



**Pour une science du religieux,  
Eric Vinson, décembre 2010**

Au cours de mon intervention, je vais développer une thèse qui demanderait beaucoup de précisions, de vérifications et de recherches complémentaires pour être parfaitement rigoureuse. Mais il me faut aller à l'essentiel, et je vous demande de pardonner mes raccourcis et simplifications. D'autant plus que je vais toucher ici à des questions potentiellement polémiques, puis tenter de dépasser le plan de l'analyse pour proposer quelques pistes d'actions concrètes.

**I – LE BLOCAGE ÉPISTEMOLOGIQUE FRANÇAIS FACE AU "PROPRE" DU RELIGIEUX**

Voici donc ma thèse : le premier problème qui obère une prise en compte satisfaisante du fait religieux dans le système éducatif français est, *lato sensu*, épistémologique. Il l'est au double sens de ce terme, qui renvoie d'une part à la philosophie de la connaissance et de la science (question de la vérité et de la réalité) et d'autre part à la constitution de ces dernières en tant que réalités sociales, notamment universitaires, étudiée par la sociologie des sciences mais aussi par l'analyse des politiques publiques (question de la véridiction : comment établit-on une vérité dans un groupe social donné, et avec quelles conséquences pour lui et pour l'ensemble de la société ?). Ces deux plans (vérité/véridiction) étant étroitement interdépendants, comme l'ont montré divers travaux qui font autorité, de Thomas Kuhn à Bruno Latour. En effet, c'est la légitimité intellectuelle -c'est-à-dire universitaire- d'une discipline, d'un champ de recherche, d'une problématique, de travaux et de savants reconnus comme tels, qui conditionnent leur prise en compte institutionnelle et socio-politique globale, avec tout ce que cela implique en terme de moyens humains, financiers, organisationnels et les effets socio-culturels correspondants. Car c'est par ces processus complexes, à la fois symboliques et concrets, que se définissent la "réalité" et "l'agenda" partagés par une communauté humaine. Deux exemples en passant : celui de la sociologie et de la psychanalyse, disciplines reconnues à l'université relativement peu de temps après leur naissance et devenues par la suite des références globalement légitimes (certes pas toujours incontestées) dans la vie culturelle et la gestion des affaires communes ; qu'on pense aux experts mobilisés dans les médias -et les prétoires- pour dire ce qu'il faut penser de telle ou telle réalité, événement, comportement...

Or, en matière religieuse, la "vérité" et la "véridiction" demeurent des enjeux, des lieux de fracture et de blessure pour la France actuelle, contrairement à la prétendue "pacification" qu'on évoque souvent ici un peu vite ; ce qui fait du religieux, de sa visibilité, de sa transmission (qu'elle soit confessionnelle ou pas) l'un des champs les plus compliqués, les plus polémiques et pour cela les plus difficiles dans notre pays. En témoigne quelques "dossiers chauds" qui ne cessent de rebondir, des "sectes" à "l'islam" en passant par la place des religions dans la vie et la débat publics -liberté d'expression, problèmes bio-éthiques, "laïcité positive", etc- et bien sûr notre question "éducation et religion" au sens large<sup>1</sup>. Question qui est d'abord celle de la vulgarisation - pourquoi, comment parler du religieux dans le cadre scolaire et universitaire ?-, mais qui à l'évidence oblige à s'interroger sur la ou les sciences à vulgariser, autrement dit sur la recherche fondamentale. Ce qui revient à tenter de répondre cette fois à la question suivante : qu'est-ce que connaître, comprendre et enfin expliquer au mieux les religions et le religieux ?

Et c'est bien sûr en essayant de répondre à cette question qu'on rencontre le blocage français que j'évoquais à l'instant, obstacle épistémologique<sup>2</sup> qui tient principalement selon moi

- 1) à l'évaluation implicite, voire inconsciente, que chacun opère quant aux mots, aux notions ici en cause ; et ce du fait de ses croyances, conceptions, identités, intérêts propres, en rapport

avec sa situation, son expérience et son histoire, le tout dans un contexte polémique où la réduction du religieux -et de la laïcité- à quelques caricatures et "mots-drapeaux"<sup>3</sup> est la chose la mieux partagée. Oui, la première difficulté épistémologique à prendre ici en compte est celle du vocabulaire et des pré-compréhension(s) du monde qu'il véhicule, en l'occurrence des sensibilités distinctes voire opposées sur notre sujet. Qui contestera en effet -les contributions à notre symposium l'attestent- qu'on est loin d'un consensus quant au sens des mots "religion", "religieux", "laïcité", "spirituel", "Dieu", "science", "Eglise", "islam", "raison", "croire", "savoir", etc, etc ? D'où des malentendus et un flou conceptuel et terminologique sans fin sur notre champ, qui y rendent tout progrès délicat et fragile en termes de connaissance et d'action.

