



Anthropologie religieuse et théologie. À propos d'un récent ouvrage de Michel Meslin

Jean Richard

Volume 46, Number 3, octobre 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400559ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400559ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Richard, J. (1990). Anthropologie religieuse et théologie. À propos d'un récent ouvrage de Michel Meslin. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 383–402. <https://doi.org/10.7202/400559ar>

□ note critique

ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE ET THÉOLOGIE

À propos d'un récent ouvrage de Michel Meslin*

Jean RICHARD

RÉSUMÉ. — La première partie de l'article discute la nouvelle conception de l'anthropologie religieuse proposée par Meslin : une discipline située entre les sciences empiriques de la religion et la théologie. La seconde partie montre le fonctionnement concret de cette discipline à propos de trois points plus précis : l'évolution du concept de religion, le problème de l'acculturation et l'expérience mystique de Dieu. On insiste en conclusion sur les bénéfices que pourrait retirer la théologie d'une corrélation entre ses propres analyses et celles d'une telle anthropologie religieuse.

L'ouvrage de Michel Meslin sur *L'expérience humaine du divin* ne peut qu'intéresser quiconque travaille dans un secteur ou l'autre des sciences religieuses. Il se présente d'ailleurs comme le fruit de lectures très diversifiées dans le domaine, et plus encore, comme le résultat d'échanges assidus avec divers spécialistes des sciences de la religion : historiens et ethnologues, sociologues et psychologues, philosophes et théologiens. Cette somme d'anthropologie religieuse, d'une étonnante érudition, est tout autre chose cependant qu'une simple compilation de monographies scientifiques. Meslin a mis sa marque sur tous les matériaux qu'il a utilisés. Et cette marque est beaucoup plus qu'un style bien identifié. L'auteur défend une conception précise de la religion et de sa fonction au cœur de l'existence humaine. Il a aussi sa conception des sciences de la religion et plus spécialement de l'anthropologie religieuse.

L'ouvrage que nous avons en main ne peut donc laisser personne indifférent. Le dialogue, entrepris au cours du séminaire hebdomadaire de Meslin à l'Université de Paris-Sorbonne, doit se poursuivre maintenant dans le cercle plus large des lecteurs.

* Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*. Coll. «Cogitatio fidei», 150. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, 421 p.

Et ce dialogue s'orientera vraisemblablement sur deux voies principales. Chaque spécialiste voudra d'abord prolonger les recherches dans le domaine qui lui est propre. Le champ d'étude est très vaste, et Meslin ne s'est pas contenté de généralités. Selon les requêtes des sciences empiriques, il s'est attaché à des points plus particuliers, par exemple les rituels d'initiation et l'expérience du pèlerinage. Il a voulu tenir compte aussi des approches philosophiques et théologiques. Il a ouvert par là des sentiers que plusieurs voudront sans doute poursuivre plus avant.

L'autre voie du dialogue consistera plutôt dans la discussion des thèses ou des principes fondamentaux de l'ouvrage. Et ceux-ci sont de deux ordres. Il y a les principes épistémologiques qui concernent la nature et les rapports des diverses sciences de la religion. Il y a aussi les options fondamentales concernant la religion elle-même: ce qu'est fondamentalement la religion; quelle est sa fonction dans les dimensions sociale et individuelle de l'existence humaine; et par conséquent, ce qui doit avant tout intéresser le chercheur dans l'étude des phénomènes religieux.

C'est dans cette seconde voie que se situent la plupart des analyses et réflexions qui suivent. Plus précisément, nous abordons l'ouvrage du point de vue de la théologie (et de la philosophie de la religion). Ce point de vue convient naturellement à la revue qui accueille ces pages. Mais il n'est pas non plus tout à fait extrinsèque à la perspective de Meslin. L'ouvrage paraît, en effet, dans la grande collection théologique dirigée par Claude Geffré, qui s'intitule justement «théologie et sciences religieuses: *cogitatio fidei*», parce qu'elle entend promouvoir une intelligence critique de la foi chrétienne au contact des nouvelles méthodes des sciences religieuses. Et Meslin lui-même instaure dès l'abord un nouveau rapport entre sciences de la religion et théologie. Un signe assez manifeste du changement est que la question principale n'est plus de savoir comment articuler ces deux approches du phénomène religieux, comment surmonter l'antagonisme qui les sépare; c'est plutôt de déterminer où se trouve au juste la frontière entre les deux, puisqu'on passe maintenant tout naturellement de l'une à l'autre. Or le point de passage, le point qui relie les deux types d'approche, consiste, de toute évidence, dans cette notion d'anthropologie religieuse, que Meslin a d'abord élaborée avec soin, pour en appliquer ensuite la méthodologie à tout son travail. C'est donc par là aussi que nous commencerons notre analyse.

1. POSITION DE L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

La notion d'anthropologie religieuse constitue effectivement le trait d'union entre une première publication de Meslin, *Pour une science des religions*¹, et celle qui nous occupe aujourd'hui, parue quinze ans plus tard. Le premier ouvrage se terminait par une conclusion intitulée: «De l'anthropologie religieuse», et l'introduction du présent volume porte elle-même pour titre: «L'analyse anthropologique du religieux». D'un ouvrage à l'autre la continuité est parfaite, dans la pensée autant que dans les intitulés. Il pourra être utile de relire d'abord le premier texte, pour mieux situer l'anthropologie

1. Michel MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

religieuse par rapport aux autres sciences religieuses, qui faisaient l'objet de cette première étude.

1. *D'après la conclusion de 1973*

L'anthropologie religieuse répond alors au besoin de dépasser la simple description empirique des phénomènes dans un domaine bien précis du champ religieux, pour accéder à une synthèse qui aura pour principe la structure religieuse de l'être humain : «l'armature essentielle de la science des religions est donc, nécessairement, une anthropologie religieuse qui tend à dépasser la simple description dans le temps et l'espace, pour étudier les comportements humains en face du sacré. Si l'on définit le phénomène religieux comme l'expression d'une plénitude humaine, tant collective qu'individuelle, il est bien évident que toute anthropologie doit accorder une place essentielle à la dimension religieuse de l'homme»².

Mais cela signifie déjà une position bien déterminée de Meslin sur la nature de la religion. Sa thèse là-dessus s'énonce ici de façon claire et précise : «En affirmant que le sacré apparaît, au terme de ces différentes analyses, comme un élément de la structure même de l'homme, et non pas comme une étape dans son histoire mentale, nous n'impliquons aucun jugement de valeur sur la vérité ou la fausseté de la religion. Nous constatons simplement que, même dans le cas où l'on conteste le plus les modes d'expression du sacré, celui-ci demeure cependant comme une exigence fondamentale de l'homme.»³ La religion n'est donc pas simplement l'expression de l'état d'enfance de l'humanité, comme pensent les positivistes. Ce n'est pas une première expression, pré-scientifique, de la connaissance humaine, qui devra disparaître quand le genre humain dans son ensemble aura atteint l'autonomie rationnelle propre à l'âge adulte. Ce n'est pas non plus la simple expression d'une déviation psychologique ou d'une aliénation sociale, qu'il faudrait dénoncer et corriger. Meslin s'oppose donc à toutes ces interprétations psychologisantes et sociologisantes, qui sont autant de réductions du phénomène religieux. Sans doute, l'histoire présente-t-elle de nombreuses formes perverses de religion, comme elle comporte aussi bien des formes aliénées de société. Pourtant, ce n'est pas alors la société comme telle qui est en cause, mais telle ou telle de ses réalisations inadéquates. Ainsi en est-il de la religion. Telle ou telle expression religieuse perversie ne remet pas en question l'essence même de la religion ; au contraire, c'est en considérant la nature essentielle de la religion qu'on pourra juger et dénoncer les déviations. La même réponse s'applique aussi à l'argument de la sécularisation. Ce n'est pas la religion comme telle qui est tombée en désuétude à l'époque moderne, mais telle ou telle de ses expressions périmées.

