



Zeitschrift für Religionskunde
Revue de didactique des sciences des religions
www.zfrk-rdsr.ch · ISSN: 2297-6469

Meylan, N. (2015). Traiter de la religion à l'école. La contribution d'une réflexion sur l'épistémologie des sciences des religions. *Zeitschrift für Religionskunde | Revue de didactique des sciences des religions*, 1, 85-94.

<https://doi.org/10.26034/fr.zfrk.2015.006>

Cet article est publié sous une licence *Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International* (CC BY-SA):
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



© Nicolas Meylan, 2015

Traiter de la religion à l'école

La contribution d'une réflexion sur l'épistémologie des sciences des religions

Nicolas Meylan

L'introduction du Plan d'études romand a modifié l'enseignement de la religion à l'école. Si ce dernier pose un cadre général ainsi que des objets d'étude, il ne précise pas le cadre épistémologique dans lequel la catégorie « religion » intervient. Dans cet article, l'auteur argumente en faveur de l'histoire des religions comme discipline académique de référence pour cet enseignement et identifie les paradigmes qui cohabitent en son sein afin de permettre l'établissement de matrices disciplinaires. Dans un dernier temps, l'article revient sur la question de la dimension critique de la discipline, et propose des pistes pour son maintien dans le cadre scolaire.

Zusammenfassung

Die Einführung des Plan d'études romand (PER) hat den „Religionsunterricht“ an der öffentlichen Schule verändert. Der PER stellt allgemeine Leitlinien sowie Unterrichtsgegenstände bereit, definiert jedoch keinen epistemologischen Rahmen, in welchem die Kategorie „Religion“ kritisch erörtert würde. Im vorliegenden Beitrag kommt der Autor diesem Defizit nach und klärt diesen Rahmen, indem er die Religionswissenschaft als akademische Bezugsdisziplin bestimmt und deren Paradigmen erläutert. Schliesslich thematisiert der Artikel die kritische Dimension der akademischen Disziplin und diskutiert, wie diese Dimension auch im schulischen Kontext aufgegriffen werden kann.

Abstract

The introduction of a common curriculum for the French speaking part of Switzerland has altered teaching on religion at the secondary level. While the new curriculum provides a general framework as well as objects of study, it does not, however, define the epistemological background for the category “religion”. This essay attempts to clarify this background by identifying the academic discipline on which it builds (the study of religion) as well as the disciplinary matrices that cohabit within it. Finally, the essay deals with the issue of the critical dimension of the scholarly discipline and suggests ways to preserve it in the context of public schools.

1

L'introduction du Plan d'études romand (PER) dans les années 2010 a consacré une mutation dans le traitement de la religion à l'école. Ainsi, dans la plupart des cantons romands les heures d'Éthique et cultures religieuses ont remplacé le cours d'Histoire biblique ou d'enseignement religieux. Or, un tel changement d'intitulé doit être l'occasion de réfléchir à l'identité, et donc à l'épistémologie, de la discipline scolaire portant sur la religion, une identité qui se construit notamment dans le rapport à une discipline académique de référence. En effet, des chercheurs en sciences de l'éducation comme Develay (1992) ou Astolfi (2008) ont montré le rôle crucial non seulement de la transposition didactique mais également de la matrice disciplinaire pour la constitution des contenus et habiletés enseignés à l'école. Si l'institution scolaire a déterminé ces derniers, elle n'a pas statué – explicitement – sur la discipline de référence (mon usage du singulier va dans le sens de la recommandation de Develay, 1992, p. 49). Se pose ainsi d'emblée la question de l'identité – et de la définition – de la discipline académique de référence ; question en deux temps puisqu'il s'agit d'abord de déterminer quelle est cette discipline : théologie ?, histoire religieuse ?, histoire et sciences des religions ? Puis, une fois la discipline choisie, il faudra encore identifier quel paradigme, quelle « école » devra être privilégiée, dans la mesure où les paradigmes devraient jouer un rôle déterminant pour l'établissement d'une matrice (Develay 1992, p. 47-48 ; Clary, 1988).¹

¹ Develay pose même une équivalence entre paradigme et matrice disciplinaire : « En sciences économiques et sociales [...] quatre matrices disciplinaires coexistent au niveau du savoir savant contemporain. Le paradigme néo-classique [...]. Le paradigme keynésien [...]. Le paradigme marxiste [...]. Le paradigme régulationniste » (1992, p. 47).

Dans la première partie de ce texte, je présenterai quelques orientations fournies par les plans d'études – ainsi que des dispositions légales adoptées dans le canton de Vaud en particulier – concernant l'Éthique et cultures religieuses (ECR – secondaire I) et l'Histoire et sciences des religions (HSR – secondaire II)², en vue de déterminer leur discipline académique de référence. Puis, je passerai en revue les trois grands paradigmes actuels de l'histoire des religions et les matrices disciplinaires que ces paradigmes impliquent. Après avoir sélectionné une matrice disciplinaire, je passerai au problème de la tension entre convictions et savoirs savants et je proposerai quelques pistes permettant de concilier le respect des convictions des élèves et la rigueur et l'honnêteté scientifiques.

