

DISSERTATIONES
SERIES PHILOSOPHICA - LVIII

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS
FACULTAS PHILOSOPHIAE

Euphrem Audrey Hasimana

L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ ET LA RELIGION
TRADITIONNELLE À MADAGASCAR À LA
LUMIÈRE DE LA RÉFLEXION DE MIRCEA ELIADE

Une tentative d'exploiter la pensée religieuse
traditionnelle des Malgaches

*Thesis ad Doctoratum in Philosophia
totaliter edita*

ROMAE 2023

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum

Prof. Dr. Maria Christina Reyes Leiva

Prof. Dr. Georgius Faro

Imprimi potest

Prof. Dr. Ignatius Yarza

Decanus Facultatis Philosophiae

Dr. Iesus Sáenz

Secretarius Generalis Universitatis

Roma, 19-VI-2023

Prot. n° 469/2023

Imprimatur

Vicariato di Roma

22 giugno 2023

© 2023 - Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/ A 00195 Roma
0645493637 - info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-160-2

TABLE DE MATIERES

Acte de Remerciements.....	11
Les abreviations.....	13
INTRODUCTION.....	15
1. UN PETIT MOT SUR L'AUTEUR: QUI EST MIRCEA ELIADE?.....	15
2. LES QUATRE OBJECTIFS DE LA RECHERCHE:.....	15
2.1. Le premier objectif : le désir de comprendre les dimensions religieuses de l'existence humaine.....	16
2.2. Le deuxième objectif : le désir de découvrir et de réactualiser le sens profond de l'existence religieuse dans la société de type archaïque et traditionnelle.....	16
2.3. Le troisième objectif : Apercevoir la religion comme voie à la découverte de l'Être.....	18
2.4. Le quatrième objectif : Comprendre la religion traditionnelle comme « pierre d'attente » pour l'Évangile de Jésus-Christ. Pour une perspective d'un dialogue prospectif.....	18
3. LE DOMAINE DU TRAVAIL : LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.....	20
4. MÉTHODOLOGIES.....	22
5. LA PROBLÉMATIQUE ET LA STRUCTURE DU PROJET.....	24
I. ANALYSE CONCEPTUELLE.....	29
1. LE SACRÉ ET LE PROFANE.....	29
1.1. Le sacré.....	29
1.2. Le profane.....	31
1.3. L'opposition entre le sacré et le profane semble-t-elle radicale ?.....	31
1.4. L'opposition radicale entre le sacré et le profane pourrait-elle être mise en question ?.....	33
2. LE SENS DE LA RELIGION.....	37
3. LE SYMBOLISME.....	39
3.1. Le symbole comme un lieu de rencontre entre l'invisible et le visible dans le signe de la beauté.....	39
3.2. La pensée symbolique et la succession de ses valeurs.....	42
3.3. Le symbole joue-t-il un rôle si important dans la société humaine ?.....	43
4. LA NATURE DU MYTHE.....	46
4.1 Le mythe comme école de vie.....	47
4.2. Mythe-cosmogonie.....	49
4.3. Le mythe cosmogonique et la découverte contemporaine de la psychanalyse.....	51

TABLE DE MATIERES

4.4. Le mythe est-il solidaire de l'ontologie ?	52
4.5. Le mythe n'est pas un rêve.	55
4.6. Le mythe et le rite : existe-t-il une relation entre eux ?	57
5. L'HIEROPHANIE	59
6. LA THEOPHANIE	61
7. L'ONTOPHANIE	62
8. CONCLUSION PARTIELLE : LE DESIR DE COMPRENDRE ET DE FAIRE COMPRENDRE LE SACRE	65
II. LA REFLEXION DE MIRCEA ELIADE SUR L'EXPERIENCE DU SACRE	67
1. MIRCEA ELIADE COMME UNE REFERENCE INCONTOURNABLE DANS UNE ETUDE DES FAIT RELIGIEUX	67
2. EXPERIENCE DU SACRE ET LA MEDITATION DE L'EXISTENCE HUMAINE	68
3. L'HIEROPHANIE DONNE-T-ELLE UNE TRANSMUTATION ?	71
3.1. La description phénoménologique	71
3.2. Le culte des pierres	73
3.3. La sacralité se révèle à travers les éléments structurels du monde	74
3.4. La continuité et la nouveauté de valeur symbolique de pierre dans l'horizon biblique	75
4. LE CHANGEMENT DU COMPORTEMENT RELIGIEUX A MADAGASCAR	76
5. LE TEMPS DANS L'EXPERIENCE PRIMORDIALE DE L'HOMME RELIGIEUX	78
5.1. Le temps n'est ni homogène ni continu	78
5.2. La nouveauté du judéo-chrétien sur l'expérience du temps	81
6. L'EXPERIENCE RELIGIEUSE DE LA NON-HOMOGENEITE DE L'ESPACE	85
6.1. S'établir au "Centre du Monde"	85
6.2. Le rôle de l'espace sacré dans la vie des sociétés traditionnelles	87
7. LE SACRE EST-IL LE FONDEMENT DE LA VIE HUMAINE ?	91
8. L'HOMME RELIGIEUX ET ARELIGIEUX : LES DEUX MODES D'ÊTRE (SACRE ET PROFANE)	94
8.1. L'expérience du sacré et l'homme religieux	94
8.2. Lorsque l'homme religieux est au temps des rites de réactualisation (nouvel an)	95
8.3. L'existence profane de l'homme areligieux	98
8.4. La complexité de l'expérience profane areligieuse	101
9. LA PHENOMENOLOGIE DE L'INITIATION DANS LES SOCIÉTÉS PRIMITIVES ET TRADITIONNELLES	102
9.1. L'homme religieux et les rites de passage	102
9.2. L'initiation dans la conception archaïque et traditionnelle	103
9.3. L'initiation est religieuse	104
9.4. L'initiation est culturelle	105
9.5. Les rites de passage-initiation et l'assurance d'un destin meilleur après la mort dans la croyance religieuse de Malgache	107
10. LA DIFFERENCE DE L'HOMME RELIGIEUX DE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ET DE L'HOMME DU MONDE OCCIDENTAL DEVANT L'ANGOISSE DE LA MORT	111
11. CONCLUSION PARTIELLE : L'EXPERIENCE DU SACRE COMME « UN RESERVOIR DE SENS »	114

III. LE SACRÉ ET SA COMPLEXITÉ, L'EXPERIENCE RELIGIEUSE, L'ORIGINALITÉ DE MIRCEA ELIADE ET SES LIMITES.....	117
1. L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE.....	117
1.1. La nature du mot expérience.....	118
1.2. L'authenticité de l'expérience religieuse est-elle problématique ?	122
1.3. Le mystère garantit-il l'expérience religieuse ?.....	124
2. LA COMPLEXITÉ DE L'HERMÉNEUTIQUE DU SACRÉ.....	126
2.1. Le sacré comme une donation active.....	127
2.2. Le sacré institue le fait religieux	128
2.3. Le sacré comme l'essence de la religion.....	130
2.4. Le sacré est une réalité complexe	132
2.5. La coïncidence dialectique du sacré dans les religions de l'humanité.....	133
2.6. La différence entre les hiérophanies supplémentaires et le mystère de l'incarnation dans l'expérience humaine du divin.....	135
3. L'ÊTRE DIVIN ET L'HOMME RELIGIEUX : EXPÉRIENCE DU SACRÉ COMME VOIE À LA TRANSCENDANCE.....	138
3.1. Expérience du sacré comme émerveillement devant l'Être divin.....	138
3.2. Pour une nouvelle approche de l'être.....	140
3.3. La description phénoménologique est-elle suffisante dans la quête d'une vraie expérience religieuse ?.....	144
4. LA NOSTALGIE ONTOLOGIQUE DE L'HOMME RELIGIEUX.....	146
4.1. Une soif consistante du réel et de l'Être.....	146
4.2. Comment cette soif ontologique s'exprime-t-elle ?.....	149
4.3. L'expérience religieuse et la philosophie.....	151
5. APPRÉCIATIONS CRITIQUES DE LA RÉFLEXION DE MIRCEA ELIADE SUR L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ.....	152
5.1. Problème de l'influence et du généralisme.....	153
5.2. Une approche méthodologique appréciée	156
5.3. Y a-t-il une différence entre Rudolf Otto et Mircea Eliade ?.....	162
5.4. Une expérience du sacré sans distinction et l'originalité de Mircea Eliade	165
5.5. Une mutation et modification du sens du sacré.....	168
6. CONCLUSION PARTIELLE : LE MESSAGE DE L'HOMO RELIGIOSUS.....	170
IV. PENSÉE RELIGIEUSE TRADITIONNELLE À MADAGASCAR.....	173
1. PLURALITÉ DE TRIBUS ET DE CULTURES CONSTITUANT UN SEUL PEUPLE.....	173
2. MAIS PEUT-ON PARLER D'UNE « RELIGION TRADITIONNELLE MALGACHE » ?.....	175
2.1. Le sentiment religieux.....	176
2.2. Pour éviter la projection d'une religion sur une autre.....	178
2.3. Les Malgaches traditionnels posséd(ai)ent une religion.....	183
3. TENTATIVE DE PARLER DE L'IDÉE DE L'HOMME DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE TRADITIONNELLE MALGACHE.....	184
3.1. L'homme comme un être en relation.....	185
3.2. L'idée de l'homme de relation et de l'unité comme un besoin d'humanité.....	190
3.3. Les Malgaches croient-ils en l'immortalité de l'âme ?.....	191
4. LES EXPRESSIONS RELIGIEUSES DANS LA PENSÉE TRADITIONNELLE MALGACHE.....	194
4.1. Le ohabolana - le fitenenana (les proverbes).....	194

