



INSTITUT KHYÈNTSÉ WANGPO

INSTITUT D'ÉTUDES SUPÉRIEURES BOUDDHISTE & DZOGCHEN

མཉེན་བརྩེའི་དབང་པོའི་གྲུ་ཚང་།

1^{ère} année - Session 1

Philippe Cornu

**Phénoménologie et études des religions en général
et dans le bouddhisme en particulier**

TABLE DES MATIÈRES

Préambule	3
A. Qu'est-ce que le phénomène religieux, heurs et malheurs du mot religion ..4	
Fondamental pour aborder les différentes thèses sur le phénomène religieux, ouvrir son horizon, voire les choses des différents points de vue en se "déportant" du point de vue de nos opinions habituelles.	
B. Y-a-t-il des termes équivalents à "religion" ailleurs qu'en Occident?	13
C. Phénoménologie du religieux et bouddhisme.....	14
C'est une analyse des différents phénomènes qui constituent une religion pour examiner si cela fait sens dans le bouddhisme... Permet à la fois de voir les analogies et les différences du bouddhisme avec les autres religions.	
Conclusion : Au final, le bouddhisme est-il une religion ou non?	26

Manuel à usage strictement personnel.

Tout droit de diffusion et de reproduction est interdit sans l'accord express de l'Institut Khyèntsé Wangpo.

Préambule :

Pourquoi l'histoire et les sciences des religions ?

L'histoire des religions, ou plutôt, au sens plus large, les sciences des religions, forment un ensemble de disciplines qui interroge et met en lumière ce besoin fondamental de l'humanité qu'est la spiritualité, que celui-ci s'exprime dans les grandes religions instituées, dans des formes plus localisées, dans une recherche de transcendance ou dans des croyances variées voire bricolées comme c'est fréquemment le cas de nos jours.

C'est une science humaine encore jeune, pleine d'incertitudes, de questionnements profonds, de remise en question des préjugés religieux et culturels, dont les thèses historiques, sociologiques, phénoménologiques, philosophiques et même psychologiques s'entrechoquent encore, se cherchent dans une interdisciplinarité balbutiante.

Nous vivons à présent dans un monde globalisé où la multiculturalité se trouve confrontée à une illusion d'universalisme qui frise plutôt l'uniformisation mercantile de la planète, soumise à l'*imperium* de la communication immédiate et au pouvoir des *media*. Il est vital de réfléchir aux richesses culturelles et spirituelles que représentent les diverses expressions religieuses passées et présentes de l'humanité. Connaître cet « autre » dont la rencontre et la fréquentation sont désormais incontournables, est devenu crucial pour mieux le comprendre dans ses différences et par conséquent, le respecter.

On a voulu croire qu'avec les *Lumières* et la rationalité moderne triomphante, les religions vivaient leurs derniers moments, qu'avec les progrès engendrés par les sciences et les technologies, les inquiétudes et les aspirations religieuses de l'humanité s'effaceraient progressivement pour laisser place à des certitudes validées par la maîtrise raisonnée de notre univers physique et au bonheur matériel.

Or nous n'assistons ni à la disparition programmée du religieux ni à son retour inopiné, mais plutôt à de profondes mutations d'un fait religieux toujours bien ancré chez les êtres humains, recomposé d'une manière beaucoup plus éclatée et plus individualisée qu'il ne l'était jusqu'au milieu du XX^e siècle, avant l'effritement des institutions et des traditions religieuses bien établies. Il ne faut pas s'imaginer que seuls les Occidentaux sont en crise de sens et d'identité. C'est le monde entier qui est bouleversé par des évolutions brutales, et il n'est pas une seule culture, surtout les plus fragiles, qui ne soit menacée par cette globalisation

imposée. Nul n'y échappe, que ce soit au niveau social, politique, économique ou religieux.

Il est donc légitime que beaucoup s'interrogent sur le sens de cette vie éclatée et sans repères qui est désormais la leur. Mais leur *in-quiétude* n'est pas seulement imputable à la modernité et aux raisons évoquées plus haut, car les êtres humains se sont toujours interrogés sur eux-mêmes, sur leur place dans le monde, sur leur vivre ensemble, sur leur raison d'être et sur leur finitude.

Il ne s'agit pas d'asséner des certitudes scientifiques ou autres sur le phénomène religieux — lesquelles seraient d'emblée suspectes d'intention idéologique — mais de susciter des questionnements, d'ouvrir des horizons de compréhension. Ce que nous nommons « religion » n'est pas une évidence, car les définitions qu'on en donne sont toutes empreintes d'intentions particulières. Au fond, la soi-disant objectivité n'est guère de mise quand il s'agit de s'interroger sur des problématiques propre à l'esprit de chacun avant d'être celles de communautés humaines.

Parmi les approches possibles des religions, nous privilégierons la phénoménologie des religions, sans doute la plus féconde et la moins réductrice. Mais la réflexion philosophique, notamment dans les questions d'herméneutique, et l'importance de l'histoire, de la sociologie et de l'ethnologie ne doivent pas être boudées pour autant.

A – Qu'est-ce que le phénomène religieux ? Heurs et malheurs du mot « religion »...

Il vaut mieux poser la question « qu'est-ce qu'**une** religion » que « qu'est-ce que **la** religion ? », car si le fait religieux semble à peu près universel dans toutes les cultures humaines, il revêt des formes très hétérogènes. Le mot « religion » est un concept polysémique, à géométrie variable, étant donné la pluralité des formes religieuses et culturelles qui existent de par le monde. Y a-t-il donc une catégorie « religion », autonome, bien distincte des autres faits culturels humains ?

1. L'étymologie du mot religion (latin *religio*) est incertaine. Le mot *religio* apparaît vers le III^e s. avant J.-C. chez Plaute et Terence. La plupart des anciens (Saint Augustin, Lactance) le font dériver de *religare* qui évoque un lien, soit un lien d'obligation à l'égard de pratiques, soit un lien qui unit les hommes au divin.

La religion relierait les hommes entre eux en fondant l'ordre social, les lois, ceci en se référant à un domaine extérieur et transcendant: un Dieu unique ou des dieux,

un mythe originel, une promesse de salut ou d'Éveil. On se relie à plus grand que soi pour « être avec ». Cette référence supérieure ferait le ciment entre les hommes et permettrait de fonder leur société. Il y a d'une part un lien entre les hommes et le « divin » et d'autre part, par effet de communion entre les hommes autour de ce lien avec le divin, renforcement de leur lien social.

• **Cicéron** (106-43 av. J.-C.) est le premier à risquer une définition :

« La religion est le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine et de lui rendre un culte. » (*De inventione* II, 53)

Il associe aussi, à tort ou à raison, le mot *religio* à *relegere*, « revoir ou relire avec soin ». Mais *relegere* pourrait aussi vouloir dire « recueillir, rassembler ». La *religio* serait à l'origine un recueil de formules religieuses et d'explications sur la façon d'accomplir les rites.

« La nature supérieure que l'on appelle divine » n'est évidemment pas considérée de la même façon dans les différentes religions. Mais dans chacune des religions, elle est l'objet du culte ou le but vers lequel on tend.

Pour Lucrèce (98-54 av. J.-C. ?), le lien est une *obligation* à l'égard de certaines pratiques. De son point de vue critique, la religion (il s'agit de la religion romaine) naît de la peur des phénomènes naturels, de *la terreur superstitieuse qui oblige l'homme à se conformer à certaines pratiques cultuelles* :

« [1,150] Rien ne sort du néant, fût-ce même sous une main divine. Ce qui rend les hommes esclaves de la peur, c'est que, témoins de mille faits accomplis dans le ciel et sur la terre, mais incapables d'en apercevoir les causes, ils les imputent à une puissance divine. Aussi, dès que nous aurons vu que rien ne se fait de rien, déjà nous distinguerons mieux le but de nos poursuites, et la source d'où jaillissent tous les êtres, et la manière dont ils se forment, sans que les dieux y aident. » (*De la nature des choses*, livre I)

Avec l'avènement du christianisme et la fin de l'Antiquité, se pose la question de la « vraie religion », par rapport aux religions antiques ou païennes. Sous l'influence du christianisme, on passe d'une **religion d'obligations** et d'observances rituelles (le *relegere* de Cicéron ?) à une **religion de questionnement sur soi** en lien avec ce qui est autre que soi, sur les rapports réciproques entre l'humain et le divin (Pierre Gisel).

• **Lactance** (III^e s.) adopte le premier le terme pour désigner le christianisme :

« C'est par le lien de piété que nous sommes reliés (*religati*) et rattachés (*obstetrici*) à Dieu. C'est de là que religion a reçu son nom, et non pas, comme Cicéron l'a expliqué, du mot *relegere*. »

- **Saint Augustin** (354-430) relève l'ambiguïté du mot religion qu'il hésite à utiliser, tant le mot a une connotation romaine païenne :

« Le mot *religio* a l'air de désigner non pas n'importe quel culte, mais plus précisément celui qu'on voue à Dieu, ce qui fait que nos auteurs ont rendu ainsi le grec *θησικεία*. Toutefois, du fait que dans le latin courant, et pas seulement celui des ignares, mais celui même des gens plus instruits, on dit qu'il faut avoir la religion de la famille, de la parenté, des relations de voisinage, on n'échappe pas à l'ambiguïté si l'on se sert de *religio* pour traiter du culte de la déité. Ce qui fait que l'on ne peut avancer en toute sûreté que la religion soit le culte rendu à Dieu, et rien d'autre : on aurait l'air, contrairement à l'usage, de détourner le terme de ce qu'il connote, à savoir le respect dû à ce qui rend les humains proches les uns des autres » (*La cité de Dieu*, X, 1)

Plus tard, il identifie philosophie et religion chrétienne :

« Ainsi, nous croyons et nous enseignons – ceci est le principe du salut de l'humanité – que la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, n'est pas autre chose que la religion. » (*De la vraie religion*, V, 8.)

