

Malaise dans la communauté  
universitaire.  
Que transmet-on lorsqu'on enseigne  
les sciences des religions ?

*Eve Paquette\**

[M]algré la diversité des positions de chacun face aux questions essentielles, tous étaient bien d'accord sur *une* chose : ils valorisaient tous l'objectivité de ces questions ; ils s'efforçaient de séparer leurs émotions de la volonté de connaissance, de les dissocier le plus possible de l'acte scientifique et de les considérer comme une affaire privée à régler eux-mêmes. Au contraire, les états d'âme et l'immense détresse de Nietzsche devinrent le creuset où sa volonté de connaissance prit enfin forme ; ce qui a surgi des flammes, c'est « l'œuvre complète de Nietzsche » [...].

Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, p. 90

---

*Avertissement*

Cet article comporte des scènes d'enseignement qui peuvent ne pas convenir à un public non averti. Il est recommandé aux enseignants de le lire sous supervision étudiante.

---

La réflexion dont cet article fait état est issue d'expériences d'enseignement de niveau universitaire en sciences des religions. Ces expériences, pour peu nombreuses qu'elles aient été, ont

---

\* Eve Paquette est étudiante au doctorat au Département de sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal.

néanmoins mis en branle un processus de recherche qui s'est avéré des plus féconds.

La question de *ce* qui est transmis, au juste, dans l'enseignement, ainsi que celle des conditions propices à l'apprentissage et à la maîtrise des concepts, touchent sans exception tous les domaines du savoir. Elles ont toutefois des conséquences éthiques incontournables que certaines disciplines et certains champs d'études, notamment les sciences des religions, ont abordé de front. L'idée du « savoir neutre » ayant été sérieusement ébranlée au cours des dernières décennies, force est d'admettre que toute forme de savoir charrie son lot de valeurs privilégiées. Or, c'est un *malaise* concernant la nature de ces valeurs qui est à l'origine du présent article.

### Contexte

Les observations qui forment la base de cette réflexion concernent avant tout l'enseignement dispensé au Département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). La tradition fondatrice de ce département, fortement inspirée de l'anthropologie, de la sociologie et de la phénoménologie religieuses, a pu être qualifiée de « religiologique ». Plus spécifiquement, le cours dispensé par l'auteure, intitulé « Religion et culture », initie les étudiants à un repérage et à une herméneutique du religieux présent *dans la culture*, le plus souvent sous des formes qui semblent, à première vue, non religieuses. Les concepts, à visée universaliste, sont empruntés à des théoriciens de la trempe de Mircea Eliade, Rudolf Otto, Roger Caillois, Georges Bataille, Roger Bastide, Arnold van Gennep, Gerardus van der Leeuw, etc. ; on identifie ainsi les mythes, les rites et, plus généralement, les frontières entre le sacré et le profane qui balisent l'existence contemporaine et en rythment le cours.

Afin d'éviter un discours trop « local », la visée de cet article a été élargie pour inclure les propos de quelques théoriciens et pédagogues dans le domaine des sciences religieuses : au cours de la dernière décennie — et, peut-être, sous l'impulsion des menaces de fermeture des départements de sciences religieuses —, ils ont osé s'exprimer sur l'impact concret de leur enseignement.

### Le constat

Le rôle général des sciences des religions et de leurs herméneutes au sein de la culture passe nécessairement par la *diffusion de leur discours* — mais l'herméneute est également enseignant et les premiers récipiendaires du discours en question sont les étudiants. C'est là, peut-être, l'ultime défi herméneutique : transmettre non seulement des définitions, mais avant tout une façon de percevoir le monde et de l'interpréter à l'aide de ces définitions. Il faut savoir observer, écouter et sentir ; il faut savoir faire preuve de rigueur et de logique ; il faut savoir suspendre son jugement ; il faut savoir rendre, ensuite, toute interprétation compréhensible et accessible à ses pairs afin qu'elle soit validée. L'enseignement, dans plusieurs secteurs des sciences des religions, est donc moins celui d'un contenu que celui d'une *pratique* de ce contenu. De façon implicite mais non moins importante, les étudiants, afin d'intégrer cette nouvelle forme d'interprétation, doivent d'abord identifier les formes d'interprétation qu'ils utilisent sans toujours en avoir conscience et s'en détacher!