Meslin insiste cependant : cette thèse sur le caractère essentiel de la religion n'implique «aucun jugement de valeur sur la vérité ou la fausseté de la religion». Et c'est par là, croyons-nous, qu'il distingue bien l'anthropologie religieuse de la théologie. La vérité ou la fausseté de la religion concernent ici le corrélat ou référent de la

2. *Ibid.*, p. 256.

3. *Ibid.*, p. 261.

relation religieuse, soit Dieu lui-même. Dieu existe-t-il ou non? Possède-t-il ou non quelque réalité? Est-ce sagesse ou illusion d'en faire le fondement de toute son existence? Ce sont là autant d'expressions typiques de la «vérité de la religion» au sens où on l'entend ici. Or il est bien évident que ce ne sont pas là des questions d'anthropologie religieuse. Ce sont bien plutôt des questions de foi religieuse, et partant des questions qui relèvent du domaine propre à la théologie. Cette interprétation se trouve d'ailleurs confirmée par Meslin: «Car si nous définissons la religion comme l'ensemble des règles qui unissent l'homme et le sacré, nous ne parvenons pas à rendre compte du second terme de la religion. En tant que telles, les sciences de l'homme ne peuvent saisir le surnaturel.»⁴ L'anthropologie religieuse n'a donc rien à dire sur Dieu lui-même. Elle ne peut parler que de l'être humain dans sa dimension religieuse, dans son ouverture au divin. Et en ce sens, il peut être question d'une vérité de la religion en anthropologie, pour autant qu'il s'agit d'une actualisation authentiquement humaine de la religion, par opposition aux déviations et aliénations dont nous avons parlé: «Dans cette mesure, une religion sera d'autant plus ressentie comme vraie qu'elle réussira mieux à aider l'homme à réaliser l'unité de son existence.»⁵

L'anthropologie religieuse se situe donc quelque part entre la théologie et les sciences empiriques de la religion. Elle s'abstient de traiter de Dieu lui-même comme fait la théologie, mais d'autre part elle dépasse les perspectives des sciences purement empiriques, puisque, au-delà des simples phénomènes ou faits religieux, elle prétend discerner l'essence même de la religion comme structure ou dimension fondamentale et permanente de l'être humain.

Mais le phénomène religieux ne procède pas «naturellement» de la structure essentielle de l'être humain comme le fruit provient de l'arbre. L'essence humaine n'est pas une nature déterminée qui produit nécessairement ses fruits en son temps. Le propre de l'être humain, c'est précisément cette indétermination qui oblige à se déterminer en prenant conscience de soi. Meslin a su éviter ici l'écueil de l'essentialisme. Il a fait droit à la perspective existentialiste en assumant la notion d'herméneutique, qu'il propose même comme la méthode propre de l'anthropologie religieuse. Or toute herméneutique implique une corrélation, ou interdépendance, entre l'interprétant et l'interprété, ici entre l'homme religieux et le langage religieux dans ses multiples formes. Ainsi, d'une part, l'homme se trouve à l'origine du langage religieux et de la religion elle-même. C'est lui qui s'exprime en elle, qui communique par là ses intuitions premières. Plus précisément, il répond par là à ses interrogations premières, à la question que constitue pour lui son existence même. Il y répond en indiquant le sens de son être dans le monde, dans l'espace et le temps du monde, et c'est par là qu'il se détermine lui-même dans son être le plus profond. Mais d'autre part, l'être humain dépend de sa religion, qui le transcende de toutes parts. Ces intuitions premières, ces interrogations, de même que ces réponses fondamentales viennent toutes d'une certaine façon d'au-delà de lui-même, pour autant qu'il les porte à la racine même de son être, sans les avoir produites. Ainsi se trouve-t-il interpellé par la religion et tous ses symboles, provoqué par elle à répondre à la question de son

4. *Ibid.*, p. 258.

5. *Ibid.*, p. 258.

être: «C'est parce qu'il se comprend à travers ce qu'il dit de ses propres expériences religieuses que l'homme, interpellé par le sacré, prend conscience de son existence.»⁶

On pourrait donc reprendre et appliquer à la méthode herméneutique ce qu'on a déjà dit de l'anthropologie religieuse: elle semble bien se situer entre la méthode des sciences empiriques de la religion et celle qui est propre à la théologie, en assumant le caractère typique de chacune. Comme les sciences empiriques, elle considère les formations religieuses en tant que productions humaines, et elle les explique comme telles, en référence aux structures humaines d'où elles proviennent. C'est l'aspect plus objectif de la méthode. Mais l'herméneute se trouve aussi confronté aux phénomènes religieux comme à un langage qui le précède et le dépasse, un langage qui l'interpelle et le remet en question, qui l'oblige à se redéfinir lui-même. C'est l'aspect plus subjectif et existentiel de la méthode, qui implique l'engagement de la personne même de l'interprète dans le processus d'interprétation. C'est aussi l'aspect de la méthode qui la rapproche de la théologie. Car cette antériorité et cette transcendance du langage religieux, voilà précisément le présupposé fondamental de la théologie, qu'elle désigne elle-même du nom de «révélation». Mais l'herméneutique fait abstraction de cette notion de révélation. Elle considère la transcendance religieuse comme une caractéristique de l'être humain, comme une expression de l'autotranscendance humaine. En ce sens, elle s'insère parfaitement dans le cadre de l'anthropologie religieuse, en respectant les frontières qui la séparent de la théologie.

Il ne fait donc pas de doute que l'anthropologie religieuse se distingue de la théologie. Mais il est tout aussi évident qu'elle diffère des sciences empiriques de la religion, par cette signification plus profonde qu'elle reconnaît aux phénomènes religieux, en les rapportant aux structures fondamentales de l'être humain: «Le rôle de l'herméneutique est précisément de déchiffrer le sens caché dans le sens apparent et littéral.» Quel est maintenant ce «plus» que comporte l'anthropologie religieuse? De toute évidence, il s'agit de la philosophie, plus précisément, de la philosophie de la religion. Meslin en est bien conscient. Il est bien conscient aussi des difficultés qui peuvent surgir; car, dans la tradition des sciences religieuses, la philosophie n'est guère plus estimée que la théologie: «J'entends d'ici l'objection. La science des religions est-elle, oui ou non, une science empirique? Alors qu'on la croyait fondée sur une observation concrète des faits religieux, répartis dans les diverses cultures de l'homme, la place accordée à l'herméneutique et la crainte de toute méthode concrète qui soit finalement réductrice ne vont-elles pas transformer cette science en une pseudo-philosophie, déductrice et spéculative?»⁷

Il est bien évident que ce n'est pas ce type de philosophie, déductrice et spéculative, que met en œuvre l'anthropologie religieuse. Son fondement philosophique n'est pas la preuve de l'existence de Dieu. Ce n'est même pas une quelconque notion de la nature humaine, d'où l'on pourrait déduire la religion comme propriété essentielle; car, nous l'avons dit, la démarche anthropologique de Meslin n'est pas celle d'une philosophie essentialiste. La méthode herméneutique préconisée ici est bien plutôt

6. *Ibid.*, pp. 259-260.

7. *Ibid.*, p. 260.

caractéristique d'une philosophie existentialiste, qui part des faits culturels et religieux pour y voir des témoins, des expressions du questionnement et de l'autocompréhension humaine à travers les siècles.

Meslin se présente comme «historien de formation et de métier». Mais il possède aussi un bon instinct philosophique. Il a reconnu dans la théorie herméneutique de Paul Ricœur un élément qui pouvait servir à l'élaboration d'une anthropologie religieuse. Plus étonnant encore, cette brève conclusion sur l'anthropologie religieuse comporte trois références à Paul Tillich, le théologien philosophe qui a sans doute poussé le plus loin l'analyse existentielle des symboles religieux, exactement dans la direction que souhaite Meslin.