Pour lui, la vraie philosophie vient de la lumière de Dieu « ce soleil secret qui infuse cette lumière dans nos regards intérieurs ». Cette recherche du bonheur de posséder le plus grand bien, Dieu, la vraie religion est philosophie.

Une fois que le christianisme s'est emparé du terme, celui-ci désigne **La Religion**, la seule véritable, pendant tout le Moyen-Âge.

2. La religion naturelle

Après la Renaissance et les Grandes Découvertes, les philosophes des **Lumières** reconsidèrent au XVIII^e siècle ce qu'est la religion.

- **David Hume** développe l'idée de la « religion naturelle » : quand on élimine toutes les superstitions et les préjugés qui encombrant les *religions positives* (religions telles qu'elles nous sont données dans l'expérience) et que l'on réécoute la nature et sa lumière naturelle, les êtres humains reviennent vers une croyance commune qui les rassemble, alors que les religions positives et instituées les divisent par leurs différences et leur intolérance mutuelle.

C'est l'idée d'un dieu et d'une loi morale qui seraient plus conforme à la nature humaine. Universelle et éternelle, cette religion naturelle rendrait possible une religion fondée en nature et en raison.

« Toutes ces circonstances se rencontrent heureusement dans le sujet de la religion naturelle. Est-il une vérité plus certaine, plus évidente que l'existence d'un Dieu : les siècles les plus ignorants l'ont avouée ; les plus grands génies ont eu l'ambition de chercher à produire à l'envi des preuves et des arguments nouveaux en sa faveur. Est-il une vérité plus importante ? N'est-elle pas le fondement de toutes nos espérances, la base la plus sûre de la moralité de nos actions, le support le plus ferme de la société et l'unique principe qui ne devrait jamais échapper de notre pensée et de nos

méditations ? Mais en discutant cette vérité sensible et importante, que de questions obscures ne donne-t-elle pas lieu d'agiter sur la nature de cet être suprême, sur ses attributs, sur ses décrets, sur l'économie de sa providence ? Voilà ce qui a causé d'éternelles altercations parmi les hommes : la raison humaine n'a point encore porté de jugement certain à cet égard. Ces objets sont néanmoins si intéressants qu'il ne nous est pas possible de modérer l'impatiente curiosité que nous avons de les pénétrer, quoique le résultat de nos plus profondes recherches n'ait encore produit que doutes, incertitudes et contradictions. » (David Hume)

Voltaire lui fait écho dans le *Sermon des cinquante* :

« La religion est la voie secrète de Dieu, qui parle à tous les hommes ; elle doit tous les réunir, et non les diviser ; donc toute religion qui n'appartient qu'à un peuple est fausse. La nôtre est dans son principe celle de l'univers entier ; car nous adorons un Être suprême comme toutes les nations l'adorent, nous pratiquons la justice que les nations enseignent, et nous rejetons tous ces mensonges que les peuples se reprochent les uns aux autres. »

• **Kant** oppose la foi religieuse et la métaphysique, du domaine moral, à la raison et la science, séparant nettement les deux registres. Mais pour **Jacques-Frédéric Fries** (1773-1843), la foi et le pressentiment éveillé par le Beau s'élèvent au-dessus de la connaissance scientifique du monde phénoménal. La foi ne s'oppose pas à la raison, mais l'équilibre. Il réconcilie ainsi science et religion, car selon lui il s'agit de se débarrasser de la superstition par la science tout en ramenant celle-ci vers la morale grâce à la foi et au sentiment esthétique du Beau.

3. Le sentiment religieux mis en avant

• **Benjamin Constant** (1767-1830) affirme que la religion est avant tout un sentiment :

« L'on n'a jusqu'ici envisagé que l'extérieur de la religion. L'histoire du sentiment intérieur reste en entier à concevoir et à faire. Les dogmes, les croyances, les pratiques, les cérémonies sont des formes que prend le sentiment intérieur et qu'il brise ensuite. » (*De la Religion*, I, 13)

Le sentiment religieux n'est pas accidentel mais une « loi fondamentale de la nature humaine », car l'homme est un animal religieux :

« Demander à l'homme pourquoi il est religieux, pourquoi il est sociable, c'est demander la raison de sa structure physique et de ce qui constitue son mode d'exister. » (*De la Religion*, I, 3)

• **Hegel** replace les religions au sein de l'histoire en tant qu'élément de l'éternelle dialectique de l'esprit. La religion est le rapport de l'esprit fini à l'esprit absolu, sous la forme de la représentation. L'esprit absolu vit dans l'histoire relative où l'esprit humain tente de le rejoindre par la religion.

• **Friedrich D. E. Schleiermacher** (1768-1834), considère que la doctrine religieuse n'est pas une vérité révélée par Dieu, mais *la formulation faite par des hommes de la conscience qu'ils ont de Dieu*. Pour lui, *le sentiment religieux est*

l'intuition immédiate de l'infini vis-à-vis de laquelle l'homme a une dépendance absolue. La religion n'est pas de l'ordre du savoir ou de la morale mais **une mystique supranaturelle** (Ensemble des phénomènes dont les causes et les circonstances ne sont pas connues scientifiquement et ne peuvent pas être reproduites à volonté).

• **Rudolf Otto** (1869-1937) va plus loin : la religion relève à la fois du rationnel et de l'irrationnel. Ainsi, le sacré, d'abord *numineux*, peut être rationalisé après coup, devenir un objet moral, ce même dans des religions anciennes. Mais même dans ce cas, le *numineux*¹ subsiste et déborde le rationnel dans le sentiment mystique. La religion peut ainsi s'orienter vers deux pôles, le rationalisme et le mysticisme, et selon les formes religieuses, l'un ou l'autre de ces pôles peut prédominer sans toutefois jamais éliminer complètement l'autre.

4. La psychologie religieuse

Elle n'est pas contradictoire avec les vues du sentiment religieux mais la prolonge dans l'idée que la religion n'est ni sociale ni morale dans son essence, mais d'ordre psychologique.

• Pour **Max Müller** la religion a une base psychologique et non conceptuelle. La croyance ou la foi découle d'un sentiment, « l'appréhension de l'infini ».

« La religion est une faculté ou disposition mentale qui, indépendamment et voire en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous différents noms et sous des déguisements divers. Sans cette faculté, aucune religion, pas même les cultes plus grossiers s'adressant à des idoles ou à des fétiches, ne serait possible. »

(cité par Daniel Dubuisson dans *L'Occident et la religion*, p. 92)

Il défend un *naturalisme anthropologique*, une théorie « selon laquelle l'adoration des forces de la nature est à l'origine des religions ». et interprète les dieux comme

¹ Le *numineux* peut produire cinq réactions de l'ordre du sentiment religieux : 1. La crainte ou l'effroi mystique (*tremor, tremendum*). 2. L'absolue supériorité de puissance (*majestas*). C'est le « Moi je ne suis rien, toi tu es tout ». C'est le sentiment irrationnel et saisissant de n'être rien face au *numineux*. 3. L'élément d'énergie (*orgé*) : il ne s'agit pas du divin philosophique et rationalisé, mais d'une force vive. 4. Le mystère, d'où l'expression « *mysterium tremendum* » : la présence du numineux est effroi et mystère. On est frappé de stupeur devant le « tout autre », inexplicable, restant toujours par-delà toutes les justifications rationnelles. On ne peut se le représenter. 5. La fascination : bien que terrifiant, le numineux est *fascinans*, attire, appelle à lui. Il produit une ivresse dionysiaque, la félicité spirituelle. D'où l'extase, la transe et la béatitude.

des forces physiques.

- Pour **Feuerbach**, le sentiment religieux est une fonction naturelle de l'imagination : « Les dieux ne sont que les désirs des hommes mués en entités véritables. » Il réduit ainsi la religion à une simple projection mentale, de sorte que mythes, cultes et doctrines religieuses ne sont que la traduction des préoccupations internes de l'homme. Or ce qu'on peut admettre des images et de la représentation de la réalité n'est pas forcément extrapolable à la réalité représentée. Car ni l'image ni le symbole ne sont le divin lui-même, qu'on ne peut réduire au mode d'appréhension du sujet et à ses imaginations.
- Pour **Williams James**, l'expérience religieuse relève du sentiment mystique à la fois angoissé et empreint de béatitude face au divin et précède toute rationalisation et conceptualisation. Ensuite seulement, l'intelligence s'en empare pour l'interpréter, et c'est à ce niveau que la discussion s'élève. Mais la religion n'est dans son essence ni d'ordre social ni institutionnelle. Car le sentiment religieux échappe au domaine spéculatif et rationnel.

