LEONARD (André), *Foi et philosophies. Guide pour un discernement chrétien*, Editons Lessius, Namur, 1991.
- LEVINAS (Emmanuel), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982.
- LEVINAS (Emmanuel), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Editions. Nihjoff, La Haye, 1961
- LUNEAU (René) et Thomas (Louis-Vincent), *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traductions sacrées*, Fayard-Denoël, Paris, 1999.
- MARITAIN (Jacques), *L'intuition dans l'art et la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- MESLIN (Michel), *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris, 1988.
- MOLLET (Louis), *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, L'Harmattan, (en 2 Tomes), 1979.
- MORIN (Dominique), *Pour dire Dieu*, Cerf, Paris, 1989.
- NABERT (Jean), *Le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 1996.
- NEUSCH (Marcel), *Aujourd'hui Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987.

- NEUSCH (Marcel), *Les traces de Dieu, Eléments de théologie fondamentale*, Cerf, Paris, 2004.
- NEUSCH (Marcel), *Viktor Frankl. Le dieu inconscient*, Ed. du Centurion, Paris, 1986.
- RAHAJARIZAFY (Antoine de Padoue), *Filôzôfia malagasy*, Editions Librairie Ambozontany, Fianarantsoa 1970.
- RAJAONARIVELO (Félix), *Le déplacement du sacré dans le Nord-Ouest de Madagascar. Quelques jalons pour une théologie pratique*, U.E.R. de Théologie et des Sciences Religieuses, Cycle de Doctorat, Paris, 1990.
- RAKOTOMAMONJY (Jean Debré), *L'altérité reconnue. Initiation à l'anthropologie*, Fianarantsoa, 2009 (sous presses).
- REY (Bernard), *La discrétion de Dieu*, Cerf, Paris, 1987.
- RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Desclée, Paris, 1987.
- SABATIER (Auguste), *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Editions Fischbacher, Paris, 1977.
- SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Les Belles-Lettres, Gallimard, Paris, 1966.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ed. Apostolicam, Montréal, 1957.
- SCHLEIERMACHER (Friedrich), *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.
- TEMPELS (Placide), *La philosophie bantoue*. Présence Africaine, 1948.
- TORT (Patrick), Desalmand (Paul), *Sciences humaines et philosophie en Afrique : la différence culturelle*, Hâtier, Paris, 1978.
- TILLICH (Paul), *Le christianisme et les religions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1952.
- TILLICH (Paul), *La dimension oubliée*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.
- TILLICH (Paul), *Philosophie de la religion*, Editons Labor et Fides, Genève, 1971.
- TILLIETTE (Xavier), *L'absolu dans l'histoire*, P U F, Paris, 1987.
- VANCOURT (Raymond), *La phénoménologie de la foi*, Desclée de Boruwer, Paris, 1953.
- VERGOTE (Antoine), *Psychologie religieuse*, Editions. Dessart, Bruxelles, 1966.
- VIG (Lars), *Les conceptions religieuses des anciens malgaches*, (Trad. de l'allemand par Bruno Hübsch), Imprimerie Catholique, Antananarivo, 1973.
- VEIL (Simone), *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966.
- WITTGENSTEIN Josef Johann Ludwig, *Tractus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993.

II)- ARTICLES

- BOURREUX (Christophe), « Raison et émotion en quête d'une nouvelle alliance », in *Revue Lumière et Vie*, N°254, Avril-Juin 2002, (pp. 07-16).
- BLOIS (Bernard), « Précisions sur les noms qui servent à désigner Dieu » in *Revue Aspects du christianisme à Madagascar (ACM)*, N°07, 1962.
- BRUAIRE (Claude), « Liberté du philosophe et révélation » ; in *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, (pp. 19-35).
- CHAREIRE (Isabelle), « Dieu s'éprouve », in *Revue Lumière et Vie*, N°254, Avril-Juin 2002, (pp. 03-05).
- COLETTE (Jacques), « L'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne de l'expérience vécue », in *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, pp. (37-50).
- DURAND (Michel), « Au-delà du beau », in *Revue Lumière et Vie*, N°254, Avril-Juin 2002, pp. (29-42).
- GOETZ (Joseph) et Martelet (Gustave), « Coutumes ancestrales et anthropologie chrétienne » in *Commission Episcopale de Catéchèse et de Recherche sur les coutumes*, N°01, Antananarivo, Septembre 1971.
- HENRICH (Peter), « L'innomé. Maurice Blondel dans l'Encyclique Fides et Ratio » in *Revue Communio*, XV, N°06 Paris, 2000, (pp. 53-66).
- Jean-Paul II (Pape), « *Encyclique Fides et Ratio* »
- KAPLAN (Francis), « L'ambigüité de l'expérience religieuse », in *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, (pp. 19-35).
- MONGIS (Henri), « Les statuts de la certitude dans l'expérience mystique chrétienne, in *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, (pp. 87-110).
- RAHNER (Karl), « La métaphysique de la connaissance et la puissance obédientielle », in Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, tome I, Cerf, Paris, 2000, (pp. 275-290).
- TILLICH (Paul), « La foi dans un monde sécularisé », in *Revue Etudes*, Paris, Novembre 1983.