2) Ce blocage épistémologique tient aussi à ce que j'appelle le "propre" du religieux, à savoir :

- a) son lien constitutif avec le "spirituel", en tant que rapport intime -mais aussi le plus souvent communautaire, car toujours médiatisé par une tradition, une culture- avec une "transcendance", un "absolu", qui ont eux-mêmes à voir avec "l'invisible", le "surnaturel" ; avec ce qui excède en un mot les limites de la raison et des sens, et qui donc n'a pas de place dans le cadre scientifique dominant, toujours fondamentalement positiviste (du moins dans les sciences humaines).
- b) 2e trait distinctif du religieux : sa qualité de fait humain total, holistique pourrait-on dire, qui a intrinsèquement vocation à embrasser la totalité de l'expérience humaine dans ses divers aspects, pour les rattacher justement à cet "invisible", cet "absolu", comme à leur principe causal, régulateur et final. Autant qu'on puisse le savoir, c'est du moins la forme prise presque partout et toujours par le religieux, jusqu'aux derniers siècles en Occident. Ce qui fait du religieux, sur le temps long, le lieu par définition de l'unification pour les humains<sup>4</sup> ; celui de la mise en ordre et en cohérence du divers, celui de la totalisation et du sens au sein d'une expérience pratique, vivante ; soit la conjonction vivante de la signification, de l'orientation existentielle et de la sensibilité individuelles et collectives, en conformité avec les deux étymologies latines bien connues (relegere, "relier, recueillir" et religare, "relier, rassembler"). Un constat qui permet de saisir la pertinence mais surtout les limites de l'abord du religieux -aujourd'hui souvent exclusif- en termes d'"identité", d'"appartenance", de "croyance" ou de "culture" au sens de l'allemand Kultur (ethnique), la dimension Bildung (humaniste) du religieux étant généralement passée sous silence.

A l'opposé du religieux tel que je viens d'essayer de le caractériser, la modernité<sup>5</sup> se définit précisément par le renoncement à cette démarche d'unification du divers humain en lien avec une transcendance surnaturelle. De là la séparation et l'autonomisation tendancielle de ses multiples sphères (la politique, l'économique, la sociale, la culturelle, la technoscientifique...)<sup>6</sup>, ainsi que l'acceptation et même la valorisation du pluralisme voire du conflit (toutefois relatif et réglé) quant aux repères éthiques et existentiels, l'unité de la communauté étant désormais à produire sur d'autres bases que la sacrale jusqu'ici prévalente. Une disjonction capitale entre "religion" et "modernité" qui explique pourquoi on est loin d'en avoir fini avec les diabolisations ou idolâtries symétriques, qui supposent d'une part la première par essence "archaïque", "fanatique" -ou au contraire "parfaite" et "intangibles", et d'autre part assimilent la "modernité" soit à l'inévitable "décadence", soit au "progrès" radieux et automatique.

Or ce divorce fondateur entre ces deux pôles, censés mutuellement exclusifs, compromet fortement l'émergence d'une "science du religieux" prenant au sérieux son objet, et en cela participant par nature de ces deux visions du monde, la "religieuse" et la "moderne". Rupture que cette science, par sa seule existence, contribuerait d'ailleurs à dépasser... si les rationalistes et les fidéistes ne communiaient pas -pour une fois- dans le même rejet viscéral d'un tel "concordisme". Alors qu'une véritable "science du religieux" -loin d'une confusion entre religieux et scientifique, d'une réduction de l'un à l'autre-, devrait être à même de restituer une intelligibilité globale de l'homme et du réel sans justement renoncer à de fécondes tensions entre ces deux ordres de réalité. S'il était possible, les effets d'un tel rapprochement intellectuel entre le religieux et la

modernité déborderaient en tout cas les seuls champs scientifique -et religieux-, et pourraient avoir à terme des conséquences socio-culturelles, et peut-être même civilisationnelles, considérables. C'est dire si l'enjeu est grand, les réticences, les malentendus, les verrous, étant à sa mesure...

Pour résumer ce que j'appelle le "propre du religieux", autrement dit le "spirituel" consistant, arrêtons-nous un instant sur un exemple concret : le célèbre poème de Baudelaire "Harmonie du Soir" ; ce dernier met à la rime trois termes du vocabulaire liturgique chrétien : "encensoir", "reposoir" et "ostensoir". Référencer ces mots à leur origine chrétienne pour les expliquer aux étudiants est bien sûr nécessaire, et c'est ce que nous demandent les textes en vigueur ; mais savoir ce qu'est l'objet "ostensoir" et à quoi il "sert" suffit-il pour saisir ce qu'a voulu dire l'auteur, et la portée du geste poétique qui associe à sa lumière celui du souvenir de la femme aimée ? Autrement dit, pour comprendre l'audace baudelairienne qui fait de ce dernier un analogue du Saint Sacrement, du Corps du Christ rendu présent ici bas, de ce qu'il y a de plus sacré pour la plupart des chrétiens ? Oui, sans intuition de la valeur sacrée, mystique, de l'ostensoir dans la culture et dans le cœur des croyants français du 19<sup>e</sup> siècle, on ne comprend rien à ce texte, à son ambiguïté, à son caractère subversif, et surtout à sa beauté. Or qui explique aujourd'hui aux jeunes ce qu'est le sacré, l'expérience et l'émotion religieuses, la mystique, ne serait-ce que pour montrer ensuite comment ces dimensions sont "travaillées" par la modernité, ainsi que le montre lui-même ce poème ?

