

**Cours 5.5. Introduction à l'Hiéro-analyse. (173 p.)
1981-1982**

Table des matières : voir à la fin du texte (p.170)

L'étude de la religion verse dans deux types d'approches scientifiques :
(a) la méthode subjecto-scientifique (= positive) soit de la nature, soit de l'homme ; b) la méthode philosophico-théologique.

Le P. Pinard de la Boullaye partage l'étude du différentiel en :

1. surnaturel (= divin),
2. extra-naturel (= magique, paranormal) et
3. les aspects naturels (= séculiers-terrestres) de la ou des religions en deux couches :

- (i) a l'hiérogamie (empirique),
- (i) b l'hiérogamie (comparative) ;
- (ii) l'hiérogamie (philosophique-théologique).

L'étude du côté causal (factoriel), au besoin expérimental, des phénomènes religieux mérite une étude à part, que nous appelons hiéro-analyse. Ce côté de l'étude est le sujet principal de ce cours : d'où le titre.

Situation : philosophie de l'information :

1. épistémologie (+ théorie de l'interprétation), 2. théorie de la pensée, 3. théorie de la méthode) permet, au cours des trois années, d'étudier les grandes formes de pensée (morphologiques) suivantes.

La religion archaïque (ancienne),

c'est-à-dire le rapport au hiéron, (sacré), qui nous est parvenu de la pré et protohistoire, est toujours d'actualité :

a. dans les religions archaïques,

particulièrement présentes dans les civilisations exotiques (y compris primitives), objet de l'anthropologie culturelle (ethnologie) et de la primitivologie,

b. dans les religions évoluées ("supérieures")

(notamment l'hindouisme, le bouddhisme, l'universalisme chinois, - plus encore : judaïsme, christianisme, islam).

Au niveau subculturel, la religion archaïque survit dans les milieux évolués ;

a. dans le folklore et **b.** dans les sociétés initiatiques.

La religion est une forme de pensée, qui est :

- (i) informative (par la connaissance, la pensée, la méthode),
- (ii)a. métaphysique (impliquant le côté pré-constitutif de la réalité) et
- (ii)b. physique" (impliquant le côté constitutif (= nature) de la réalité),
- (iii)a. éthique (impliquant la conduite individuelle) et
- (iii)b. politiquement (socialement) : s'accommoder de l'univers (et de la nature), de la vie et de la société.

La philosophie (principalement grecque) signifie un renforcement et un ancrage ou une sécularisation de la pensée : Après la phase de culture archaïque (= préhistorique-primitive), dans les anciens empires (imperia) avec leur civilisation urbaine, le milieu de vie "urbanisé" apparaît, qui progressivement, jusqu'à nos jours, à l'échelle planétaire, remplace l'ancien milieu "nature" par l'environnement actuel.

C'est là que se développe un contact avec le monde (l'univers) et la vie, qui élabore les premières formes de science professionnelle ; la science naturelle et la science humaine (la philosophie naturelle et la (proto)sophistique) déterminent de plus en plus les problèmes et la méthode de la philosophie, c'est-à-dire de la "sagesse" (le terme ancien ou archaïque pour la "familiarité avec le "saint", bien que maintenant dans un sens terrestre et aliéné de la religion (comme puissance salvatrice dans la vie)) recherchant la connaissance et la vie pensante.

La science exacte moderne-contemporaine, améliorée par l'entendement humain moderne-contemporain, qui soit s'oppose, oui, est hostile à l'autre, soit travaille main dans la main pour réprimer, oui, combattre, au nom du lien entre l'exactitude logico-mathématique et l'envie expérimentale d'attaquer, parfois plus dans la lignée de Galilée et Descartes ("plus idéaliste") puis à nouveau plus dans la lignée de Fr. Bacon et Th. Hobbes ('plus empirique') où une science humaine depuis Gb. Vico (1668/ 1744), d'abord philologique, puis germano-idéaliste (Hegel), agit soit comme un correctif, soit comme un prolongement ; la vie et l'univers sont désormais interprétés sous ce triple angle.

Première partie. La théorie de la méthode.

Le 26.11.1970, le centre d'études des religions d'un point de vue "intégral et interférentiel" sur "les composantes essentielles (de la religion, notamment son impact historique, philosophique, psychologique et sociologique)" (selon l'annonce textuelle) démarre à l'Université d'Etat de Gand, à l'instigation des professeurs Léo Apostel, Gabriël Sanders et Roger Thibau, à la Faculté des Lettres et de Philosophie.

Dans cette faculté, qui se targue de compter des religieux de réputation internationale comme Franz Cumont et Joseph Bidez, la logique de la pensée religieuse, la psychologie de l'expérience religieuse, l'approche du phénomène religieux par l'histoire des religions, la sociologie de l'expérience religieuse, la linguistique liée à la religion, ont ainsi été traitées, successivement, dans un "esprit interdisciplinaire", au cours des années 1970/1971.