TABLE DE MATIERES

4.2. Les symboles religieux.....	198
4.3. Les mythes comme source spirituelle et comme horizon religieux'.....	200
4.4. Les sacrifices-rites : le Fafy.....	204
4.5. Symboles, mythes, sacrifices-rites comme patrimoine du sacré.....	208
5. DIEU DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE TRADITIONNELLE.....	210
5.1. Généralité sur l'idée de Dieu.....	210
5.2. L'Être suprême : le Zanahary, le Créateur du réel.....	213
5.3. Dieu lointain et ses conséquences dans la pratique religieuse.....	216
5.4. L'ambiguïté de l'expérience religieuse de l'humanité.....	222
5.5. Dieu comme "Père universel".....	223
5.6. L'idée de Dieu et l'expérience du sacré.....	225
5.7. La conception monothéiste dans la pensée religieuse traditionnelle malgache.....	227
6. CONCLUSION PARTIELLE : UNE RELATION INTÉGRATIVE AU ZANAHARY.....	232
V. CONFRONTATION, DIALOGUE ET TENTATIVE D'OUVERTURE.....	235
1. L'HOMME RELIGIEUX DE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE ET SA VISION DU MONDE.....	235
2. L'HOMME RELIGIEUX COMME UN HOMME RESPONSABLE.....	238
3. LA VALEUR DU COMPORTEMENT DE L'HOMME RELIGIEUX.....	242
4. LES HOMOLOGATIONS ANTHROPOCOSMIQUES.....	244
5. L'APPRÉCIATION CRITIQUE DE L'ANIMISME COMME LE DÉFI DU JEUNE PRÊTRE DE CE TEMPS.....	246
5.1. L'animisme, de quoi s'agit-il ?.....	247
5.2. Valeurs morales de l'animisme.....	249
5.3. L'animisme et l'harmonie écologique : l'écologie intégrale.....	250
5.4. Le défi auquel sont confrontés les jeunes prêtres de ce temps.....	253
6. LE DIALOGUE ET CONFRONTATION DE L'EXPÉRIENCE DU SACRÉ DE MIRCEA ELIADE ET LA PENSÉE RELIGIEUSE TRADITIONNELLE DES MALGACHES.....	257
7. QUELLE EST LA PARTICULARITÉ DE L'EXPÉRIENCE CONSTITUTIVE DE LA RELIGIOSITÉ TRADITIONNELLE MALGACHE ?.....	260
7.1. Un point soulignant l'expérience du sacré chez malgaches : le Hasina.....	261
7.2. L'aspect central de la ritualité malgache : accroître la vie.....	264
8. LA PENSÉE NON-RELIGIEUSE DU MONDE MODERNE.....	266
8.1. La crise existentielle de l'homme moderne non-religieux.....	267
8.2. Si cette crise existentielle est une crise religieuse, la religion elle-même est-elle une solution ?.....	269
8.3. Faire advenir à la parole l'inconscient spirituel.....	272
9. LA RELIGION TRADITIONNELLE ET LE CHRISTIANISME.....	275
9.1. Les valeurs des religions païennes : les dons naturels du cosmos.....	275
9.2. La religion traditionnelle comme « pierre d'attente » de l'Évangile de Jésus-Christ.....	280
9.3. L'acte symbolique et significatif de l'évêque de Morondava, Mgr Fabien Marie Raharilamboniaina.....	283
9.4. La nouveauté radicale de l'incarnation du Christ dans l'expérience humaine du sacré.....	286
10. CONCLUSION PROVISOIRE : LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX COMME UNE RÉPONSE À UN BESOIN HUMAIN DU SACRÉ.....	294

TABLE DE MATIERES

CONCLUSION GENERALE.....	297
1. LES APTITUDES RELIGIEUSES COMME UN FAIT HUMAIN.....	298
2. POUR UNE PERSPECTIVE D'OUVERTURE ET D'HEUREUSE RENCONTRE.....	299
3. EXISTE-T-IL UNE SYNTHÈSE DE RENCONTRE ENTRE LE DIEU TRANSCENDANT DES CHRÉTIENS ET LE DIEU TRANSCENDANT-IMMANENT DES RELIGIONS AFRICAINES ?.....	303
4. POUR UN APPEL VERS LA "LUMIÈRE" PROVENANT DE L'INTÉRIEUR DE LA CULTURE.....	308
BIBLIOGRAPHIE.....	311
I. OUVRAGES DE MIRCEA ÉLIADE.....	311
II. OUVRAGES SUR MIRCEA ÉLIADE.....	312
III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÈRALE.....	313
IV. ARTICLES.....	321
V. DICTIONNAIRE.....	323
VI. WEBOGRAPHIE.....	324

ACTE DE REMERCIEMENTS

J'adresse mes vifs remerciements, tout d'abord à Dieu Tout-Puissant, Père et Fils et Saint-Esprit, qui m'a permis de réaliser cette thèse. Sans Lui, rien n'aurait été fait. Qu'Il en soit loué éternellement !

Je tiens à remercier à tous mes parents qui m'ont ouvert la porte à la foi de l'Église Catholique Romaine.

Mes meilleurs sentiments de reconnaissance et de gratitude s'adressent aussi à Mgr Fabien Raharilamboniaina, Évêque de diocèse de Morondava (Madagascar) qui m'a toujours soutenu dans tous les domaines de ma vie : prière, études, matériel, économique, voyage, ...

J'adresse aussi mes vifs remerciements à la « Fundación CARF » qui m'a donné la bourse (durant 6 années) pour mes études à l'Université Pontificale de la Sainte-Croix (Rome).

Cette thèse ne serait pas aussi riche et n'aurait jamais vu le jour sans l'aide et l'encadrement de Professeure María Cristina Reyes Leiva, docteur en philosophie, enseignante à la Faculté de Philosophie de l'Université Pontificale de la Sainte-Croix (Rome), qui m'a accepté avec bienveillance et dirigé avec disponibilité. Je la remercie pour sa patience et pour la qualité de son encadrement exceptionnel.

Mes meilleurs sentiments de reconnaissance et de gratitude s'adressent à Professeur Giorgio Faro, docteur en philosophie, enseignant à la Faculté de Philosophie de l'Université Pontificale de la Sainte-Croix (Rome). Quelle patience vous avez dû endurer pour me corriger ! Moi qui ne prétends en rien pour détenir la vérité. C'est grâce à votre aide pratique, à votre critique appréciée et à votre conseil d'approfondissement que les idées de cette thèse sont accouchées en texte.

J'aimerais adresser mes vifs et sincères remerciements à toute la direction du "Collegio Sacerdotale Altomonte (Rome)" qui m'a accueilli et m'a aidé à poursuivre ma formation humaine et universitaire. Je suis particulièrement très reconnaissant envers à tous les prêtres et à tous les diacres de ce "Collegio Sacerdotale Altomonte" : durant six années, nous avons vécu ensemble l'universalité de l'Église et l'importance d'étudier ensemble. Merci de votre présence !

Notre reconnaissance va également à tous les Prêtres, les Professeurs et les responsables administratifs de l'Université de la Sainte-Croix qui m'ont aidé dans les dimensions spirituelle, intellectuelle, morale et matérielle et qui sont vraiment un grand atout.

Je tiens aussi à remercier ardemment la communauté des Pères carmes de Brescia (Italie) qui m'a accueilli et m'a ouvert leur bibliothèque pour étudier.

Enfin, je tiens à remercier vivement à toutes les personnes de loin ou de près qui ont contribué à alimenter ma réflexion et qui m'ont aidé lors de la rédaction de cette thèse.

De nouveau, je renouvelle mes remerciements à Dieu Tout-Puissant, Père et Fils et Saint-Esprit. Qu'Il vous bénisse.

De tout cœur, merci infiniment ! Merci d'exister !

LES ABREVIATIONS

ACM	<i>Aspects du christianisme à Madagascar.</i>
BM	Bulletin de Madagascar.
BAM	<i>Bulletin de l'Académie Malgache.</i>
CRA	<i>Cahiers des religions africaines.</i>
PD	<i>Pro Dialogo.</i>
PA	<i>Présence Africaine.</i>
OA	<i>Omaly sy Anio</i> (Hier et demain).
RD	<i>Recherches et Documents.</i>
n.	numéro.
cit.	œuvre déjà citée.
art.	article.
q.	question.

INTRODUCTION

1. UN PETIT MOT SUR NOTRE AUTEUR : QUI EST MIRCEA ELIADE ?

Il est nécessaire qu'on sache quelque chose sur notre auteur. On va essayer de connaître son parcours universitaire où il a enseigné. Notre auteur est Mircea Eliade. Il est roumain. Il est né le 9 mars 1907 à Bucarest. Il est historien des religions. Il est aussi mythologue et romancier. Il parlait et écrivait couramment le roumain, le français, l'allemand, l'italien et l'anglais. Ensuite, il pouvait lire aussi l'hébreu, le persan et le sanskrit. Cela signifie que Mircea Eliade était polyglotte. Et il a pu voyager dans le monde. En 1941, il a occupé un poste culturel à Londres et puis à Lisbonne.

En outre, il a enseigné dans diverses universités européennes. Par exemple, après avoir décroché sa thèse de doctorat sur le Yoga en Inde (1928 à 1932), il a enseigné à l'université de Bucarest (1933 à 1940). À partir de 1945, il est devenu professeur à l'École Pratique des Hautes Études à Paris. C'était à ce moment-là qu'il a commencé à écrire directement en français. De 1957 à 1986, il était titulaire à la chaire d'Histoire des religions à l'Université de Chicago.¹ Et c'est là-bas qu'il est mort le 22 avril 1986.

De cette biographie, on peut dire que Mircea Eliade est ouvert à toutes les cultures. Et avec cette pluralité de cultures, il propose que l'Histoire des religions soit une discipline scientifique qui, basée sur des documents et des sources de première importance, exige une méthode historique et critique parce que chaque phénomène religieux est un événement de l'histoire.² Cela signifie que l'historien des religions, prenant sérieusement les histoires des grandes religions, ne minimise pas les histoires des peuples sans écriture parce qu'elles contiennent aussi des sources importantes. Tout cela permet à l'historien des religions de discerner les consciences religieuses, l'expérience du sacré de l'homme religieux.

2. LES OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

Les principaux objectifs de la présente recherche peuvent être résumés en quatre points. On va les exposer d'une manière suivante.

¹ Cfr. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, (avant-propos).

² Cfr. J. Ries, « ELIADE Mircea », in *Grande dizionario delle religioni*, traduction italienne de M. Corsani, P. Cignoni, P. Vingiano, M. Girardet, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1988, p. 624.

2.1. *Le premier objectif : le désir de comprendre les dimensions religieuses de l'existence humaine*

Le choix du thème de recherche comme « L'expérience du sacré et la religion traditionnelle à Madagascar à la lumière de la réflexion de Mircea Eliade : une tentative d'exploiter la pensée religieuse traditionnelle des Malgaches » vient d'une réflexion nourrie par l'expérience vécue et vue. Il s'agit d'une réflexion qui veut comprendre les dimensions religieuses de l'homme à travers de ses représentations du sacré, de ses symboles religieux, de ses récits mythiques, de ses actes rituels, de ses paroles, de ses célébrations initiatiques, de ses gestes quotidiens permettant de chercher la signification et le sens de l'existence. À première vue, les dimensions religieuses structurent l'existence. À vrai dire, il s'agit d'une réflexion qui veut approfondir la situation de l'*homo religiosus* sachant se situer au "Centre du Monde."³ En étudiant cette situation, on constate qu'il vit dans l'espace et dans le temps sacré. Son temps profane se renouvelle dans le temps du sacré et il se projette dans l'éternité. Pour lui, l'existence dans sa totalité est susceptible d'être ouverte à la transcendance et d'être sanctifiée par le sacré. Il est à l'écoute de la voix du "Sacré" dans lequel la densité et la consistance de son existence trouvent sa racine. C'est ainsi qu'on trouve l'importance de dimensions religieuses de l'homme qui ne s'accordent pas aux dépourvues d'authenticités du profane : elles lui ôteraient l'unité et la vérité, la générosité et la beauté.