Au-delà de Ricœur et Tillich, j'aimerais maintenant verser une autre pièce au dossier, un texte d'Ernst Troeltsch, «L'essence de la religion et de la science de la religion», qui, déjà en 1906, soulevait un problème analogue, en suggérant une solution fort semblable à celle de Meslin⁸. Troeltsch, cependant, avait lui-même suivi l'itinéraire inverse. Sa formation était d'abord celle d'un théologien et philosophe, et son intérêt s'était par la suite porté de plus en plus vers les nouvelles sciences empiriques de la religion. Mais il n'avait pas pour autant imposé silence aux exigences de la philosophie. C'est ainsi qu'il distinguait deux étapes bien marquées dans le processus de la science de la religion, comme dans la formation du concept de religion. Dans une première étape, on procède à une simple description phénoménologique, et le concept de religion ainsi déterminé est alors un concept général, universel, obtenu *a posteriori*. Il faut ensuite poursuivre la recherche pour découvrir le sens profond du phénomène religieux, et à ce second niveau toute définition implique une théorie de la religion, c'est-à-dire une option, une prise de position sur le sens et la valeur des affirmations religieuses. Meslin souligne lui-même l'engagement du sujet dans le processus d'interprétation des symboles religieux. Troeltsch marque davantage le parti pris théorique qu'implique une telle démarche.

2. *D'après le liminaire de 1988*

Je me suis attardé à l'analyse de la conclusion de l'ouvrage précédent, *Pour une science des religions*, parce que l'idée d'une anthropologie religieuse m'a semblé décrite là avec plus de clarté et de précision. La même notion, avec la même problématique, se retrouve maintenant dans l'introduction (liminaire) de *L'expérience humaine du divin*.

Il apparaît d'abord que l'anthropologie religieuse répond au besoin de dépasser, dans le domaine religieux, la perspective purement historique. Ainsi, le présent ouvrage se propose «de répondre à l'ultime question que rencontre, un jour ou l'autre, tout historien des religions : pourquoi et comment l'homme peut-il approcher des puissances supérieures à l'existence desquelles il croit ? Quelle expérience peut-il faire du divin ? » (p. 7) La notion d'expérience religieuse, ou d'expérience du divin, se trouve ici

8. ERNST TROELTSCH, «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft», in *Gesammelte Schriften*, II, Scientia Verlag Aalen, 1962, pp. 452-499.

davantage soulignée. On la retrouve jusque dans le titre de l'ouvrage. Elle désigne plus spécialement l'aspect immanent du rapport religieux. La religion peut en effet se définir approximativement comme la relation vécue entre le croyant et le divin. La religion parle du divin, de son Dieu ou de ses dieux. Mais ce pôle surnaturel de la relation n'est jamais purement transcendant, purement extérieur à la réalité humaine. Il est lui-même le corrélat d'une attitude religieuse, et par là il est aussi immanent. Voilà précisément l'aspect qui fait l'objet de l'anthropologie religieuse: la religion dans sa dimension immanente, dans ses harmoniques humaines. Et c'est là également ce que signifie de façon privilégiée la notion d'expérience religieuse: «L'expression d'une expérience religieuse n'est pas la simple description d'un divin qui serait extérieur à l'homme, mais le témoignage d'une relation vécue entre l'homme et cet Autre que lui-même.» (p. 17)

La question exprimée au début de l'ouvrage mentionne le «comment» et le «pourquoi» de l'expérience religieuse. Il s'agit là de deux approches scientifiques différentes de la religion. La question du comment correspond à l'approche des sciences humaines de la religion, «qui se veulent compréhensives et capables de mesurer avec le plus d'exactitude possible l'influence des facteurs socioculturels ou psychologiques sur les représentations religieuses et les conceptions verbales des croyants» (p. 15). Si l'on en reste là, si la religion n'est rien d'autre que ce qu'en disent les sciences humaines, elle se trouve alors réduite à autre chose qu'elle-même, décomposée en ses éléments psychologiques et sociologiques, comme sous l'effet de dissolvants. D'où la contestation de la spécificité de la religion, et partant de celle de l'anthropologie religieuse: «Certaines théories contemporaines ont porté un soupçon majeur sur l'autonomie, voire sur l'existence même de la religion, en la réduisant soit à des déterminations socio-économiques, soit à de simples causes psychologiques. Elles ont, par là même, suscité une forte méfiance vis-à-vis de la validité d'une anthropologie religieuse.» (p. 8) On retrouve encore une fois la problématique de Troeltsch, qui avait lui-même publié, en début de carrière, un immense article sur l'autonomie de la religion⁹. Et pour Troeltsch aussi, la question de l'autonomie de la religion et celle de la validité d'une science spécifique de la religion étaient intimement liées. C'est le sens de son article déjà mentionné sur «L'essence de la religion et de la science de la religion».

Meslin, pour sa part, insiste pour que, au-delà de la simple question du comment, on poursuive aussi celle du pourquoi, qui nous fait pénétrer dans le domaine propre de l'anthropologie religieuse: «Car, si loin que l'on puisse mener la description des comportements religieux de l'homme et l'analyse du *comment* de ses attitudes, on ne répond pas pour autant à la question du *pourquoi*. Là est la limite de toute analyse fonctionnelle.» (p. 15-16) Et pour préciser davantage le contenu de cette question du pourquoi, on devra se reporter aux analyses de l'ouvrage précédent sur les rapports entre le langage religieux et la question de l'existence humaine.

On retrouve encore ici, mais sous une forme un peu différente, la distinction des deux approches ou méthodes que doit pratiquer l'anthropologie religieuse. Elle doit

9. Id., «Die Selbständigkeit der Religion», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, V (1895), pp. 361-436; VI (1896), pp. 71-110, pp. 167-218.

sans doute procéder à une interprétation objective du fait religieux en recherchant son sens obvie. Cette approche vise l'explication des phénomènes; c'est l'aspect plus scientifique de la méthode, ce par où l'anthropologie religieuse se rapproche des sciences empiriques de la religion. Mais à cette méthode objective, l'anthropologie religieuse doit joindre une autre approche, plus subjective, qui vise elle-même à une compréhension plus profonde, en s'efforçant de saisir comme de l'intérieur la foi qui anime toute expérience religieuse. C'est l'aspect de la méthode qui la rapproche davantage de la théologie (p. 8-9).

Une difficulté surgit cependant. Est-il vraiment possible de faire abstraction de sa propre tradition culturelle pour se mettre en quelque sorte à la place du croyant d'une autre religion? (p. 10) Il me semble que Meslin répond déjà à cette objection, quand il affirme que «l'anthropologie (en général) postule l'unité et une certaine identité des hommes, et cherche à révéler, par-delà la diversité des cultures, les structures mêmes de l'esprit humain, telles qu'elles se manifestent dans les actions et les œuvres tant collectives qu'individuelles» (p. 8). Il y a sans doute aussi une certaine unité radicale de l'humanité du point de vue religieux. Et la racine de cette unité se trouve précisément dans ces questions existentielles ultimes qui proviennent de la conscience qu'a tout être humain de sa propre finitude. Tel est donc le terrain commun où peuvent se rencontrer les croyants de toutes les religions. Tel est bien aussi le principe de l'herméneutique que l'anthropologie religieuse entend appliquer à tous les phénomènes religieux.

L'anthropologie religieuse apparaît ainsi comme le point de convergence des sciences positives de la religion et de la théologie. Elle demeure cependant une discipline autonome, bien distincte de ces deux autres approches du phénomène religieux. Elle se fonde sur les analyses des diverses sciences humaines, qui constituent son point de départ; «elle entend néanmoins dépasser le donné empirique des faits religieux pour atteindre à la compréhension d'un sacré vécu par l'homme, en pratiquant l'analyse des structures fondamentales des diverses religions. Elle considère les matériaux d'une tradition religieuse particulière comme la trame d'une expérience existentielle» (p. 18).