2

Le PER³ définit des objets d'apprentissage et non la matrice disciplinaire constituant « le principe d'intelligibilité d'une discipline donnée » (Develay 1992, p. 43). Or, ces objets confèrent à l'ECR une perspective quelque peu ambiguë. D'une part, le PER affirme que l'ECR « se distingue fondamentalement d'un enseignement religieux apologétique » et que le programme porte sur une pluralité religieuse, de l'autre il place le christianisme au cœur de son enseignement. S'il ne m'est pas possible, pour des raisons de place, d'établir la démonstration de ce christiano-centrisme, j'en fournirai toutefois deux exemples. Au terme du premier cycle d'ECR, l'élève doit être en mesure de « raconte[r] les récits bibliques entendus, nomme[r] quelques personnages et scènes liés à la vie de Jésus » (Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin (CIIP), 2010a, p.71). Certes, christiano-centrisme n'implique pas forcément une dimension apologétique. Pourtant, dans l'exemple pré-cité, l'objectif visé pour l'élève consiste en la capacité à réitérer le message biblique sans questionnement, sans mise en perspective ou en lien avec d'autres domaines de l'histoire et de la culture ; enfin sans avoir étudié les récits de manière à travailler un savoir-faire propre aux sciences humaines. D'autre part, dans le PER, le christianisme n'est pas uniquement un objet de savoir sous forme de récits bibliques dont il faut apprendre par cœur des rudiments. Les catégories même du PER traduisent une vision du monde chrétienne. Les concepts utilisés pour travailler les religions (qui se limitent aux religions universelles plus le judaïsme ; cf. Smith 2014, p. 48) sont directement empruntés au christianisme (par ex. « croyance », « fondateur », « lecture littérale/symbolique » ; cf. Nirenberg, 2013). En revanche, dans son introduction générale aux sciences humaines et sociales dont dépend l'ECR, le PER adopte une position très claire : l'étude des religions se situe dans le cadre d'une réflexion historicisante et relativisante. Dans l'exposé de ses intentions, le PER affirme la volonté de donner aux élèves « la capacité de mise en perspective et de distanciation nécessaire à la compréhension des réalités sociales [auxquelles la religion est implicitement subordonnée] dans leur dimension spatiale et temporelle » (2010a, p. 45). Le même texte indique encore le statut privilégié de la comparaison et de la critique : « [les sciences humaines et sociales] développent des manières de questionner et d'analyser les phénomènes sociaux afin de les mettre à distance » (2010a, p. 45) ; on notera encore que ce texte connaît l'opposition entre mythe et histoire et par suite la dimension critique qu'elle présuppose tant dans le sens commun que dans la littérature scientifique (voir, par ex., Lincoln, 1999, p. xii).

Le refus de l'apologétique ainsi que l'exigence comparative exprimés dans l'introduction générale du PER offrent une orientation dans le choix disciplinaire pour l'ECR. Il ne peut s'agir de la théologie dont l'objet d'étude se limite au christianisme, une option corroborée par les décisions de plusieurs exécutifs romands, dont le Conseil d'État vaudois qui a associé l'enseignement de l'ECR à l'histoire suite à l'interpellation d'un député du Grand Conseil (organe législatif) quant au statut accordé à l'ECR par le Règlement d'application de la loi sur l'enseignement obligatoire (RLEO, adopté en 2012). La réponse du Conseil d'État apporte encore deux précisions : d'une part, l'autonomie de cette discipline vis-à-vis de l'histoire est affirmée⁴, de l'autre elle confirme que la compétence académique souhaitée pour les enseignant-e-s d'ECR est « l'histoire et sciences des religions⁵ » – discipline enseignée à l'Université de Lausanne. On observe ainsi dans le canton de Vaud, mais cela vaut également pour d'autres cantons romands⁶, un certain consensus pour fonder l'ECR dans une perspective de distanciation de l'objet « religion » appréhendé en tant que phénomène strictement humain (contre la théologie), soumis à la contingence historique et autorisant sinon exigeant une approche comparative (en cela, elle s'oppose dans une certaine mesure à l'histoire ; pour une réflexion sur le rôle limité de la comparaison en histoire, faisant encore autorité, voir Bloch, 1928).

² On notera dans les deux cas l'usage du pluriel, que l'on comparera à l'usage québécois du singulier, cf. Martin (2010).

³ Disponible en ligne à <http://www.plandetudes.ch/web/guest/ethique-et-cultures-religieuses>.

⁴ « En attribuant à "Éthique et cultures religieuses" une dotation horaire qui lui est propre, celle-ci reste distincte de la discipline à laquelle elle est associée. » (Conseil d'Etat du canton de Vaud, 2013, p. 2).

⁵ *Ibid.*

⁶ Voir l'article de Bleisch, P., Desponds, S., Durisch Gauthier, N. & Frank, K. dans le présent volume.

3

Nous sommes désormais autorisé-e-s à poser que la discipline de référence de l'ECR, et *a fortiori* de la discipline Histoire et sciences des religions (HSR) enseignée au secondaire II, est l'histoire des religions. Toutefois, comme la définition constructiviste de la notion de matrice disciplinaire de Develay pose la possibilité de la coexistence de multiples matrices au sein d'une même discipline, il s'agit maintenant de passer en revue les grands paradigmes actuels de l'histoire des religions afin d'en sélectionner un, un choix par définition performatif et donc politique :

Une matrice disciplinaire nous paraît constituée par le point de vue qui, à un moment donné, est porté sur un contenu disciplinaire et en permet la mise en cohérence. Ce point de vue est constitué par le choix d'une identité pour la discipline considérée. *Il entraîne à privilégier, de fait, certaines théories, certaines valeurs, et amène en dernier ressort à valoriser certains objets d'enseignement.* Le choix d'une matrice disciplinaire renvoie, de surcroît, à un choix idéologique rarement explicité au fond. (Develay, 1992, p. 46-47 ; je souligne)

Le choix d'un paradigme permet en effet de déterminer une matrice adéquate ainsi que ses éléments constitutifs : ses concepts propres, ses pratiques théoriques, ses formes de validation et ses sources et outils (Astolfi, 2008, p. 21-22).