2.2. *Le deuxième objectif : le désir de découvrir et de réactualiser le sens profond de l'existence religieuse dans la société de type archaïque et traditionnelle*

Il faut mentionner qu'avant nous, il y avait plusieurs auteurs qui ont sérieusement déjà étudié le sacré et la religion. Avec certains points divers, ils ont fait un grand travail. Entre autre Mircea Eliade, on peut citer par exemple l'ouvrage de Rudolf Otto (1869-1937)⁴, de Roger Caillois (1913-1978⁵, de René Girard (1923-2015)⁶, de Julien Ries (1920-2013)⁷. Cet exemple nous montre que plusieurs auteurs ont déjà élaboré le sujet sur lequel nous avons l'intention de réfléchir. Et nous comme initiés à l'his-

³ Cfr. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 26. Selon Mircea Eliade, le "Centre du Monde" est ce qui est un "Point fixe", un "Absolu", un "Centre" qui est révélé par la hiérophanie. En quelque sorte, il est l'espace sacré. Sans ce Centre, aucune orientation ne peut s'effectuer, rien ne peut commencer, rien ne peut se faire. C'est pour cette raison que l'homme religieux s'est efforcé de s'établir au "Centre du Monde" pour vivre réellement et pour éviter l'homogénéité chaotique et neutre de l'espace profane. Ce point anticipe une note décisive de la pensée de Mircea Eliade. On va le développer au cours de notre devoir, surtout au deuxième chapitre.

⁴ R. Otto, *Le sacré*, traduction allemande de André Jundt, Payot, Paris 2015.

⁵ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1963.

⁶ R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.

⁷ J. Ries, *L'« homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Cerf, Paris 2009.

toire, à la philosophie de la religion, nous voulons tenter d'exprimer notre expérience et notre chance. Il faut saisir cette expérience pour être riche et développée, pour être critiquée et pour être construite. Cette expérience nous lance à familiariser « avec les problèmes de la phénoménologie et de l'histoire des religions. »⁸ Et les auteurs qui viennent d'être cités nous ont encouragé et ils nous ont introduit « à l'étude phénoménologique et historique des faits religieux. »⁹ Dans cette étude, nous allons surtout réactualiser et revivre le sens profond de l'existence religieuse dans la société de type archaïque et traditionnelle. Il est donc appréciable de reconnaître sa beauté et sa noblesse.¹⁰ Il est aussi agréable de reconnaître la grandeur de sa conception du monde et celle de l'homme. Cette reconnaissance nous aide à démontrer le comportement, le symbolisme et le système religieux des hommes qui appartenaient à la société archaïque et traditionnelle. C'est un comportement qui veut approfondir le sens de la vie dans son unité. C'est un symbolisme qui veut transmettre la valeur et la spécificité profonde du langage religieux. Les symboles traduisent un sens à la vie. Paul Ricoeur (1913-2005) a bien expliqué que c'est dans le monde que l'être humain fait l'expérience du sens et, par-là, du sacré : « C'est d'abord sur le monde, sur des éléments ou des aspects du monde, sur le ciel, sur le soleil et la lune, sur les eaux et la végétation que l'homme lit le sacré ; (...) c'est donc d'abord le soleil, la lune, les eaux, c'est-à-dire des réalités cosmiques, qui sont symboles. »¹¹ Quant au système religieux, il n'est pas fermé en soi, mais il a une conscience croyante et une capacité structurante du phénomène du sacré : il est ouvert. Alors, avec le philosophe québécois Jean Grondin né en 1955, on peut décrire que le système religieux est « l'expression de cette dimension symbolique du réel comme de la vie : le réel est plus que ce qu'il donne à saisir au premier abord, il a un sens (... donc), le sens n'est pas une pure création de notre cerveau. »¹² L'analyse herméneutique à cette articulation (le comportement, le symbolisme et le système religieux des hommes), qui a quelque chose d'universel, nous aide à réactualiser et redécouvrir¹³ le sens profond de l'existence religieuse dans la société archaïque et traditionnelle. Mais elle n'a pas le droit de mettre entre parenthèse l'expérience religieuse de la société contemporaine.

⁸ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 10.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 10.

¹¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, tome II, Aubier, Paris 1988, p. 174.

¹² J. Grondin, *La philosophie de la religion*, Collection « Que sais-je ? », Puf, Paris 2020, p. 35.

¹³ Cette réactualisation n'est pas loin « d'un désir de découvrir la continuité intérieure de la signification qui se trouve derrière l'évolution des diverses formes et des phases de la conscience religieuse », Ernst Benz (1907-1978), in M. Eliade, *Religions australiennes*, traduit de l'anglais par J. Jospin, Payot, Paris 1972, p. 4.

2.3. *Le troisième objectif : Apercevoir la religion comme voie à la découverte de l'Être*

Au cours de l'Histoire, les intuitions religieuses sont le chemin qui conduisait les hommes à comprendre l'existence d'un Être puissant et transcendant. Cet Être éparpille sa force sanctifiante et puissante dans le cosmos. Et l'intelligence croyante s'est ordonnée à cet Être qui a pu arracher les choses du néant. Pour l'homme religieux, les choses, le monde et l'être humain maintiennent une relation de dépendance avec un Être. Cette perspective nous fait concevoir l'intelligence religieuse qui n'a pas attendu Parménide pour expliquer l'être. Cette intelligence religieuse comprend l'Être et elle lui a aussi donné son consentement qui devient un acte inspiré du plus grand respect parce que cet Être possède une sacralité divine qui touche mystérieusement le cœur de l'être humain.

Alors, si la philosophie exprime les expériences quotidiennes des hommes en langage technique, *l'homo religiosus*, quant à lui, se fait "être petit et simple" pour découvrir et accueillir l'Être. Il s'émerveille devant l'immensité, la grandeur de Dieu. C'est pour cette raison qu'Il lui donne des sentiments particuliers, à savoir, la joie et la félicité. Voilà la spécificité de *l'homo religiosus* qui est en quête de l'Être. De ce fait, il est bon d'"être petit et simple" pour pouvoir découvrir l'existence de Dieu dans lequel le sens du sacré se déclenche et qui nous enlève dans la réalité purement sans authenticité appelée profane. Cette attitude fait écouter la voix de l'Être et du "Sacré". À vrai dire, notre approche n'est pas une épreuve existentielle d'un Être transcendant mais c'est de l'accueillir parce qu'il s'est manifesté. C'est ainsi que la religion est une voie qui tente d'accueillir et de découvrir l'Être qui se donne à aimer, à expérimenter. On anticipe alors l'originalité de la perspective religieuse où l'intelligence croyante accueille une fascination du mystère de l'être, une fascination qui est accompagnée par un respect, par une crainte révérencielle parce qu'elle nous met devant le spectacle du mystérieux « où s'épanouit la parfaite plénitude de l'être. »¹⁴

2.4. *Le quatrième objectif : Comprendre la religion traditionnelle comme « pierre d'attente » pour l'Évangile de Jésus-Christ. Pour une perspective d'un dialogue prospectif*

Le développement de ce dernier objectif nous encourage à exploiter et à approfondir l'expérience du sacré et la pensée religieuse traditionnelle qui sont vivement présentes dans la société malgache. Il s'agit d'une société dans laquelle la religion traditionnelle est nourrie par le culte des ancêtres. Pour Pape Benoît XVI (1927-2022), ce culte transparait explicitement l'expression essentielle de la « communion avec ceux qui nous ont précédés. » Cette communion « crée un nouveau nous. » Elle « franchit ainsi la frontière entre la mort et la vie. » Il ajoute aussi que « cette communion est un élément essentiel de la vie chrétienne. Elle permet de trouver des formes de communion avec les

¹⁴ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 15.

morts, qui se présentent peut-être différemment en Afrique et en Europe, mais qui en tout cas rend possible une transformation riche de sens du culte des ancêtres. »¹⁵ Alors, « le christianisme, qui au départ ne connaissait pas ces formes de dévotion et s'opposait à la religiosité des campagnes, a finalement dû faire siens de nombreux éléments de ce genre, les purifier et les corriger, mais aussi accepter de nouvelles ouvertures et formes concrètes de dévotion. »¹⁶ Cette perspective d'ouvertures est dans un mouvement qui se tend vers propre dépassement. C'est dans ce sens qu'on peut anticiper que la religion traditionnelle malgache est « une pierre d'attente »¹⁷ pour l'Évangile du Jésus-Christ. Elle est prête pour accueillir le message de salut de Jésus. Il faut dire qu'il y a beaucoup de chercheurs malgaches qui ont déjà élaboré le thème de la religion traditionnelle dans laquelle se situe notre projet de recherche. Ils ont de souci de cet héritage. C'est pour cette raison qu'ils ont mis en écriture leur témoignage. On cite par exemple quelques-uns : Job Rajaobelina (1916-1979)¹⁸, Félix Rajaonarivelo¹⁹, Alphonse Ramely (né en 1967)²⁰, *Mélanges. Ancêtres et Christ*.²¹

Il y a aussi des étrangers qui sont fascinés par cette religion traditionnelle. Ils sont allés jusqu'au fond pour pouvoir exploiter l'essentiel. Ils sont parvenus à écrire leur expérience. Citons par exemple : Pietro Lupo (1932-2013)²², Lars Vig (1845-1913)²³, Robert Dubois (1917-2011)²⁴, Bruno Hubsch (1933-2003).²⁵ On y voit maintenant qu'ils nous ont laissé des œuvres impressionnantes qui méritent un grand respect et qui suscitent une exploration approfondissant la pensée religieuse traditionnelle de Madagascar. Donc, elle est déjà en route. C'est notre tâche de la poursuivre et de l'exploiter pour être riche et pour être redécouverte, devenant ainsi un "bon témoignage", une "belle expérience d'ouverture et de rencontre".

¹⁵ Pape Benoît XVI, *Ce qu'est le christianisme*, Rocher, Monaco 2023, pp. 29-30.

¹⁶ *Ibidem*, cit., pp. 28-29.

¹⁷ J. Daniélou, *Dieu et nous*, Grasset, Paris 1956, p. 16.

¹⁸ J. Rajaobelina, *Sentiments religieux des Malgaches avant l'arrivée des missionnaires chrétiens*, Mission catholique, Fianarantsoa 1950.

¹⁹ F. Rajaonarivelo, *Le déplacement du sacré dans le Nord-Ouest de Madagascar. Quelques jalons pour une théologie pratique*, U.E.R. de Théologie et des Sciences Religieuses, Cycle de Doctorat, Paris 1990.

²⁰ A. Ramely, *Dialogue avec la religion traditionnelle. Un défi pour l'Église dans le Sud-Ouest de Madagascar*, Mémoire de Théologie, Ambatoroka Tananarive 1997.

²¹ (Collectif) *Mélanges. Ancêtres et Christ. Un siècle d'évangélisation dans le sud-ouest de Madagascar (1897 – 1997)*, Ambozontany, Fianarantsoa 1997.

²² P. Lupo, *Dieu dans la tradition malgache. Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Ambozontany, Fianarantsoa/ Karthala, Paris 2006.

²³ L. Vig, *Les conceptions religieuses des anciens malgaches*, Traduit de l'allemand par Bruno Hübsch, Imprimerie Catholique, Antananarivo 1973.

²⁴ R. Dubois, *Olombelona, Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, L'Harmattan, Paris 1978.

²⁵ B. Hubsch, (sous la direction de), *Madagascar et le Christianisme*, Ambozontany, Fianarantsoa 1993.