Quant à ses rapports avec la théologie, on pourrait en parler en termes de corrélation, d'interdépendance. En principe, la distinction est claire. Dans la relation humano-divine qui constitue la religion, la théologie a comme objet le pôle divin, et l'anthropologie religieuse, le pôle humain. La théologie parle de Dieu, de Dieu qui crée, qui se révèle, qui sauve, qui ramène tout à lui en se faisant tout en tous. Mais pour donner un sens à toutes ces affirmations sur Dieu, la théologie doit montrer comment elles se rapportent aux questions fondamentales de l'être humain: «elle entend aussi, de plus en plus souvent, apporter sa réponse aux questions que l'homme se pose sur lui-même» (p. 9). C'est là tout le sens de la méthode de corrélation préconisée par Tillich en théologie. Et cela signifie que la théologie devra utiliser un type d'analyse propre à l'anthropologie religieuse pour manifester le sens de ses affirmations proprement théologiques. L'anthropologie religieuse se limitera pour sa part à l'aspect humain de la rencontre humano-divine; elle entend parler de l'expérience humaine du divin, de la religion en tant que phénomène humain. Mais la religion, ou plus concrètement le croyant, ne parle pas de la religion, mais de Dieu et de son œuvre

dans le monde. Pour suivre le croyant de l'intérieur, comme elle se le propose, l'anthropologie religieuse devra donc à son tour utiliser les analyses théologiques qui cherchent à élucider le discours de la foi.

Il y a aussi, entre ces deux disciplines, une autre différence importante, qui implique elle-même une autre corrélation. C'est la différence du critère ou du point de vue. Car la théologie poursuit sa recherche à la lumière de la foi en la révélation divine, tandis que l'anthropologie religieuse procède à la lumière de la simple raison, ou plus précisément, si l'on me permet l'expression, à la lumière de la «raison religieuse». Meslin est bien clair là-dessus: «C'est en cela que l'anthropologie religieuse se différencie profondément du discours théologique, plus normatif et qui demeure toujours conditionné par la foi en sa propre vérité.» (p. 18) Et cela fait aussi que le champ de l'anthropologie religieuse est beaucoup plus vaste que celui de la théologie, qui se limite elle-même à sa propre tradition de foi: «En fait, c'est à tout ce qui est cru par les hommes, à tout ce qu'ils définissent et ressentent comme sacré, que nous nous intéressons.» (p. 18) Mais là encore une corrélation prend place. Puisque la théologie chrétienne élève une prétention universelle en affirmant que le Dieu de Jésus-Christ est sauveur de tous les humains, elle ne peut pas ne pas s'intéresser aussi à toutes les autres voies de salut, à toutes les religions du monde, en cherchant à comprendre leur unité. Et elle devra pour cela bénéficier de l'apport de l'anthropologie religieuse. Par ailleurs, celle-ci ne s'exerce pas de façon purement abstraite, hors de tout contexte culturel et religieux. L'anthropologue a fait lui-même l'expérience du divin dans une tradition religieuse déterminée, et il écrit habituellement en s'adressant à des lecteurs qui appartiennent à la même tradition. Sans doute, l'objectif de sa recherche «n'est jamais de juger les progrès de l'esprit humain vers la possession d'une vérité religieuse absolue» (p. 18), comme sera portée à faire la théologie. Il reste cependant que la tradition chrétienne, dans le cas qui nous occupe, apparaîtra tout naturellement au point de départ comme au point d'arrivée de la démarche anthropologique, non pas en tant que norme, mais en tant que présupposé pour la compréhension du phénomène religieux, tant de la part de l'anthropologue que de celle de son lecteur. Et en cela encore le cheminement de l'anthropologie religieuse croisera souvent celui de la théologie.

II. L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE EN OEUVRE

Nous avons insisté sur l'aspect épistémologique, sur la situation de l'anthropologie religieuse dans le contexte des sciences de la religion, tout spécialement par rapport à la théologie. Voyons maintenant comment fonctionne concrètement cette discipline que nous venons de définir. Nous suivrons l'auteur sur les voies de sa recherche, en notant quelques-unes de ses conclusions. Ce bref survol ne rendra sûrement pas justice à l'ouvrage. Il pourra du moins, espérons-le, donner quelque idée de l'anthropologie religieuse, telle que la pratique Meslin, et faire voir quel apport elle peut signifier pour la théologie.

1. *L'évolution du concept de religion*

La recherche commence par une réflexion critique sur les notions fondamentales, et tout d'abord sur la notion même de religion. Il importe, en effet, d'établir la religion comme dimension spécifique de l'esprit humain, et par conséquent comme champ d'étude autonome. Or cette recherche sur la notion de religion, si nécessaire et fondamentale soit-elle, ne va pas sans difficulté. Car, nous l'avons dit, la religion elle-même ne parle pas de la religion; elle parle de Dieu, du divin, du sacré. Le discours sur la religion n'intervient donc qu'en second lieu. Il indique une étape ultérieure dans l'évolution de la conscience religieuse, le stade d'une certaine réflexion, impliquant elle-même une certaine prise de distance par rapport à l'immédiateté de l'expérience religieuse.

Cet état de fait devient manifeste dans l'histoire même du mot «religion». Le terme n'existe pas dans de nombreuses cultures archaïques et traditionnelles, sans doute parce que ce que nous appelons nous-mêmes «religion» ne se distingue pas encore chez eux de la globalité de leur culture ethnique (p. 24-26). La notion et le mot de religion (*religio*) apparaissent d'abord chez les Romains, qui font eux-mêmes l'expérience (impériale) de la multiplicité des cultures et des religions. La religion désigne alors «l'accomplissement scrupuleux des observances culturelles, dans le respect et la piété dus aux puissances supérieures» (p. 27). Il faut préciser encore que ces observances sont fondées sur la tradition des ancêtres et qu'elles sont propres à une société humaine particulière. De toute évidence, il s'agit là d'une «religion civile», et c'est là sans doute aussi la forme première sous laquelle apparaît une religion consciente d'elle-même, comme phénomène social.

L'application du mot au christianisme marque une nouvelle étape de son évolution. Elle illustre fort bien aussi l'attitude du christianisme naissant face aux autres religions. Dans un premier temps, celui des écrits du Nouveau Testament, aucun des équivalents grecs du latin *religio* n'est utilisé. Il y a là comme une purification par le vide, une protestation contre les connotations païennes du terme. Meslin nous prévient cependant: il ne faudrait pas interpréter cette réticence au sens de la théologie barthienne, comme si le christianisme primitif se percevait comme «foi» et non pas comme «religion»; car on peut déjà reconnaître dans la première communauté de Jérusalem tout un ensemble de croyances et de pratiques (Ac 2, 42-47), analogue à celui que le monde romain désignait par *religio*. Effectivement, le terme refait bientôt surface dans le christianisme latin, et il réapparaît alors avec une signification nouvelle. D'abord, le christianisme n'est pas une religion parmi d'autres, c'est l'unique vraie religion. Ensuite, cette vraie religion ne doit pas s'entendre étymologiquement d'après le verbe *relegere*, qui signifie l'attention scrupuleuse portée à quelque chose, mais plutôt d'après *religare*, relier à quelque chose ou à quelqu'un. Enfin, et c'est là sans doute le renversement de sens le plus important, la relation religieuse n'est pas d'abord celle de l'homme à Dieu; elle s'accomplit plutôt en sens inverse, pour autant que c'est Dieu lui-même qui a l'initiative, que c'est lui, l'auteur de l'Alliance, qui se lie à nous et qui nous relie à lui. Ainsi s'exprime, en effet, Lactance, le promoteur de cette nouvelle interprétation: «Ce terme de *religio* a été tiré du lien de la piété parce que Dieu se lie à l'homme et se l'attache par la piété.» (p. 28) Notons simplement ici que ce

passage de la priorité du pôle humain à la priorité du pôle divin de la relation signifie en fait un passage du point de vue anthropologique au point de vue théologique.