Historiquement, le courant majoritaire en histoire des religions durant le 20^{ème} siècle est la phénoménologie de la religion (sur la phénoménologie en général, voir Waardenburg, 1973-74). Fondée par des chercheurs de l'Europe du Nord entretenant volontiers des liens étroits avec les églises institutionnelles – Nathan Söderblom (1866-1931) deviendra archevêque d'Uppsala⁷, Gerardus van der Leeuw (1890-1950) était un pasteur consacré de l'Église réformée néerlandaise – et hostiles aux explications athées de la religion, la phénoménologie se distingue par son désintérêt prononcé pour la diachronie, et le rôle central qu'elle accorde à l'expérience comme fondement épistémologique.⁸ Les productions phénoménologiques tendent ainsi à prendre la forme de vastes catalogues descriptifs de phénomènes (par ex. le « sacrifice », la « prière », les « dieux du ciel ») issus de différentes cultures et qui, une fois réunis, constituent la religion. La comparaison joue ici un rôle important – toutefois il s'agit d'une comparaison morphologique recherchant les ressemblances et qui se fonde sur le postulat d'une transcendance, d'un « tout-autre » ou plus fréquemment d'un « sacré », jouant le rôle d'essence dont les différentes religions historiques sont autant de manifestations phénoménologiques⁹. Or, c'est bien cet élément transcendant, objet de sentiment et de foi, qui fonde la discipline traitant de la ou les religions et lui donne son autonomie. Rudolf Otto est explicite :

Nous invitons le lecteur à fixer son attention sur un moment où il a ressenti une émotion religieuse profonde et [...] exclusivement religieuse. S'il en est incapable ou s'il ne connaît même pas de tels moments, nous le prions d'arrêter ici sa lecture. (Otto, 1968, p. 22)

De même Mircea Eliade allait insister sur le caractère *sui generis* de l'expérience du sacré – qu'il baptise « hiérophanie », une expérience irréductible tant à l'histoire, à la psychologie qu'à la sociologie et exigeant de ce fait une méthode et des outils particuliers (par ex. Eliade, 1961, p. 5-6). En particulier, une description sympathique basée sur les mots des pratiquant-e-s et la constitution de catégories données a priori sous l'égide desquelles il s'agira de classer les données (ces mêmes mots). Cette classification s'accompagne d'un recours à l'*epoché*, ou « mise entre parenthèses » du jugement et des présupposés de la chercheuse ou du chercheur (van der Leeuw, 1948, p. 659-660). Ainsi cette école de l'histoire des religions se présente comme une entreprise de description et classification systématique, libérée de théorie et de conceptualisation (notamment des théories sociologiques et psychologiques dites « réductrices »), dont le but est l'identification des plus petits dénominateurs communs religieux – des essences anhistoriques et libres de déterminations psychologiques, sociales et politiques (par ex. van der Leeuw, 1948, p. 657) – et de leurs significations.¹⁰

Ce paradigme offre à première vue plusieurs avantages pour la constitution d'une matrice disciplinaire : d'une part l'accent mis sur les ressemblances interculturelles – expression d'une même essence – permet un irénisme

⁷ On notera deux publications centrales qui opèrent la constitution d'un sacré substantialisé comme objet de l'histoire des religions : Söderblom (1913 et 1914).

⁸ Russell McCutcheon lie cet intérêt pour l'expérience personnelle à la figure de Friedrich Schleiermacher, qui définit en 1821 la religion comme « sentiment d'absolue dépendance » (*Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit* ; Schleiermacher, 2003, p. 201ss.) ; outre sa définition romantique et personnelle, Schleiermacher est connu pour son rôle central dans l'organisation académique de la théologie qui est encore d'actualité aujourd'hui (McCutcheon, 1997, p. 15). Ce rôle fondateur de l'expérience subjective est encore défendu aujourd'hui par Escher (2014) pour l'enseignement de l'ECR.

⁹ L'expression « tout-autre » est d'Otto (1968, p. 45) ; le sacré reçoit un caractère transcendant en particulier dans les travaux de Mircea Eliade (1965).

¹⁰ Pour un exposé méthodologique de la phénoménologie, voir van der Leeuw (1948, p. 654-671).

