

Laval théologique et philosophique



RIES, Julien, dir., *Traité d'anthropologie du sacré, vol. 1. Les origines et le problème de l'homo religiosus*

André Couture

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400803ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400803ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Couture, A. (1993). Compte rendu de [RIES, Julien, dir., *Traité d'anthropologie du sacré, vol. 1. Les origines et le problème de l'homo religiosus*]. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 580–581. <https://doi.org/10.7202/400803ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Julien RIES (sous la direction de), **Traité d'anthropologie du sacré**. Vol. 1. **Les origines et le problème de l'*homo religiosus***, Paris/Tournai/Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, 358 pages.

Ce premier volume d'un traité qui en comptera sept est divisé en trois parties. La première partie introduit le traité tout entier en présentant les différentes facettes de l'*homo religiosus* et de l'expérience du sacré. On y trouvera des contributions de Julien Ries (« L'homme religieux et le sacré à la lumière du Nouvel Esprit Anthropologique »), de Régis Boyer (« L'expérience du sacré »), de Gilbert Durand (« L'homme religieux et ses symboles ») et de Michel Delahoutre (« Le sacré et son expression esthétique : espace sacré, art sacré, monuments religieux »). Une deuxième partie intitulée « Le sacré, les origines, l'homme archaïque, la mort » réunit des réflexions souvent originales sur la religion à l'époque de la préhistoire (« L'émergence de l'*homo religiosus* : paléo-anthropologie et paléolithique », de Fiorenzo Facchini, et « Symbolisation, conceptualité et ritualisme de l'*homo sapiens* », de Emmanuel Anati), puis des remarques plus générales de Louis-Vincent Thomas sur « Le sacré et la mort ». Enfin, une troisième partie aborde de trois façons complémentaires la question du sacré dans les cultures bantoues de l'Afrique noire : « L'homme africain et le sacré », de Vincent Mulago Gwa Cikala ; « L'*homo religiosus* africain et ses symboles », de Clémentine Faïk-Nzuzi Madiya ; « Mythe et rite dans l'expérience religieuse africaine », de Issiaka-Prospér Lalèlè. Une introduction et une conclusion de Julien Ries dégagent clairement les grandes orientations et les perspectives du traité.

Ces contributions, qui proviennent d'horizons très différents, ont au moins ceci de commun qu'elles s'insèrent dans un traité d'anthropologie du sacré, c'est-à-dire qu'elles s'inscrivent dans une perspective où, comme le disait M. Eliade, le sacré est perçu comme « un élément dans la structure de la conscience, et non (comme) un stade dans l'histoire de cette conscience » (cité par G. Durand, p. 114). Le

but de ce traité n'est donc pas de faire une nouvelle histoire des croyances et des idées religieuses, mais bien de présenter un esprit humain universellement et diversement ouvert à la dimension religieuse. Il ne s'agit pas de spéculer sur ce que pourrait être cet *homo religiosus*, mais d'utiliser les ressources de l'histoire des religions pour montrer « la valeur scientifique d'une induction historique fondée sur des bases autrement solides que celles de la philosophie kantienne et de l'idéalisme transcendantal de Schleiermacher et de R. Otto » (J. Ries, p. 40).

Les réflexions réunies dans la deuxième partie de l'ouvrage semblent de prime abord quelque peu asymétriques. Il paraît étonnant que de faire se côtoyer des études portant sur la religion de la préhistoire et une analyse des conceptions de la mort et des façons de ritualiser le mourir surtout en contexte judéo-chrétien. On comprendra mieux le sens de ces réflexions si l'on n'oublie pas que c'est la mort qui fournit d'un bout à l'autre de l'histoire humaine les indices les plus marqués d'un intérêt pour le sacré. En réfléchissant à la suite aux vestiges que révèle l'archéologie et aux transformations récentes des habitudes touchant le mourir, le lecteur se rendra plus facilement compte que la mort est peut-être la première et la dernière chose qui atteste la présence d'un humain capable d'une ouverture au-delà de lui-même et des interrogations ultimes qui s'ensuivent.