« Le mouvement de l'âme a précédé toutes les théologies et ne dépend d'aucune conception philosophique. »

Mais il ne ramène pas, comme d'autres psychologues, le religieux au psychopathologique, même si le mysticisme peut rendre le sujet excessif. Il considère ces thèses comme une tentative pour discréditer les religions.

- Ainsi **Charcot**, dans une démarche scientifique, place le sentiment religieux du côté de la psychopathologie, comme un indice de la morbidité ou de l'hystérie du sujet pensant, d'où le fanatisme des communautés religieuses
- **Sigmund Freud** pousse son analyse du comportement religieux jusqu'à y voir l'expression symptomatique des névroses individuelles. Au final, la religion n'est pour lui qu'une illusion collective instituée pour renforcer la cohésion sociale. La foi n'est qu'un fantasme de réalisation d'un désir.
- Plus respectueux du fait religieux, **Carl G. Jung** considère que le but de la vie humaine est la réalisation du Soi, l'empreinte du Divin en l'être humain. L'homme doit donc intégrer son moi au monde vécu par le moyen de l'individuation. Avec sa théorie des archétypes et de l'inconscient collectif, il justifie toutes les expériences religieuses initiatiques, rituelles et mystiques. L'homme tente ainsi de passer du fantasme à la réalité de son être en utilisant ces images symboliques que sont les archétypes. Il adhère au religieux à seule fin de sublimer ses fantasmes et de réaliser ainsi son être véritable.

• **Walter Otto** verra dans ces interprétations psychanalytiques « l'impasse la plus dangereuse », car en réduisant tout rapport de l'homme avec le sacré à l'introspection de la *psyché* de l'homme moderne, elles appauvrissent et réduisent la portée des mythes et du religieux et contribuent au désenchantement du monde comme le dira plus tard Marcel Gauchet.

5. La phénoménologie des religions

Il s'agit de décrire le fait ou phénomène religieux en étudiant la conscience du fidèle, sa conception du monde et de l'existence et sa façon de percevoir les faits religieux. En mettant en rapport des phénomènes apparentés dans chacune des religions, on peut saisir parmi tous les phénomènes religieux particuliers ceux qui peuvent être l'objet d'une comparaison globale. La phénoménologie des religions part d'une vue d'ensemble pour comprendre ce qui est apparenté au-delà des frontières entre les religions. Cette discipline refuse de réduire ou de ramener le phénomène religieux à ses composantes sociales, psychologiques ou linguistiques par exemple, car il est bien un phénomène à part entière et *suis generis*.

• **Gerardus Van der Leeuw** (1890-1950) pose ainsi cette approche :

« Faire de la phénoménologie, c'est parler de ce qui se montre. Quant à la religion, c'est une expérience vécue de la limite qui se dérobe au regard, c'est une révélation qui, par essence, est et demeure cachée. Comment parler de ce qui se dérobe et reste caché ? Comment cultiver la phénoménologie là où il n'y a pas de phénomène ? Comment peut-on dire qu'il y a une « phénoménologie de la religion » ? Antinomie capitale pour toutes les religions, mais essentielle aussi pour toute compréhension. Et c'est précisément parce qu'elle atteint *l'un et l'autre*, la religion et la compréhension, que notre science devient possible. » (La religion, op. cit. p. 665)

Et il résout ainsi la contradiction apparente :

« Nous avons découvert que *toute* compréhension, et non pas seulement celle de la religion, atteint finalement la limite où elle perd son nom et il ne peut plus s'agir que d'être compris. Plus profondément la compréhension pénètre dans un phénomène, mieux elle « comprend », plus aussi il devient clair pour celui qui comprend que le fondement dernier de la compréhension n'est pas en lui-même mais en quelque chose d'« autre » qui, d'au-delà de la limite, le comprend. Faute de cette compréhension de valeur absolue, décisive, il n'y en aurait aucune. Toute compréhension « jusqu'au fond » cesse d'en être une avant d'avoir atteint le fond : elle se reconnaît comme étant comprise, au lieu de comprendre. En d'autres termes, toute compréhension, à quelque objet qu'elle se rapporte, est finalement religieuse. »

En d'autres termes, comprendre mène à l'*epoché* (suspension de jugement) non pas froide, « mais le regard aimant que celui qui aime porte sur l'objet aimé, car toute compréhension repose sur l'amour qui se donne ».

Pour autant la phénoménologie n'est pas une théologie, mais souligne la parenté entre foi et évidence et nous rappelle qu'histoire, philosophie, psychologie des religions et théologie, ces diverses branches de la science religieuse, « ne sauraient vivre l'une sans l'autre ».

« Mais on a perdu tout l'essentiel dès l'instant où l'on ne tient plus compte des limites de l'investigation. Histoire de la religion, philosophie de la religion, psychologie de la religion et par malheur aussi la théologie sont, chacune pour leur part, de dures souveraines qui voudraient imposer à leurs sujets le jour qu'elle leur tiennent préparé. La phénoménologie de la religion n'entend pas seulement se distinguer d'entre elles, mais elle désire, si possible, leur apprendre à se modérer. » (op. cit. p. 666)

La phénoménologie appose des noms sur des phénomènes du fait religieux : sacré, sacrifice, mythe, prière, etc. et elle les considère au sein de la vie, dans l'expérience vécue. Mais elle s'en décale et observe ce qui se montre en pratiquant l'*epoché*. Puis elle cherche à élucider ou clarifier ce qu'elle a vu, et enfin de le comprendre. C'est l'exercice que nous allons faire avec le bouddhisme.

• **Mircea Eliade** (1907-1986) affirme l'irréductibilité des religions à toute autre expression du comportement humain (social, moral, etc.), étant convaincu de la réalité universelle de l'*homo religiosus*. Il décrit le rapport du sacré et du profane par le terme de *hiérophanie*, à travers l'étude des mythes et des rites religieux. Pour lui, l'histoire ne vaut que parce qu'elle « comporte une révélation qui la précède et la transcende ». Elle est le théâtre de l'irruption d'éléments théophaniques qui transcendent le temps historique.

Ainsi, **le rapport entre sacré et profane** ne se réduit pas à une opposition mais à une conciliation par l'intermédiaire d'un être/objet profane qui est le médium d'un rapport avec le sacré ou le divin. Cet objet symbolique est une **hiérophanie** (du grec *hieros*, « sacré » et *phainein*, « manifester, montrer »). Un objet ou un document religieux devient une hiérophanie dès l'instant qu'on le considère comme « une manifestation du sacré dans l'univers mental de ceux qui l'ont reçu ». Il doit donc y avoir un groupe ou une communauté qui acceptent de recevoir ce pouvoir révélateur de l'objet en question. Il existe toutes sortes de hiérophanies puisque c'est la valeur religieuse qu'attribue l'être humain à cet objet qui lui confère son statut :

« L'histoire des religions [...] est constituée par un nombre considérable de hiérophanies [...] À partir de la plus élémentaire hiérophanie — par exemple la manifestation du sacré dans un objet quelconque [...] jusqu'à la hiérophanie suprême, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ. » (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957)

Une hiérophanie peut être le protagoniste d'un mythe (héros fondateur, totem, ancêtre divinisé) ; des êtres humains en rapport avec des divinités (chamanes, prêtres, sacrificateurs, oracles, yogis, rois) ; des animaux voire des végétaux (animal sacré, plantes hallucinogènes ou médicinales dans le chamanisme) ; un lieu sacré (Sinaï, mont Tabor, mont Kailash, Fujiyama) ; un temple ou un lieu de culte ; un moment sacré dans le temps (jour de fête religieuse, commémorations historiques de manifestations du sacré...) ; des symboles universels (la terre, l'arbre, le ciel) ; des objets façonnés par l'homme (objets rituels, armes, livres sacrés comme les *Veda*). Dans le cas d'une hiérophanie concernant le divin, on parlera de **théophanie**, l'apparition manifeste du divin ou des dieux.

6. Les évolutionnistes en science des religions

- Après **E. B. Tylor (1832-1917)**, **James G. Frazer (1854-1941)**, l'auteur du volumineux *Rameau d'or*, était le promoteur d'une théorie fondée sur le préjugé de la supériorité de la société occidentale moderne sur les cultures dites « primitives » sans écriture. Tylor, dans *Primitive Culture*, avait cru pouvoir déceler dans l'animisme la forme « préhistorique » des religions, dépassée ensuite par le polythéisme, lequel aurait abouti au monothéisme. Le travail de Frazer portera essentiellement sur le sacré et l'interdit (*tabou, totem et magie*). Il a une approche moderniste des religions, y voyant des phénomènes culturels.
- Évolutionniste à la fois matérialiste et positiviste, **Auguste Comte** a cru voir dans la religion une science rudimentaire qui succéda à la pensée magique et précéda la formation des sciences et de la philosophie où triomphe le *logos*, la « raison ».

7. Les sociologues en sciences des religions

Pour **Émile Durkheim (1858-1917)**, la religion, phénomène d'essence universelle, n'est qu'une transposition inconsciente de la société. En effet :

« Quand notre conscience parle, c'est la société qui parle en nous. »

Si la morale et la loi religieuses sont la transposition des lois sociales, l'existence de Dieu n'est plus nécessaire pour justifier l'origine de la religion. Mais celle-ci est utile et renforce les lois sociales, la crainte de Dieu étant plus forte que celle des lois humaines que l'on peut contourner.