Or, être à l'écoute des paroles des étudiants — aussi bien de celles qui s'écrivent dans les nombreux travaux que de celles, plus

<sup>1</sup> Cet apprentissage de l'herméneutique n'est certes pas le monopole des études en sciences des religions. Celles-ci diffèrent toutefois des autres disciplines de plusieurs façons : à la différence des études littéraires d'abord, les sciences des religions sont une *science humaine*, c'est-à-dire que leur objet est affecté par le regard qu'on lui porte et le discours qui s'y rattache ensuite (voir à ce sujet H. G. Hubbeling, « Theology, Philosophy and Science of Religion and their Logical and Empirical Presuppositions », dans Th. P. van Baaren et H. J. W. Drijvers (dir.), *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion*, coll. « Religion and Reason », no 8, The Hague et Paris, Mouton, 1973, p. 17 ; Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1973, p. 37) ; à la différence des autres sciences humaines, enfin, les sciences des religions font souvent appel à plusieurs systèmes conceptuels appartenant à d'autres disciplines (philosophie, sociologie, psychologie, etc.). La confrontation entre les systèmes et l'appréhension de leur valeur relative ne peuvent ainsi pratiquement pas être évitées. L'attitude anthropologique en elle-même demande aussi ce type de recul : « Le détour anthropologique force à se percevoir soi-même sous l'angle de la relativité sociale et culturelle même pour des valeurs qui paraissent intimes et essentielles. » (David Le Breton, « Des affects comme symboles », dans *Plus réel que le réel, le symbolisme*, La revue du M.A.U.S.S. semestrielle, no 12, Paris, La Découverte-M.A.U.S.S., p. 167.)

discrètes, qui circulent dans les corridors universitaires —, c'est faire un constat quelque peu dérangeant : lorsque les étudiants se mettent à parler de l'expérience du sacré, ou encore de leurs études en sciences des religions, ce qu'on entend ressemble souvent à une illumination. On a l'impression que les concepts ont pu mettre en mots des expériences antérieures et même, dans certains cas, contribuer à amener les étudiants à « faire la paix » avec ces expériences. Mais, de façon plus frappante encore, on se demande parfois si l'apprentissage des concepts et de leur définition auraient pu *provoquer* certaines expériences de nature elle-même sacrée. En effet, il n'est pas rare de lire des travaux de fin de session qui font état d'une compréhension « soudaine » du concept de sacré à la suite d'une première expérience de stage en milieu scolaire, ou encore à la suite d'une observation accrue du monde environnant.

Ce qui est véhiculé verbalement par les étudiants, pour peu qu'on les écoute, étonne encore : malgré le peu de « débouchés » officiels, malgré leur vie ou leur contexte familial parfois difficile, une grande partie des étudiants qui sont « arrivés » en sciences des religions ne seraient, pour rien au monde, ailleurs. L'impression d'être « enfin chez soi », d'avoir « trouvé » ce qui manquait à leur interprétation du monde, est des plus fréquentes. Bien sûr, on s'inquiète des possibilités d'emploi ; bien sûr, on cherche une utilité au savoir acquis dans les salles de classe comme, au demeurant, dans tous les autres domaines ; mais cela n'affecte en rien le discours de base. Bref, bien que les étudiants aient généralement déjà été confrontés à plusieurs systèmes d'interprétation en sciences humaines, au niveau collégial aussi bien qu'à l'université, leurs travaux et leurs commentaires établissent un lien explicite entre leur apprentissage de certains concepts en sciences des religions et *l'apparition (ou l'intégration) d'une nouvelle catégorie d'expérience vécue*.

Pour Mircea Eliade, il ne fait aucun doute que l'historien des religions ait un rôle actif à jouer au sein de sa culture et envers ses contemporains, lesquels seraient transformés par le type de savoir qui leur est ainsi communiqué :

[...] l'histoire des religions pourrait accoucher d'un homme nouveau, plus authentique et plus complet ; car, à travers l'étude des traditions religieuses, l'homme moderne ne retrouverait pas seulement un comportement archaïque, il prendra en outre

conscience de la richesse spirituelle qu'implique un tel comportement.<sup>2</sup>

En bref, l'histoire des religions se révèle être à la fois une « pédagogie » dans le sens fort du terme, puisqu'elle est susceptible de changer l'homme, et une source pour la création de « valeurs culturelles », quelle que soit l'expression de ces valeurs (historiographique, philosophique ou artistique).<sup>3</sup>

Bien que les références soient peu nombreuses à ce sujet, des pédagogues comme Michel Desjardins, de l'Université Wilfrid Laurier, ont osé s'exprimer sur l'impact de leur enseignement en sciences des religions. Desjardins termine son article sur les hauts et les bas de la vie universitaire en sciences des religions en abordant la question de la prise de position de l'enseignant. Malgré sa réticence personnelle à prendre position dans un contexte pédagogique, l'auteur remarque néanmoins que ses étudiants transforment parfois leur manière d'agir, le plus souvent dans le sens d'une plus grande implication (communautaire, politique, etc.) à la suite de son cours<sup>4</sup>. Le ton de cette confession, faite presque à demi-mot, reflète extrêmement bien la pudeur et la réticence avec lesquelles les enseignants universitaires abordent le sujet des effets de leur enseignement.