On voit par-là dans quelles perspectives sont utiles et fécondes les confrontations entre notre réflexion et les œuvres qui viennent d'être cités. Elles sont donc notre référence, et quant à la réalité religieuse, elle est notre champ d'observation : elles se complètent dans notre approche. « Une seule main ne peut pas encercler le tronc d'un baobab », disait un proverbe africain. Cela est compatible à notre approche qui vise des perspectives pour un dialogue prospectif d'interculturalité, d'interreligieux, d'ouverture au christianisme. Nous générations actuelles, nous sommes conscients que « pour obtenir une plus large perspective religieuse, il est plus utile de se familiariser avec le folklore des peuples (...) ; dans leurs croyances, leurs coutumes, leur comportement devant la vie et la mort. »²⁶ Cette familiarité permet de reconnaître les situations religieuses des peuples et nous permet aussi de dialoguer avec eux et de leur proposer l'Évangile de Jésus.²⁷ Ce qui veut dire dès maintenant que la religion traditionnelle est comme « pierre d'attente » déjà prête pour accueillir l'Évangile. Une pierre est un grand fondement que le vent ne peut ébranler.

3. LE DOMAINE DU TRAVAIL : LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Il est normal qu'on détermine le champ dans lequel on va travailler. Il s'agit de la philosophie de religion.²⁸ Force est d'avouer que ce champ, si vaste, n'est pas tout facile à grimper parce qu'il contient des notions emblématiques, à savoir le profane et le sacré, l'Être et le mystère, le langage (symboles) et la conscience, la foi et la raison, l'immanence et la transcendance, les rites (culte) et les traditions, la croyance et les prescriptions morales, l'immortalité et Dieu. C'est dans ce domaine que certaines personnes parlent aussi de l'expérience mystique et de l'expérience spirituelle, de l'expérience du sacré et de la quête de sagesse, de la quête du sens de l'existence.²⁹ Mais

²⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 139.

²⁷ Sur ce point, il est nécessaire de consulter la lettre encyclique de Pape Jean Paul II, *Redemptoris Missio*, San Pietro, Roma 1990, n. 55 : « Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église. »

²⁸ « La philosophie de la religion peut être plusieurs choses. En son sens le plus essentiel que nous suivrons ici, elle se veut une réflexion sur le fait religieux, sur son sens, ses raisons, sans ignorer le génitif subjectif inhérent l'idée d'une "philosophie de la religion", disposée à reconnaître à la religion elle-même une forme de philosophie, voire de rationalité, c'est-à-dire une voie conduisant à la sagesse. » J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., p. 19.

²⁹ Cfr. J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., p. 3, p. 119. En se marchant sur ce domaine, Jean Grondin explique que « la religion (chrétienne) se présente comme une réponse à la quête de sagesse et de bonheur qui est celle de la philosophie. Religion et philosophie vont donc de pair et se confondent. La première ligne du *De vera religione* (saint Augustin) le rappelle avec la clarté : "Le chemin de la vie heureuse [cherché par toutes les écoles philosophiques] n'est autre que la vraie religion." On ne saurait dire autrement qu'il n'est pas de vie bonne et heureuse sans vraie religion. » J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., pp. 76-77. De toute façon, la religion et la philosophie sont les deux sources de savoir qui présentent la vision d'une cohabitation possible de la foi et de la raison conduisant ainsi à la quête de la sagesse et de la vérité.

on va tenter d'y entrer pour essayer de comprendre la totalité des situations de l'*homo religiosus* et la spécificité de sa vie religieuse. De plus, nous avons choisi ce domaine parce qu'il nous permettra de traiter le sujet délicat qui s'appelle le sacré et le fait religieux. Cela traduit notre participation qui veut entrer dans le cadre d'une réflexion sur la philosophie de religion. Et le recours à la sociologie, à l'anthropologie, à la psychologie ou bien à l'histoire des religions de Mircea Eliade n'est qu'une étape qui est certainement indispensable car elle nous fournit de concepts, de références historiques et de méthodologies afin que nous puissions bien nous acheminer vers l'interrogation philosophique du fait religieux et de l'expérience du sacré de l'*homo religiosus*. E c'est ainsi que nous serons capables d'approfondir la religiosité traditionnelle des Malgaches.

Sans oublier cette ouverture à la pluralité de champs de réflexion, notre analyse ne reste pas seulement sur la perception de l'espace sacré et celui du profane. Elle ne se borne pas non plus à l'opposition dialectique du sacré et du profane. Elle tente aussi d'exercer la parole sur l'herméneutique du sacré. Elle désire apercevoir le sens de l'existence illuminée par l'expérience du sacré. Elle essaie d'émettre l'audibilité sur la relation du Sacré et de l'*homo religiosus*. Elle essaie de comprendre les comportements et les modes d'être, les modes de vivre de ce dernier. L'*homo religiosus* vit dans une société ayant de culture. Elle s'interroge sur les liens autour de lui. « Son comportement s'inscrit dans le comportement général de l'homme et, par conséquent, intéresse l'anthropologie philosophique, la phénoménologie, la psychologie. »³⁰ Cette proposition de l'historien des religions nous encourage à ouvrir notre perspective disciplinaire sur le sujet délicat qui s'appelle le sacré-profane et le fait religieux, un sujet qui nous introduit à l'expérience spécifiant la parole et la vie de l'homme religieux qui manifestent le divin avec qui il est en contact. L'historien français Michel Meslin (1926-2010) s'est émerveillé en disant : « L'homme est le miroir où se réfléchit, à travers ses pensées et ses actes, le Dieu qu'il adore. »³¹

Nous pourrions constater dès maintenant que pour saisir l'expérience religieuse, il faut qu'on s'ouvre à l'existence de l'homme qui l'éprouve. C'est vrai que l'homme délimite l'expérience du sacré parce qu'il l'a vécue dans un moment et dans un lieu précis. Mais cette expérience vécue resterait un fait universel parce qu'elle touche l'histoire de l'humanité. Ce fait devient l'objet d'étude de toute philosophie de la religion. Si elle veut connaître l'expérience du sacré, elle doit analyser cette relation de l'homme avec le divin, avec le sacré. Elle interprète ses traces historiques et ses impacts dans l'existence des croyants. C'est ainsi que la philosophie de la religion devient une interprétation réflexive qui voudrait embrasser les phénomènes de l'espace sacré, de hiérophanies, de mythologies, de récits et de la pluralité du religieux. Par-là, la philosophie de la religion devient une réflexion sur « l'es-

³⁰ M. Eliade, *Le sacré et profane*, cit., p. 20.

³¹ M. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, Paris 1988, p. 11.

sence de la religion et de son universalité. Car la question philosophique fondamentale d'une philosophie de la religion est celle qui cherche à comprendre son essence. »³²

4. MÉTHODOLOGIES

En générale, la philosophie de la religion est une interprétation réflexive du fait religieux. Elle est une interprétation qui tente d'analyser la phénoménalité de la religion. « *La philosophie de la religion se veut ainsi une réflexion sur la religion, sur son essence et ses raisons.* »³³ Elle tient compte donc de la démarche phénoménologique que le philosophe français Michel Henry³⁴ (1922-2002) propose en deux étapes : la première étape consiste à *étudier le fait, c'est-à-dire ce qui se montre*. La seconde étape exposera l'essence de la vérité qui réside dans le fait. Cette démarche montre la particularité de Michel Henry qui ne se contente pas du phénomène qui transparaît.

Alors, quel est la responsabilité du phénoménologue ? « Le devoir du phénoménologue consiste dans la tentative de déchiffrer le sens profond de chaque hiérophanie. Il traite de décrire sa morphologie et sa typologie, de reconstruire sa diachronie et de trouver sa signification, c'est-à-dire la compréhension du sacré vécu dans l'expérience hiérophanique. »³⁵ Dans cette optique, la démarche phénoménologique n'est pas un acte réductif du fait religieux. Elle part du comportement de l'*homo religiosus* dans son expérience du sacré vécu. Dans cette étude, la démarche phénoménologique tente de comprendre et d'interpréter correctement les diverses hiérophanies. Pour accomplir cette grande responsabilité, le phénoménologue doit ouvrir son horizon de recherche.³⁶ Cette ouverture lui permet d'obtenir une perspective large et riche sur les diverses hiérophanies dont la signification constitue un vrai message.

On continue dans la voie herméneutique³⁷ qui consiste à déterminer-interpréter le statut de vérité de la religion, c'est-à-dire circonscrire-comprendre la vérité que la religion prétend proposer sur l'homme et sur le sens de son

³² J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., p. 23.

³³ *Ibidem*, p. 130.

³⁴ Cfr. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990.

³⁵ Cfr. J. Ries, « ELIADE Mircea », in *Grande dizionario delle religioni*, cit., p. 625. La traduction est mienne.

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁷ « C'est-à-dire une doctrine de la vérité dans le domaine de l'interprétation ; une philosophie universelle de l'interprétation. La compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des méthodes que l'on rencontre dans les sciences humaines, mais des processus fondamentaux que l'on retrouve au cœur de la vie elle-même. L'interprétation apparaît alors de plus en plus comme une caractéristique essentielle de notre présence au monde (...) L'herméneutique n'a pas d'abord affaires des textes, mais à l'existence elle-même qui est déjà pètrie d'interprétations, mais qu'elle peut tirer au clair. L'herméneutique se trouve alors mise au service d'une philosophie de l'existence, appelée à s'éveiller à elle-même. On passe ici d'une "herméneutique des textes" à une "herméneutique de l'existence". » J. Grondin, *L'herméneutique*, collection « Que sais-je ? », Puf, Paris 2022, p. 4 et pp. 7-8.

existence. « C'est le cas notamment de l'importante règle herméneutique du tout et des parties [herméneutique de la circularité], selon laquelle les parties d'un écrit doivent être comprises à partir du tout que constitue un discours et de son intention générale, qui est l'inversion de ce que Platon [(428 / 427-348 / 347 avant Jésus-Christ)] présente comme une règle de composition rhétorique dans son *Phèdre* (264 c) : un discours doit être composé comme organisme vivant où les parties sont agencées au service du tout. »³⁸ Sous cet angle, le travail de la philosophie de la religion doit continuer sur l'évaluation des expressions et des effets de la religion. Ce travail doit comprendre, par exemple, les effets anthropologiques, historiques, éthiques, culturels de la religion sans oublier surtout l'importance de l'ouverture à l'Être transcendant.

Jusqu'à maintenant, nous avons parlé de la phénoménologie et de l'herméneutique. Ces deux méthodologies, inséparables dans la compréhension et dans l'interprétation d'un fait, nous aideront à approfondir notre manière de réfléchir. Il est opportun de les "appliquer" dans le domaine de la philosophie de la religion, plus précisément, dans l'étude des faits religieux. Par Husserl, nous avons appris l'importance de la phénoménologie qui est comme une démarche pour découvrir et revenir aux "choses elles-mêmes." C'est vrai qu'il est utile de découvrir l'essence de phénomènes. Mais il nous semble qu'il est insuffisant de rester aux phénomènes tels qu'ils apparaissent. De la sorte, il est très important de monter, de remonter à la transcendance qui est liée aux phénomènes du sacré. A ce point, il nous apparaît qu'il est indispensable de conjuguer ensemble la phénoménologie, l'herméneutique et la métaphysique, surtout dans notre cas qui se focalise sur la philosophie de la religion. Cela signifie que pour pouvoir bien cerner le sacré et le fait religieux, nous avons besoin de cette ouverture de réflexion à la métaphysique, une ouverture qui part toujours de fait tel qu'il se présente. Dans l'expérience du sacré, on ne peut pas mettre entre parenthèses l'ouverture à la transcendance sinon l'expérience deviendrait boiteuse.