« Nous arrivons donc à la définition suivante : une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il fait pressentir que la

religion doit être une chose éminemment collective.

»

On notera que le vocabulaire employé trahit une influence marquée de sa vision occidentale des religions, et nous verrons que le bouddhisme entre difficilement dans le cadre étroit de cette définition.

• **Marcel Mauss** (1872-1950), son neveu, souligne l'importance du concept de phénomène social total qui intègre le religieux à toutes les autres composantes (biologique, économique, juridique, esthétique, historique) de la réalité sociale d'un groupe. Or tout phénomène social est avant tout un phénomène mental. Il faut donc saisir les conduites humaines dans toutes leurs dimensions et dans leur réalité singulière.

« Ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit, mais le Mélanésien de telle ou telle île »

• **Max Weber** (1864-1920) considère que les religions répondent aux besoins de la société en réglementant la vie de ses membres dans un monde où l'élément irrationnel est toujours présent. Tout en jouant un rôle de rationalisation, la religion peut contribuer au désenchantement des sociétés par « élimination de la magie en tant que technique de salut », voire contribuer à son propre reflux dans le domaine de l'irrationnel, quant ce n'est pas la rationalisation croissante de la société elle-même qui l'y mène. Ce thème sera repris par **Marcel Gauchet** qui voit dans le désenchantement du monde une responsabilité du christianisme qui a ainsi involontairement contribué à son déclin.

• **Danièle Hervieu-Léger** (née en 1947) analyse la vision postmoderne des religions (1993) et conteste la pertinence des définitions précédentes des religions :

« Dans l'univers fluide, mobile, du croire moderne libéré de l'emprise des institutions totales du croire, tous les symboles sont donc interchangeables, transposables les uns dans les autres. Tous les syncrétismes sont possibles, tous les réemplois sont imaginables ». (*La religion pour mémoire*, Seuil, 1993)

C'est une conséquence de la modernité où l'on assiste à l'effritement des institutions religieuses traditionnelles mais pas à la disparition du croire et de la religion comme ont pu le penser les évolutionnistes et les rationalistes. On constate un « retour du sacré », et cependant, la frontière entre sacré et profane qui caractérisait autrefois le religieux s'estompe. Et le croire s'applique à des domaines très divers, souvent non religieux (les rassemblements sportifs ou musicaux, les jeux virtuels sur internet par exemple), tandis que le domaine de la spiritualité explose et devient ouvert à tous les bricolages et à toutes les instrumentalizations

possibles (New Age, Développement personnel, sophrologie, psychothérapies, mindfulness), ce qui induit une prolifération des groupes spirituels, religieux ou pseudo-spirituels non institutionnels (voir son ouvrage *La religion en miettes ou la question des sectes*) sur fond de croyance à l'autonomie des individus et à la nécessité de « produire soi-même son propre “salut” dans le monde ».

Voici sa définition de la religion :

« Une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière ».

Conclusion :

Essayer de définir la « religion », c'est chercher à donner une signification précise à un terme forgé par nous-mêmes, Occidentaux, reflet de notre culture et de notre histoire et que nous appliquons dans les sens les plus divers, incertains voire vagues, ce qui est voué à l'échec. Ainsi, **Daniel Dubuisson** dénonce « La prétention arrogante de l'Occident à dire et à penser l'homme selon les critères religieux qu'il a lui-même défini. »

Baudouin Decharneux renchérit sur ce thème :

« Aussi, soutenir que la religion est universelle [...] équivaudrait à projeter sur des sociétés et des cultures exogènes au monde occidental une catégorie de pensée ne faisant pas partie de leurs structures fondamentales². »

On ne peut prétendre qu'à une définition fonctionnelle et non abstraite, un concept général utile en science des religions sans espérer une définition précise sur des critères immuables (cf. Angelo Brelich, *Prolégomènes à « L'histoire des religions »*, La Pléiade).

Pour Yves Lambert, une religion est à considérer comme :

« Une organisation supposant l'existence d'une réalité supra empirique avec laquelle il est possible de communiquer par des moyens symboliques (prière, rites, méditations, etc.) afin de procurer une maîtrise et un accomplissement dépassant les limites de la réalité objective » (*La naissance des religions*, Paris, Armand Collin, 2007)

Le théologien **Paul Tillich** (1886-1965), enfin, a donné une définition suffisamment ouverte de la religion pour inclure toutes sortes de « religions », collectives et individuelles, y compris le bouddhisme :

« Une attitude à l'égard de l'inconditionné. »

² *Idem.*

B - Existe-t-il des termes équivalents ou assimilables à « religion » dans les langues non occidentales ?

Les vocables utilisés en dehors de l'Occident pour désigner ce que nous appelons religions n'en sont pas de stricts équivalents, loin s'en faut. En Inde et en sanskrit, le terme *dharma* est utilisé pour désigner le brahmanisme et le bouddhisme (sk. *Buddhadharma*). Ce terme polysémique vient de la racine sanskrite DHR- « porter, tenir » et signifie « ce qui maintient sa propre identité ». Dans le brahmanisme, *dharma* désigne ce qui doit être fait pour maintenir l'ordre et l'harmonie du monde. Dans le bouddhisme, *dharma* désigne à la fois les phénomènes connaissables et l'enseignement sur la nature ultime des phénomènes. Le mot occidental « bouddhisme » apparaît pour la première fois sous la plume de Michel-Jean-François Ozeray dans *Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale* en 1817.

Au Tibet, les bouddhistes se disent des *nang pa*, des « gens de l'intérieur » par rapport aux *phyi pa*, ceux qui adhèrent à des croyances extérieures (*phyi*) ou étrangères au bouddhisme. En Chine, depuis la fin du XXe siècle, on utilise le néologisme *zhōng jiào* pour désigner les religions, emprunté en 1901 au japonais *shūkyō*, « école des rites » qui, au Japon, désignait avec les mêmes caractères la transmission d'un savoir et de rites au sein d'un groupe. Plus traditionnellement, on parle de *Dàojiào*, « Enseignement de la Voie » pour désigner le taoïsme. Le confucianisme est *Rujiào*, « l'école des lettrés », puis *Ruxué*, « l'enseignement des lettrés ». Le bouddhisme est *Fojiào* « enseignement du Bouddha », et le christianisme est *Jidujào*, « enseignement de Jésus ». Dans tous ces termes, l'accent est mis sur l'enseignement et le caractère édifiant ou éducatif que comporte la religion en question.

C - Phénoménologie du religieux et bouddhisme

Il s'agit d'examiner les principaux aspects des phénomènes du fait religieux et de voir comment le bouddhisme aborde ces phénomènes, afin de déterminer s'il s'agit ou non d'une religion proprement-dite ou d'une philosophie comme beaucoup le croient.

Reprenons la définition de Dürkeim :

« Nous arrivons donc à la définition suivante : une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en

montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

»

Examinons chacun des éléments mentionnés dans cette citation :

I. Croyance et foi

On appelle généralement croyance religieuse le fait d'adhérer avec conviction à des rites, à une doctrine ou un enseignement, à des règles ou des interdits, et l'adhésion à des articles de foi, bien que ce dernier point varie en importance dans les différentes religions.

La croyance, dans le bouddhisme, doit s'entendre plutôt au sens de la foi dans le Bouddha et son enseignement, laquelle sera validée par l'expérience du pratiquant :

Déf :

La foi comprend la confiance complète dans la réalité du *karma* et de sa rétribution ; la foi sincère dans les [quatre nobles] vérités et les [Trois] Joyaux; et la foi désireuse à l'égard des capacités des êtres qualifiés. Elle revêt ainsi trois aspects : la croyance à une chose existante pourvue ou non de qualités ; la foi pure et sincère dans une chose existante pourvue de qualités ; et le désir ardent d'une chose existante qui permet d'obtenir ou de faire naître en soi des qualités. La foi s'appuie sur la pureté de l'esprit parce qu'en rompant avec l'impureté spirituelle, elle nous débarrasse des souillures des passions principales et secondaires qui lui sont associées. On la qualifie donc de « pure ». Elle est un soutien pour l'aspiration. (Sthiramati, *L'Explication de la Trentaine*, dans Vasubandhu, *Cinq traités sur l'Esprit seulement*, Fayard 2008, p. 227)

Et :

La foi bouddhiste (*Śraddhā*) est donc la confiance dans une vision qu'il s'agira de vérifier par la suite. C'est la pratique qui valide la foi, et l'on a même parfois présenté le bouddhisme comme une *orthopraxis* pour le distinguer d'une religion de type dogmatique. Mais cette définition ne tient pas compte du fait que la pratique elle-même découle directement de l'enseignement du Bouddha qui comporte certaines idées incontournables (les quatre vérités des Nobles, les quatre sceaux, la coproduction conditionnelle et leurs corrélats, le *karma* et les renaissances successives) sans lesquelles le bouddhisme ne serait plus le bouddhisme. Il y a donc bien un dogme *ad minima* dans le bouddhisme, n'en déplaise aux allergiques à ce terme. Deux critères, l'un dogmatique, l'autre pratique, permettent de distinguer un bouddhiste d'un non-

bouddhiste : la conviction de la réalité des quatre sceaux³ et la prise du triple refuge ou plus littéralement « l'acte d'aller vers le triple refuge comme modèle » qui marque l'entrée dans la pratique par un acte de confiance dans le Bouddha comme guide, le Dharma comme voie et le Sangha comme communauté de pratiquants. Toute personne répondant à ces critères peut se considérer comme appartenant à la communauté bouddhique au sens large. (Ph. Cornu, *Le bouddhisme, une philosophie du bonheur ?* Seuil 2013.)