Pour sa part, Michel Meslin ne montre pas autant de scrupules à parler des effets de l'apprentissage des concepts en sciences des religions — son statut lui permet peut-être de parler plus librement — lorsqu'il dit que cet apprentissage *peut aider les gens à mieux vivre leur propre religion* : « [L]e sens du sacré peut être éveillé, renforcé, enrichi, mieux compris par la démarche multiple de la science des religions, grâce au respect que celle-ci témoigne aux créations comme aux perceptions religieuses humaines.<sup>5</sup> »

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, coll. « Tel », no 44, Paris, Gallimard, 1980 [1952], p. 44.

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 1971 [1969], p. 115.

<sup>4</sup> Michel Desjardins, « Like a Cook in a Café », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27, 1, 1998, p. 73 et 77.

<sup>5</sup> Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, p. 14.

### La question

Pourquoi ce constat devrait-il être dérangeant ? Pourquoi ne pas se réjouir tout simplement de l'enthousiasme manifesté par les étudiants pour un domaine qui, sans leur présence dynamique, serait mort depuis longtemps<sup>6</sup> ? Les observations et les références qui précèdent soulèvent la question suivante : les théories et les concepts enseignés, notamment ceux qui se rattachent à l'expérience et aux modes du sacré, peuvent-ils être *appris* sans avoir été *vécus* ? En d'autres mots, les expériences dont font état les étudiants et les observations des enseignants relèvent-elles d'une caractéristique intrinsèque des théories enseignées ou, plus simplement, de la forme d'enseignement qui les véhicule ?

Ces questions, on le devine, ne seraient peut-être pas aussi épineuses si l'enseignement se déroulait dans un autre champ d'étude : plusieurs enseignants universitaires n'hésitent pas à avoir recours à l'expérience des étudiants pour favoriser l'intégration des concepts. Que l'on pense aux nombreuses formes de sociologie engagée, au militantisme des études féministes ou des *queer studies*, ou encore au courant anthropologique qui favorise l'observation participante et l'implication personnelle, nombreux sont les étudiants qui ont appris à l'université bien autre chose que des définitions : ils ont appris à penser autrement et à *se* penser d'une nouvelle façon, à revoir des événements de leur vie personnelle sous une autre lumière, à développer leur sensibilité et leur ouverture à des phénomènes qui leur étaient auparavant peu connus — et ce, sans pour autant qu'un scandale éclate dans la communauté universitaire. Les sciences des religions se trouvent toutefois dans une position pour le moins délicate, en ce que leur discours légitimateur — et l'on sait, dans le contexte actuel, à

<sup>6</sup> Voir entre autres, au sujet des problèmes auxquels sont confrontés les départements de sciences religieuses : Darlene M. Juschka, « The Construction of Pedagogical Spaces : Religious Studies in the University », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 28, 1, 1999, p. 85-77 ; Michael Bérubé et Cary Nelson (dir.), *Higher Education Under Fire : Politics, Economics, and the Crisis of the Humanities*, New York, Routledge, 1995 ; Mathieu Boisvert, « Tempête en la demeure : réflexions sur l'état des sciences des religions », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27, 4, 1998, p. 373-385 ; Gary Lease (dir.), « Pathologies in the Academic Study of Religion: North American Case Studies » (special issue), *Method and Theory in the Study of Religion*, vol.7, no 4, 1995.

quelle fréquence elles doivent avoir recours à ce type de discours — passe, le plus souvent, par l'affirmation d'une dissidence par rapport à toutes les positions théologiques *et d'une neutralité face à tous les types d'expérience religieuse*<sup>7</sup>. En effet, c'est ainsi que l'on explique habituellement pourquoi les sciences des religions appartiennent au domaine des sciences humaines, plutôt qu'à celui des théologies : les premières pratiquent l'hétéro-interprétation<sup>8</sup>, c'est-à-dire qu'elles chercheraient à comprendre l'*autre* sans prendre position pour une foi particulière, une pratique ou même une vision du monde, alors que les secondes travaillaient traditionnellement au nom d'une foi, pour cette foi, en cherchant à en éclaircir les tenants et les aboutissants. Qu'un certain type d'enseignement ou de théorie se mette à provoquer involontairement ou à exiger des expériences religieuses chez les étudiants, que reste-t-il alors de la différence entre l'enseignant universitaire et le clerc<sup>9</sup> ou le gourou ?