La conscience religieuse connaît un nouvel accomplissement à l'époque moderne, dans le sens d'un nouveau degré de réflexion qui conduit directement à l'anthropologie religieuse. Tout commence, au Siècle des Lumières, avec les grandes explorations qui font apparaître la religion comme un phénomène universel dans sa substance, bien qu'extrêmement varié dans ses formes. On propose d'abord pour ce phénomène une explication de théologie naturelle: les religions des barbares et des sauvages seraient autant de vestiges d'une religion primitive, émanant elle-même d'une révélation originelle (p. 29-31). Mais on passe bientôt à l'interprétation déiste, caractéristique du rationalisme des Lumières. À l'origine de la religion, on pose alors la connaissance naturelle de Dieu, conséquente à une preuve rationnelle. Toute religion particulière est donc considérée comme une manifestation historique de cette unique religion naturelle fondamentale qui serait à la source de toutes les autres. Il semble bien qu'on assiste ici au processus d'une réduction graduelle de la théologie à l'anthropologie. La réduction sera complète avec les interprétations rationalistes athées qui dénoncent la religion comme une simple pathologie d'ordre psychologique (p. 31-32).

Le début du XIX^e siècle, avec le romantisme naissant, marque un nouveau développement. C'est, d'une part, une tentative de dépassement du rationalisme des Lumières, qui a dépouillé la religion de sa substance vivante pour n'en retenir qu'un concept évanescant. Mais, d'autre part, ce dépassement romantique des Lumières implique aussi, de façon assez paradoxale, un approfondissement philosophique. C'est l'époque des grandes philosophies de la religion. L'œuvre de Schleiermacher est typique de cette renaissance de la conscience religieuse au XIX^e siècle. Le bref exposé qu'en fait ici Meslin me semble parfaitement exact. Il semble surtout que Meslin trouve chez Schleiermacher une excellente formulation de ce qu'il considère lui-même comme l'essence de la religion, et par conséquent comme le cœur de l'anthropologie religieuse.

En effet, ce qu'avant tout Meslin retient de Schleiermacher, c'est «le principe d'individuation de toute expérience religieuse». En somme, ce qui est premier dans la religion, ce qui permet de comprendre ses manifestations multiformes, c'est l'expérience religieuse, c'est la conscience religieuse, comme vécu intimement personnel. Meslin reconnaît là une influence du piétisme des moraves autant que de l'impulsion personnalisante du romantisme. Mais cet esprit du temps prend chez Schleiermacher une expression philosophique appropriée. La religion s'y trouve définie comme «contemplation intuitive et sentiment». La conscience religieuse se situe par là à la source même de la conscience de soi, au-delà de la pensée rationnelle et de l'action éthique, qui procèdent elles-mêmes sous son inspiration. Le lieu propre de la conscience religieuse est donc la toute première origine de l'être, là où se rencontrent, parce qu'ils ne sont pas encore séparés, le savoir et l'agir, le sujet et l'objet, la conscience de soi et la conscience de Dieu. À ce point zéro de la conscience, la conscience de soi est incluse dans la conscience de Dieu, comme le fini dans l'infini: c'est le sens du sentiment de dépendance absolue. Par ailleurs, il est tout aussi vrai de dire que la conscience de Dieu est incluse dans la conscience de soi, puisqu'il s'agit «d'une expérience de l'infini que l'homme réalise à travers les choses finies», et tout d'abord

à travers son moi fini. Telle est donc l'expérience, la conscience religieuse originelle et fondamentale, à la lumière de laquelle les phénomènes religieux trouvent leur sens, à partir de laquelle il faut les comprendre. La conclusion de Meslin est bien claire là-dessus : « Insistant sur la nécessité de rechercher d'abord l'intuition fondamentale de toute religion, [Schleiermacher] a bien montré que la recherche de l'intentionnalité des rites et des symboles ne peut jamais être dissociée de ce qui constitue la nature spécifique de toute expérience religieuse. » (p. 33-34)

On pourrait poursuivre dans cette ligne, et montrer comment cette même conception de la religion s'est maintenue jusqu'à nous à travers certaines figures marquantes, comme celles d'Ernst Tröeltsch et de Paul Tillich. Tröeltsch opte résolument dès l'abord pour la conception de Schleiermacher contre celle de Kant. Ce dernier effectue une certaine réduction de la religion à l'éthique : la conscience religieuse chez lui n'est qu'un élément — sans doute un élément fondamental — de la conscience morale. Schleiermacher reconnaît, au contraire, la spécificité, l'autonomie de l'*a priori* religieux, indépendamment de la morale : « chez lui, cette loi de validité [de la religion] se trouve dans le sentiment d'unité du fini et de l'infini, sentiment qui découle de l'essence et de la nécessité interne de la conscience »¹⁰.

Tröeltsch montrera ensuite que cette conclusion de Schleiermacher peut maintenant s'appuyer sur les recherches empiriques de la psychologie de la religion, telles qu'on les trouve tout spécialement chez William James. La psychologie de la religion se doit, en effet, de distinguer dans le domaine religieux les phénomènes centraux et les phénomènes plus périphériques, en décrivant chacun d'après ses caractéristiques propres. Or parmi les phénomènes centraux apparaît partout la foi en une présence du divin, dont on peut faire l'expérience sous certaines conditions. Quant aux phénomènes périphériques, ils comprennent les éléments éthiques et sociaux de même que les éléments mythiques et rituels de la religion. Manifestement, cette distinction n'est pas seulement le fruit d'une science empirique de la religion. Elle implique à son fondement une option philosophique. Aussi, Tröeltsch en parle-t-il comme de « la théorie mystique de la religion »¹¹. Il y a là sans doute encore une allusion à William James, qui, d'après Tröeltsch, définit lui-même l'expérience spécifique à la base de tous les phénomènes religieux comme un état d'âme particulier caractérisé par le sentiment de la présence du divin, impliquant la perception de toute réalité dans son rapport avec l'infini¹². Tröeltsch en conclut que l'élément fondamental, essentiel, de toute religion est la mystique, c'est-à-dire la foi en la présence active d'une puissance surhumaine, avec la possibilité d'une relation intérieure avec elle : « sans ce mysticisme il n'y a pas de religion véritable, et la psychologie de la religion montre très clairement que c'est dans l'expérience mystique que se fait entendre la pulsation propre de la religion. Sans elle, on n'a qu'un élément préliminaire ou qu'un résidu d'une authentique et véritable religion. »¹³

10. *Ibid.*, « Wesen der Religion und der Religionswissenschaft », G. S., I, p. 480.

11. *Ibid.*, pp. 492-493.

12. *Ibid.*, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905, pp. 35-36.

13. *Ibid.*, pp. 46-47.

Avec Paul Tillich, suite à Heidegger et à l'existentialisme en général, une nouvelle dimension s'ajoute, plus subjective et existentielle, à la description de l'expérience religieuse de l'infini dans le fini. L'expérience de sa propre finitude est alors ressentie de façon radicale, comme la contingence de celui qui se trouve jeté dans le monde de façon quasi accidentelle, et comme la menace de devoir en sortir tout aussi subitement. Meslin en parle dans les termes mêmes de Tillich: «À de telles angoisses du destin et de la mort, du vide et de l'absurde, de la culpabilité et du mal que l'on ressent plus lourdes à l'aube d'un matin gris, la religion pense apporter une réponse parce qu'elle s'affirme porteuse d'espérance et de salut.»¹⁴ (p. 47-48) Ainsi, l'expérience religieuse vient s'ancrer encore plus profondément dans l'expérience humaine comme telle, en tant qu'expérience de la finitude et de la contingence. Le caractère profondément anthropologique de la religion n'en ressort qu'avec plus d'évidence.

2. *L'expression culturelle de l'expérience religieuse*

La conception de la religion, telle qu'élaborée dans la première partie de l'ouvrage, aboutit à la distinction d'un double aspect, intérieur et extérieur. L'aspect extérieur, qui comprend tous les phénomènes ou faits religieux, fera l'objet de la deuxième partie, tandis que l'aspect intérieur, l'expérience ou la conscience religieuse, sera considéré plus longuement dans la troisième partie de l'étude.