Nous devons évoquer cette ouverture de la méthodologie parce qu'il serait inacceptable de réduire le fait religieux à la morale et à la société. Et nous sommes tentés de découvrir que le sacré est une réalité autonome. Avec cette étape, sans doute, l'approche de la philosophie de la religion devient une ouverture à la transcendance qui émane d'une expérience fondamentale permettant ainsi d'un contact de vie personnelle avec le réel.³⁹ De ce fait, l'homme religieux parvient à comprendre qui il est. Pour nous dire que pour analyser le fait religieux, il nous semble qu'il est insuffisant d'interpréter seulement les phénomènes. Il est nécessaire de passer au stade de la philosophie de la religion qui favorise la compréhension de l'essence et du pourquoi de ce fait.

De plus, il convient de préciser que la recherche de Mircea Eliade est faite par la triple approche suivante : historique, phénoménologique et herméneu-

³⁸ J. Grondin, *L'herméneutique*, cit., p. 11.

³⁹ « La religion qui célèbre cette spiritualité du réel peut être saluée comme le "dimanche de la vie". » J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., p. 108.

tique. Notre auteur exhorte à entamer la voie herméneutique et historique pour la compréhension du message à travers la figure de l'*homo religiosus* qui vit l'expérience hiérophanique. C'est ici que Mircea Eliade n'hésite pas à regarder l'homme archaïque et traditionnel qui, grâce au mythe, a vécu la vie sociale et religieuse et qui a saisi les origines et les rapports entre le temps actuel et le temps primordial.⁴⁰ Dans ce regard, l'homme archaïque est une référence pour le comportement social ainsi que pour l'expérience spirituelle, une expérience que les mythes, les rites et les symboles contiennent des éléments constitutifs transmettant la réalité historique du fait religieux et une vraie expérience du sacré et de la quête du sens de l'existence.

De ce fait, l'herméneutique est appelée à dénouer et à expliquer toutes les rencontres historiques de l'homme avec le sacré. Elle va opérer de diverses interprétations et d'évaluations qui révèlent la nouvelle dimension humaine. Elle propose un nouvel horizon humaniste à partir de l'expérience du sacré qui a été vécue par l'*homo religiosus*. Pour Mircea Eliade, cette voie historico-culturelle de l'herméneutique pourrait être une source créatrice des valeurs culturelles. C'est dans cette ligne que nous voulons ajouter l'herméneutique de circularité par laquelle existent l'accueil et la réciprocité : elle proposera l'unité spirituelle de l'humanité qui s'est appuyée sur l'expérience du sacré vécue par l'*homo religiosus*. Elle tente d'apporter un changement culturel scrutant l'hérédité spirituelle et culturelle des ancêtres qui pourrait être une richesse intarissable pour les hommes d'aujourd'hui. Cette hérédité pourrait être une source de civilisation, de créativité et de renouvellement édifiant une société juste et fraternelle.

Bref, l'approche historique, phénoménologique et herméneutique de Mircea Eliade introduisent une nouvelle optique sur l'étude des faits religieux. C'est ainsi qu'on découvrira que ces faits religieux ont une nouveauté inépuisable. Nous sommes dans la ligne de la nouveauté de Mircea Eliade qui, avec l'approche historique et phénoménologique et herméneutique, rend explicite le message du sacré à travers les langages des symboles et des mythes.⁴¹ Il ne cesse de comprendre et de transmettre les situations existentielles de l'*homo religiosus* qui se trouvent dans les documents religieux de l'humanité. Ces documents sont les témoins ou les traces historiques de la vie de l'*homo religiosus* qui s'oriente vers la dimension sacrale de l'existence s'ouvrant ainsi à la transcendance. Dans cette recherche, ils sont des instruments référentiels pour l'approfondissement philosophique de la religiosité traditionnelle du peuple Malgache.

5. LA PROBLÉMATIQUE ET LA STRUCTURE DE RECHERCHE

Comme il vient de le dire, le recours à l'histoire des religions de Mircea Eliade est essentiellement nécessaire parce qu'il nous offre de concepts et de méthodologies pour étudier et pour comprendre les traditions religieuses qui sont encore présentes à Madagascar. Il nous donne aussi de références histo-

⁴⁰ Cfr. J. Ries, « ELIADE Mircea », in *Grande dizionario delle religioni*, cit., p. 625.

⁴¹ *Ibidem*, p. 626.

riques et de dimensions universelles de la religiosité de l'humanité traditionnelle. Mais, nous ne nous limitons pas là ! Nous continuons notre approche à la philosophie de la religion qui veut être une réflexion sur le fait religieux, sur son sens, sur son essence, sur ses raisons. Cette approche nous aide à remonter à la notion de Dieu et l'orientation de l'existence à la transcendance, donc, elle fait distinguer la vraie expérience du sacré et des idoles.

Malgré tout, présenter l'expérience du sacré et la religion traditionnelle à Madagascar à la lumière de la réflexion de Mircea Eliade reste une opération difficile parce qu'il y a un grand problème qui nous semble être non résolu. Par exemple, qu'est-ce que le sacré ? Le sacré est-il l'essence de la religion ? Comment se manifeste-t-il ? Comment l'homme religieux peut-il maintenir autant que possible son expérience totale de vie dans un cosmos sacré ? Peut-on discerner les dimensions religieuses de l'homme à travers de ses représentations du sacré, de ses symboles religieux, de ses gestes et de ses paroles qui permettent de chercher la signification et le sens de l'existence ? Qu'apporte l'expérience du sacré dans l'existence humaine ? Le phénomène religieux peut-il être considéré en lui-même ? De quelle manière comprend-on l'opposition du sacré et du profane ? Qu'apporte l'expérience du sacré dans la vie de l'homme religieux ? En allant plus loin, les interrogations persistent encore, par exemple : est-il possible d'exploiter la pensée religieuse traditionnelle des Malgaches ? Étudier l'expérience du sacré de Mircea Eliade nous pousse-t-il à exploiter et à approfondir la pensée religieuse traditionnelle des Malgaches ? Peut-on dialoguer et affronter l'expérience du sacré de Mircea Eliade et la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar ? Le fait religieux permet-il d'accéder à la transcendance ? Répond-il au besoin humain du sacré ?

Cette problématique est vraiment difficile à dénouer parce qu'elle surpasse largement notre capacité d'investigation. Donc, l'opération se présente complexe. Et Mircea Eliade lui-même a avoué que « la tâche n'est pas facile. »⁴² Toutefois, l'auteur ne demeure pas inactif devant cette grande difficulté. Pour sa part, il a proposé de définir le phénomène religieux, de le circonscrire et de le situer dans l'ensemble des autres objets de l'esprit.⁴³ C'est ce conseil de Mircea Eliade que nous allons suivre dans l'ensemble de cette analyse. Alors, la problématique précédente ne nous empêchera pas d'avancer parce que, comme tous initiés à l'histoire, à la philosophie de la religion, nous sommes désireux de comprendre et de faire comprendre l'*homo religiosus* qui sait orienter l'existence vers le "Centre du monde."

Tout cela structure principalement notre recherche qui veut élaborer l'expérience du sacré chez Mircea Eliade et la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar. Il nous pousse à repérer les deux points suivants : le premier point c'est de comprendre et de faire comprendre le sacré et les modalités de ses manifestations. Le second point c'est de reconnaître et de revivre l'expérience religieuse et existentielle de l'homme religieux de la société archaïque

⁴² M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 11.

⁴³ Cfr. *Ibidem*.

et traditionnelle qui est pour nous une référence non-négligeable tant dans la dimension de vie personnelle que dans la dimension de vie collective, de la vie pastorale. Et puis, la confrontation et le dialogue avec Mircea Eliade approfondiront notre tentative d'exploiter la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar : afin qu'elle ne soit pas une pensée ignorée mais elle devienne une pensée qui est engagé à l'existence humaine dans sa dimension concrète, à la fois individuelle et collective. Cette pensée a été éclairée par la réalité quotidienne d'où est vécue la relation vitale avec les ancêtres et avec le *Zanahary*, le Dieu créateur. Donc cette pensée religieuse contient une totalité signifiante de l'existence humaine parce qu'elle donne le sens et l'orientation de l'existence. Elle n'est pas fermée à la réalité immanente. Elle s'ouvre à la transcendance. Cette confrontation nous donnera donc des fruits dans le sens d'exploiter quelques dimensions de la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar. Par exemple : est-il possible de scruter l'univers spirituel du Malgache ? Peut-on exploiter la dimension centrale de sa ritualité ? La pensée religieuse traditionnelle malgache arrive-t-elle à exprimer la notion de Dieu ? Quelle est la conséquence de la pensée religieuse traditionnelle dans l'existence ?

De ce fait, le dialogue avec Mircea Eliade rendra riche et profonde notre recherche qui voudra découvrir et exploiter la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar. Le premier objectif de ce dialogue est d'actualiser l'expérience religieuse de la société archaïque et traditionnelle, c'est-à-dire que revenir à la pensée religieuse traditionnelle n'est pas une réflexion rétrograde. Elle est l'aspiration normale de la pensée croyante. Le second objectif de ce dialogue c'est que cette pensée religieuse traditionnelle à Madagascar soit exploitée, critiquée et "reconstruite", donc développée d'une manière objective. Il est temps d'exploiter notre héritage ancestral et notre héritage spirituel parce qu'il nous permet de comprendre ce que sommes et d'enrichir ce que nous avons aujourd'hui. Ils sont notre identité ontologique et historique.

Alors, pour atteindre nos objectifs et pour résoudre notre problématique, nous allons diviser en cinq chapitres notre recherche : dans le premier chapitre, nous allons clarifier quelques notions qui sont très importantes pour notre analyse. Ces notions doivent être retenues au cours de ce parcours parce qu'elles sont comme une clé qui nous facilite l'entrée dans un labyrinthe de faits religieux. Elles nous aident aussi avoir accès à la pensée de Mircea Eliade sur l'expérience du sacré. Le deuxième chapitre est consacré sur la réflexion de Mircea Eliade sur l'expérience du sacré. Il n'est qu'une analyse descriptive de la pensée de notre auteur. Il nous permettra de souligner l'expérience du sacré dans l'existence humaine. C'est dans le troisième chapitre qu'on essaiera d'apporter une réflexion critique sur l'expérience du sacré de Mircea Eliade. On tentera d'y parler de la complexité de l'herméneutique du sacré. Et pour mettre en évidence l'approche de notre auteur, on va aussi y décrire la vision du philosophe de la religion Rudolf Otto. Le quatrième chapitre s'orientera beaucoup sur la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar. C'est là qu'on essaiera de confronter l'expérience du sacré de Mircea Eliade et la pensée religieuse traditionnelle à Madagascar. On y découvrira aussi la dimension

INTRODUCTION

centrale de la ritualité malgache, son univers spirituel et sa notion de Dieu. Le dernier chapitre sera une tentative de confrontation et de dialogue entre la religion traditionnelle et le monde moderne, et entre la religion traditionnelle et le christianisme. Il veut aussi apporter une perspective d'ouverture au sens où les dons culturels et les dons naturels de la religion traditionnelle pourraient être « des pierres d'attente » pour l'évangélisation.