Au tout début du projet religiologique de l'UQAM, en 1970, Georges Leroux servait déjà un avertissement en ce sens à ses collègues en leur demandant : « La vérité scientifique de la religiologie est-elle de l'ordre de la fécondité spirituelle qui se découvre au terme du travail étymologique et sémantique ? La religiologie prendrait alors, du point de vue de l'impact prophétique, le relais de la métaphysique qui s'est privée, en se réfugiant dans le concept de totalité, de l'appel de l'infini.<sup>10</sup> » La

<sup>7</sup> Ninjan Smart parle ainsi d'« agnosticisme méthodologique » pour illustrer la position du chercheur et de l'herméneute en sciences des religions. Voir son ouvrage *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, p. 57-58.

<sup>8</sup> Voir à ce sujet Raymond Lemieux, « Sur la pertinence sociale de la théologie et des sciences religieuses », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27, 2, p. 132.

<sup>9</sup> Voir à ce sujet Jean-Marc Larouche, *Éros et Thanatos sous l'œil des nouveaux clercs. Essai socio-historique sur la sexologie et la thanatologie dans la société québécoise*, Montréal, VLB éditeur, 1991, à propos du rôle de la sexologie et de la thanatologie. Il analyse l'histoire de ces champs d'études afin de voir si leurs praticiens ne seraient pas devenus les « nouveaux clercs » d'une société laïcisée. Tout embêtantes qu'aient été ses conclusions pour les champs d'études concernés, on imagine sans peine l'imbroglio qu'elles créeraient si elles étaient appliquées aux sciences des religions.

<sup>10</sup> Georges Leroux, « Réaction à l'article de Raymond Bourgault », dans *Religiologiques*, Les Cahiers de l'Université du Québec, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1970, p. 38.

question, ainsi reformulée, touche à la fois la nature des sciences des religions et le statut du savoir universitaire par rapport aux autres types de savoir ou d'expérience.

### Le nœud du problème

Bien que l'on puisse peut-être, en lisant ces lignes, conclure à une sorte de « paranoïa » de la part d'une enseignante et chercheuse néophyte, son champ de spécialisation l'a conduite à une recherche approfondie des problèmes épistémologiques et méthodologiques attribués aux courants de la phénoménologie et de l'anthropologie religieuses, ainsi qu'à la religiologie uqamienne<sup>11</sup>. Le problème tout juste formulé est-il l'apanage des théories elles-mêmes et, si oui, de quelle façon les enseignants peuvent-ils réagir à cette situation ?

Les textes et les traités portant sur l'histoire ou la constitution des sciences des religions, ainsi que ceux qui tentent des avancées théoriques, se fondent en majeure partie sur un rejet de la méthode et de la théorie phénoménologiques. Lévi-Strauss, le premier, fait reposer la nécessité de sa théorie sur les « abus » des phénoménologues ; cette façon de penser donne le ton à presque toutes les études ultérieures. En d'autres mots, ce secteur des sciences religieuses est rarement considéré comme autre chose qu'un *problème* à dépasser. L'exposé qui suit présente très schématiquement ces critiques<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Elle prépare d'ailleurs actuellement une thèse de doctorat à ce sujet.

<sup>12</sup> Voir, entre autres, Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, p. 239 ss ; François-André Isambert, « La phénoménologie religieuse », dans Henri Desroche et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970 ; Hans H. Penner, « Interpretation », dans Willi Braun et Russell T. McCutcheon (dir.), *Guide to the Study of Religion*, Londres et New York, Cassell, 2000, p. 57-71 ; Th. P. van Baaren, « Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks » et L. Leertouwer, « Inquiry into Religious Behaviour. A Theoretical Reconnaissance », dans Th. P. van Baaren et H. J. W. Drijvers (dir.), *Religion, Culture and Methodology*, p. 35-56 et 79-98 respectivement. On a même récemment attribué l'infortune des départements de sciences religieuses à la présence du courant de pensée dont il est question dans cet article : voir à ce sujet Russell T. McCutcheon, « The Crisis of Academic Labour and the Myth of Autonomy : Dispatch from the Job Wars », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27, 4, 1998, p. 403 ; D. M. Juschka, « The Construction of Pedagogical Spaces », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, p. 87.