Cette distinction de l'intérieur et de l'extérieur comporte elle-même cependant plusieurs niveaux de signification. L'aspect intérieur représente d'abord l'aspect psychologique, par opposition à la dimension sociale et sociologique de la religion. Il s'agit alors de la distinction entre l'aspect individuel et l'aspect collectif. Car la conscience religieuse est d'abord celle de l'individu, surtout quand on l'interprète dans la ligne existentialiste. En effet, l'angoisse de la mort, de la culpabilité et de l'absurde provient de la séparation de l'individu par rapport à son milieu social: la culpabilité le rend fautif vis-à-vis de la règle de la société, le doute le sépare du sens reconnu par la communauté, tandis que la mort tranche plus radicalement encore tous les liens qui l'unissent à son monde. Selon cette problématique, la religion répond à l'angoisse existentielle en rétablissant, sur une base transcendante, l'unité de l'individu et de la société. C'est là tout particulièrement le sens des actions rituelles, dont traite le premier chapitre de cette deuxième partie.

L'aspect extérieur de la religion, c'est aussi le langage religieux, par rapport à l'expérience personnelle, qu'on a déjà désignée sous divers noms, comme la conscience religieuse, l'intuition et le sentiment religieux. Mais quand on distingue ainsi langage religieux et expérience religieuse, il apparaît immédiatement que l'extérieur et l'intérieur sont beaucoup plus étroitement liés qu'on serait porté à croire. Car il n'y a pas d'expérience sans langage qui la structure. Le langage n'est donc pas extérieur, au sens d'accidentel, par rapport à l'expérience. Meslin rappelle bien opportunément ici que le langage fondamental de la religion est le langage symbolique, et la référence à Tillich en pareil contexte est elle-même parfaitement pertinente. L'exposé théorique

14. Cette même description de l'angoisse se trouve déjà dans la finale de *Pour une science des religions* (p. 262), et Meslin se réfère alors explicitement au *Courage d'être* de Paul Tillich.

sur la nature du symbole se fait plutôt bref (p. 197-201). C'est que Meslin a choisi — et fort heureusement il me semble — de montrer bien concrètement comment fonctionnent certains symboles dans le champ religieux. Il a retenu plus particulièrement le symbolisme de l'œil (dans sa double dimension divine et humaine), du miroir, du cœur et du centre. C'est l'objet du second chapitre de cette deuxième partie.

Nous insisterons plus spécialement sur le troisième chapitre, lui-même consacré aux interactions entre religions et cultures. Dans notre contexte de sécularisation, nous sommes portés à distinguer religion et culture comme deux domaines, sacré et profane, de la vie de l'esprit. Mais la relation entre les deux est en soi beaucoup plus étroite. Selon l'expression de Tillich, la culture est la forme dans laquelle s'exprime la religion, tandis que la religion constitue elle-même la substance de la culture. On pourrait tout aussi bien dire, dans un sens élargi, que la culture est le langage de la religion. Et comme nous venons de voir à propos de l'expérience et du langage, il faudrait noter encore ici que la forme extérieure et la substance intérieure sont très étroitement liées, comme l'endroit et l'envers d'une même réalité.

On doit immédiatement ajouter cependant que cette situation de parfaite unité entre la religion et la culture n'est plus la nôtre. Elle correspond plutôt à un état idéal des choses: soit à l'état primordial (protologique) où il n'y aurait encore qu'une religion et qu'une culture, soit à l'état final (eschatologique) où toutes les religions et toutes les cultures seraient à nouveau réunies au-delà de tout conflit (un état de « théonomie » comme dirait Tillich). Ainsi, dès qu'apparaît un certain pluralisme culturel et religieux, il se produit des déplacements, sources de conflits. Certaines religions se détachent alors de leur culture d'origine et manifestent des prétentions universalistes en s'imposant, ou du moins en se proposant, à d'autres cultures. Comment peuvent-elles être reçues par ces autres cultures, et comment peuvent-elles s'adapter à elles? C'est le problème de l'acculturation qui se trouve soulevé par là, problème traité ici de façon particulièrement heureuse, et sur lequel nous aimerions nous attarder un peu.

Ce problème anthropologique de l'*acculturation* a son correspondant théologique, qui s'exprime lui-même sous le terme connexe d'*inculturation*. Meslin connaît bien aussi cette version théologique du problème, à laquelle il consacre les dernières pages de son chapitre (p. 257-260). Notons d'abord qu'en parlant d'inculturation la théologie ne met pas en rapport la religion et la culture, mais la foi et la culture: il s'agit bien de l'inculturation de la foi dans la culture. Or la foi vient d'en haut. Plus précisément, c'est l'accueil d'une révélation donnée par Dieu. Et la révélation n'est elle-même que l'expression cognitive d'un don plus radical encore, l'autocommunication de Dieu en son Fils. Dès lors, l'*incarnation* de Dieu en Jésus le Christ devient le paradigme de l'*inculturation* de la foi dans une culture humaine. Ainsi, le message de la foi chrétienne nous fut communiqué d'abord, dans le Nouveau Testament, à travers le langage et les institutions d'une culture particulière, celle du bassin méditerranéen. Mais il n'est pas limité aux seuls héritiers de cette culture. Il est destiné à tous les peuples de toutes les cultures, comme le don lui-même de Dieu, comme son salut universel. Il s'agit donc de voir comment la Parole de Dieu, qui autrefois a pris racine dans la culture du Nouveau Testament, pourrait maintenant s'implanter aussi dans d'autres cultures; comment l'incarnation de Dieu pourrait se prolonger jusqu'à la fin du monde et s'accomplir jusqu'aux extrémités de la terre.

Ce discours théologique sur l'inculturation de la foi est pleinement cohérent avec les principes mêmes de la foi chrétienne. Il connaît cependant ses limites, et ces limites découlent directement de sa perspective proprement théologique. Car la théologie part d'en haut; elle parle de l'absolu de Dieu et de l'universalité de son acte salvifique. Mais l'absoluité et l'universalité de Dieu dépassent tout discours sur le Dieu universel et absolu, même le discours chrétien, qui nécessairement le relativise et le limite en l'exprimant. Or il n'est pas facile pour la théologie de reconnaître ces limites, quand elle s'exprime sous l'inspiration de la foi en l'absolu et en l'universel. Voilà pourquoi justement une corrélation de son discours avec celui de l'anthropologie religieuse pourrait lui être bénéfique, en l'aidant à maintenir l'équilibre entre l'absolu et le relatif, entre l'universel et le particulier. Car l'anthropologie religieuse, avec son discours sur l'acculturation de la religion, part elle-même d'en bas, de la religion comme phénomène humain, avec tous ses conditionnements culturels.

Le point de départ est alors celui de l'anthropologie sociale, qui considère la religion comme «la réponse fournie par une société humaine aux interrogations que soulève sa propre existence dans le monde». En ce sens, toute société, toute culture particulière, secrète normalement sa propre religion. Ainsi en est-il des religions ethniques. Mais justement, elles se distinguent par là des religions universalistes, «qui, en affirmant leur vocation universelle, se déclarent valables pour tout être humain, quel que soit le type de société et de culture dans lequel il vive» (p. 235). Avec ce principe des religions universalistes, apparaît aussi le phénomène de la transgression culturelle des religions.