Chapitre 1

ANALYSE CONCEPTUELLE

Parler de la réflexion de Mircea Eliade sur l'expérience du sacré exprime une grande tentative qui voudrait effectuer une étude philosophique sur le phénomène religieux dans l'histoire de l'humanité. Et pour pouvoir pénétrer dans le berceau de réflexion de Mircea Eliade, nous devons expliquer et analyser plusieurs concepts. Cette analyse conceptuelle occupera le premier chapitre que nous sommes en train de faire. Elle n'est qu'une phase introductive qui nous aide à entrer au cœur de notre recherche. Abordons tout de suite le sacré et le profane.

1. LE SACRÉ ET LE PROFANE

Le sacré et le profane constituent deux termes qui s'opposent. Mais ils sont inséparables parce qu'on ne pourrait pas concevoir le sacré s'il n'y avait pas de profane : si on délimite par exemple le sacré, on comprend facilement le profane. Il est donc urgent d'apporter une précision sémantique du sacré et celle du profane afin de saisir le sens et d'établir la portée de ces deux termes qui semblent être antithétiques. D'abord, on va parler du sacré, et ensuite analysons la notion du profane afin qu'on tente de remettre en question l'opposition absolue entre eux. Enfin, comme notre analyse est centrée sur l'expérience du sacré et la pensée religieuse traditionnelle, il est, en effet, nécessaire qu'on essaie de véhiculer aussi un éclaircissement sur la religion et le symbole, le mythe et le rite, la hiérophanie et l'ontophanie. L'explication de ces termes est très importante parce qu'ils sont comme les vaisseaux sanguins qui circulent dans le corps de notre projet de thèse. Nous ne tardons pas et nous clarifions d'emblée le sacré.

1.1. *Le sacré*

Du verbe latin *sancire*, le terme sacré signifie ce qui est "délimité", ce qui est "entouré". Par une opération herméneutique, on peut en tirer que le terme sacré veut dire ce qui est en même temps circonscrit et séparé. Il est donc le "mis à part". C'est la raison pour laquelle le terme qui lui convient est le *sacer* : le saint, le séparé ou le mis à part comme nous avons dit. Mis à part, le sacré signale une Réalité Suprême qui institue le noyau central de toutes choses méritant un respect absolu. C'est ainsi qu'il ne serait pas tort de proposer que le sacré concerne la religion ayant Dieu comme le centre du culte.

Le sacré possède encore une équivalence au terme grec *hagios*. Ce *hagios* peut traduire en latin par *sanctus*. On peut retenir dès maintenant que le *hagios* est ce qui devient saint à après l'acte qui institue une élection. Et cet acte d'une élection qui protège une chose, un lieu, une personne ou un groupe de personnes. Dans cet acte instituant une élection, prenons un exemple de l'histoire du peuple élu, c'est-à-dire le peuple Hébreux. Le peuple Hébreux a été choisi par Dieu et il est élu par rapport aux autres peuples : il est mis à part.¹ Cette élection indique que le peuple Hébreux doit être "saint" comme Celui qui l'a choisi. Comme nous avons su, ce peuple a traversé l'expérience de l'exil. Cette expérience a été interprétée ou considérée comme le silence de Dieu dans l'histoire de son peuple. Mais pour prophète Isaïe², cette expérience est à l'origine de la conscience de la sainteté de Dieu. Par cette prise de conscience, le peuple élu se reconnaît pécheur. Et il a avoué sa vulnérabilité et sa pauvreté. Donc, il se reconnaît qui est-il et il comprend aussi sa situation existentielle devant la sainteté de Dieu. Dans cette situation, « le sacré a une qualité d'unique, d'absolu. Il traduit la préoccupation ultime de l'esprit, une expérience primordiale et universelle. »³

De plus, le sacré est aussi connu par l'idée de pureté. Cette idée de pureté contient une connotation morale qui se réfère à l'idée du sacré en hébreu et qui a été révélée par la notion *Qadosh*. Cette notion est usée par *Ancien Testament* pour se rapporter à Dieu qui est comme "Bien parfait et sans tache". Il faut préciser que le *Qadosh* de l'hébreu n'indique pas Dieu mais il est l'une de ses manifestations. Dans ce cas, la pureté est l'un des attributs de Dieu. Elle est aussi le statut particulier de tout être qui a de relation avec Dieu : par exemple, le cas du premier-né issu d'une famille juive qui appartient à l'éternel⁴, ou des lieux qui sont mis à part car Dieu s'y est apparu.⁵ Ce dernier nous montre que le *Qadosch* transmet l'idée d'une force spécifique qui sacralise le monde.

Dans cette analyse sémantique, on n'a pas le droit d'oublier l'observation de Mircea Eliade qui se relate dans le cas suivant : « le sacré se manifeste également comme une force, comme une puissance. »⁶ À notre sens, le sacré est quelque chose puissante qui se manifeste, qui se montre à nous. On pourrait dire que l'histoire des religions est constituée par la manifestation de réalités sacrées. Nous retournerons de temps en temps au mot sacré parce qu'il est le nerf qui circule conjointement au corps de cette recherche. Mais pour l'instant, limitons-nous à l'analyse sémantique que nous venons de voir. De ce fait, il est force de souligner que le sacré est une notion qui possède de plusieurs sens. « Il a valeur et signification d'un *a priori* épistémologique. Il est, par-dessus

¹ Cfr. 1 R 8, 51-53.

² Cfr. Is 40 – 66.

³ A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, traduit du roumain par J. Gouillard, Gallimard, Paris 1981, p. 148.

⁴ Cfr. Nb 3, 13 ; Ex 13, 1.

⁵ Cfr. Ex 3, 1-7.

⁶ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, p. 156.

tout, un objet de connaissance, un “objet” herméneutique. »⁷ Et souvent, certaines personnes auront la tendance à l’opposer avec le profane. Mais avant d’aller plus loin, il faut qu’on se demande : que sait-on du profane ?

1.2. *Le profane*

Si on analyse les racines latines du terme, profane vient du préfixe *pro* et du nom commun *fanum*. Autrement dit, le profane c’est la composition du *pro* et du *fanum*.⁸ Mais que signifient *pro* et *fanum* ? Le premier se traduit comme « ce qui est jeté ou ce qui s’est trouvé devant de... » Le second indique tout simplement le « temple ». On peut déduire de là que le profane ce qui se trouve devant la cour du temple, ce qui est jeté à l’entourage du temple. Il est donc à l’extérieur du lieu sacré. Tout cela s’explique, pour le moment, que le profane ne se trouve pas à l’intérieur du lieu saint. Appartenu à l’extérieur, le monde profane désigne distinctement le monde de tous les jours. Mircea Eliade ajoute : « Pour l’expérience profane, l’espace est homogène et neutre : aucune rupture ne différencie qualitativement les diverses parties de sa masse. »⁹

D’après ce parcours sémantique, il résulte de là que le profane est un concept qui serait en opposition avec le sacré. Et nous sommes tentés de dire qu’il relève l’ordinaire des choses et du monde. Il évoque l’ordre humain. Il n’appartient pas au sacré. Par contre, le sacré remémore l’ordre divin. C’est pour dire qu’il est inviolable et respectable. Le sacré pourrait être touché mais il reste sans souiller. Le sacré est donc très particulier. Son essence particulière se conjugue avec des notions, à savoir saint, pureté, interdit, tabou, inviolable. Désormais, le profane, qui entre en opposition avec le sacré, est considéré comme impur, souillé ou manipulable. Dans ce cas, qu’il nous suffise de relever un fait : l’opposition entre le sacré et le profane est évidente, et « tout ce qui est divin est contraire à ce qui est humain. »¹⁰

1.3. *L’opposition entre le sacré et le profane semble-t-elle radicale ?*

D’après l’analyse étymologique que nous avons faite, le profane semble radicalement s’opposer au terme sacré qui se voit par l’idée de séparation topographique entre eux. Cette séparation topographique est certifiée par l’idée de l’extérieur et de l’intérieur. On peut déduire que le profane est à l’extérieur. Il relève l’idée de choses ordinaires manquant de grande valeur. Tandis que le sacré est à l’intérieur du temple qui est saint. Il mérite du grand respect et il est protégé. Dans cette opposition distincte, Mircea Eliade stipule : « il y a donc un espace sacré, et par conséquent fort, significatif, et il y a d’autres espaces,

⁷ A. Marino, *L’herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 147.

⁸ Cfr. L. Castiglioni e S. Mariotti, *Vocabulario della lingua latina*, Loescher, Torino 1966, p. 524 et p. 1153.

⁹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, p. 26.

¹⁰ A. Marino, *L’herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 151.

non-consacrés et partant sans structure ni consistance, pour tout dire : amorphes. »¹¹ Cette perspective de Mircea Eliade renforce l'opposition spatiale qui s'installe au cœur du sacré et celui du profane : il y a l'espace sacré qui est significatif et il est structuré ; tandis que l'espace profane est « sans forme et non-sens » et il est amorphe. De la sorte, la distinction opposée est claire. Et l'opposition nous semble être absolue. Elle nous fait rappeler la curiosité de Moïse qui a voulu voir et approcher le buisson ardent. Mais là, il y avait une voix qui s'en est sortie : « N'approche pas d'ici, dit le Seigneur à Moïse. Retire les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte ! »¹² Cela signifie qu'il y a des portions d'espace qui sont qualitativement différentes de celles des autres.

D'ores et déjà, il y a une distinction et séparation qui s'établissent clairement entre le sacré et le profane. La séparation est amplifiée par les notions pureté et impureté. Comme nous avons dit, le sacré évoque l'idée de pureté. Le profane appartient à l'impureté. En effet, l'impureté rompe l'enclos pour "profaniser" le lieu sacré. C'est une situation grave voire la plus chaotique dans la vie humaine parce qu'il s'agit de la dévalorisation du lieu saint, et par conséquent, on est désorienté et angoissé. Cette explication, il nous semble, a fort montré en quel sens la séparation entre le sacré et le profane est explicite. D'où « l'opposition sacré-profane constitue la plus profonde, la plus ample herméneutique possible. »¹³ D'une part, l'opposition sacré-profane est la plus profonde dans la situation existentielle parce que, comme nous avons dit, le sacré évoque l'idée du séparé. Il se réfère à l'idée de l'inviolable qui exige un respect absolu et inconditionnel. De toute façon, toute sacralité appartient à la réalité absolue, au non-négociable. Le profane appartient, par contre, à la réalité ordinaire. Dans ce cas, entre le domaine sacré et profane, le choix est immédiat. Suite de ce choix, il y aurait une exclusion réciproque et « la séparation radicale, absolue qui fend et organise le cosmos entier. Le sacré s'isole, sort de la zone de l'expérience profane, qu'il nie, annule. »¹⁴ D'autre part, l'opposition sacré-profane constitue la plus ample herméneutique possible parce que la délimitation du domaine sacré d'avec le profane permet d'une "véritable interprétation" de phénomènes religieux. Et l'herméneutique de la signification sacrée commence par l'opposition à la signification profane.