qui tend vers le dialogue interreligieux. D'autre part, sa dimension classificatoire, morphologique, contribue à une identification aisée des concepts scientifiques constituant la matrice. Il suffira en effet de comparer les manuels de phénoménologie de la religion de quelques auteurs-e-s important-e-s pour en déterminer une liste. Le manuel de van der Leeuw, publié en 1933 et traduit en français en 1948, propose une série de concepts intégrateurs : « divinité » (sous des formes très variées qui vont de la puissance impersonnelle au monisme hindou), « homme » (individus ayant une fonction particulière en trait avec la religion), « communauté », « âme », « action extérieure » (i.e. le rite), « action intérieure » (par ex. la conversion), et « monde » (1948, p. 690-692). Or, ce qui réunit ces différents concepts au sein d'une même taxinomie n'est autre que la catégorie de la révélation, ou dans sa forme plus généralement utilisée, le « sacré » : « la réponse que l'homme donne à la révélation [i.e. les phénomènes religieux], ce qu'il dit de ce qui est révélé, cela aussi est un phénomène, permettant de conclure indirectement qu'il y a révélation » (van der Leeuw, 1948, p. 662). Le *Traité d'histoire des religions* d'Eliade (1948) offre lui aussi une liste de concepts opératoires – « divinité », « mythe », « rite », « symbole », « espace », « temps », « vie/mort » – concepts qui scandent ses discussions des différents types de sacré (céleste, solaire, végétal, etc.). Comme chez van der Leeuw, ces concepts ne font système que par leur relation à la catégorie du « sacré ». Que l'on enlève la référence au sacré et les faits classés sous ces concepts n'apparaissent que comme des événements uniques et dépourvus de sens.¹¹ Sur la base de ces deux auteurs, on peut proposer, à titre d'exemple, la matrice suivante :

Matrice disciplinaire phénoménologique

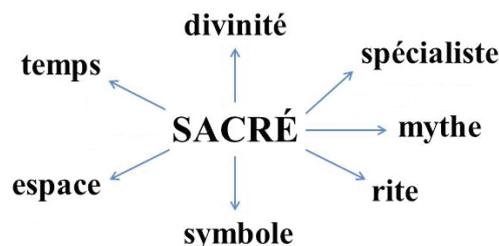


Fig.1. Exemple de matrice disciplinaire « phénoménologique »

À partir des années 1970, des voix toujours plus nombreuses se sont élevées contre ce courant phénoménologique. Elles se sont arrêtées sur au moins deux de ses éléments : le caractère anhistorique, *sui generis*, qu'il prête à la religion ainsi qu'à ses catégories subordonnées, et l'agenda religieux, sinon chrétien, de ses productions. La critique initiale, souvent ponctuelle (par ex. Smith, 1978), a été systématisée au point de se configurer, à partir des années 1990, en paradigme de recherche doté de méthodes, de questions et d'objets propres. Ce paradigme se distingue par une méthodologie historiciste et relativiste appuyée sur une analyse de discours empruntée davantage à Michel Foucault et au mouvement déconstructionniste (*French Theory*) qu'à la linguistique ainsi qu'à un renversement de la méthode comparative : il ne s'agit plus de rechercher les ressemblances mais bien les contrastes. La dimension critique est tellement centrale que l'objet d'étude de ce paradigme consiste en les productions des historien-ne-s des religions et leurs concepts opératoires, en particulier la religion (par ex. McCutcheon, 1997 ; Dubuisson, 1998 ; Fitzgerald, 2000). Avec leurs enquêtes historiques, ces auteurs attaquent le caractère anhistorique et *sui generis* de la religion telle que la conceptualisent les phénoménologues, montrant notamment que la notion même de « religion » se développe dans le temps (Nongbri, 2013 ; Smith, 2014, p. 29-52). De même, ils insistent sur le caractère culturellement situé des concepts de la phénoménologie de la religion – en particulier son insistance sur la foi intériorisée et l'expérience personnelle – qui appartiennent en propre au protestantisme. Un résultat notable de ce courant a en effet été d'identifier l'identité profonde du concept général de « religion » et du christianisme dans nombre de productions en histoire des religions :

¹¹) « De même un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'art, etc. ... c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. » (Eliade, 1948, p. 11).

Ce que l'Occident a objectivé, et l'Histoire des religions à sa suite, sous le nom de *religion* est donc quelque chose de tout à fait singulier et qui ne pouvait convenir qu'à lui-même, qu'à son histoire. Et avec la notion elle-même ce furent les propres catégories intellectuelles de l'Occident qui furent objectivées, élevées à la dignité de références ou de normes intangibles. (Dubuisson, 1998, p. 130-31 ; à ce sujet, voir aussi Arnal & McCutcheon, 2013, p. 106)

Cette identité entre « religion » et christianisme – qui, dans une certaine mesure, est présente dans le PER comme je l'ai indiqué ci-dessus – implique par ailleurs volontiers un agenda apologétique (bien que pouvant varier en termes de contenus). McCutcheon (1997) a ainsi dénoncé un projet de ce type chez Eliade en démontrant le caractère historique et contingent de sa catégorie du sacré et en révélant l'agenda d'Eliade, exprimé on ne peut plus clairement au détour d'une page de son journal intime :

8 novembre

Je feuillette aujourd'hui mon *Traité d'Histoire des Religions* [...] je me demande si l'on a compris le message secret du livre, la « théologie » impliquée dans l'histoire des religions comme je la déchiffre et interprète moi-même. (Eliade, 1973, p. 305)

Or, ce courant ne pose pas seulement une critique intellectuelle mais analyse également la dimension politique et discursive des choix des phénoménologues, et leur rôle dans le maintien d'un ordre sociopolitique particulier. À titre d'exemple, on peut citer Daniel Dubuisson :

La plupart des autres religions furent dès lors considérées comme des ébauches, des formes archaïques ou primitives de la nôtre. L'universel existe, incontestablement, mais à des stades de développement différents. En les faisant se succéder le long d'un unique axe temporel dont l'Occident occupait bien évidemment le terme final, les différences observées perdaient toute capacité subversive. [...] Du coup, l'impérialisme et le colonialisme se trouvaient également justifiés. Et recevaient même, avec l'aide de l'activité missionnaire, une caution morale inespérée. (Dubuisson, 1998, p. 163 ; voir aussi Styers, 2004)