DOSSIERS D'APPUI AU TROISIEME COURS

✓ Laetitia OGORZELEC,

« **De la foule à la procession. La mise en place d'une stratégie de contrôle social à Lourdes** » Dans ce « **Dossier d'appui au cours N°3** », il s'agit d'un article de la *Revue ethnologique de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel*, N° 21, Novembre 2010. Cet article traite de la transformation des foules en procession à Lourdes en 1858. Afin de contrôler un flux de populations constitué spontanément autour des visions de Bernadette Soubirous, les autorités administratives et religieuses de l'époque instaurent une forme spécifique de « routinisation du charisme » ainsi qu'un contrôle des allégations de guérison par la médecine.

✓ Jean-Luc JUCKER

« **Des marqueurs rituels. Ethnographie d'une messe tridentine** ». Dans ce « **Dossier d'appui au cours N°3** », il s'agit également d'un article de la *Revue Ethnographique de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel*, N°13, Juin 2007. Cet article, qui se fonde sur une enquête ethnographique menée auprès d'une communauté chrétienne de la Suisse romande de type traditionaliste, propose une approche formelle et non interprétative d'une messe tridentine. En effet, à partir de trois distinctions simples, les paroles, les gestes et les déplacements qui constituent ce rituel compliqué, dit entièrement en latin, y sont considérés comme des unités qui ne font pas sens a priori et qui ne se laissent pas structurer objectivement, mais qui s'organisent et interagissent entre eux, notamment en se marquant des débuts et des fins qui les distinguent et les coordonnent ; chaque messe tridentine particulière apparaît alors comme une composition toujours en train de se faire, suivant des règles précises qui préoccupent davantage les fidèles que les éventuelles significations du rituel.

✓ Mircea ELIADE,

Le sacré et le profane, Paris, Gallimard, 1965. Dans ce « **Dossier d'appui au cours N°3** », il s'agit de plusieurs textes tirés de cet ouvrage qui fait appel à des pratiques culturelles appartenant à des aires culturelles variées. Il est devenu une référence en philosophie et en anthropologie. S'inscrivant dans le sillage de PRITCHARD et d'OTTO, Mircea ELIADE s'efforce de nous faire comprendre, à son tour, que l'expérience religieuse est ce qui sépare l'homme de l'animal. Car dans toutes les religions, des plus « primitives » jusqu'à celles qui se croient être les plus élaborées, il est toujours question de l'irruption du **Sacré**, pour donner de la tonalité, de la couleur et de la saveur à la vie. Toutes les dimensions de l'existence humaine s'articulent autour du **sacré** et du **profane**, un peu à l'image de nos différentes actions qui, sans la moindre exception, s'inscrivent toutes à l'intérieur d'un quelconque cadre spatio-temporel. On comprend alors, à la lumière d'un tel angle de regard, jusqu'à quel point le **sacré** et le **profane** structurent inmanquablement la quotidienneté de notre vie, tant individuellement que collectivement. Autant nous avons besoin des quatre points cardinaux pour nous orienter spatialement, autant nous avons également besoin du **sacré** et du **profane** pour nous orienter spirituellement.

✓ Rudolf OTTO,

Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, Payot, 1968. Dans ce « **Dossier d'appui au cours N°3** », il s'agit d'un extrait de texte tiré de cet ouvrage qui a eu un grand retentissement au moment de sa parution (le livre a été édité pour la première fois en 1917) Notons à ce sujet que Mircea ELIADE en a fait mention dans l'introduction de son ouvrage, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965. Pour le chrétien, Christ est l'incarnation vivante du **Sacré** : il est « l'homme-dieu » qui, par sa vie, par son histoire, par ses paroles, ne peut que vous fasciner, vous illuminer, vous transporter, jusqu'à vous transformer. C'est pourquoi, la figure du Christ est loin de s'épuiser pas dans sa dimension spatio-temporelle car elle revêt un caractère anhistorique de cet « instant fulgurant », faisant