Et c'est ici que se posent différentes questions d'ordre proprement anthropologique. D'abord, comment expliquer la prétention universaliste des religions? D'après la conception de la religion définie plus haut, il faudrait répondre sans doute que cela provient d'une évolution normale de la conscience religieuse, d'une prise de conscience plus vive de l'absolu religieux. Mais cela signifie-t-il une transcendance plus marquée de la religion par rapport à sa propre culture? Ne serait-ce pas, au contraire, le signe de l'évolution de la culture elle-même dans le sens d'une plus grande universalité? Ce serait alors une culture plus évoluée, et partant plus universelle, qui menacerait de s'imposer à d'autres moins évoluées; ce serait donc un phénomène d'impérialisme culturel. D'où les questions bien pertinentes que soulève Meslin. D'abord, quelles seront les conséquences de l'acculturation sur la culture qui reçoit la nouvelle religion? Elles seront négatives (désintégrant, destructurantes, déculturantes), si la nouvelle religion s'impose de l'extérieur avec ses propres structures, sans s'insérer dans la dynamique de la culture d'accueil. L'expérience sera au contraire positive, enrichissante, si cette religion s'insère de l'intérieur, en s'adaptant à l'héritage culturel et religieux du peuple où elle s'implante. Mais la question se pose aussi du côté de la religion, qui elle-même ne sortira pas inchangée de ce processus d'acculturation. Meslin distingue ici différentes modalités du processus d'acculturation, provoqué par la culture d'accueil, par rapport à la nouvelle religion: ce peut être un processus de simple acceptation, un processus d'interprétation ou d'assimilation, et même parfois un alliage de type syncrétiste (p. 236-237).

3. *L'expérience intérieure du divin*

La troisième partie de l'ouvrage élabore l'autre dimension du phénomène religieux. On peut l'exprimer de différentes façons: on peut dire que c'est l'aspect intérieur de l'expérience religieuse par opposition à l'aspect extérieur des rites et des doctrines; on peut dire aussi qu'il s'agit de l'aspect individuel et personnel par opposition à l'aspect collectif et institutionnel; ou encore, de l'aspect psychologique par opposition à l'aspect socio-culturel (p. 295-296).

Nous ne retiendrons encore ici qu'un point essentiel, l'expérience mystique de Dieu. Il s'agit là sans doute pour Meslin de beaucoup plus que d'une simple modalité de l'expérience humaine du divin. Si j'ai bien compris, c'est là pour lui l'expérience type, celle qui nous manifeste au mieux la véritable nature, l'essence profonde de la religion. Nous revenons donc par là au cœur même du propos de Meslin, à sa conception fondamentale de la religion, à «la théorie mystique de la religion», comme disait Troeltsch.

Pas surprenant dès lors qu'il faille nous reporter d'abord aux analyses de la première partie de l'ouvrage sur l'expérience religieuse, car la continuité est directe avec cette section finale. Revenons plus précisément aux analyses de Meslin sur les *Discours* de Schleiermacher. Le «sentiment» par lequel la religion se trouve alors définie constitue en fait «une émotivité mystique, plus immédiate que toute connaissance intellectuelle» (p. 109). Au cœur de l'expérience religieuse fondamentale, il y a, d'après Schleiermacher, l'intuition de l'univers, c'est-à-dire de l'Un et du Tout. Or cette intuition comporte elle-même l'union du sujet et de l'objet, la fusion (mystique) de celui qui considère et de l'objet considéré. Et cela signifie «l'anéantissement du moi qui est le seul moyen de réaliser en soi le divin». Meslin rapproche ici les formulations de Schleiermacher de celles de certains mystiques, comme Tauler, saint Jean de la Croix et Ruysbrœck (p. 110). On retrouve enfin dans les *Discours* le double aspect, passif et actif, caractéristique de toute expérience mystique. Le «sentiment» connote l'élément passif de l'expérience religieuse, l'impression ressentie par le sujet au contact de l'infini. Par contre, l'«intuition» indique plutôt la conscience objective, l'intentionnalité active de l'esprit dans son appréhension de l'objet divin (p. 111).

En finale de son ouvrage, Meslin reprend ce même thème de l'expérience mystique pour le considérer et l'élaborer maintenant d'un point de vue plus strictement psychologique. Le changement de perspective est tout spécialement manifeste en ceci que le sujet de l'expérience humaine du divin n'est plus le sujet connaissant comme chez Schleiermacher, mais le sujet désirant comme chez Freud. En tant qu'être fini, l'être humain est un être de désir; il est donc tout à fait normal que le désir occupe une place importante dans sa relation avec le divin. Mais il en va ici comme dans l'ordre de la connaissance, où l'homme tente d'abord de comprendre son Dieu, en l'appréhendant par ses propres moyens, de façon rationaliste. De même, le sujet humain tente de s'appropriier le divin comme l'objet qui pourra enfin satisfaire son désir. C'est la première étape de l'expérience religieuse: «que ma volonté se fasse!» Or toute l'évolution, toute la croissance de la religion chez l'individu consiste en un processus de désappropriation. On reconnaît d'abord qu'on ne peut atteindre Dieu que par la grâce

de Dieu: «que ma volonté se fasse avec l'aide de Dieu!» Mais la conversion religieuse du désir n'est totale qu'avec le parfait abandon au désir de Dieu: «que sa volonté se fasse!» (p. 383-384)

Et c'est ici précisément que la conscience religieuse, dans son évolution, atteint l'étape proprement mystique. Car «cette articulation du désir humain sur le désir de Dieu implique, en un sens, chez l'homme un état de non-désir». Or la dissolution du désir propre implique elle-même en quelque sorte la dissolution du moi personnel dans le Tout divin: «Parvenu à ce point où le désir d'union va jusqu'à souhaiter la dissolution de sa personnalité dans l'absolu divin, l'homme connaît alors une expérience unitive qu'il faut bien appeler mystique.» (p. 386-387) D'où l'impression de passivité qui constitue comme le caractère distinctif de l'expérience mystique: «Toute expérience mystique apparaît comme celle d'une passivité, dans la mesure où un être humain est investi par le divin transcendant.» (p. 390) En effet, dans la mesure où le désir divin et le moi divin ont la priorité sur le désir et le moi humains, ce n'est plus l'homme qui vit, c'est Dieu qui vit en lui.

Tout au cours de cet exposé sur «Le moi dans l'expérience mystique», Meslin se réfère abondamment aux mystiques chrétiens, tout spécialement à saint Jean de la Croix. Mais il fait voir aussi constamment des parallèles étonnants dans d'autres grandes traditions religieuses. Ainsi, toute la discipline de l'hindouisme et du bouddhisme vise la libération par le détachement progressif du désir illusoire et de l'égoïsme, sources de tout mal et de toute souffrance (p. 384-385). Au terme du processus, l'individualisation est surmontée, dépassée dans l'union mystique, comme en témoignent ces mots de Sankara: «Alors même que toute séparation est supprimée, Tu ne m'appartiens pas; c'est moi qui suis à Toi, car c'est la vague qui appartient à l'océan et jamais l'océan à la vague.» (p. 387) Il en va de même pour la mystique musulmane: «Ainsi le *tajrîd*, abandon de tout concept et abolition de toute forme empirique, est nécessaire pour parvenir à l'état d'union; il conduit au *tafrîd*, qui est un état d'esseulement radical qui suit l'abolition du moi. Pour le mystique musulman, la soumission totale à Dieu ne peut donc se réaliser que par une désappropriation complète, qui permet d'atteindre enfin le *tawhîd*, proclamation dans l'intime de son être de l'Unicité divine.» (p. 388) La convergence des différentes traditions religieuses apparaît ici, au niveau de l'expérience mystique, beaucoup plus manifestement que partout ailleurs dans le champ religieux. Devrait-on y voir une confirmation de la théorie mystique de la religion, selon laquelle l'expérience mystique révèle vraiment la racine profonde, l'essence même de toute religion?

CONCLUSION

Je conclus en revenant brièvement sur chacun des deux axes de l'exposé: l'anthropologie religieuse d'après Meslin, et son rapport à la théologie.

1. L'ouvrage s'ouvre avec une remarque de P. Mercier, selon lequel «il n'existe sans doute pas deux anthropologues qui pensent absolument de la même manière et utilisent les mêmes concepts» (p. 8). Cela s'applique aussi à l'anthropologie religieuse; il suffit pour s'en convaincre de se référer à quelques encyclopédies de sciences

religieuses. Chaque auteur devra donc préciser sa conception, et celle-ci dépendra sans doute pour une bonne part de sa propre situation face au phénomène religieux.