Pour les besoins du présent article, les critiques peuvent être regroupées sous deux thèmes. D'une part, on a souvent blâmé le théoricien ou l'herméneute lui-même pour sa *participation* à son objet d'étude, ou encore pour sa vision par trop « positive » de son objet — que l'on pourrait qualifier de *parti pris* pour le religieux<sup>13</sup>. Une partie du problème viendrait donc d'un manque de rigueur attribué aux praticiens des sciences des religions. D'autre part, les théories fondatrices du courant dont il est question, notamment celles de Rudolf Otto, de Gerardus van der Leeuw et de Mircea Eliade, ont à leur base certains postulats théologiques et métaphysiques qui n'ont pas l'heur de plaire à la science moderne.

### Une participation à l'objet

Que fait l'herméneute — et, par le fait même, l'enseignant — lorsqu'il tente de comprendre l'expérience du sacré chez les autres, lorsqu'il essaie d'identifier leurs mythes, leur vision du monde, leurs quêtes de sens ? On a parlé, à propos de l'herméneutique, d'un véritable *fait social*<sup>14</sup> ; en fait, les théoriciens n'ont pas eu besoin des critiques pour prendre conscience de toutes les implications de leurs pratiques. En effet, pour Michel Meslin, « [...] l'herméneutique est bien plus qu'une simple explication d'un langage particulier. Elle développe en elle-même un processus selon lequel le texte, le mythe que nous analysons, nous atteignent directement.<sup>15</sup> » La même situation a pu être qualifiée d'*impasse herméneutique* : c'est ainsi que Jacques Pierre caractérise la méthode éliadienne.

En un sens, nous ne comprenons le langage mythologique qu'en tenant nous-mêmes, conformément à l'injonction de participation au phénomène, un langage mythologique. Nommer l'archétype dans tel mythe, c'est se mouvoir autour de lui dans notre propre récit.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Voir Louis Rousseau, « La religiologie à l'UQAM : genèse sociale et épistémologique », dans Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et Églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec*, Montréal, Bellarmin, 1980, p. 94.

<sup>14</sup> M. Meslin, *Pour une science des religions*, p. 259.

<sup>15</sup> M. Meslin, *Pour une science des religions*, p. 259.

<sup>16</sup> Jacques Pierre, *Mircea Eliade : le jour et la nuit. Entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, p. 33. Il est à noter que cette critique est l'une des rares à ne pas faire preuve de mépris envers la théorie éliadienne :

L'acte d'interprétation, chez Eliade, serait donc essentiellement participatif.

Une critique similaire a été formulée par Jacques Waardenburg à l'endroit de la méthode phénoménologique prônée par Van der Leeuw :

Il y a quelque chose de sacré dans la notion de compréhension telle qu'utilisée par Van der Leeuw, et c'est là le centre même de son œuvre phénoménologique. Cette notion permet l'accès aux expériences primaires grâce à la reconstruction et elle possède, ultimement, un caractère religieux. Chercher la compréhension est un objectif religieux. Avec cette notion de compréhension, Van der Leeuw a créé une discipline et développé pour elle une méthodologie.<sup>17</sup>

Enfin, Rudolf Otto, dans son classique *Le sacré*, explique pour sa part que la catégorie du numineux ne peut qu'être découverte ou éveillée dans la conscience humaine, mais qu'elle ne peut pas être appréhendée par l'intellect. À cet égard, les toutes premières phrases de son chapitre intitulé « Les éléments du numineux » sont sans équivoque : « 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.<sup>18</sup> » Ici, la transmission du savoir demande un *croire* préalable.

De telles affirmations, de la part des théoriciens eux-mêmes autant que de leurs détracteurs, abondent dans tous les traités méthodologiques en sciences des religions. Les exemples sommaires présentés ici ont été choisis pour leur valeur heuristique (il en va de même pour les exemples qui suivent) ; ils ne constituent qu'une infime partie de la réflexion qui s'est développée à ce sujet depuis la constitution des sciences religieuses en tant que champ d'études universitaire. Il n'est toutefois pas difficile de concevoir le

---

Jacques Pierre a voulu, dans cet ouvrage, décrypter la théorie afin de mieux comprendre son fonctionnement et ses effets.

<sup>17</sup> Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, The Hague, Paris et New York, Mouton, 1978, p. 234 ; C'est nous qui traduisons.

<sup>18</sup> Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, coll. « Petite bibliothèque Payot », no 128, Paris, Payot, 1969, p. 22.

problème posé par ces propos : un savoir universitaire qui ne peut se transmettre qu'à la condition de transmettre, par le fait même, une forme de *croire*, ne peut prétendre à la crédibilité au sein de l'institution universitaire contemporaine.

#### *Des théories datées*

Non seulement l'attitude des herméneutes est-elle remise en cause, mais la validité même des théories, qui sont majoritairement l'œuvre de théologiens ayant déserté leur discipline originale, semble amoindrie par le poids de cette origine.