Prenons maintenant un autre exemple concret. On dit parfois qu'un bon professeur de philosophie vous rend platonicien quand il vous enseigne Platon, puis aristotélien quand il traite Aristote, et ainsi de suite d'auteur en auteur, l'objectivité, le caractère critique et émancipateur de l'approche des ces diverses pensées étant en quelque sorte garanti par leurs confrontations successives, dans l'espace normé de l'échange rationnel argumenté. *Mutatis mutandis*, un traitement comparable des diverses religions -et bien sûr de l'agnosticisme et l'athéisme- serait-il envisageable, sinon en classe, du moins à l'université ? Plus que l'étroit *containment* aux "données objectives" et la mise à distance continue jusqu'ici privilégiés, un tel traitement ne serait-il pas plus adapté aux réalités qu'on se propose de connaître, à savoir des visions du monde, des équations existentielles individuelles et collectives, des systèmes symboliques et éthiques ? Et n'impliquerait-il pas alors un accès -soigneusement bordé- à l'expérience religieuse, une initiation au spirituel ? Le professeur de "science du religieux", rendre ses étudiants successivement animiste, juif, chrétien, musulman, hindouiste, bouddhiste, athée, agnostique, et ce faisant surtout tolérants et laïques ? On ne doit probablement pas aller jusque là, mais à travers cette image, on perçoit la nécessité de restituer non seulement les causes mais aussi les "bonnes raisons" qui poussent des hommes à adhérer à ces visions du monde, plus ou moins inconciliables entre elles. Ce qui revient à présenter ces dernières de telle sorte qu'on en comprenne la logique profonde, la cohérence interne, où l'aspect existentiel voire spirituel est crucial ; à essayer de comprendre et de faire comprendre ce qui se passe dans la tête, dans le cœur d'un fidèle, au sein d'une tradition et des institutions qui la portent ; à restituer enfin -et c'est là certainement le plus difficile et polémique en France- le sens et même la "valeur de vérité" (d'ordre anthropologique, éthique et/ou spirituel) des contenus mythiques et croyants<sup>7</sup>. Et ce sans taire, mais au contraire en assumant, ce qui les sépare des données de la science classique et des valeurs de la culture contemporaine. Le tout visant à introduire les étudiants à la complexité et même aux cas de conscience inhérents à une société authentiquement pluraliste, c'est-à-dire habitée par des valeurs opposées et traversée par des logiques contradictoires. Une mission éducative à l'évidence si délicate -et si nécessaire- qu'elle demande à coup sûr une formation spécifique de haut niveau...

Il n'est donc pas question ici de renoncer à distinguer croire et savoir, certaines communications de notre symposium montrant même comment on peut utilement opérationnaliser cette distinction sur le terrain, dans les programmes et en classe. Mais il faut je crois éclaircir un peu ce qui se cache derrière ces mots de "croire" et de "savoir" ; ne pas ignorer la fragilité de l'un comme de l'autre, et leur entremêlement au sein de toutes les réalités culturelles et symboliques qui tissent l'expérience humaine du monde. Oui, des sciences de l'homme matures ne doivent pas ignorer la prégnance des phénomènes de croyance, ou pour le moins d'opinion, au sein même du "savoir" ; ni ignorer le "savoir" -faudrait-il dire la sagesse ?- anthropologique (existentiel, éthique voire

métaphysique, en tout cas souvent proprement intellectuel) véhiculé par les traditions, pourtant commodément rangées du côté d'un "croire" dévalorisé.

Ce faisant, on voit en quoi l'enseignement du religieux, et à travers lui la découverte du domaine éthique, esthétique et convictionnel dont il est inséparable, peuvent conduire à une véritable alliance entre instruction et éducation. C'est-à-dire au dépassement de la simple transmission des contenus pour envisager la nécessité de contribuer à construire des sujets humains adultes, qui tiennent debout -ensemble- dans un monde pluraliste voire chaotique, en tout cas sans repères univoques... Ce qui m'amène à dire qu'une recherche et un enseignement sur le religieux ne doivent pas se contenter de revendiquer l'approche objectivante de leur objet comme la simple antithèse de son approche confessante ; mais aussi revendiquer une approche objective de cette aspect confessant, le tout au service d'une approche globale du religieux à la fois objectivante et "subjectivante", au sens de "qui aide les sujets à se constituer" dans un cadre d'interlocution et de convivialité partagées. Soit une démarche pédagogique qui saisit la précieuse occasion offerte par les faits religieux –toujours liés aux questions décisives de la condition humaine- pour aider les personnes à grandir et les citoyens à se former en tant que tels.