ainsi de tous les chrétiens, de quelque époque et de quelque lieu qu'ils soient, de « vrais contemporains du Christ ». Sur cette question, Rudolf OTTO s'inscrit pleinement dans le sillage du philosophe danois Søren KIERKEGAARD qui a beaucoup travaillé, lui aussi, sur le thème de la contemporanéité du disciple dans son ouvrage, *Les riens philosophiques*, Paris, Gallimard, 1948. Le Dieu qui est toujours voilé dans sa sagesse infinie s'est finalement dévoilé aux humains sous la figure d'un serviteur avec la même force et avec la même proximité, hier comme aujourd'hui, dans un « éternel présent ». Tout en mettant en lumière la spécificité du christianisme et ce, dans une démarche à la fois théologique et anthropologique, Rudolf OTTO fait sentir tout au long de son ouvrage que le christianisme n'est pas le seul lieu de la manifestation du **sacré** car dans toutes les religions, soutient-il, peut se révéler ce même sentiment du mystère, du fascinant et du « tout autre » (entendez par là, le **sacré**) qu'éprouvent intimement ceux qui sont dans la « religion du Livre ».

✓ **Sir James George FRAZER**

✓ ***Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, Librairie orientaliste Paul GEUTHER, 1924.**

Nous proposons ici l'ouvrage dans son ensemble qui est en consultation libre, en cliquant : classiques.uqac.ca/.../frazier_james/folklore_ancien_testament/folklore.html Cet ouvrage a été conçu dans une démarche évolutionniste (sauvage/barbare/civilisé) et a été très critiqué par de nombreux anthropologues qui prônent aujourd'hui une approche plus consensuelle et plus humaniste des pratiques culturelles. Mais au-delà de ces critiques la lecture de cet ouvrage offre au moins, nous semble-t-il, deux intérêts : d'une part, une meilleure connaissance et appréciation des pratiques socioculturelles des populations qui ont été à l'origine différents récits mythiques qui constituent la trame de l'*Ancien Testament* (La création de l'homme ; la chute de l'homme et le serpent; le déluge ; la tour de Babel ; l'alliance d'Abraham,...) et donc, une invitation à l'interprétation symbolique et existentielle et non littérale de ces différents récits bibliques; et, d'autre part, une meilleure compréhension du **sacré** en tant qu'« élément clé » de toute expérience religieuse où l'homme se sent en union participative avec le visible et l'invisible et rayonner ainsi dans sa divino-humanité. Notons que cette expérience religieuse relève tout naturellement de cette impulsion vitale qui est le propre de tout être humain et ce, par-delà son époque ainsi que son appartenance culturelle. Précisément, en faisant référence à des champs culturels extrêmement variés, Sir James George FRAZER (1854-1941) a eu finalement le mérite de montrer dans cet ouvrage que le même sentiment du **sacré** anime les différentes sociétés éparpillées aux quatre coins de la planète. A titre d'exemple, il a brossé un tableau panoramique haut en couleur de la sacralité de la pierre aussi bien chez les premiers Israélites de l'*Ancien Testament* avec leur pierre sacrée de *Béthel* à la suite des songes de Jacob, chez les Musulmans d'hier et d'aujourd'hui avec leur pierre noire de *La Mecque*, que chez les paysans *Betsileo* du Centre de Madagascar avec leur pierres levées. Il en est également de la sacralité accordées, à tort ou à raison, à certaines espèces végétales comme le chêne, l'acacia, le térébinthe dans le pourtour méditerranéen, comme le baobab en Afrique de l'Ouest ou encore, comme le tamarin ou *kily* dans le Sud de Madagascar. En empruntant à DESCARTES sa célèbre formule à propos du bon sens, nous sommes tenté de dire que la manifestation du **sacré** est également la chose du monde la mieux partagée. D'ailleurs, cette vérité première a été nettement soulignée par Edward Evan Evans PRITCHARD (1902-1973), un autre anthropologue anglais, en soulignant à juste titre que s'il a des sociétés qui « *ne possèdent ni science, ni art, ni philosophie* », il faut reconnaître qu' « *il n'en existe aucune qui n'ait pas de religion* » Autrement dit, la religion, avec le langage, est la manifestation première de notre humanité. Car elle s'inscrit dans cette démarche de quête de signification et de sens.

La lecture de ces documents ne vous dispense pas de faire d'autres recherches bibliographiques, notamment en consultant le *web*.