Ainsi l'on remarque, chez Eliade, que la catégorie du sacré ne réfère qu'à elle-même — c'est-à-dire que le sacré *est*, tout simplement :

Il faut se demander si Eliade, contournant l'*epochè* phénoménologique ne prescrit pas, au nom d'une ontologie préalable, l'existence objective de la transcendance dans le fonctionnement du symbole. [...] C'est une digression importante dans la méthode phénoménologique. [...] Il faudrait surtout que nous reconnaissons l'héritage théologique alors à l'œuvre dans le système éliadien, et les pré-supposés auxquels s'alimente son herméneutique du phénomène religieux.<sup>19</sup>

L'humain est en mesure de découvrir cette essence, le sacré, à travers ses *manifestations*, incarnées dans les archétypes et les hiérophanies. La forme précise des archétypes demeure, bien entendu, influencée par les différents contextes culturels et historiques — mais ces variations ne représentent que des *variations sur un thème* qui, lui, vaut universellement. L'humain est donc un être religieux qui s'ignore, mais dont le salut pourrait bien résider dans la découverte et l'acceptation de cette condition<sup>20</sup>.

Dans un même ordre d'idées, la phénoménologie de Van der Leeuw n'est pas considérée comme une étude descriptive des phénomènes humains : Waardenburg lui confère le statut de « doctrine à propos de l'humain », *parce qu'elle est enracinée dans une théologie*<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> J. Pierre, *Mircea Eliade : le jour et la nuit*, p. 195.

<sup>20</sup> M. Eliade, *La nostalgie des origines*, p. 102-123.

<sup>21</sup> J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, p. 210.

### Le dénouement

Le problème reste entier : les critiques, en effet, ne sont pas infondées. Il reste à savoir si les situations qu'elles dénoncent ont réellement un impact sur le constat qui fonde cet article. Le geste herméneutique enseigné est-il un geste religieux et, si oui, comment l'institution universitaire peut-elle le traiter ? Il n'est aucunement question, dans le cadre de cette réflexion, de débattre de la valeur des différentes méthodes en sciences des religions ni de celle des solutions de remplacement proposées par plusieurs critiques. Ces dernières proposent, par exemple, de s'en tenir aux comportements statistiquement compilés ou aux pratiques institutionnalisées — quand elles ne revendiquent pas carrément l'abandon pur et simple du concept de religion au profit de concepts « moins problématiques<sup>22</sup> »... Le propos demeure centré sur les courants anthropologique, phénoménologique et religiologique ; il s'agit maintenant de voir si les critiques sont dirigées au bon endroit et de déterminer l'effet des « problèmes » soulevés sur la pratique de l'enseignement universitaire.

### Stratégies d'adaptation

Il importe de remarquer, en premier lieu, que les critiques s'attachent principalement à l'origine des théories — que ce soit en attaquant la position prise par leur fondateur et leurs praticiens, ou encore en mettant en garde contre leur lieu de naissance théologique. Or, *de la même façon que les autres sciences humaines*, les sciences des religions se sont progressivement détachées des postulats métaphysiques et théologiques qui ont donné naissance à leurs théories et leurs méthodes. Elles ont, conformément au paradigme de la modernité, délaissé l'étude du sacré en lui-même pour le rapatrier chez l'humain. Par exemple, rares sont les occasions, aujourd'hui, où l'on enseignerait que les hiérophanies sont les manifestations de quelque chose qui préexiste à l'histoire et à l'homme ; on choisit plutôt de nommer « hiérophanie » l'impression qu'ont les humains d'assister à une manifestation de quelque chose de sacré, de quelque chose qui les

<sup>22</sup> Cette dernière éventualité est évoquée par C. Bernand et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, p. 239 ss.

englobe et les dépasse<sup>23</sup>. Cette subjectivité est observable lorsqu'elle est exprimée par le biais de mythes, de poésie, de paroles, de symboles. Cette première stratégie d'adaptation, faut-il le répéter, est celle qu'ont adoptée toutes les sciences humaines qui originent elles aussi, sans exception, d'une séparation avec la théologie.

La seconde stratégie concerne principalement l'utilisation de l'interdisciplinarité. Bien que le recours à des systèmes théoriques issus de plusieurs disciplines en sciences humaines n'ait probablement pas constitué un choix conscient de stratégie — s'inscrivant le plus souvent, au contraire, sous le signe de la nécessité ou de la commodité —, il a pourtant pu être garant, pour plusieurs, de la validité scientifique des recherches en sciences des religions.