Nous avons analysé le rapport d'opposition entre le sacré et le profane. À travers de ce parcours, force est de conclure que cette analyse nous permet de préciser et d'élargir les différents aspects qui façonnent la distinction du sacré au profane. Par conséquent, il serait difficile de mettre en relief cette opposition car la dialectique semble être radicale. Mais, on va essayer d'approfondir une étude sur certaines théories de sacré. On va examiner que cette étude va nous admettre de mettre en relief cette opposition dialectique. C'est

¹¹ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 25.

¹² Ex 3, 5.

¹³ A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 147.

¹⁴ *Ibidem*, p. 150.

que nous allons faire c'est de critiquer cette analyse commune d'opposition entre le sacré et le profane qui est considérée inconciliable parce qu'elle est topologiquement parlant rigide. Mircea Eliade¹⁵, par exemple, a observé des faits religieux des cultures autres que celles de l'Occident. Il n'a pas douté de mettre en question le dualisme radical entre le sacré et le profane.

1.4. *L'opposition radicale entre le sacré et le profane pourrait-elle être mise en question ?*

Le champ sémantique du sacré et du profane s'est développé dans le domaine de la phénoménologie. De la sorte, Emile Durkheim (1858-1917), sociologue français et l'un des fondateurs de la sociologie moderne, a proposé une opposition catégorique entre le sacré et le profane.¹⁶ Dans cette dialectique, il récuse d'insérer la foi. Pourtant, pour nous, cette foi enrichit l'authenticité de l'expérience du sacré.

Plus tard, nous aurons l'occasion d'approfondir cette foi. Mais pour l'instant on va parler de l'influence d'Emile Durkheim sur l'utilisation des mots sacré et profane qui accentue les conceptions différenciées entre eux. Ils sont conçus comme des genres séparés qui n'ont pas d'entrelace. Ils sont comme deux mondes où l'osmose n'existe pas. Pourtant les acquis récents du fait religieux récuse d'une telle vision. L'impact de la conception durkheimienne sur l'opposition sacré-profane particularise le langage universel du langage religieux. Pour nous, ce dernier indique justement les phénomènes permanents dans la pensée humaine.

Il y a plusieurs penseurs des religions protestent l'opposition radicale qui s'établit entre le sacré et le profane. Un exemple nous permettra de mieux saisir cette protestation : François-André Isambert¹⁷ (1924-2017), Louis-Vincent Thomas (1922-1994) et René Luneau¹⁸ (1969-1991). Par ces penseurs, on peut concevoir que dans la tradition africaine, il y a de frontière qui s'installe entre le sacré et le profane. Dès fois, elle est maintenue et, quelque fois, il y a une interpénétration entre eux. Cela signifie que le monde du sacré et le monde du profane sont en osmose. Souvent, la frontière a été abolie qui permet de cette interpénétration. Ces auteurs nous aident à comprendre la perspective dans laquelle se situe la difficulté de trouver, en Afrique, le sacré à l'état pur. Les choses profanes sont humbles bien qu'elles aient des places importantes aussi dans la vie rituelle que dans la vie quotidienne. Elles jouent un rôle important où la fortune n'a point de part. Au cœur de cette difficulté, Mircea Eliade a avoué : « Nous savons combien ce choix est difficile : dans l'histoire, la sépara-

¹⁵ Cfr. M. Eliade, *L'épreuve de labyrinthe*, Belfond, Paris 1978, p. 176.

¹⁶ Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, Paris 1960, p. 51.

¹⁷ Cfr. Cfr. F. A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minuit, Paris 1982, pp. 165-167. Isambert était français. Il était sociologue des religions.

¹⁸ L.-V. Thomas et R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traductions sacrés*, Fayard, Paris 1969, pp. 166-168. Thomas était universitaire français et spécialiste de l'Afrique en l'étudiant sous les angles de la sociologie, de l'anthropologie et de l'ethnologie. Luneau, ancien professeur de l'Institut Catholique de Paris, était grand Africaniste.

tion entre le sacré et le profane – si claire et si nette dans le temps préchrétiens – n’est plus évidente. »¹⁹

Ce que nous pouvons remarquer dès maintenant qu’on ne peut pas négliger ce que Dieu a créé. Tout s’interpelle. Rien n’est indifférent. Même notre dire, notre acte, notre parole, notre geste, notre pensée s’entrelacent. Il nous semble que cette démonstration a spécifié en quel sens existe une appréciation globale qui joint entre le sacré et le profane. Il s’agit d’une appréciation de globalité qui questionne réellement la validité de l’opposition existant entre le sacré et le profane. Dans leurs expériences de la religion africaine, Louis Vincent et René Luneau se demandent vraiment : « La conduite religieuse africaine frappe par son caractère de globalité et le sacré n’y apparaît que rarement à l’état pur. Il est même loisible de se demande si les dichotomies occidentales profane-sacré, religion-magie, conservent quelques semblant de vérité dans une optique négro-africaine traditionnelle. »²⁰ Cette interrogation sérieuse nous permet de souligner la difficulté réelle qui persiste dans la spécification du domaine du sacré et celui du profane. Dans cette difficulté, nous avons la tendance à s’exprimer que les deux domaines s’interpellent souvent dans la pratique religieuse : « le sacré passe dans le profane, le profane peut instituer le sacré, le sacré n’abolit pas l’objet profane, l’objet profane peut instituer l’objet sacré. »²¹ On entend par-là le mystère de la totalisation et de la solidarisation de significations opposées qui nous montrent magnifiquement la *coincidentia oppositorum*. Les deux domaines sacré-profane deviennent ainsi un phénomène total. Ils sont alternatifs, réciproque et complémentaires. Entre leurs plans existent une permanence de continuité et d’interférence.²² Cela signifie que « dans la sphère profane, on peut identifier des signes et de significations sacrées et, inversement, dans la sphère du sacré, des signes et des significations profanes. »²³

Désormais, on peut dire que l’opposition entre le sacré et le profane serait apparente. Il s’agit d’une opposition qui pourrait être surmontée de cette manière : il y avait un endroit qui était auparavant profane, il devient sacré car l’homme y construit un temple. La pierre que l’homme primitif érige vers le ciel cesse d’être un objet profane, il devient un objet sacré. De ce fait, elle a reçu une nouvelle fonction-dimension qui s’appelle sacrée : elle est comme une référence symbolique qui pointe clairement vers le ciel, l’Absolu, l’Indéterminé. En conséquence, une chose est à retenir : pour se référer au sacré, l’homme doit consacrer le profane.

Pour faire allusion au sacré, qui est invisible, l’homme a besoin du visible et de la matière, qui se trouvent dans le profane. Pensons-nous à la consécration du pain et du vin de la Sainte Messe : elle nous rappelle que Dieu, en s’in-

¹⁹ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, cit., p. 191.

²⁰ L.-V. Thomas et R. Luneau, *Les religions d’Afrique noire*, cit., pp. 23-24.

²¹ M. Eliade, *Notes for a dialogue*, in A. Marino, *L’herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 150.

²² Cfr. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., pp. 10-11.

²³ A. Marino, *L’herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 150.

carnant, a consacré le profane. Pour évoquer l'éternité du sacré, on doit puiser quelque chose qui fait partie de l'espace-temps, c'est-à-dire le profane. Cependant, chez les Juifs, il y avait une opposition entre pur et impur, où l'impur pouvait profaner le sacré. Il y avait des aliments impurs, des animaux impurs, des situations qui rendaient impurs, des situations qui étaient en dehors de la morale. Le christianisme, en revanche, semble limiter l'impur à la seule dimension éthique : au péché et à l'état de péché, éliminant toutes les autres barrières. Sur le plan métaphysique, la distinction entre sacré et profane semble se réduire à celle entre Créateur et créature : Dieu crée le monde et ce qu'il contient, mais Dieu n'est pas le monde et ce qu'il contient : il le transcende. Malheureusement, le panthéisme abolit cette différence d'où il est tombé dans une erreur métaphysique. Quoi qu'il en soit, les religions anciennes attribuent à Dieu l'existence du monde dans lequel nous vivons.

Cette réflexion est suscitée par la lecture dont rapporte Mircea Eliade. On va l'approfondir lorsqu'on parlera d'hiérophanie. Mais pour l'instant, n'oublions pas notre auteur qui évoque aussi la non-homogénéité de l'espace. Sur ce, notre auteur a pris l'exemple de l'église qui a été construite dans une ville moderne. C'est vrai qu'existent l'espace profane et l'espace religieux. Et il y a un seuil qui indique nettement la séparation et la distances entre ces deux modes d'être ; mais ce « seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré. »²⁴ Malgré l'opposition entre l'espace sacré et l'espace profane, il y a une communication entre eux. Disons tout simplement que le monde profane "participe"²⁵ au monde sacré. C'est la raison pour laquelle l'espace profane peut passer et participer à l'espace sacré grâce au rôle symbolique de la porte ou du seuil. Il faut dire aisément : « Le seuil, la porte montrent d'une façon immédiate et concrète la solution de continuité de l'espace ; d'où leur grande importance religieuse, car ils sont tous ensemble les symboles et les véhicules du passage. »²⁶ Pour remettre en doute l'opposition radicale entre sacré et le profane, montrer l'idée de Mircea Eliade n'est pas sans intérêt parce qu'il ne reste pas seulement sur la communication entre l'espace sacré et celui du profane au niveau des agglomérations humaines. Mais il a aussi haussé l'explication pour atteindre le plus haut niveau. Pour avoir plus de précisions, il est nécessaire de rapporter ici sa conviction : « À l'intérieur de l'enceinte sacrée, le monde profane est transcendé. »²⁷

²⁴ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 28.

²⁵ Dans cette remise en question de l'opposition radicale entre le sacré et le profane, ce mot "participation" joue un rôle important parce que « la forme la plus élémentaire et fondamentale de polyvalence du phénomène religieux est précisément dans cette participation, en proportion très variable, d'un côté ou de l'autre, mais simultanément, aux réalités sacrées et profanes ». A. Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, cit., p. 151.

²⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, cit., p. 29.

²⁷ *Ibidem*.

Maintenant, la question est de savoir : le profane a-t-il une place réelle ? Une telle question nous demeure difficile à répondre parce qu'elle touche le statut ontologique du profane. De plus, dans l'analyse sémantique que nous avons faite, nous avons défini que le profane est en dehors du lieu saint. Mais on va y apporter quelque suggestion en demandant l'aide précise de Louis-Vincent Thomas et René Luneau. Ils disent que « cette intrusion du profane dans le sacré ne joue pas seulement au niveau du comportement ; mais encore sur le plan de la formulation : glorifications des héros, personnalisations, vantardises, allusions alimentaires ou sexuelles à peines déguisées, se glissent dans le chant et la prière. »²⁸ Cette analyse nous permet de mieux saisir l'entremise du profane dans lieu où se trouve le sacré. C'est ainsi qu'on serait fondé à supposer que le profane a une place réelle, et sa place existe ontologiquement. Mais son statut ontologique ne lui empêche pas d'avoir un contact avec la réalité absolue qui s'appelle le sacré.