On confond habituellement dans le domaine religieux le « croire » et « avoir la foi ». La foi et la croyance ne sont cependant pas exactement la même chose. La croyance est une construction mentale qui implique l'effort de se persuader de quelque chose dont on n'est pas vraiment sûr mais dont on cherche à se convaincre à tout prix. Elle a nécessairement quelque chose de fabriqué et c'est l'intellect qui s'y engage et qui y entraîne la raison, avec tout le côté volontaire que cela implique. Elle peut aussi résulter de la fascination. Il arrive que la croyance, poussée à son extrême, confine au fanatisme. Ou bien, quand l'ignorance accompagne la croyance, il peut s'agir de superstition. La foi est toute autre : elle jaillit de l'intérieur comme une certitude ressentie sans hésitation, et l'on pourrait davantage la rapprocher de l'intuition : elle n'est pas raisonnée parce qu'elle n'est pas de nature intellectuelle mais fait appel à quelque chose de plus fondamental en nous.

Comme le dit si bien Walpola Rahula à propos de la croyance :

« La question de la croyance se pose quand il n'y a pas vision — dans tous les sens du mot. Du moment que vous voyez, la question de croyance disparaît. »⁴

Quand la véritable foi, non pas aveugle, mais éclairée par ce sentiment intérieur⁵, se manifeste, la croyance disparaît d'elle-même pour laisser place à une confiance inébranlable. La foi s'accorde à notre nature profonde alors que la croyance est de nature émotionnelle, mentale et souvent collective et une façon de se rassurer.

Dans le bouddhisme Mahâyâna, la foi s'incarne aussi dans la prière aux grands bodhisattva tels qu'Avalokiteshvara (Kannon) et Kshitigarbha (Jizô) et aux

³ Tous les phénomènes conditionnés sont impermanents ; tout ce qui est conditionné est souffrance ; tous les phénomènes sont dépourvus de soi ; le *nirvâna* est apaisement.

⁴ W. Rahula, *Les enseignements du Bouddha*, Paris, Seuil, Points sagesse, 1961, p. 26.

⁵ W. Rahula, *Les enseignements du Bouddha*, op. cit.

bouddhas tels qu'Amitâbha (Amida) ou le bouddha de médecine. Elle devient ainsi la **dévotion** (*adhimoksha*), qui a elle aussi une place dans le bouddhisme, même si son importance et son objet varient selon les écoles. La dévotion est donc cette alchimie de confiance, de respect et d'inspiration qui se traduit par l'abandon des prérogatives égotiques et l'adoption d'une attitude intérieure plus conforme aux prescriptions du Bouddha ou du maître, c'est-à-dire moins égoïste et plus vraie. En induisant une attitude d'abandon confiant, elle vise à faire tomber nos résistances, nos habitudes, nos préjugés et nos défenses, en un mot notre attachement au moi. Dans le Vajrayāna, la foi prend souvent la forme de la dévotion à l'égard d'un maître vivant ou des maîtres anciens de la lignée. L'importance et le rôle du maître dans le bouddhisme seront abordés en détail plus tard.

II. La communauté ou *sangha* :

Que la communauté morale bouddhique constitue une église (« communauté des croyants ») n'est pas évident. Pourtant, le mot *sangha* désigne de fait une assemblée de fidèles comme le terme grec *ekklesia* qui a donné le mot « église », mais le terme même d'église, trop lié au monde chrétien aux yeux de la plupart des bouddhistes, n'a été adopté que par les bouddhistes vietnamiens à une époque récente⁶.

Le terme *sangha* peut désigner trois communautés différentes. Au sens le plus large, il désigne la communauté de ceux qui ont pris refuge, moines, nonnes et fidèles laïcs, hommes et femmes. D'une manière plus stricte, il désigne la communauté monastique (*bhikshusangha*), ce qui exclut les fidèles laïcs. Enfin, le *sangha* en tant qu'objet de refuge ne regroupe que les êtres nobles, les sages pour qui « l'œil du Dharma s'est ouvert »⁷. Avec le Mahâyāna, il y a en plus la notion d'un *sangha* de bodhisattva qui comprend tous ceux et celles, moines, moniales et laïques, qui ont pris le vœu de bodhisattva. Dans le bouddhisme, il n'existe aucune instance dirigeante ni aucune autorité spirituelle suprême pour unifier les différentes écoles et obédiences bouddhiques existant dans le monde⁸.

⁶ En fondant l'Eglise bouddhique unifiée du Viêt Nam en 1964, mais l'on peut y voir la contagion des missions catholiques françaises dans le vocabulaire adopté par les bouddhistes au Viêt Nam.

⁷ C'est l'*āryasangha* constitué par les pratiquants qui ont un accès direct à la sagesse, c'est-à-dire les Entrés dans le courant, Ceux qui ne reviennent qu'une fois, Ceux qui ne reviennent pas et les arhat.

⁸ Le même problème de définition de la communauté en tant qu'église se pose aussi pour l'islam qui ne connaît pas non plus de hiérarchie pyramidale ni d'unité structurelle entre ses différents courants.

III. L'adhésion au bouddhisme

Même si elle est largement influencée par la culture et l'origine familiale dans les pays de tradition bouddhiste où elle est un phénomène social, l'adhésion au bouddhisme reste avant tout une démarche personnelle et consciente et non une appartenance décidée ou imposée par la communauté dans laquelle on vient au jour. Même si, en Birmanie, un enfant prend symboliquement le noviciat au cours d'une cérémonie familiale comme le veut la tradition dans les pays du Sud-Est asiatique, le choix réel appartient à l'individu majeur. Toutefois, la démarche personnelle d'adhérer au bouddhisme ne doit pas être confondue avec l'individualisme moderne qui prétend faire fi de tout contexte extérieur à la personne et encourage des choix religieux « à la carte ». En effet, la liberté intérieure d'un bouddhiste n'exclut pas le sentiment d'appartenir à une communauté religieuse plus large à laquelle il peut s'identifier.

IV. Le sacré et le profane

Le sacré fait référence à un ordre de choses séparé, réservé, inviolable. Le sacré est l'objet d'un respect voire d'un culte religieux de la part des croyants. Plus généralement et trivialement, le mot fait référence à une valeur incomparable ou absolue. Enfin, en tant qu'adjectif, sacré désigne ce qui a trait au culte, comme une icône sacrée ou la musique sacrée. S'y oppose le profane, le banal, l'ordinaire et l'utilitaire.

Le sacré est lié à la notion d'un espace séparé, puissant et plein de signification, à la différence des espaces ordinaires non consacrés et sans structure particulière. C'est le monde en tant que monde créé et consacré, « ce qui fait monde », à l'opposé du chaos, de l'amorphe et de l'immonde, le domaine des ténèbres extérieures.

L'espace sacré est concrétisé par la consécration. Il est délimité par rapport à l'espace profane et peut même être protégé magiquement de toute intrusion profane (cercle magique de protection, tente adamantine). Tous ne sont pas admis à y entrer, comme on peut le voir dans un bon nombre de types de temples où le « Saint des Saints » est exclusivement réservé aux prêtres. L'espace sacré n'est donc accessible qu'à ceux qui ont la pureté requise. S'il est souillé par l'impur ou le profane, il doit être purifié voire re-consacré. Devant l'espace sacré, il peut y avoir une zone intermédiaire, par exemple un autel à sacrifices, ou bien un parvis où l'on se purifie avant d'entrer (bassin d'ablutions, porte-encens pour s'imprégner de fumée purificatrice).

Profaner un espace ou un objet sacré est le souiller, le rendre impur. Paradoxalement, un être profane doit à la fois se garder du contact avec le sacré et du contact avec l'impur. Sacré et impur sont à éviter tous deux. Quand il y a contact entre sacré et profane, le sacré est le siège d'une puissance qui agit sur le profane, lequel provoque et subit la décharge de cette énergie supérieure. En principe, la plupart des religions oscillent autour des notions opposées de pur et d'impur, de consécration et de profanation, de saint et de sacrilège, de divin et de diabolique ou démoniaque.

Nous avons vu que pour Rudolf Otto, le sacré par excellence est lié au **numineux** qui est à la fois effrayant, puissant, énergétique, fascinant et mystérieux.

Pour Mircea Eliade, la médiation entre le sacré et le profane s'opère à travers l'**hiérophanie** par laquelle un objet quelconque devient sacré, c'est-à-dire est reconnu comme « une manifestation du sacré dans l'univers mental de ceux qui l'ont reçu ». Il doit donc y avoir un groupe ou une communauté qui acceptent de recevoir ce pouvoir révélateur de l'objet en question. Dans toute hiérophanie, trois éléments se retrouvent constamment : 1) l'objet naturel qui demeure dans son contexte normal (profane) ; 2) la réalité toute autre ou sacrée qui en est le contenu révélé ; 3) le médiateur, l'objet naturel investi de cette dimension sacrée.