Ce paradigme peut être défini par sa dimension critique appliquée à la production en histoire des religions. Ses productions prennent la forme d'enquêtes historiques et critiques sur les catégories étiques employées par les historien-ne-s des religions dont il s'agit de démontrer le caractère instable, discursif et idéologique avec pour conséquence le remplacement¹², sinon l'abandon, de ces catégories, « religion » en particulier. Ce courant, que l'on peut appeler « déconstructionniste », peut être transposé en la matrice suivante où le concept intégrateur est bien la relation implicite entre l'historien-ne des religions et le christianisme, relation qui doit être explicitée au moyen d'au moins trois catégories centrales que sont la politique, l'idéologie et l'épistémologie :

Matrice disciplinaire déconstructionniste

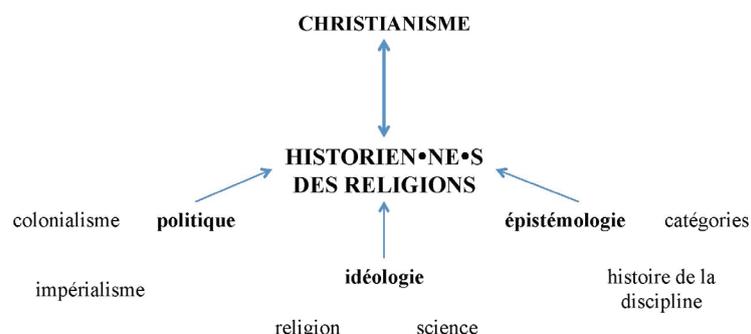


Fig. 2. Exemple de matrice disciplinaire « déconstructionniste »

¹² En particulier Dubuisson qui propose comme remplacement « formation cosmographique » (1998, p. 269-76).

Paradoxalement, ce paradigme reste christiano-centré. Ayant démontré la nature fondamentalement chrétienne des concepts de l'histoire des religions, il impose à qui ne se satisferait pas d'études historiographiques ou épistémologiques un choix restreint. Dans sa version extrême, une telle matrice conduit en effet à une incapacité à traduire qui a pour conséquence ou bien l'incommensurabilité des cultures (et donc le silence) ou bien la répétition – en langue originale bien sûr ! – des données du sujet d'étude ; ainsi pour parler de la « religion védique », on ne pourra s'exprimer qu'au moyen des catégories sanskrites.

S'il ne s'agit pas de remettre en cause l'histoire et la comparaison contrastive comme méthodes privilégiées, la mort de l'histoire des religions annoncée par ce paradigme n'apparaît pas comme une fatalité. Ainsi, des savants comme Jonathan Z. Smith ou Bruce Lincoln, qui adoptent eux aussi une perspective résolument critique et historicisante, continuent à utiliser des catégories comme « religion » ou « mythe ». Leur solution passe par la réflexivité et la transparence dans l'élaboration des définitions. Smith écrit notamment :

Pour autant que nous ayons bien compris les données archéologiques et textuelles dont nous disposons, il semble que l'humanité ait eu toute son histoire pour imaginer des divinités et des manières d'interagir avec elles. Mais l'homme, ou, pour être précis, l'homme occidental, n'a eu que ces derniers siècles pour imaginer la religion. C'est cette entreprise réflexive, l'imagination d'une catégorie secondaire, qui doit être la préoccupation centrale de quiconque étudie l'histoire des religions. Autrement dit, s'il y a bien une quantité prodigieuse de faits, de phénomènes, d'expériences et de témoignages que nous pouvons dans chaque culture et selon différents critères qualifier de 'religieux', *il n'y a pas de données pour la religion* [There is no data for religion]. La religion est exclusivement un produit de l'imaginaire scientifique : elle n'existe que par les actes de comparaison et de généralisation opérés par les savants à des fins analytiques. La religion n'a pas d'existence indépendamment de cette réflexion. (Smith, 2014, p. 23)

Au cœur du projet de Smith se trouve la réunion d'un certain type de sources et la constitution de catégories heuristiques, secondaires (par ex. « religion ») justifiant leur regroupement et leur comparaison afin de comprendre non pas ce qu'est la religion mais plutôt le sens de certains comportements humains. Pour Smith, la religion, le mythe, etc. sont des abstractions utiles – analogues à la catégorie « vie » de la biologie ou « langue » de la linguistique – qui n'ont en aucun cas une essence, ce sont des cartes et non des territoires (Smith, 2014, p. 172-173).

Les travaux de Bruce Lincoln, un savant qui s'intéresse à la dimension idéologique et à l'autorité de la religion, influencé notamment par A. Gramsci et P. Bourdieu, offrent une illustration de ce paradigme. Partant d'une définition heuristique de la religion : « la religion est ce discours qui se caractérise par sa prétention à parler de choses éternelles et transcendantes avec une autorité tout aussi transcendante et éternelle » (Lincoln, 2012, p. 1), Lincoln sélectionne puis analyse des sources « religieuses » issues des sociétés de l'Europe préchrétienne et de l'Iran préislamique dans le but de montrer leur dimension idéologique et les conséquences sociales et politiques qu'elles peuvent avoir. Mais l'auteur ne s'arrête pas là. Comme McCutcheon ou Dubuisson, Lincoln développe une critique de sa propre société mais – contrairement aux premiers – il ne s'arrête pas aux productions savantes sur la religion mais cherche, via le détour par des sociétés exotiques, à dénaturiser l'idéologie à l'œuvre dans nos propres sociétés occidentales :

Les produits et opérations idéologiques des autres sociétés offrent de précieuses opportunités à qui voudrait étudier l'idéologie. Étant exotiques à la base, ils n'exigent pas de dénaturalisation avant d'être examinés. Au contraire, ils invitent et récompensent une étude critique, et offrent des enseignements qui peuvent être mis à profit chez soi. (Lincoln, 2012, p. 2)

Ainsi, dans son *Religion, Empire, and Torture* (2007), Lincoln montre le rôle moteur de la religion mazdéenne pour l'impérialisme perse puis applique ses résultats au cas des États-Unis de G.W. Bush, mettant en évidence la dimension politique de la religion et son rôle dans la légitimation d'atrocités.