Enfin, on a déjà noté la réticence notoire des praticiens des sciences des religions à prendre position et à s'engager dans des actions qui seraient l'aboutissement de leurs recherches<sup>24</sup>. Cette stratégie de prudence a pu éviter aux chercheurs et enseignants de prendre explicitement la place des anciens clercs et leur a permis de conserver la neutralité intellectuelle de rigueur en contexte universitaire.

### Quelle est la nature du « croire » qui est transmis ?

Si l'on peut conclure de ce qui précède que les critiques formulées envers un certain courant des sciences des religions sont tout aussi datées que les théories originales qu'elles visent, il reste

<sup>23</sup> « Pourtant, toutes les formules d'Eliade sur le sacré et ses hiérophanies peuvent aussi s'entendre dans le sens d'une simple représentation mentale : il arrive que des hommes au cours d'une expérience particulière croient que le sacré, le tout-autre, se révèle, se manifeste, se montre à eux. » (Gilles Martel, « Statut épistémologique de la religiologie et des sciences humaines des religions », dans Claude Lizote et Yvon Thérout (dir.), *La religion dans la formation fondamentale au collégial : actes du colloque des sciences de la religion. Religion, sciences humaines et théologie : perspectives multidisciplinaires*, document polycopié, 1985, p. 127.) Voir également l'ouvrage très pédagogique de Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*, Montréal, Liber, 1999, 230 p.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet Michel-M. Campbell, « Guerre de religions ou œcuménisme culturel ? Notes sur les rapports de la religiologie et de la théologie », « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9, 1994, p. 205-207.

qu'elles sont inlassablement répétées encore de nos jours, en dépit de l'état actuel du champ d'études et de la pratique réelle. Il reste également les réactions des étudiants... et le malaise d'une enseignante.

*Quelque chose* est transmis, qui ne peut pas être la conviction religieuse ou la réflexion métaphysique des fondateurs de courants de pensée : non seulement ces idées n'ont plus cours et sont totalement inconnues de la majorité des étudiants, mais encore elles ne sont pas véhiculées par la plupart des enseignants contemporains. Il faudrait plutôt postuler, à ce stade de la réflexion, que les valeurs, religieuses ou non, qui sont transmises lors de l'enseignement en sciences religieuses, sont extrêmement bien adaptées à l'époque actuelle et au contexte universitaire en sciences humaines. Ce que cet enseignement provoque, ce n'est ni le désir de fonder un mouvement religieux spécifique ni la conversion, ni quelque crise mystique — ou alors, il le fait dans des proportions similaires à celles qui se retrouvent dans d'autres types de cours. La passion de comprendre et la découverte d'un nouvel espace de compréhension, d'un nouveau champ du pensable, transmises de façon efficace, ne sont-elles pas suffisantes pour provoquer des « vocations » étudiantes ?

Michel M. Campbell identifie ainsi les valeurs qui sont transmises par le biais de certaines théories en sciences des religions :

[L]a parenthèse phénoménologique est elle-même sous-tendue par le choix de certaines valeurs comme l'humanisme, la tolérance, le respect des cultures et la modernité. [...] Il est d'autres disciplines, comme la psychanalyse par exemple, qui réussissent à pratiquer la suspension du jugement de valeur, tout en proposant des pratiques nouvelles d'intervention interindividuelle ou d'ordre civilisationnel.<sup>25</sup>

Par ailleurs, il est tout à fait vraisemblable de postuler, à la suite de Raymond Lemieux, que les sciences des religions, si elles ne reposent dorénavant plus sur les mêmes bases, risquent d'adopter — et de transmettre — les postulats métaphysiques qui sont à la base de *toutes* les sciences, incluant les sciences dites exactes.

<sup>25</sup> M.-M. Campbell, « Guerre de religions ou œcuménisme culturel ? », p. 206.

Cette métaphysique, cependant, n'est certes plus celle des Églises, ni même des traditions philosophiques qui détiennent à ce propos un discours explicite et qui au moins, si elles ne sont pas toujours dépourvues du désir ambigu de sauver le monde malgré lui, ont le mérite d'étaler leurs postulats au grand jour. Il s'agit bien plutôt de la métaphysique qui est propre à l'imaginaire de la modernité, une métaphysique implicite, faite de mythes qui n'en portent pas le nom mais qui gèrent l'arbitraire du fonctionnement social avec une efficacité d'autant accrue qu'ils se donnent comme des évidences, des finalités allant de soi, sans remise en question possible, des *faire qui vont sans dire*.<sup>26</sup>

\*

Les postulats métaphysiques et théologiques *originaux* demeurent donc bien en place ; et si les étudiants vivent des expériences religieuses, dont pourraient témoigner leur enthousiasme et l'apparition, pour eux, d'une nouvelle catégorie d'expérience vécue, celles-ci ne sont certes pas les expériences d'Otto, d'Eliade ou de Van der Leeuw.