Le bouddhisme ne fonctionne pas sur la base d'une opposition dualiste entre profane et sacré ou entre verticalité et horizontalité, et pourtant la dimension du sacré y est présente. On y distingue plutôt deux registres de réalité, la réalité absolue, laquelle nous est voilée par l'illusion, et la réalité relative ou contingente, perçue par nos sens illusionnés et interprétée comme seule réalité par la majorité des êtres. L'opposition apparente entre ces deux niveaux de réalité se résout dans le sens où la dimension absolue ou vacuité des phénomènes est la nature ultime de tout ce qui nous apparaît trompeusement comme le monde phénoménal. Elle nous est dévoilée par le processus de l'Éveil. Le sacré, habituellement lié à un ordre des choses séparé, opposé au domaine profane, et souvent transcendant⁹, doit donc être revisité dans le contexte bouddhique. Du point de vue des deux réalités, l'absolue et la contingente, le sacré se manifeste évidemment dans l'ordre de la réalité contingente mais comme une hiérophanie intégrée et non comme l'irruption de la manifestation d'un absolu séparé et transcendant, comme l'exprime la formule du *Sûtra du cœur* : « La vacuité, ce sont les formes ; les formes ne sont autres que la vacuité ». Le sacré n'est autre que la manifestation formelle et pure de la vacuité. Sa perception est avant tout une question de regard sur le monde, les

⁹ Cette dialectique d'opposition et de relation entre le sacré et le profane, caractéristique de la plupart des religions, a été étudiée par Rudolf Otto avec la notion de numineux et Mircea Eliade avec celle de hiérophanie, et elles sont communément acceptées par les sociologues des religions comme E. Durkheim.

phénomènes et les êtres, et il n'est pas éprouvé comme une valeur divine qui s'imposerait ou s'opposerait radicalement au profane qui serait, lui, ordinaire, voire souillé ou impur. Ainsi, dans les *tantra*, l'espace sacré se dévoile lorsque le yogi accède à la vision pure des bouddhas : le monde qui semblait impur ou souillé se révèle être le *mandala*, une dimension parfaite dont les qualités pures et sacrées émanent de sa nature éveillée. Ainsi, la hiérophanie consiste non pas en l'irruption d'une puissance numineuse extérieure dans le domaine profane, mais s'exprime dans un regard neuf sur ce qui nous entoure et sur nous-même, la vision pure. C'est dans l'immanence que le sacré se révèle, et même s'il y a de la transcendance, celle-ci se définit comme la nature véritable du monde phénoménal quand les voiles de l'illusion se sont dissipés dans l'esprit. Les objets, les lieux et les monuments sacrés, qu'il s'agisse de reliques, de *stûpas*, de lieux de retraite de saints personnages ou de statues consacrées, le sont en tant que symboles ou représentations efficaces et relatives de la dimension éveillée. Même si la révélation du sacré peut prendre un aspect terrifiant et sidérant [...], son contact est généralement considéré comme bénéfique pour les êtres, étant l'expression de la compassion et de la bénédiction des bouddhas dont la nature est identique à la nôtre. Le sacré bouddhique pointe toujours vers l'immanence. Il tient son efficacité d'un effet que l'on pourrait qualifier de contagieux : signe d'Éveil, il aide à entrer en contact avec la dimension éveillée qui se tapit au plus profond de soi. À quelques exceptions près¹⁰, le sacré n'a ici rien de la chose séparée, réservée, interdite et tabou. Pour qui a la vision pure, tout est sacré dans l'espace des perceptions phénoménales. [*Le bouddhisme, une philosophie du bonheur ?* op. cit.)

V. Voie spirituelle et religion

Il est pertinent de distinguer voie spirituelle et religion instituée. Une voie spirituelle engage l'individu dans une démarche intérieure transformatrice où l'esprit joue un rôle prépondérant. La religion implique une collectivité de croyance et de pratiques, mais tend aussi à désigner l'institution sociale qui en découle, ses règles collectives, ses observances et ses rites. Certaines religions privilégient davantage ce second aspect que le premier. Ces religions en sont venues historiquement à s'imposer comme des modèles religieux régissant la société humaine, pourvoyeuses de lois et de commandements moraux imposés à la collectivité en invoquant la puissance divine ou ses représentants. La religion prend alors un tour socio-politique.

Quant au bouddhisme, s'il possède ses institutions — les monastères — et n'ignore pas les hiérarchies religieuses locales pouvant être impliquées dans des jeux de pouvoir sociopolitiques, il n'a guère prétendu imposer sa loi aux individus d'une

¹⁰ Ainsi l'espace délimité par huit stèles *sima* qui, dans un monastère, est strictement réservé aux *bhikshu* et ne doit pas être fréquenté par les fidèles. Il sied également de ne pas souiller une statue du Bouddha en posant des objets sales dessus. Il s'agit plus de montrer du respect que d'un interdit.

société ni même dans sa propre communauté. Les préceptes du bouddhisme ne sont pas des obligations ni des interdits mais des recommandations qui requièrent de l'individu un choix pleinement conscient. L'engagement n'est pas moindre une fois décidé, mais il reflète en principe une décision personnelle.

La voie spirituelle n'implique pas nécessairement une croyance de type théiste, comme le prouve le bouddhisme non théiste (mais non athée).

De fait, la transformation spirituelle dépend de chacun et ne peut être imposée à tous. C'est là le reflet d'une religion qui privilégie le premier aspect — la voie spirituelle de chacun, plutôt que l'élément de structuration sociale qui caractérise les religions fortement institutionnalisées. Les deux pôles se côtoient le plus souvent, avec des tensions fréquentes entre mystiques et clergé institutionnel, la voie spirituelle et la mystique individuelles paraissant menacer ou ébranler par leur liberté de démarche le côté conventionnel et la structure des institutions.

VI. La mystique

Vient du grec *muêd* (μυεω), « initier », qui a donné *mystique* (grec. *mustikos*, μυστικός). Ce terme renvoie à une expérience directe et personnelle de l'inexprimable, du sens caché ou mystère divin qui n'est pas accessible à la raison et à la démonstration intellectuelle. La mystique est une voie qui implique l'introspection personnelle et un point de vue interne et non externe comme l'observance de rites et de règles de conduite. La mystique est une immersion de l'esprit humain dans le domaine du divin ou du supramondain, ou mieux encore la reconnaissance que ce domaine constitue le fonds de son être. Elle est de l'ordre de l'expérience vécue individuellement — états de recueillement méditatifs profonds, enstase, expériences visionnaires, etc., et s'exprime le plus souvent par des moyens poétiques ou artistiques (odes, hymnes, chants pouvant parfois être accompagnés de musique et de danse, art pictural) plus appropriés à l'évocation voire à la transmission de sentiments profonds dépassant la rationalité et les concepts. La métaphore et les symboles abondent dans cette littérature animée d'un souffle inspiré. La transmission d'une voie spirituelle de type mystique implique le plus souvent un lien individuel privilégié comme celui qui relie maître et disciple.

L'application du terme mystique à l'hindouisme et au bouddhisme, qui ne se fait qu'au XX^e siècle (Bergson, Aldous Huxley), convient néanmoins parfaitement à nombre de courants et à de grands méditants des deux traditions. Ainsi des courants tantriques ou du Dzogchen.

VII. Contemplation et méditation

La voie spirituelle comme la mystique sont très fréquemment associée aux pratiques contemplatives, que ce soit dans l'Occident chrétien, dans le soufisme, la mystique juive ou bien dans les religions asiatiques. On parle aussi volontiers de « méditation », mot qui revêt diverses significations selon le contexte spirituel. En effet, ce mot a été abondamment employé dans le christianisme et en philosophie (cf. « les méditations cartésiennes ») au cours des siècles passés. Utilisé depuis fort longtemps, il n'a pas le même sens que dans le bouddhisme ou l'hindouisme. Ainsi, « méditation » vient du latin *meditatio* qui a dans le monde occidental la connotation de « porter attention à un objet de pensée ». Ce sens de rumination intellectuelle ou de réflexion profonde, propre à la philosophie gréco-romaine et au christianisme, est loin de ce qu'est la méditation bouddhique, une observation directe de son propre esprit sans se préoccuper du contenu des pensées qui s'y manifestent. Mais le mot « méditation » est aussi lié au grec *medeo*, « prendre soin de » ou au latin *mederi*, « soigner », et pris dans ce sens, il se rapproche alors davantage du sens de *bhāvanā* en sanskrit qui signifie aussi « prendre soin de », « cultiver » l'esprit afin d'en dévoiler les qualités cachées, un peu comme on préparerait la terre afin d'en tirer de bonnes récoltes.