Dans cette suggestion qui réside dans la spécification du domaine du sacré et du profane, Mircea Eliade, dans son ouvrage *Traité d'histoire des religions*, a évoqué aussi la difficulté qui se tient à la différence de structure entre le temps sacré et le temps profane. Il a fait une remarque : « Le temps sacré s'oppose à la durée profane. »²⁹ Mais pour résoudre cette différence dialectique, il a rappelé l'expérience du temps chez les primitifs. Il donne une explication qui nous semble déterminante : « cette expérience du temps laisse pour ainsi dire au primitif une ouverture permanente sur le temps religieux », (... parce que), « la structure même de l'expérience temporelle du primitif lui facilite la transformation de la durée en temps sacré. »³⁰

C'est qu'on peut dire dès maintenant c'est la remise en question de l'opposition structurale entre le sacré et le profane. Mircea Eliade répète avec insistance : « Cette contradiction n'est qu'apparente parce que (...) il y a toujours eu, dans le cadre de n'importe quelle religion, à côté des objets ou des êtres profanes, des objets ou des êtres sacrés. »³¹ Sous l'égide de Mircea Eliade, on peut dire que l'opposition structurale de Emile Durkheim est une lecture unilatérale du phénomène religieux. Elle pourrait aussi être une lecture dépendante d'une culture particulière marquée fortement par les références du milieu qui risque de verser une lecture idéologique du fait religieux. Cela appauvrit l'expérience du sacré de l'homme religieux.

Pour le christianisme, c'est seulement Dieu qui est sacré. Et c'est en référence à Lui que l'ensemble du monde créé possède un statut ontologique de sacralité et de beauté qui fait manifester de son Créateur. Le récit de la *Genèse* chante émerveillement la constatation du Créateur du monde : « Il vit que c'était bon. »³² L'expérience sapientielle s'idyllise silencieusement : « La gran-

²⁸ L.-V. Thomas et R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, cit., p. 24.

²⁹ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1968, p. 326.

³⁰ *Ibidem*, p. 326.

³¹ *Ibidem*, p. 25.

³² Gn 1, 4.

deur et la beauté des créatures, font contempler, par analogie, leur Auteur. »³³ Devant de cette admiration du livre de la *Sagesse*, il est donc recommandable de ne pas minimiser de ce que Dieu a créé. À la conclusion du *Traité d'histoire des religions*, Mircea Eliade a perçu : « certaines expériences religieuses supérieures identifient le sacré à l'univers tout entier. L'intégralité du cosmos constitue une hiérophanie »³⁴, c'est-à-dire, la manifestation du sacré.

Pour revenir au point de départ, on est fondé à interpréter que l'opposition entre le sacré et le profane ne doit pas être radicale parce que la nature où se trouve le profane révèle l'expérience hiérophanique qui serait inaccessible à la mentalité empirico-rationaliste. « Sur le plan de l'expérience religieuse, la nature n'est jamais naturelle. »³⁵ Par hiérophanie, la nature devient objet de l'expérience religieuse, comme tel, il intéresse la phénoménologie religieuse et l'histoire des religions. Cela nous pousse à nous précipiter d'aborder le sens de la religion.

2. LE SENS DE LA RELIGION

Les phénomènes historico-religieux sont les lieux où se manifestent les expressions de plusieurs expériences religieuses. Ils impliquent la croyance. Et dans plusieurs occasions, il y a des gens qui se disent qu'ils sont croyants. Mais il faut préciser qu'être croyant n'est pas forcément une adepte d'une institution religieuse. Il n'est pas non plus indubitablement adhérent à une communauté religieuse. Il est tout simplement quelqu'un qui se réfère à une force suprême dont l'une de ses modalités fondamentales est la sacralité. Il est donc quelqu'un qui donne son consentement à un Être qui transcende sa vie. À ce moment-là, il est déjà croyant. Sa croyance se fonde sur la force de cet Être suprême même s'il ne connaît pas totalement l'essence et la nature de cette force. Mais il s'en remet tout simplement. On va réaffirmer qu'il est croyant parce qu'il a lien, d'une manière spéciale, à cette force suprême qui le transcende. Cette relation qui le lie et le relie à cet Être se nomme religion. Ce mot vient de deux verbes latins, à savoir *religare* et *relegere*. Pour avoir une petite précision, il est normal que nous allions analyser ces deux verbes d'action et qui sont très fondamentales dans la compréhension du sens de la religion que nous allons entamer successivement.

Au sens étymologique du mot, *religare* veut dire "relier". Il se traduit comme le lien avec quelque chose. Dans notre cas, il indique le lien avec un Être. En employant le verbe *religare* dans le domaine de la religion chrétienne, on peut mettre l'accent sur l'intensité de la relation qui joint les fidèles chrétiens à leur Dieu.³⁶ En s'accordant avec ce sens étymologique du mot, Jean

³³ Sg 13,5.

³⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cit., p. 385.

³⁵ *Ibidem*, p. 356.

³⁶ Sur ce point, on se souvient de saint Augustin qui, d'une manière particulière, « insiste sur l'idée de "re-lien", car c'est un lien que l'homme a perdu par sa propre négligence, en commettant le péché originel : il importe donc de rétablir ce lien, donc "relier" nos âmes

Greisch né en 1942, philosophe et prêtre catholique luxembourgeois, nous propose la définition de la religion : « La religion est l'art d'établir des liens verticalement entre l'homme et les divins ou Dieu, horizontalement entre hommes et femmes qui partagent une même croyance. »³⁷ Dans cette définition, souligner la relation horizontale, c'est-à-dire la relation humaine, la religion ne supprime pas la relation verticale, c'est-à-dire la relation avec Dieu. Dans le domaine de la raison et de la foi, la relation humaine est le fruit abondant de la relation avec Dieu.

Revenons-nous au second verbe, à savoir *relegere* qui signifie "relire" (avec soin). Si on regarde attentivement le sens étymologique de ce terme, "relire" veut dire concevoir et accomplir soigneusement et précisément les rites et les observances qui sont écrites et ordonnées dans les documents religieux. Cette signification fait ressortir l'une des dimensions de la religion qui s'appelle la "doctrine" ou le "dogme" exigeant une lecture attentive. Cette dimension est l'ensemble de visions ou de représentations qui construisent un "corps organique-physiologique" de la religion. Et le croyant doit observer et accomplir soigneusement tout ce qui y est écrit. On va profiter ce cas d'annoncer que la religion indique un mode de vivre décrit par ce corps organique-physiologique.

De plus, "relire" est un verbe qui possède d'une richesse de signification parce qu'il indique également "rassembler", "recueillir", "recueillir de nouveau". Attachée à cette pluralité de signification, la religion devient un recueillement qui s'ouvre à un Être supérieur. Et le philosophe latin Cicéron (106-43 avant Jésus-Christ) a amplifié cette définition lorsqu'il a affirmé : « La religion est le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure (à l'homme) qu'on appelle divine et de lui rendre un culte. »³⁸

Tâchons-nous de ne pas perdre le fil : ces deux verbes sont vraiment des sources importantes pour comprendre le sens de la religion.³⁹ Et puis, on peut interpréter que la religion elle-même contient de plusieurs aspects. On peut relever par exemple son aspect de prescription, de respect et de coutume. Il y a aussi son aspect rituel. La religion possède également l'aspect d'écoute et de recueillement. On peut encore trouver l'aspect de vénération et de confiance, de foi et de croyance. Et il est important de ne pas oublier son aspect de transcendance. Tout cela se conjugue harmonieusement avec le mystère et le sacré.

à Dieu seul et de s'abstenir de toute superstition. » Augustin (saint), *La Cité de Dieu*, in J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., p.73. En commentant la pensée de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, Grondin ajoute encore que « comme Dieu est le Bien suprême qui a été "délaissé" par notre négligence, nous devons le "ré-élire", le choisir de nouveau. La religion exprime enfin "notre liaison" au Dieu tout-puissant. » J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., pp. 89-90.

³⁷ J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Tome I, Cerf, Paris 2002, p. 15.

³⁸ Cicéron, *De natura Deorum* II, 75 ; III, 5, in J. C. Demariaux, *Pour comprendre la religion*, Cerf, Paris 2002, p. 19.

³⁹ Pour approfondir ces deux verbes, il est nécessaire de lire : J. Grondin, *La philosophie de la religion*, cit., pp. 65-73.

Nous avons déjà avancé une petite explication sur le sacré et nous reviendrons dans un instant sur le mot mystère. Mais ce que nous désirons souligner ici c'est la pluralité de la dimension de la religion. D'une manière générale, ces dimensions se résument dans la liste suivante : doctrine (ou dogme), morale, eschatologique, rite-liturgie, spiritualité et l'expérience du sacré.

C'est qu'on veut souligner dans cette analyse c'est la religion qui est définie comme un lien avec un Être transcendant ayant d'une Force suprême. C'est à cette Force suprême que les croyants ont mis le sens de leur existence. Dans sa lettre à Lucilius, Sénèque amplifie que l'idée de la divinité est innée en chacun, et nulle part dans le monde qu'il n'y a un peuple si bien au-delà des lois et des coutumes civiles qu'ils ne croient pas en un Dieu.⁴⁰ Cette conviction de l'homme d'État romain du premier siècle semble être généralisée voire sans distinction. Mais elle suscite une description qui sera essentielle dans le discours de la philosophie de la religion, un discours qui doit mettre l'accent sur cette relation humaine avec le Transcendant. On abordera plus loin le sens et la signification de ce discours. Pour l'instant, arrêtons-nous sur la définition du symbole.

3. LE SYMBOLISME

Avant de commencer cette partie, il faut qu'on se rappelle : « Au centre de la recherche de Eliade se trouvent deux grandes lignes directrices : le sacré et le symbole. »⁴¹ Nous avons déjà parlé du sacré et on va y revenir de temps en temps parce qu'il constitue le cœur de cette recherche s'appuyant sur la réflexion de Mircea Eliade. Et le sacré maintient aussi le fil directeur de l'expérience religieuse que nous voulons exploiter et approfondir. Mais pour le moment, mettons notre capacité de comprendre sur ce qu'est le symbole.

3.1. *Le symbole comme un lieu de rencontre entre l'invisible et le visible dans le signe de la beauté*

Dans cette partie, il est nécessaire qu'on ne reste pas seulement sur la définition du symbole bien qu'elle soit importante pour avancer une recherche comme telle. Mais, nous allons épauler notre explication avec des exemples pour pouvoir tirer au clair les idées que nous voulons obtenir. C'est ainsi que nous serions autorisés à prendre l'exemple du symbole de la "porte" qui joue un rôle de continuité, d'ouverture et de passage. Dans une partie qui est consacrée à la théophanie, on parlera de la porte dans l'expérience du sacré de Jacob. Mais ici, on avance l'idée qui fait que par le symbolisme de la porte, l'Église participe à tout autre espace que toutes cités humaines qui l'environnent : « aux niveaux plus archaïques de culture, la possibilité de transcen-

⁴⁰ Cfr. L.A. Seneca, « Lettera a Lucilio », in *Tutte le opere. Dialoghi, Trattati, Lettere e opere in poesia*, sous la direction de Giovanni Reale, Bompiani, Milan 2004, n.117, 6.

⁴¹ J. Ries, « ELIADE Mircea », in *Grande dizionario delle religioni*, traduction italienne de Corsani (Mirella Comba), Cignoni (Paola), Vingiano (Primula), Girardet (Marina), Piemme, Monferrato 1988, p. 626.