Marqué par les cicatrices de l'histoire nationale, le blocage épistémologique français quant au religieux n'en revient pas moins à la méconnaissance têtue -voire au déni- de sa spécificité, à la fois "holistique", "spirituelle" et "expérientielle". En effet, si ce dernier n'a pas de caractéristique propre -comme le suppose le point de vue scientifique dominant dans notre pays-, il doit alors être étudié et restitué dans le cadre des disciplines existantes : sociologie, histoire, philosophie, lettres... ; ce qui implique que les logiques et méthodes de ces dernières sont, telles qu'elles, sans adaptation particulière, à même de le comprendre et de l'expliquer, en tant que dimension non spécifique de la réalité humaine globale. Ce qui revient donc, de fait, à une réduction du religieux à d'autres champs de l'expérience et de la connaissance humaine que lui-même, voire à sa dissolution dans l'immanence du social.

Oui, si le religieux n'a pas de consistance propre, pourquoi l'étudier en tant que tel ? Pourquoi même l'étudier tout court, puisqu'on peut le ramener à autre chose ? Et s'il avait par miracle une consistance propre, 1) celle-ci serait-elle rationnellement connaissable, ou ne relèverait-elle par plutôt d'une malencontreuse rechute dans la métaphysique ? 2) Et serait-elle alors intégrable à la "laïcité" (au sens habituel de ce mot) ? Telles sont les deux objections –le plus souvent informulées mais d'autant plus dirimantes- qui dispensent d'explorer sérieusement l'hypothèse d'un spécifique du religieux. Des questions clés et une hypothèse que j'aimerais quant à moi examiner en détail, si j'en avais le temps.

En effet, si jamais le religieux possédait bel et bien une telle spécificité, un caractère propre parmi les phénomènes humains, sa compréhension et son explication demanderaient impérativement une approche, des méthodes, des problématiques, des références particulières. Ce qui fonderait de facto et de jure la nécessité d'une ou de plusieurs science(s) spécifique(s) susceptible(s) de mener ce programme... en réservant pour l'instant la délicate question de la dénomination souhaitable de cette ou de ces "science(s) du religieux", parmi les différentes avérées ou possibles ("sciences religieuses", "science(s) des religions", "histoire des religions", "anthropologie religieuse", "religiologie", religious studies, Religionwissenschaft, etc, sans ne rien dire d'autres sciences "locales" : islamologie, bouddhologie, maçonologie...<sup>8</sup>). Jusqu'à preuve du contraire, on peut dès à présent remarquer que c'est bien cette épistémologie "singularisante" qui semble avoir prévalu dans la plupart des grands pays universitaires, en attendant qu'une étude "panoramique" de ce qui se fait ailleurs vienne confirmer ou infirmer cette proposition.

Est-ce à dire que l'approche "à la française", "banalisant" le religieux en privilégiant le regard des disciplines installées sur lui et ne prenant pas en compte (sauf exception) le spirituel, serait une impasse ? Bien au contraire ! Et ce d'une part parce qu'elles ont chacune vocation et légitimité à examiner, justement de leur propre point de vue, tous les champs de l'activité humaine, y compris celui-ci ; et ce d'autre part car la ou les science(s) spécifique(s) au religieux -par essence transdisciplinaire(s) compte tenu du caractère holistique de leur objet- ne peuvent se constituer que dans un dialogue permanent avec les acquis (considérables<sup>9</sup>) de ces différentes disciplines, mobilisées au titre d'outils, de ressources, de partenaires.



Renvoyer l'étude du religieux aux disciplines –choix historique qui prévaut dans l'Hexagone- a ainsi certains avantages, à commencer par la faisabilité, du fait de la modestie des évolutions concrètes, scientifiques et symboliques proposées ; mais ce choix a aussi certains inconvénients. Des inconvénients de fond, scientifiques, auxquels nous nous attachons dans cette communication ; mais aussi des inconvénients "stratégiques" et pratiques, attestés par le relatif "sur place" que connaissent certains aspects de notre dossier depuis une génération, entre avancées et reculs sur tel ou tel point particulier<sup>10</sup>. Compléter ce grand choix du traitement au sein de chaque discipline existante dans le primaire et le secondaire par la naissance d'une discipline spécialisée dans le supérieur pourrait probablement y remédier, tout au moins en partie.