VIII. Les êtres surhumains/non humains

Melford Spiro (né en 1920) déclare :

« La religion est une institution qui régit, selon les modèles culturels, les relations des hommes avec des êtres surhumains dont la culture postule l'existence. » (1972, 121)

Le bouddhisme ne fait pas exception, car s'il est non théiste, il n'est pas athée pour autant et admet l'existence de nombreux êtres surhumains (dieux et *asura*, mais aussi *nāgās*, divinités du terroir, démons, etc.). D'autre part, un bouddha n'est plus un être soumis à la condition humaine, mais un Éveillé au-delà de cette condition comme de toutes les autres conditions d'êtres doués d'esprit. Enfin, on peut penser aux déités du bouddhisme tantrique qui ne sont pas des divinités « extérieures » mais les expression de qualités éveillées présentes chez l'homme et manifestées sous des formes divines pures.

Atteint-on par l'Éveil un état supra-humain, la dimension d'un surhomme voire d'un dieu ? Supra-humain, un bouddha l'est certes, mais aussi un supra-dieu, car pour le bouddhisme les dieux sont, à l'instar des humains, des êtres conditionnés d'un statut trompeusement supérieur, vivant dans la félicité ou dans des états contemplatifs, non pour l'éternité mais pendant une longue vie qui est le fruit de leur *karman* favorable.

En revanche, un bouddha est affranchi de la naissance et de la mort. On ne dit pas d'un bouddha qu'il meurt lorsqu'il quitte la dernière vie humaine où s'est fait jour son Éveil,

mais qu'il passe dans l'au-delà de la souffrance (*parinirvāṇa*). Il quitte ce corps humain, ce qui ressemble à la mort, mais son Éveil transcende le temps et de ce fait il n'est plus soumis aux vicissitudes temporelles. Car l'Éveil est un état inconditionné qui échappe aux causes et aux effets, donc au temps.

Ainsi on peut dire d'un bouddha qu'il dépasse toutes les catégories d'êtres animés et échappe à la temporalité. Il n'est plus soumis aux phénomènes du monde périssable qui est le nôtre. Si tel n'était pas le cas, il ne serait pas libéré des conditionnements et des souffrances qui en résultent. (*Le bouddhisme*, op. cit.)

IX. La question d'un au-delà après la mort

Autre trait caractéristique de la plupart des religions, celui d'offrir aux êtres humains des réponses à la question de la mort et d'un au-delà ou d'une continuité possible de l'existence ou de la vie après la mort.

Lors de la mort, la vie corporelle se dégrade et cesse, tandis que le corps devient une dépouille, un cadavre inanimé. Mais qu'en est-il du principe spirituel et de sa destinée ? Où poursuit-il son existence si la mort n'est qu'un passage ? Cet « au-delà » peut être présenté comme un séjour *post mortem* définitif (terre des ancêtres, paradis, enfers), comme une succession de séjours avec purification ou comme un repos suivi de rédemption du corps et de l'âme (christianisme). Mais il peut prendre aussi la forme de la métempsycose (anciens Grecs comme Pythagore et Platon, Proclus, Kabbale judaïque), des réincarnations successives d'une âme éternelle, l'*ātman* (hindouisme) ou le *jīva* (jainisme) ou de renaissances ou redevenirs (bouddhisme) dans différents types d'existences conditionnées avec ou non des périodes intermédiaires entre mort et renaissance (sk. *antarābhava*, tib. *bar do*) et ce n'est pas alors une âme mais une série psychique ou *continuum* mental (*sañtāna*) qui poursuit son chemin dans le devenir au gré des conditionnements produits par les actes (*karman*) tant qu'elle ne s'est pas libérée de la soif de l'existence. Elle n'a plus alors à renaître, mais se libère dans un au-delà de la souffrance, le *nirvāṇa*, qui peut être atteint du vivant de la personne avant de devenir définitif à sa mort physique.

Dans tous les cas, la croyance en un au-delà ou à une réincarnation ou une renaissance implique celle d'un principe ou d'un *continuum* spirituel qui traverse ces états successifs. Celui-ci est diversement décrit selon les religions.

X. Cultes, liturgies et rites

Les pratiques religieuses sont la mise en œuvre du sentiment religieux au niveau objectif. Culte et rites font partie du comportement religieux, l'ensemble des actions guidées par les croyances ou la foi en des puissances surhumaines.

Culte dérive du latin *cultus*, du verbe *colere*, « cultiver ». L'idée est donc de faire fructifier une relation dans une optique spirituelle, morale ou matérielle.

En tant que pratique d'hommage, de vénération, de commémoration (anamnèse), de confession ou d'offrande exécutée au sein d'une communauté à une puissance sacrée, une ou plusieurs divinité ou un être mythique sacralisé que cette communauté reconnaît comme une dimension toute autre, sacrée et supérieure (le *numineux* de R. Otto), le culte, de type privé ou collectif, est l'un des éléments caractéristiques des religions.

Le culte est en général ritualisé selon un déroulement fixé par la tradition, la **liturgie** (grec. *leitourgia*, « accomplir le service du peuple »). On parle de calendrier liturgique, d'objets liturgiques (vêtements, mobilier et objets de culte, couleurs, textes liturgiques). La liturgie désigne l'ensemble des rites approuvés par la communauté religieuse.

Le **célébrant du culte** peut être un spécialiste (chamane, medium), un personnage à fonction religieuse institué par la communauté (prêtre, chef de village, roi, brahmane, lama, imam ...), le chef de famille (*pater familias*), ou encore un simple pratiquant.

Le mot **rite** semble lié au sanskrit *ṛta*, qui désignait dans les *Veda* l'ordre cosmique, l'agencement correct des choses dans le monde, ordre que la pratique du sacrifice exécutée par les brahmanes étayait et soutenait. Ce mot ancien a ensuite été remplacé par *dharma*.

Parmi les différents types de rites, on distinguera les rites de passage, les rites d'initiation (« mystères », transmissions de pouvoir tantrique), les rites de sacrifice et/ou d'offrandes, les rites de commémoration, les rites de fraternisation ou de pactisation, les rites de guérison et de purification, les rites de sécurisation de l'espace et d'exorcisme, etc.

Le rite religieux peut avoir trois fonctions essentielles :

1. Protéger l'homme des dangers et terreurs du *numineux* (rites de protection, d'exorcismes, tabous)
2. Mettre l'homme en contact avec le *numineux* pour acquérir sa puissance et ses qualités (in initiations et transmissions de pouvoir, prière de demande et de réception des bénédictions, rites magiques), y compris quand celui-ci est intériorisé comme c'est le cas dans le bouddhisme.

3. Établir ou rétablir une harmonie ou un lien synthétique entre le monde profane et le monde sacré (rites de propitiation, purification des souillures, louanges) ou, dans le Vajrayāna, accéder à la vision pure de l'existence comme expression de l'éveil.

Dans le bouddhisme, le rite n'est pas considéré comme efficace en lui-même. Le pratiquant doit se libérer de la croyance en l'efficacité des rites, c'est-à-dire l'idée que les rites sont une parole efficace en elle-même et ont un pouvoir quasi-automatique. Il y a cependant de nombreux rites dans toutes les formes du bouddhisme, mais dont l'efficacité dépend de la concentration, de la motivation et de l'état d'esprit de l'exécutant. Par exemple, dans le rite d'établissement d'un *maṇḍala* dans le Vajrayāna, c'est l'esprit du méditant qui entre dans l'expérience de la vacuité et suscite une immense compassion à l'égard des êtres qui sont plongés dans la confusion. La conjonction de l'ouverture et de la compassion produit la manifestation du pratiquant en tant que déité, en vertu de sa nature de bouddha. Par une visualisation complexe et étagée, il établit l'environnement sacré de la déité, c'est-à-dire un « monde » parfait sur le mode de l'éveil. Puis il y invite les déités de sagesse à descendre pour le sanctifier. Alors il y exécute ses activités rituelles : offrandes, louanges, récitation de mantra, etc. Finalement, il dissout la visualisation de la périphérie vers le centre, et toute manifestation se résout ultimement dans la vacuité initiale. Tout dépend de la force du recueillement méditatif du yogi, de la stabilité de son esprit et de sa clarté. Et le but avoué de la pratique est le mûrissement de son esprit, son accès au réel et à la libération.

a. Sacrifice et offrandes

Sacrifice vient du latin *sacrificium* lui-même issu de *sacer facere*, « fait de rendre sacré ». On distingue plusieurs catégories de sacrifices : le sacrifice-don ou offrande d'une part et le repas sacramental où le divin est soit consommé soit convive invité. Derrière le sacrifice et l'offrande se trouve l'idée majeure du don. S'il s'agit bien souvent du principe du *do ut des* latin, le « donnant donnant », on ne peut réduire tout sacrifice à ce type de rapport :

« *Dare*, c'est se mettre en rapport avec. Puis : participer à une deuxième personne au moyen d'un objet, qui proprement n'est pas un objet mais partie, morceau, du moi. « Donner », c'est apporter dans l'existence étrangère quelque chose de soi-même, de sorte qu'un lien solide se noue [...] En effet, le don exige un don en retour, non pas au sens du rationalisme commercial, mais parce que le don fait jaillir un courant qui, depuis l'instant même du don, coule incessamment de celui qui donne à celui qui reçoit et réciproquement. (Van der Leeuw, p. 343)

Ici le don crée une dynamique de lien qui se traduit par un retour sous forme de bénédictions. Les deux pôles sont en position de donner et de recevoir grâce au

médium de l'objet du don. D'une façon générale, le don de l'offrande entretient la dynamique de la vie elle-même, qu'il s'agisse du sacrifice-don ou de la communion.