Si ce sont les interactions entre êtres humains qui constituent l'objet fondamental des analyses de Lincoln ou Smith, il n'en reste pas moins que la religion représente une porte d'accès (à côté de l'économie, du langage, etc.) sur cet objet – légitimant ainsi l'existence de la discipline « histoire des religions ». Or, Lincoln a fourni une définition plus développée de la religion qui facilite l'établissement d'une matrice disciplinaire. Pour lui, la religion est constituée a) de discours « dont les préoccupations transcendent l'humain, le temporel et le contingent et qui se réclame[nt] d'un statut également transcendant », b) de pratiques qui traduisent corporellement et matériellement ces discours, c) de communautés organisées par références à ces discours et pratiques, d) des institutions « qui régulent discours, pratiques et communautés religieux, les reproduisant au fil du temps et les modifiant selon les

nécessités tout en affirmant leur validité éternelle et leur valeur transcendante » (Lincoln, 2003, p. 5-7). À partir de ce paradigme, que j'appellerai « nominaliste », on peut formuler la matrice suivante :

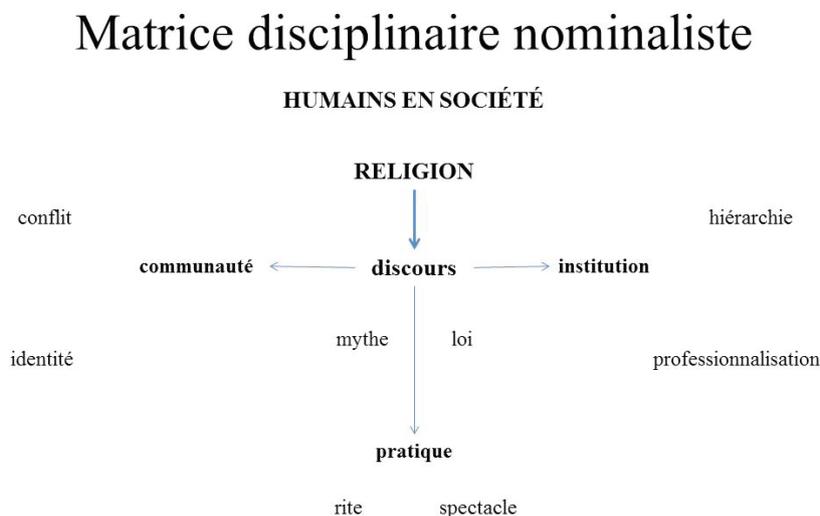


Fig. 3. Exemple de matrice disciplinaire « nominaliste »

4

Les exigences programmatiques du PER, à savoir l'exclusion de toute dimension apologétique ainsi que la construction « de connaissances factuelles sur les grandes traditions religieuses » (CIIP, 2010a, p. 68), permettent d'écartier respectivement les paradigmes phénoménologique et historiciste. De fait, le seul paradigme envisageable pour l'ECR est bien le nominaliste. Or, la définition de la religion de Lincoln met en évidence un problème lié à ce choix. Sa dimension critique peut générer une tension entre conviction des élèves et discours scientifique sur la ou les religions dans la mesure où il s'agit d'analyser certaines affirmations centrales des discours religieux en tant que production idéologique. Lincoln en effet recommande :

On devrait poser aux discours religieux les mêmes questions déstabilisantes et irrévérencieuses qu'à n'importe quel acte de parole. La première de celles-ci étant Qui parle ici? - c'est-à-dire quelle personne, groupe ou institution est responsable d'un texte, quel qu'en soit l'auteur supposé ou apparent. (Lincoln, 2012, p. 1)

Le problème est immédiatement apparent : là où un-e croyant-e affirmera que le Pentateuque a été mis par écrit par Moïse (comme le lui indique la Bible elle-même, par ex. Ex 24.4 ; Lv 31.9 ; Lc 5.14), l'historien-ne des religions au contraire insistera sur le caractère postérieur et composite de ce texte. Plus fondamentalement, une matrice fondée sur le paradigme nominaliste traite la religion comme un phénomène exclusivement humain et tend à la situer dans d'autres institutions, notamment la politique. Les méthodes qui s'y attachent peuvent aussi susciter l'opposition des croyant-e-s, notamment la comparaison, qui met sur un pied d'égalité toutes les religions. Lincoln reconnaît la possibilité de tension qu'il accepte : « La révérence est une vertu religieuse et non scientifique. Lorsqu'il est impossible de concilier bonnes manières et bonne conscience, les exigences de la seconde doivent l'emporter » (Lincoln, 2012, p. 1). Cette dernière affirmation – allant de soi dans le contexte facultatif de l'université – doit évidemment être nuancée dans le cadre de l'école obligatoire. Or cette nuance ne peut être effectuée que dans le cadre de la transposition didactique, processus lors duquel les savoirs scientifiques sont transformés en contenus enseignés, notamment par le biais d'une réflexion axiologique en lien avec les valeurs de la société civile (Astolfi, 2008, p. 49 ; Develay, 1992, p. 25-26).¹³