Evoquer ainsi l'idée d'un "propre du religieux" va bien sûr me valoir le reproche de retomber dans la quête sans issue de son "essence", autrement dit dans un essentialisme, une métaphysique, supposés incompatibles avec la scientificité. Persistante en la matière, cette crainte est résumée par l'abandon soudain du terme "fait religieux", un temps consacré pour parler de notre sujet, au profit de son pluriel "faits religieux", comme s'il fallait conjurer au plus vite l'ombre menaçante d'un "religieux" un tant soit peu consistant, en le dissolvant dans la pulvérulence de ses manifestations variées ; évolution (manœuvre ?) langagière d'autant plus étrange qu'on ne voit guère comment reconnaître la qualité "religieuse" d'une kyrielle de phénomènes, sans définir ce terme ni lui accorder la moindre cohérence propre, ne serait-ce qu'au titre d'horizon de recherche... Une analogie pourrait nous éclairer : la reconnaissance de l'incontestable diversité des "faits sociaux" interdit-elle un instant d'envisager leur unité au sein du champ "social/sociétal", et d'interroger cette unité ? Et puis reproche-t-on à la sociologie d'hypostasier le social par son propre geste théorique et méthodologique fondateur, qui veut s'intéresser selon cet angle particulier à la réalité humaine, en affirmant que la "socialité" en son sein n'est pas réductible à d'autres dimensions et qu'elle demande une approche originale ? Et fait-on le même reproche à l'économie et aux différentes sciences de l'homme<sup>11</sup> ? Non bien sûr. Pourquoi ? Parce que ces disciplines ont perdu le potentiel polémique qu'elles ont pu avoir par le passé, et qu'elles font consensus parmi les élites intellectuelles, voire ont été intégrées au "logiciel" socio-culturel dominant. Mais alors pourquoi la "science du religieux" a-t-elle plus de mal à imposer l'évidence de sa légitimité, de sa nécessité, de l'urgence de son développement en France<sup>12</sup> ? Eh bien justement parce que ceux qui s'opposent à la possibilité même d'une telle science y voient, au fond, soit une machine de guerre crypto-apologétique, crypto-prosélyte, et surtout une "rechute" dramatique dans la métaphysique anti-moderne et l'irrationnel (c'est bien sûr le point de vue des "positivistes"<sup>13</sup>) ; soit, et c'est le point de vue (nettement minoritaire dans notre pays) des "confessionnels", une négation de la spécificité de leur propre religion par rapport à toutes les autres, autrement dit un nivellement relativiste sacrilège. Ce qui souligne à quel point notre question renvoie à la capacité de connaître et expliquer à la fois l'unité du fait religieux, et la multiplicité des religions et des faits religieux.

## II – VERS UNE "SCIENCE DU RELIGIEUX ET DE LA LAÏCITE" ?

Mais quelle pourrait être cette fameuse "science du religieux", adaptée à son objet spécifique ? Elle pourrait s'apparenter, me semble-t-il, à une mise en relation systématique des disciplines existantes -celles traditionnellement développées par les théologies (exégèse, patristique, etc.) et celles pratiquées à l'université (sociologie, philosophie, histoire, etc.)- avec une théologie générale et comparée des religions<sup>14</sup> ; cette dernière dessinant elle-même le champ d'un examen critique, raisonné et simultané de leur(s) spiritualité(s) (telle(s) que définie(s) plus haut), lequel formerait quelque chose comme une "spirituologie", une "pneumatologie". Une "science de la spiritualité", une science de l'homme en tant qu'être spirituel, qui étudierait les innombrables discours et pratiques sur ce thème dans les diverses sociétés, ce qui englobe et dépasse le religieux au sens strict<sup>15</sup>.

Par définition inter- voire transdisciplinaire, cette "science du religieux" reviendrait ainsi à un examen rationnel (anthropologique, phénoménologique et herméneutique) visant à comprendre et expliquer au mieux, non pas une tradition, mais plusieurs et si possible toutes, envisagées comme autant d'expression d'une même préoccupation individuelle et collective, d'un même horizon

hypothétique, d'un même mystère humain -et peut-être ? sur-humain- : ce fameux "spirituel", envisagé dans ces interactions avec le matériel. L'humain pouvant se caractériser de ce point de vue, modernité occidentale mise à part, comme la postulation acharnée d'un tel "invisible" ; d'un tel horizon de sens et de valeur posé comme réel, et même comme le réel par excellence, avec lequel les dimensions concrètes de l'humain ont vocation à entrer en relation, tension et dialogue. Bien sûr, la raison ne saurait en elle-même, par ses seules forces, déterminer ontologiquement le degré de réalité de cet "invisible" ; elle ne s'en trouve pas moins requise de le considérer, au moins comme une possibilité théorique à prendre au sérieux, un aiguillon pour la recherche irremplaçable et surtout un fait de croyance parmi les plus massifs et déterminants quant à l'humanité. Forte de ces acquis anthropologiques, cette "science du religieux" s'intéresserait donc au "spirituel", ce qui englobe mais aussi dépasse l'aire des traditions religieuses, pour s'attacher à des manifestations plus variées. En effet, si le "spirituel" était reconnu comme une dimension rationnellement pertinente de l'analyse anthropologique, à côté des plans respectivement physique, psychologique et social, il faudrait bien sûr chercher ses manifestations (jusqu'ici non reconnues pour telles) dans les divers domaines de la praxis : politique, art, médecine, éducation, etc., non sans rapport avec celle du "para-" du "péri-", du "pseudo-religieux"<sup>16</sup>.

Un exemple en passant : Au XXe siècle, un certain nombre de figures politiques majeures ont explicitement placé le "spirituel" au centre de leur démarche concrète et intellectuelle : Gandhi, Martin Luther King, le 14e Dalaï Lama, Vaclav Havel, etc. Pour rendre compte en raison de ces parcours, peut-on se contenter de les penser en termes "religieux", au sein de la vieille problématique "politique et religion", ou doit-on avoir recours justement à la catégorie -certes voisine, mais distincte- de "spiritualité" ? Catégorie qui reste à construire en tant que concept scientifiquement utilisable, mais qui montre ainsi son utilité. "Mais le spirituel, me dira-t-on, c'est du pur subjectif : de l'immatériel, non mesurable non opérationnalisable par une approche empirique, et donc non-susceptible d'un traitement scientifique !" Et la psychologie ? N'est-elle pas une science humaine ayant pignon sur rue, alors que la "psyché", l'intériorité humaine, les phénomènes mentaux, ne semblent pas par principe plus objectivables que la vie spirituelle (dont ils ne sont pas d'ailleurs séparables) ?