Dans le bouddhisme, le sacrifice en tant que tel n'est pas de mise, mais le don d'offrandes (*pājā*) est fondamental. C'est un moyen de pratiquer la générosité et d'accumuler les bienfaits ou « mérites » (*puṇya*). C'est l'intention pure qui compte dans cet acte d'offrande, et non le calcul d'une quelconque rétribution.

Le principe d'un don dénué de toute violence est affirmé partout :

« Le bodhisattva donne avec joie, avec révérence, de ses propres mains, au moment opportun et sans faire de mal à autrui. » (*Bodhisattvabhūmi*)

Et tout mérite ainsi acquis est aussitôt partagé avec l'ensemble des êtres par la dédicace, sans rien chercher à garder pour soi-même.

Dans le Vajrayāna ou véhicule tantrique, le sacrifice sanglant est remplacé par l'offrande de substitut : le *bali* ou gâteau sacrificiel, devenu la *gtor ma* (pron. *torma*) au Tibet, une offrande conique faite de farine, d'eau et de beurre et décorée de fleurs en beurre. Dans le rituel du *tchö* (*gcod*) ou « découpe », l'offrant offre son propre corps aux êtres éveillés, aux protecteurs du Dharma et en pâture aux esprits et démons pour réaliser l'inexistence du soi et la vacuité des projections mentales. L'acte, le sujet offrant et l'objet à qui l'on offre sont dépassés dans l'absence d'être en soi :

« Qui ne croit pas à la réalité de ce qu'il donne et n'espère rien du plein effet de son acte est un habile donateur : son don est total : le peu qu'il donne devient illimité » (*Saṅcayagātha*)

C'est le seul exemple de sacrifice intériorisé dans le bouddhisme.

Le repas sacramentel est le partage d'une substance sacrée, animal ou autre aliment entre les membres d'une communauté qui la consomment. Il a pour effet de renforcer la puissance de la communauté et de purifier, renouer ou consolider les liens entre ses membres.

Dans le Vajrayāna bouddhique, les yogis hommes et femmes se rassemblent deux fois par mois pour célébrer une *gaṇa(cakra)pūja* (*tshogs kyi 'khor lo*), un « cercle d'offrandes rassemblées », où tous offrent nourriture, boisson, fleurs, lampes à beurre, etc., consacrent l'offrande en la purifiant pour l'offrir « extérieurement » aux déités éveillées du *maṅḍala*, « intérieurement » au *maṅḍala* interne de leur corps subtil et secrètement à l'Esprit de sagesse qui les habitent. Puis ils partagent entre eux les offrandes transformées dans la présence. Cette pratique a pour but de purifier le lien sacré qui unit les pratiquants entre eux au sein d'un même *maṅḍala*,

de les unir à l'Esprit de sagesse de la déité et du maître qui a donné l'initiation et d'accumuler puissamment mérites et sagesse.

b. Les sacramentaux

Ce sont les signes sacrés et des célébrations investissant une personne ou un objet d'une dignité ou lui confèrent la sainteté : la consécration, la bénédiction et l'exorcisme.

c. Les sacrements sont de prime importance dans nombre de religions mais pas dans toutes : ils sanctifient et portent au sublime des activités ordinaires de la vie en les mettant au contact de leur base sacrée ; par la célébration qui les accompagnent, les sacrements participent de la puissance du sacré et impriment la marque de puissance aux phénomènes naturels ou ordinaires. Le sacrement produit un effet qui a sa source dans le divin ou le supramondain.

Il est difficile de parler de sacrements dans le bouddhisme. Le mariage n'est pas sacralisé, étant un événement d'ordre mondain, de même que la naissance ou la mort, même si des rituels sont célébrés à ces occasions importantes de la vie. La cérémonie de prise de refuge s'apparente à un sacrement dans le sens où c'est l'entrée en bouddhisme et l'établissement d'un lien avec le Bouddha, le Dharma et le Sangha, avec ou non prise d'un nom de refuge. Les cérémonies du noviciat et d'ordination sont surtout des prises de vœux avec engagement à les maintenir. Seule l'initiation ou transmission de pouvoir (*abhiṣeka*) dans le Vajrayāna est un sacrement où le rituel s'apparente à l'onction royale et à l'entrée de l'étudiant dans la dimension sacrée du *maṇḍala*. Par contre il y a beaucoup de sacramentaux dans toutes les formes de bouddhisme.

d. Les fêtes du calendrier religieux

Elles marquent dans les religions des moments de contact privilégié avec le sacré ou le divin pour les communautés concernées, étant considérées comme des temps de hiérophanie (Eliade). Déterminées par des calculs astrologiques et calendaires, selon les cycles solaires, lunaires ou soli-lunaires, ces moments marquent la commémoration d'un événement religieux ou d'un mythe, la naissance, l'apparition ou la disparition d'un être divin ou d'un grand personnage religieux, un moment historique capital dans l'histoire d'une religion ou de sa communauté. Ces fêtes donnent lieu à des célébrations et des rituels spécifiques.

Dans le bouddhisme, le calendrier est soli-lunaire, et les fêtes ne manquent pas. Mais elles sont sujettes à variation selon la tradition envisagée et la culture locale.

Dans le bouddhisme tibétain, on fête le Nouvel an « royal » (*Gyal losar*) en février ou mars, que l'on fait précéder, le 29^e jour du 12^e mois de l'an précédent, par *Güitor*, consacré à l'expulsion des forces négatives. Puis vient *Mönlam Chenmo*, la fête de la grande aspiration inaugurée par Tsongkhapa en 1409, qui dure les 15 premiers jours de l'année, avec force processions et prières. Le 15^e jour du premier mois est *Chötrül Düchen*, qui commémore les miracles du Bouddha à Śrāvastī. Puis vient le 15^e jour du 4^e mois (en mai), avec *Saga dawai Düchen*, où l'on célèbre l'Éveil et le *parinirvāṇa* du Bouddha. Le 4^e jour du 6^e mois est *Chökhör Düchen*, où l'on fête la mise en mouvement de la Roue du Dharma par le Bouddha. Enfin, le 22^e jour du 9^e mois est *Lha pap Düchen*, le grand moment de la descente de chez les dieux, quand le Bouddha rendit visite à sa mère défunte dans le ciel de Tuṣita. Chaque mois les pratiquants tantriques se réunissent le 10^e (jour des déités masculines) et le 25^e jour du mois lunaire (jour des *dākinī*) pour célébrer une *ganapūja*. Chaque école fête aussi les anniversaires de parinirvāṇa de leurs principaux maîtres.

Conclusion : Au final, le bouddhisme est-il une religion ou non ?

Au fond, le mot *religion* est défini selon les besoins et les objectifs de ceux qui en proposent la définition. L'adéquation ou non du bouddhisme à l'une de ces définitions n'est pas d'un intérêt primordial si ce n'est de montrer la difficulté qu'il y a de le ranger dans un cadre prédéfini qui est celui de nos enjeux socio-culturels et des religions monothéistes. Mais il serait excessif de refuser catégoriquement de voir dans le bouddhisme un phénomène de nature religieuse, comme le font trop de bouddhistes occidentaux. Préférer y voir une spiritualité — terme bien vague —, une philosophie ou bien un mode de vie est le symptôme soit d'une réaction épidermiquement anti-religieuse, soit, comme le souligne très justement Raphaël Liogier¹¹, un refus d'assimiler le bouddhisme aux autres religions classiques, considérées comme étant inadéquates à combler nos besoins spirituels.

Avec sa doctrine, sa foi, sa sotériologie, sa communauté, ses cultes et son sens du sacré, le bouddhisme se présente donc bien comme un phénomène religieux à part entière, à condition de revisiter ce que l'on entend ici par religion.

¹¹ Webcast du Irving K. Barber Learning Centre du 23/11/2010, « Buddhism and the hypothesis on Individuo-globalism », sur Youtube.

Plutôt que de refuser catégoriquement le qualificatif de religion au bouddhisme, il est préférable de se le réapproprier comme le firent en leur temps les Chrétiens quand ils empruntèrent ce terme au monde romain.

Reprenons la proposition élargie du théologien protestant Paul Tillich (1886-1965) :

Une attitude à l'égard de l'inconditionné.

C'est dans ce cadre ouvert que le bouddhisme peut trouver la place qui lui revient dans le dialogue interreligieux qui, autrement, ne saurait concerner vraiment que les religions abrahamiques entre elles.

Cet inconditionné, il nous faut le penser autrement qu'en termes de supériorité divine et céleste, de vérité transcendante ou de principe créateur distinct de sa créature. S'il y a bien chez l'homme un ressenti de séparation, de perte de lien ou d'errance qui le pousse à retrouver une réalité ultime oubliée, ce sentiment se vit au sein même de l'individu, alors qu'il est conditionné par l'ignorance qui le coupe de sa nature fondamentale éveillée. Si l'on conçoit la religion comme l'élan qui nous pousse à renouer avec un état transcendant originnaire, la reliance doit être comprise comme l'acte consistant à réintégrer cet inconditionné caché en soi-même, au cœur même de l'immanence.