Si transposer les concepts centraux de l'histoire des religions ne pose pas de problème spécifique – toute science humaine s'affronte à des questions délicates comme l'identité, les conflits, etc. – ce sont bien les démarches critiques et comparatives qui exigent accommodation. À ce titre, la dimension généralisante, comparative, de l'histoire

¹³ Le terme de « transposition didactique » est emprunté à Chevallard (1985) ; voir aussi Develay (1992, p. 15-29).

des religions, discipline qui ne saurait être confondue avec les histoires d'une religion particulière relevant d'une toute autre matrice disciplinaire (issue de l'histoire), permet de proposer quelques pistes d'action. En effet, si l'histoire des religions travaille avec des sources concrètes empruntées à des religions particulières, son but n'est pas la reconstruction de ces religions, ainsi que l'écrit Jonathan Z. Smith :

Pour celui qui étudie la religion dans cette perspective [« nominaliste »], aucune donnée n'a d'intérêt intrinsèque. Une donnée n'a de valeur que dans la mesure où elle peut servir d'exemple pour éclairer un problème fondamental dans notre manière d'imaginer la religion. [...]. Il faut, en second lieu, que l'exemple soit mobilisé au service d'une théorie, d'un paradigme, d'une question fondamentale, d'un enjeu central dans l'imagination savante de la religion (Smith, 2014, p. 23-24).

Accepter cette proposition revient à renverser les priorités de la critique. Il ne s'agit pas de critiquer les productions de telle religion, d'évaluer la qualité de ses dogmes ou d'interroger par exemple son rapport à la vérité ou à la violence, il s'agit au contraire de critiquer la façon spontanée, de la part de l'élève, de réfléchir et de mobiliser ce concept quotidien qu'est la religion (par exemple comme véhicule de l'identité) afin de le remplacer par un concept scientifique (« secondarisation »). Ce concept scientifique permet un comparatisme – pour prendre un exemple tiré du PER, « la comparaison du rapport aux vêtements et à la nourriture » dans les trois monothéismes (CIIP, 2010b, p. 106) – centré autour d'un objet théorique superordonné à ses réalisations historiques (mettant en avant la variation comme phénomène fondamental)¹⁴ plutôt qu'une juxtaposition de positions des trois religions monothéistes nécessairement conjoncturelles et contingentes mais érigées en vérité intemporelle (faisant de la norme l'objet fondamental), lieu potentiel de conflit. Cette substitution du concept spontané par un concept théorique répond du reste aux recommandations de Vygotski (2013), d'Astolfi (2008, p. 30-31) ou encore d'Alfred Korzybski pour qui une carte n'est pas le territoire (cf. Smith, 2014, p. 173). Ainsi, une première piste pour réduire la tension entre convictions religieuses et sciences humaines est la reconnaissance de la nature théorique et donc générale des concepts mobilisés dans la salle de classe, l'expérience de l'élève doit par conséquent être subordonnée au concept construit, concept qui ne saurait en aucun cas correspondre exactement à une quelconque expérience.

Une deuxième piste est énoncée par Smith (2014, p. 24-25) et Lincoln (2012, p. 2), mais aussi par un historien comme Carlo Ginzburg (2001). Pour comprendre sa propre culture, ses propres présupposés (ou l'idéologie à l'œuvre dans sa propre société), il faut passer par le décentrement. Ainsi, pour étudier – comme l'exige le PER – « les différentes perceptions religieuses et laïques face à la question de la mort [...] à travers les rites funéraires et des textes religieux » (CIIP, 2010b, p. 106), il sera plus facile d'adopter une posture analytique, non-subjective, si les sources sont exotiques. Pour étudier le nihilisme, on se tournera non pas vers le matérialisme contemporain mais vers les textes d'Épicure ; pour la résurrection, non pas vers le christianisme mais vers le zoroastrisme (*Yasht* 19.11 ; *Grand Bundahishn*, ch. 34) ; pour la réincarnation, non pas vers le bouddhisme mais vers les philosophies préclassique et classique grecques (Empédocle, Platon, Plotin). Une fois effectué ce détour, qui a pour but autant la relativisation que la généralisation des concepts mobilisés, ces derniers pourront alors être convoqués pour lire des textes issus des religions présentes dans notre société. La finalité étant bien la « défamiliarisation » de nos concepts spontanés (cf. Smith, 2014, p. 27), processus profitable tant pour les savoirs que les savoir-être ainsi que l'enseignait déjà Montaigne au 16^{ème} siècle (2013, ch. 30).

5

La réflexion proposée ici part du postulat que les disciplines scolaires ECR et HSR sont comprises – et surtout voulues – comme des disciplines des sciences humaines à part entière, qu'elles manifestent une rupture avec les pratiques catéchétiques qu'elles ont remplacées. Ce changement de paradigme entraîne des conséquences importantes : la religion devient une catégorie générale et non empirique, donnée par l'expérience de l'élève ; la conceptualisation de christianismes, d'islams, de judaïsmes, etc. se fait au moyen de catégories abstraites et heuristiques ; la distanciation est appelée à fonctionner comme méthode, mettant a priori sur un pied d'égalité toutes les manifestations religieuses. Comme l'ont montré des historien-ne-s des religions comme McCutcheon ou Dubuisson (voir ci-dessus), faire coïncider la « religion » et le christianisme pose des problèmes tant épistémologiques que politiques, un résultat trop chèrement acquis pour qu'il soit abandonné au seuil de la salle de classe.