Faisant bouger de sacro-saintes frontières, cette nouvelle perspective de recherche peut sembler par trop audacieuse, ambitieuse si ce n'est irréaliste et nébuleuse, surtout exposée dans un cadre aussi restreint. Elle est néanmoins "crédibilisée" par un certain nombre de travaux (surtout étrangers, parfois anciens) à (re)considérer, et surtout par un nombre incroyables de données concrètes, jusqu'ici peu ou pas étudiées (en tout cas dans cette perspective), dont elle pourrait se saisir. Je pense à la masse des textes (et des pratiques) relevant de ce qu'on peut globalement appeler la spiritualité, la mystique des grandes traditions. Au-delà de quelques cénacles d'hyper-spécialistes (souvent eux-mêmes d'ailleurs bien réductionnistes) ou de quelques cercles dévots, quand tentera-t-on enfin de comprendre de quoi nous parlent -parmi tant d'autres- Denys l'Aréopagite, Rumi, Eckhart, Shankara, Milarepa, Thérèse de Lisieux, Tchouang-Tseu, Simone Weil, les figures politiques citées plus haut, etc. mais aussi les "peuples premiers", quand tous soulignent que l'essentiel pour l'homme, c'est l'invisible, le spirituel<sup>17</sup> ? Que veulent-ils nous dire en témoignant assidûment de cette assertion, en bâtissant sur elle des oeuvres raffinées, sinon incompréhensibles, et en nous rappelant qu'elle fut au centre de la plupart des civilisations humaines jusqu'à la nôtre ? De quelle dimension de l'homme et du réel est-il ici question, s'il ne s'agit pas (que) d'un fantasme, d'une illusion, d'une aliénation comme l'ont soutenu Nietzsche, Marx et Freud ? Et si nous ne posons pas ces questions avec tout le sérieux, le sens critique et l'énergie nécessaires, que pouvons-nous comprendre, et transmettre à nos enfants, de ces oeuvres capitales et de ces civilisations dont nous venons nous-mêmes ? Mais aussi de ce que nous sommes et devenons à mesure que nous nous éloignons de leur vision du monde...

Compte tenu de ce constat, la question se pose alors ainsi : que faire de cette masse de discours, de faits, visiblement non totalement réductibles à leurs déterminants spatio-temporels, socio-culturels et psychologiques ? Quelle(s) vérité(s) partagée(s) établir en la matière, et selon quelle(s) démarche(s) de véridiction, en considérant le grand écart qui sépare ici le point de vue des traditions et celui des positivistes, avec l'immense variété des nuances intermédiaires entre ces deux pôles (sans ne rien dire des dégâts de l'ignorance et des procès d'intentions de part et

d'autre) ? Des réponses univoques n'étant certainement pas ici possibles, ni même souhaitables, mais l'"écart" qui les sépare ouvrant à la réflexion, au débat et à la liberté de chacun l'espace d'un questionnement indéfini, source de maturation, de croissance et d'émerveillement partagés... Pour peu qu'on donne à ces questions -et à ces réponses, toujours limitées- un cadre normé et légitime où se poser dans les meilleures conditions, au profit de tous.

Ce qui me conduit à la proposition suivante : tant que nous n'aurons pas une "science du religieux" digne de ce nom dans notre pays, avec la légitimité scientifique et les moyens académiques à la hauteur des défis théoriques et pratiques évoqués, des progrès quant à la connaissance spécialisée ou générale du religieux y seront fondamentalement handicapés, voire impossibles. Et ce par manque de coordination des efforts et des points de vue, du fait de l'éparpillement disciplinaire ; et ce par défaut, aussi, de compétences, de légitimité et de visibilité pour mener l'action socio-culturelle et politique volontariste qu'exigent ces défis, quelle que soit par ailleurs la remarquable valeur des enseignants et chercheurs qui, en pionniers, s'activent depuis des années sur ce chantier si important.

Oui, la priorité absolue pour moi est la création d'une véritable discipline académique spécifique vouée à l'étude multiforme du religieux et du spirituel, et c'est là ma première proposition concrète. Car c'est elle qui pourra lever peu à peu, à long terme, les blocages épistémologiques que j'ai essayé de décrire. Elle est en effet le préalable indispensable à l'amélioration de la production et de la diffusion des connaissances dans notre domaine, mais aussi à la mise en œuvre progressive en France de rapports plus satisfaisants entre religion(s) et modernité(s)<sup>18</sup>, à l'image de ce qui se passe dans la plupart des autres grandes démocraties. Autrement dit, à l'émergence d'une laïcité régénérée, permettant une fécondation mutuelle, au service du bien commun, entre ces deux régimes du sens et de l'expérience. Une laïcité véritable, à la hauteur des défis civilisationnels et anthropologiques qui se posent en ce XXI<sup>e</sup> siècle. Raison pour laquelle la science que j'appelle de mes vœux sera fondamentalement une «science du religieux et de la laïcité». Inséparable du religieux en modernité, cette dernière ne représente-t-elle pas elle aussi un champ de recherche - fondamentale mais surtout appliquée- aussi indispensable que prometteur ?