Il se peut que les étudiants en sciences des religions vivent bel et bien, parfois, l'expérience qu'ils tentent de dépister dans la culture environnante et ce, compte tenu du fait que les définitions qu'ils apprennent en classe ont été adaptées au contexte contemporain depuis leur formulation originale. À cet égard, et contrairement à ce que Rudolf Otto a pu affirmer il y a presque une centaine d'années, l'expérience affective religieuse n'est pas *nécessaire* à l'apprentissage intellectuel : il serait plus exact de dire qu'*elle l'accompagne souvent*. De la même façon, plus de trente ans après son avertissement, Georges Leroux peut être rassuré : si les secteurs de l'anthropologie religieuse, de la phénoménologie de la religion et de la religiologie apportent une contribution de l'ordre de la fécondité spirituelle, il ne s'agit nullement de leur unique contribution à la science. Leur contribution à l'intelligence de la

<sup>26</sup> Raymond Lemieux, « Cherchez l'objet ou la question de l'éthique dans le champ religieux », « Construire l'objet religieux », *Religiologiques*, 9, 1994, p. 165.



culture et des rapports entre les humains ne fait pas de doute aujourd'hui<sup>27</sup>.

Néanmoins, une science des religions qui prend tout de même *en partie* « le relais de la métaphysique » fait face à un choix : ou bien elle le fait consciemment, en rendant explicites les valeurs qu'elle transmet — ce qui risque fort de ne choquer que les universitaires —, ou bien elle le fait comme toutes les autres sciences, de façon détournée. Si la manipulation du savoir et de sa transmission risque de placer les enseignants de tout acabit en position de clercs ou de gourous, ne faudrait-il pas s'assurer d'être, à tout le moins, des clercs ou des gourous *responsables* ? On espère que les sources et les expériences citées dans cet article ne relèvent pas seulement de l'*anecdote*, mais soient plutôt le symptôme de quelque chose qui ne se dit pas encore : soit par snobisme intellectuel, soit par idéalisme, soit par peur, de la part des intellectuels, de n'avoir rien à contribuer vraiment à la société, l'impact concret du savoir universitaire sur le monde environnant et la vie personnelle des apprenants demeure tabou : « To imply that our work has only intra-discursive consequences is to trivialize our classroom experiences and the effects our scholarship has on causing people to re-evaluate their religious-ideological assumptions.<sup>28</sup> »

Enfin, il est également probable que les réactions des étudiants en sciences des religions soient exactement du même ordre que celles des étudiants qui s'enflamment pour un écrivain dans le cadre de leur cours de littérature, ou encore des étudiants qui désirent s'engager socialement à la suite d'un cours de sociologie — deux domaines dans lesquels, par comparaison avec les sciences des religions, toute « paranoïa » concernant la neutralité axiologique des enseignants ressemble à un luxe... Dans ce contexte, se formaliser davantage des réactions, des découvertes et des intérêts exprimés pour le champ religieux ne serait que l'illustration d'un parti pris *négatif* envers le religieux, fortement

ancré dans la culture intellectuelle occidentale et, de façon notoire, au sein de la culture québécoise.

Loin de l'intention d'ériger en victimes les sciences des religions — et, plus spécifiquement, les domaines de l'anthropologie et de la phénoménologie religieuses —, l'auteure a voulu utiliser un cas « limite » aux plans théorique, axiologique et éthique afin d'illustrer de quelle façon se déploient habituellement les réflexions et les critiques dans l'enseignement universitaire. Peut-être serait-il temps d'adapter ces dernières au contexte épistémologique actuel et de mettre l'accent sur la gestion de la transmission et de ses effets secondaires, plutôt que d'occulter ce qui devrait relever de *toutes* les sciences et de tous les champs d'étude — c'est-à-dire une responsabilité face aux valeurs implicitement véhiculées par tout savoir. Les secteurs des sciences des religions dont il est question dans cet article ont pu constituer, à cause de leur fragilité, un lieu privilégié d'observation et de questionnement ; il faut maintenant espérer qu'une telle entreprise puisse se poursuivre de manière fructueuse au sein de chaque science humaine.

<sup>27</sup> Voir par exemple Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, 504 p.

<sup>28</sup> William E. Arnal, « What if I Don't Want to Play Tennis ? : A Rejoinder to Russell T. McCutcheon on Postmodernism and the Theory of Religion », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 27, 1, 1998, p. 65.