¹⁴ La variation est mise au centre des préoccupations de l'ECR dès la première année : « observation et découverte des ressemblances et des différences entre les élèves (physiques, origines, langues, religions) ». (CIIP, 2010a, p. 70)



A propos de l'auteur

Nicolas Meylan (PhD, The University of Chicago) enseigne les méthodes et théories de l'histoire des religions aux universités de Lausanne et Genève. Il s'intéresse également aux religions de la Scandinavie médiévale. Il est co-directeur de la collection d'Histoire des religions aux éditions Labor et Fides à Genève.
nicolas.meylan.2@unil.ch

Références

Arnal, W. & McCutcheon, R. (2013). *The Sacred is the Profane : The Political Nature of « Religion »*. Oxford : Oxford University Press.

Astolfi, J.-P. (2008). *La saveur des savoirs*. Issy-les-Moulineaux : ESF.

Bloch, M. (1928). Pour une histoire comparée des sociétés occidentales. *Revue de synthèse historique*, 46, 15-50.

Chevallard, Y. (1985). *La transposition didactique*. Grenoble : La pensée sauvage.

Clary, M. (1988). Outils d'analyse de la transposition didactique. Dans F. Audigier, C. Basuyau, L. Marbeau & J. Torrens (dir.), *Actes du colloque savoirs enseignés - savoirs savants* (p. 144-184). Paris : INRP.

Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin. (2010a). *Plan d'études romand - Cycle 1. Mathématiques et sciences de la nature - Sciences humaines et sociales*. Neuchâtel : Secrétariat général de la CIIP.

Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin. (2010b). *Plan d'études romand - Cycle 3. Mathématiques et sciences de la nature - Sciences humaines et sociales*. Neuchâtel : Secrétariat général de la CIIP.

Conseil d'Etat du canton de Vaud. (2013). *Réponse du Conseil d'Etat au Grand Conseil suite à l'interpellation Claude Schwab et consorts – éthique et cultures religieuses : discipline à part entière*. Récupéré le 11 novembre 2014 du site du Canton : http://www.vd.ch/fileadmin/user_upload/organisation/gc/fichiers_pdf/2012-2017/12_INT_029_Texte_CE.pdf

Develay, M. (1992). *De l'apprentissage à l'enseignement*. Paris : ESF.

Dubuisson, D. (1998). *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Bruxelles : Complexe.

Eliade, M. (1948). *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot.

Eliade, M. (1961). History of Religions and a New Humanism. *History of Religions*, 1, 1-8.

Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.

Eliade, M. (1973). *Fragments d'un journal*. Paris : Gallimard.

Escher, Y. (2014). *Du sens religieux. Une approche de l'enseignement de l'éthique et cultures religieuses au cycle II* (mémoire professionnel). Haute école pédagogique du canton de Vaud, Suisse.

- Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York : Oxford University Press.
- Ginzburg, C. (2001). *À distance : neuf essais sur le point de vue en histoire*. Paris : Gallimard.
- Lincoln, B. (1999). *Theorizing Myth*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Lincoln, B. (2003). *Holy Terrors : Thinking about Religion after September 11*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Lincoln, B. (2007). *Religion, Empire, and Torture : The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Lincoln, B. (2012). *Gods and Demons, Priests and Scholars : Critical Explorations in the History of Religions*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Martin, J.-P. (2010). L'éducation à l'éthique et à la religion en proie aux nouvelles demandes sociales – réflexions sur l'expérience québécoise. Récupéré le 26 mars 2015 du site de l'Actualité de la recherche en éducation et formation : <https://plone.unige.ch/aref2010/symposiums-longs/coordonateurs-en-h/nouvelles-demandes-sociales-et-valeurs-portees-par-l2019ecole/Leducation%20a%20lethique.pdf/>
- McCutcheon, R. (1997). *Manufacturing Religion : The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford : Oxford University Press.
- Montaigne, M. (2013). *Les essais*. Paris : Gallimard.
- Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism : The Western Tradition*. New York : Norton.
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion : A History of a Modern Concept*. New Haven : Yale University Press.
- Otto, R. (1968). *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris : Payot.
- Schleiermacher, F. (2003). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin : de Gruyter.
- Smith, J. (1978). *Map is Not Territory : Studies in the History of Religions*. Leiden : Brill.
- Smith, J. (2014). *Magie de la comparaison et autres essais d'histoire des religions*. Genève : Labor et Fides.
- Söderblom, N. (1913). *Gudstrons Uppkomst* [L'origine de la croyance en Dieu]. Stockholm : Geber.
- Söderblom, N. (1914). Holiness (General and Primitive). Dans J. Hastings (dir.), *Encyclopædia of Religion and Ethics* (vol. 6, p. 731-741). Edinburgh : Clark.
- Styers, R. (2004). *Making Magic : Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford : Oxford University Press.
- Van der Leeuw, G. (1948). *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris : Payot.
- Vygotski, L. (2013). *Pensée et langage*. Paris : La dispute.
- Waardenburg, J. (1973-74). *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*. The Hague : Mouton.