Face à des enjeux aussi écrasants, la création d'une telle discipline -à part entière, c'est-à-dire dès le premier cycle- peut bien sûr sembler une petite chose. Qu'on ne sous-estime pas pour autant la force de la recherche et de l'enseignement, autrement dit celle des idées, quant à la marche du monde et à ses évolutions, force dont témoigne des phénomènes aussi considérables que la Réforme, Les Lumières, le marxisme, la psychanalyse voire la récente "révolution conservatrice" reagan-thatcherienne. Devant nos problèmes actuels, il faut bien tirer l'écheveau par un fil, et c'est celui là -celui des idées et de l'action à long terme sur la culture et les mentalités- qui me semble le plus adapté. Car c'est au fond assez "facile" à faire, par rapport à d'autres démarches envisageables, pour peu que les milieux susceptibles de porter un tel projet se mobilisent et sollicitent d'une même voix l'action politique des autorités compétentes. Plus aisée que toutes les autres, cette démarche n'en reste pas moins fort délicate et complexe, la résistance du, ou plutôt des verrou(s) à faire sauter en montrant bien l'enjeu.

Parmi les objections probables au lancement d'une filière de "science du religieux et de la laïcité" dès le niveau L1, j'entends déjà la plus évidente : "en dehors du monde éducatif, il n'y aura pas de débouchés pour ses étudiants". Ce à quoi je répondrai, tout d'abord, que le monde scolaire et universitaire leur offre en effet -à travers la formation des formateurs- un gisement de débouchés considérable... pour peu que les autorités manifestent enfin la volonté politique sans laquelle bien des principes, bien des "décisions" proclamés depuis 20 ans resteront lettre morte. Ce à quoi je répondrai, ensuite, que ces futurs diplômés en "science du religieux et de la laïcité" n'auront pas moins d'avenir professionnel que les cohortes de littéraires, de sociologues, d'historiens, d'ethnologues, de psychologues, de philosophes qui sortent chaque année de l'université. Plus : une fois leur légitimité intellectuelle et sociale, leur compétence théorique et pratique et leur utilité collective assurées, ces nouveaux diplômés auraient même beaucoup plus de perspectives ; car cette reconnaissance collective de la pertinence de leur approche entraînerait celle des besoins correspondants, à l'évidence immenses, et la mobilisation progressive des moyens ad hoc. Ces besoins ? La formation spécifique de tous les publics qui ont aujourd'hui à "pratiquer" -dans un

cadre laïque, sur le terrain- le nouveau pluralisme ethno-religieux de la société française, que ce soit dans les services publics (hôpitaux, police, armée, prisons, etc.) ou la plupart des entreprises de main d'œuvre, mais aussi du côté des fonctionnaires et élus locaux, voire finalement de la majorité des citoyens. De quoi contribuer de façon décisive, par l'éducation et la formation, à la dissipation des tensions, illusions et malentendus qui interdisent aujourd'hui tout progrès en matière de vivre ensemble et de questionnement fécond quant au sens de la vie individuelle et collective.

Or, pour mener à bien une aventure aussi considérable que l'établissement d'une nouvelle discipline universitaire, il nous manque avant tout un outil. Un catalyseur. Il nous manque de quoi porter cette idée vers les milieux concernés et vers le public ; de quoi organiser la dynamique et le suivi compétent qu'elle exige à long terme, jusqu'à sa mise en place effective. Il nous manque une structure spécialisée, pérenne, professionnelle, indépendante, pluraliste, prospère, en un mot légitime sur tous les plans et non soumise aux aléas économiques et politiques. Il nous faut en un mot une fondation. Une fondation dédiée à "la connaissance et au dialogue des religions et des laïcités"<sup>19</sup>, lieu ouvert de recherche et de formation, de débat et d'action, à même de devenir le levier pour faire enfin bouger les choses. Une fondation qui -vu le blocage hexagonal- pourrait être créée avec l'appui d'organisations étrangères comparables (britanniques, allemandes, américaines, japonaises, taïwanaises, arabes...), en attendant que les mécènes français rejoignent leur élan pour soutenir les structures existantes (IESR, IFER, ISTR, etc.) et développer de nouvelles initiatives.

A côté de cette fondation, qui constitue ma 2e proposition concrète, j'en envisage enfin une 3e : le lancement d'un mouvement d'éducation populaire au service des mêmes fins. Un mouvement associatif qui s'inscrirait dans la droite ligne de ce qui a déjà pu se faire en la matière, du 19e siècle aux intéressantes initiatives plus récentes que constituent "l'Ecole laïque des religions" ou l'"université populaire" fondée à Caen par Michel Onfray.

Je ne peux hélas développer comme il faudrait ces deuxième et troisième propositions concrètes, mais je compte sur nos échanges pour les préciser. Le tout dans la perspective d'un nouveau dialogue à bâtir et à nourrir entre tradition(s) et modernité(s), entre les différentes civilisations d'un monde globalisé. Au service d'un humanisme revivifié pour faire face aux défis du XXIe siècle.