Ainsi, Meslin ne prétend pas à la pure objectivité en anthropologie religieuse. On le fait trop souvent par inconscience, par inconscience de ses propres présupposés philosophiques ou théologiques. Sans doute, l'adepte des sciences empiriques de la religion n'a pas à creuser lui-même au niveau philosophique les présupposés de sa propre discipline. Mais l'anthropologie religieuse doit le faire, précisément parce qu'elle se définit, chez Meslin du moins, comme plus qu'une simple science empirique de la religion, parce qu'elle inclut dans son propre champ disciplinaire l'apport de la philosophie de la religion.

Meslin n'a donc pas caché ses options philosophiques fondamentales face à la question religieuse. Nous y avons insisté, parce qu'il nous a semblé trouver là comme le fil conducteur pour une lecture cohérente de cet ouvrage, qui pourrait en dérouter plusieurs par la richesse même de son érudition. Ainsi, la religion constitue pour Meslin une fonction autonome de l'esprit; on ne doit d'aucune façon la réduire à une autre fonction, comme simple épiphénomène. La religion ne peut donc jamais disparaître, même si elle doit toujours apparaître sous une forme différente. Quant à l'essence de la religion, Meslin la reconnaît dans son élément le plus intérieur et le plus personnel, l'expérience du divin. C'était déjà la théorie de Troeltsch, «la théorie mystique de la religion». Au-delà de Troeltsch, Meslin a su découvrir les fondements de cette conception dans l'œuvre de Schleiermacher, auquel il revient constamment. Il a fort bien perçu aussi que Tillich était à notre époque le principal héritier de cette tradition philosophique de la religion; d'où la place prépondérante qu'il lui accorde.

À un autre niveau encore, Meslin rompt la neutralité pour s'engager résolument dans le champ de la religion. Il s'agit maintenant du niveau pratique, de la valeur positive ou négative qu'il reconnaît à la religion, d'après les modalités selon lesquelles elle se réalise. Nous l'avons vu à propos du problème de l'acculturation: comment certaines formes d'implantation religieuse sont destructurantes pour la culture en place, alors que d'autres modes peuvent la favoriser. Il est fort significatif à ce propos de voir, dans la première partie de l'ouvrage, toute une section intitulée: «Les religions, facteurs de guerre ou facteurs de paix?» Encore ici, Meslin se retrouve en l'excellente compagnie de Troeltsch, qui reconnaissait lui-même à la science de la religion un rôle d'éducation et de formation: «Comme toute autre science, la science de la religion a un but pratique, soit la régulation et la clarification des productions naïves et barbares, l'harmonisation et l'équilibre des tendances unilatérales avec les autres tendances de la vie.»¹⁵

2. Quant au deuxième point, je voudrais insister sur l'urgence d'une corrélation entre la théologie et l'anthropologie religieuse. On a déjà vu la différence entre les deux: la théologie part d'en haut, de la Parole de Dieu accueillie dans la foi, tandis que l'anthropologie religieuse part d'en bas, considérant tout phénomène religieux à partir de l'expérience humaine du divin.

15. TROELTSCH, «Wesen der Religion und der Religionswissenschaft», *G. S.*, II p. 468.

Au cours de son histoire, la théologie a constamment oscillé entre ces deux pôles. La théologie fondamentale, constituée autrefois par un traité de la religion (*De vera religione*), se réduit maintenant le plus souvent à un traité de la révélation. Du côté protestant, ce passage de la religion à la révélation fut l'effet de la théologie dialectique, inspirée surtout de Karl Barth, avec sa protestation contre toute la tradition libérale issue de Schleiermacher. Du côté catholique, ce fut plutôt l'effet du renouveau biblique déclenché en théologie par Vatican II. Mais de part et d'autre on reconnaît de plus en plus maintenant l'insuffisance de cette nouvelle approche, qui est constamment menacée par les dangers de l'autoritarisme, du supranaturalisme et du fondamentalisme. Pour éviter ces écueils, on a procédé à une interprétation plus critique de la révélation, en montrant comment la Parole de Dieu transcende elle-même toutes ses expressions humaines, même ses expressions bibliques. Le temps est venu, il me semble, de pousser plus avant encore la recherche, dans le sens de l'anthropologie religieuse précisément, en considérant les différentes expressions humaines de cette même Parole de Dieu, dans les différentes traditions religieuses.

L'évolution de Tillich est fort significative à cet égard. Au début de son enseignement, en 1919, il propose un programme de théologie fondé sur une parfaite corrélation entre philosophie de la religion et histoire de la religion d'une part, et théologie systématique d'autre part¹⁶. Sous la pression de la théologie dialectique, il renonce ensuite à la corrélation de la philosophie de la religion et de la théologie. C'est ainsi que la *Théologie systématique* se trouve elle-même structurée d'après la corrélation du message chrétien et de la situation culturelle¹⁷. Cette nouvelle conception exclut du champ de la théologie la philosophie de la religion tout autant que l'histoire de la religion. Mais Tillich a lui-même plus tard regretté cette omission. Dans sa dernière conférence, sur «L'importance de l'histoire des religions pour le théologien systématique» (1965), il affirme l'urgence d'une corrélation (*interpenetration*) entre la théologie systématique et les sciences historiques de la religion¹⁸. On peut voir un bel exemple de ce nouveau type de théologie souhaité par Tillich dans la conférence qu'il prononça en 1962, à l'Université Harvard, sur «Les symboles de la vie éternelle». Dans un premier temps, il décrit l'expérience humaine de l'éternel en tant que transcendance du temps. Puis il montre comment cette expérience s'exprime dans les différents symboles des religions orientales et occidentales, pour aboutir finalement à la foi chrétienne en la vie éternelle¹⁹.

Voilà bien, il me semble, la démarche préconisée par Michel Meslin. À notre époque de rencontres interculturelles et religieuses, la plupart des théologiens sont bien convaincus qu'on ne peut plus traiter des symboles chrétiens en vase clos, sans rapport avec ceux des autres traditions religieuses. Le problème est plutôt de savoir

16. PAUL TILlich, *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1990, pp. 31-33 (Théologie et philosophie de la religion).

17. Id., *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 3-8.

18. Id., «The Significance of the History of Religion for the Systematic Theologian», in *The Future of Religions*, New York, Harper and Row, 1966, p. 91.

19. Id., «Symbols of Eternal Life», The Ingersoll Lecture 1962, in *The Harvard Divinity Bulletin*, 26 (Avril 1962), pp. 1-10.

comment coordonner ces différentes recherches et surtout où trouver les matériaux pertinents pour cette nouvelle synthèse. L'ouvrage de Meslin constitue certainement à cet égard un instrument privilégié. Son utilisation en théologie sera d'ailleurs grandement facilitée par le fait que Meslin lui-même se trouve tout aussi à l'aise d'un côté comme de l'autre de la frontière, et qu'il ne se fait pas scrupule de franchir la limite qui sépare l'anthropologie religieuse de la théologie. Les anthropologues le lui reprocheront peut-être, mais les étudiants de théologie ne pourront que le remercier de leur avoir ainsi facilité la tâche.

Le reproche des théologiens portera sans doute sur un autre aspect de l'œuvre, précisément son option pour la théorie mystique, et par conséquent pour l'intériorité de la personne plutôt que pour l'engagement social. Car cette tendance pourra sembler rétrograde face aux nouvelles théologies de la libération. Il y a là, il me semble, un problème réel, où l'on se trouve confronté aux limites intrinsèques, constitutives, de l'ouvrage. Cela n'infirme d'aucune façon la valeur des résultats de la recherche. Il faudrait plutôt l'entendre comme une invitation à poursuivre sur d'autres sentiers, qui n'ont pas été encore suffisamment explorés: par exemple, la dimension prophétique de la religion par opposition à sa dimension mystique, et l'anthropologie politique par opposition aux sciences psychologiques.