Après avoir lu ces diverses contributions, qui s'échelonnent du paléolithique aux cultes africains, on est de plus en plus convaincu que l'homme religieux est d'abord un être qui vise à l'efficacité : ce n'est pas les discours qui l'intéressent, mais les résultats (visibles ou invisibles). L'*homo religiosus* est un être qui trouve des parades pour contrer les morts, petites et grandes, qui mettent sa vie en péril. Il est foncièrement un magicien, même dans ses idées de soumission, même dans sa façon de brandir le verbe. Le sacré n'est pas un discours abstrait, il est une parole proclamée (cf. p. 343), il est un geste symbolique, il est une liturgie des carrefours aussi bien que des grands temples,

il est une expérience spirituelle au plus intime de l'être. L'homme religieux parle aussi de son expérience et son témoignage est important pour déterminer sa capacité de penser le sacré ; mais il parle avant tout de ce qu'il fait pour harnacher des forces qui le dépassent.

Inutile de développer davantage. On aura compris que ce premier volume nous offre les prémices d'un traité qui sera certainement fort riche en découvertes de toutes sortes.

André COUTURE
Université Laval

Dennis GIRA, **Les religions**. Coll. « Parcours. La bibliothèque de formation chrétienne ». Paris, Centurion ; Québec, Paulines, 1991, 119 pages.

Ce livre, malgré son titre, s'inspire d'une vision catholique. Il propose des évidences, des vœux d'unité, de paix, de dialogue, de progrès autour de valeurs morales, spirituelles et socioculturelles entre les religions. Mais qu'en est-il de la « véritable rencontre » avec les autres religions ? Qu'en est-il d'une approche anthropologique des cultures ? L'auteur tient à une pureté de la foi et à une rencontre authentique, ainsi qu'à se situer intelligemment face aux autres religions. L'auteur est « un chrétien spécialiste du bouddhisme et des religions du Japon » (p. 14).

Il importe de trouver une signification assez large au terme religion (trouver un élément commun à toutes les religions, p. 17), mais elle ne sera pas tout à fait assez large, quoique ouverte (p. 21). Fidélité à soi et respect de l'autre renvoient à la nécessité d'une compréhension de l'autre. Or celle-ci s'articule entre autres sur la reconnaissance d'une espèce de « force cachée » inhérente au cours des choses et aux événements de la vie humaine. Cette reconnaissance se manifesterait par une sensibilité à cette force chez tous les humains.

Les problèmes de la rencontre des religions, du dialogue entre elles et entre les personnes appartenant à différentes « visions du monde »,

et ceux d'une compréhension des univers religieux différents ne sont pas simples. Suffit-il qu'un chrétien bien intentionné reconnaisse « le travail de Dieu au coeur de [telle] tradition » ? Ou le fossé entre les « doctrines » est-il un abîme qui requiert de se tourner vers les pratiques ou les valeurs socio-politiques afin de se rencontrer ?

L'auteur détaille l'aporie du respect de l'autre (p. 52). L'autre tradition est une voie spirituelle salvatrice authentique. Or le seul Médiateur (*sic*) du salut est Jésus-Christ. L'une et l'autre tradition participent d'une « réalité » première et fondamentale, celle de la « présence de Dieu à tout être humain ». Il y a divers degrés de participation selon les divers niveaux de conscience (au sens psychologique et moral). Ces niveaux renvoient à la condition humaine et à ses limites de divers ordres. Le symbolique, discursif et non-discursif, en est l'expression nécessaire et vitale. C'est par telle ou telle symbolique que le mouvement de rapprochement entre Dieu et l'humain se vit (cf. p. 65-67). Mais alors quelle est la spécificité du christianisme (p. 69-94) ?

L'expression symbolique comporte une certaine opacité qui dépend entre autres des vicissitudes de l'histoire humaine (problématique du refus de Dieu, p. 71). Mais Dieu module sa présence révélatrice qui s'intensifie jusqu'à son accomplissement par l'« Incarnation du Verbe en notre chair ». C'est là que l'opacité se dissipe, ce qui rend les symboles utilisés « absolument indissociable[s] de l'expérience et de la vie de Jésus-Christ » (p. 81). D'où « la valeur de la religion en général, et de l'Église en particulier » (p. 80-81). La mission chrétienne ? « Mettre à la disposition de tous les hommes ses symboles, lesquels, lui venant du Christ, sont adéquats à la réalité qu'ils sont destinés à signifier » (p. 82).

Dira-t-on alors que la manifestation de Dieu en Jésus-Christ est « normative » ou qu'elle ne l'est pas ? Selon le sens de la réponse, le christianisme occupera une position privilégiée ou non dans l'histoire des religions conçue comme l'histoire de l'épiphanie de Dieu par modulation symbolique. Les formes concrètes du dia-