- 
1. cf. son dernier sursaut, lié à la remise en cause du monopole public de la collation des grades.
  2. Au sens bachelardien de l'expression.
  3. par exemple : "préservatif", "burqa", "inquisition", "croisades", "intégrismes", "séparation de l'Eglise et de l'Etat", "séparation du public et du privé", "loi de 1905"...
  4. du moins au sein de la même communauté, car il en est bien sûr plusieurs, qui sont -sauf exception- mutuellement exclusives ; ce qui explique pourquoi le religieux apparaît surtout aujourd'hui comme le lieu du conflit entre les hommes et non celui de leur rassemblement.
  5. Hormis l'exception de la modernité états-unienne.
  6. En dehors du cas particulier que constitue le totalitarisme, holisme caricatural typiquement moderne.
  7. L'histoire, l'analyse textuelle et l'archéologie contemporaines nous disent ainsi que l'Abraham, le Moïse ou le Salomon bibliques sont des mythes... mais ces mythes sont fondateurs pour notre culture ; outre leur prégnance patrimoniale, ils contribuent à déterminer encore nombre d'opinions ou d'attitudes dans le monde d'aujourd'hui et il faut donc les connaître, qu'on y adhère ou pas. Plus, et c'est là une dimension beaucoup moins reconnue actuellement, ces mythes nous disent des choses irremplaçables sur la condition humaine, sur la réalité de la vie individuelle et collective, un peu comme le font aussi les grandes figures de la littérature universelle, mais avec une "densité" socio-culturelle tout à fait spécifique, en l'occurrence proprement religieuse. Or, sauf exception, cette valeur de vérité -qui donne leur sens, leur universalité et leur caractère irremplaçable à ces données mythiques- n'est que rarement prise en compte ni dans la transmission élémentaire du fait religieux, ni, ce qui est plus grave, dans la majorité des études savantes à son sujet.



8. Remarquons en passant l'étonnante -et significative- incongruité du terme "christianologie"...
9. Qu'on pense à la production des lieux universitaires spécialisés -la Ve Section de l'EPHE et l'IESR, le CEIFR de l'EHESS, l'IRER de Paris IV, l'Observatoire du Religieux d'Aix en Provence, certaines chaires du Collège de France, etc.-, mais aussi à tous les travaux décentralisés liés au religieux et réalisés dans les multiples disciplines, souvent sans que cela apparaisse extérieurement.
10. du côté des avancées sensibles, par exemple la création de la Mission "Enseignement et Religions" et de l'IESR, même si les moyens disponibles ne sont pas à la hauteur des enjeux ; du côté des reculs, la radicalisation de certains blocages dans les esprits sur le terrain, en lien avec les multiples rebondissements de "l'affaire du voile" et la question des "signes religieux".
11. Cf. la place prise par la psychanalyse dans le cadre universitaire (et socio-culturel global), qu'elle y soit admise comme discipline à part entière ou explicitement utilisée par d'autres disciplines, et ce malgré une scientificité au moins autant problématique que celle d'une "science du religieux".
12. Il faut toujours insister sur l'exception française en la matière, tout mon développement revenant probablement à enfoncer une porte ouverte aux yeux de bien des intellectuels non-français.
13. cf. la destruction en règle de Mircea Eliade par le chercheur Daniel Dubuisson (CNRS) dans *Impostures et pseudo-science*. L'œuvre de Mircea Eliade, Presses universitaires du Septentrion, 2005.
14. A certains égards, les Divinity schools et Departments of Religion nord-américains semblent mettre en œuvre une démarche scientifique et pédagogique comparable à celle que j'envisage ici. Tous les membres de la Ivy League -Harvard, Yale, Brown, Columbia ou Princeton- ainsi que bien des universités américaines moins illustres, possèdent en effet ce genre de structures, vouées à l'étude diversifiée du fait religieux. Dans un cadre toujours multidisciplinaire, on y juxtapose et confronte les approches non-confessionnelles et confessionnelles, unissant humanités, sciences humaines et même quelquefois sciences dures. Les théologies y sont enseignées pour elles-mêmes, mais en lien avec la philosophie et la science politique, la psychologie et l'histoire, la sociologie et l'anthropologie de même qu'avec les sciences du langage.
15. Qu'on pense par exemple aux "exercices spirituels" de la philosophie antique (stoïcisme, épicurisme, etc.).
16. "dérives sectaires", "religions politiques", "religieux sauvage", ésotérismes, superstitions, "croyances flottantes", etc.
17. cf. les travaux de l'ethnologue Jean Servier, en particulier *L'Homme et l'Invisible*, Robert Laffont, 1964.
18. Au pluriel, car il y a plusieurs modèles possibles de modernité...
19. Au pluriel, car il y a plusieurs modèles -existants ou possibles- d'articulation du religieux et de la société en régime moderne ; qu'on pense à la diversité des solutions adoptées en la matière par la France, ses voisins, les Etats-Unis, le Canada, l'Inde, la Turquie...