On pourrait parler avec P. Kurtz, *Decision and the Condition of Man*, Seattle, 1965, pp. 19/84 (cfr. ME. 2), de "la logique de la "coduction", c'est-à-dire du rapprochement systématique de différentes sciences professionnelles, en voyant ce merveilleux éventail de points de vue.

C'est dans ce même esprit coductif (et ni purement réductionniste ni purement holistique-instinctif) que nous exposons brièvement, ici, dans ces simples pages, la doctrine méthodologique de l'hiéro-analyse.

Exemple bibliogr. - C. Bleeker, *Het geheim van de godsdienst*, (Le secret de la religion), Wassenaar, 1973, 3, donne "une introduction à l'histoire, la sociologie, la psychologie et surtout la phénoménologie de la religion (avec une bibliographie par sujets et par religions) ;

H. Pinard de la Boullaye, S.J., *L' étude comparée des religions*, Paris, 1929/ 1931.
I Son histoire dans le monde occidental : splendide étude introductive à partir de l'antiquité
II Ses méthodes.

a. la méthode comparative, c'est-à-dire la comparaison, diachronique (à travers les époques) et synchrone (en comparant les religions concurrentes entre elles), des religions et des formes de religion,- méthode présente dans toutes les autres méthodes ;

b1. historiques,

b2. philologiques,

b3. anthropologiques (ethnologiques) plus anciennes et plus récentes,

b4. psychologiques,

b5. méthodes sociologiques ;

III (Tables alphabétiques) :

une petite mine d'or de noms de personnes et de noms de cas) ; -

J.-E. Hocking, *Les principes de la méthode en philosophie religieuse*, , in Rev. d. Mét. Et d. Mor., 29 (1922) : 4 (oct - déc), pp. 431/ 453

Du rôle psychique et social, que joue la religion, le proposant cherche les conditions nécessaires de possibilité (le psychologisme, le sociologisme concernant la religion sont insuffisants pour l'explication ; difficulté d'expliquer le fonctionnement de la religion, car il y a une part de perception et une part d'interprétation à l'œuvre).

Il est à noter que nous adhérons ici à la méthode pragmatiste de CS Peirce (voir Me., 5vv.). Ceci d'autant plus que Peirce lui-même note (cf. Lo., 87) qu'elle est " très étroitement associée aux représentations bibliques " ; " C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez ! ". Nous donnons un échantillon bibliographique pour les principales méthodes, tout en les considérant comme des méthodes partielles de l'unique méthode pragmatique.

A. La méthode phénoménologique.

Bibl. Echantillon :

-- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, (Phénoménologie de la religion), Tübingen, 1956-2. L'objet (la "puissance" ou "le sacré") et le sujet (l'homme religieux, dans la communauté religieuse, surtout vu selon l'"âme") sont centraux, et ce en raison de leurs effets réciproques (dans l'acte religieux externe et interne) et dans le "monde" (tel que l'homme religieux le voit) ; les p. 768/798 donnent des explications sur la méthode (voir Me. 12).

-- P.D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, (Manuel d'histoire de la religion), 1887, est le premier ouvrage à donner, avec une forte orientation psychologique, une "description du phénomène" de la religion.

-- C. Bleeker, *De structuur van de godsdienst*, (La structure de la religion), La Haye, s.d. (donne les grandes lignes de la phénoménologie de la religion, et ce dans le sens husserlien :

a. synchroniquement : l'essence des phénomènes sacrés tels que "sacré", "sacrifice", etc., et aussi la "structure", c'est-à-dire les caractéristiques générales de ces phénomènes ;

b. diachronique : la progression logique dans l'évolution de ces phénomènes et de leur structure ; comme chez van der Leeuw, ici aussi l'"intentionnalité", c'est-à-dire la dualité "objet/sujet", est centrale.

Ce faisant, on met entre parenthèses l'existence réelle (réduction phénoménologique ou mise entre parenthèses) et les aspects accidentels (non essentiels) (réduction eidétique), pour ne laisser que l'essentiel (l'eidos ou l'être) dans la mesure où il se manifeste comme phénomène.

La phénoménologie n'est donc pas la "bellettrerie", ni l'historiographie ou la psychologie, ni même la philosophie ou la théologie, comme le dit v.d. Leeuw, o.c., 3. 781/788, car tous ces sujets vont au-delà de la pure description du phénomène.

Au contraire, comme le dit J.-P. Sartre dit dans L. Tas/ H. Bouman, trad./ inl., J.-P. Sartre, *Magie en emotie* ((*Schets van een theorie van de gemoedsbewegingen*), (Magie et émotion), Esquisse d'une théorie des mouvements de l'esprit), Meppel/ Amsterdam, 1981 : "Les faits ne sont classables et investigables qu'au moyen des essences".

Par exemple, il faut d'abord décrire les phénomènes religieux tels qu'ils apparaissent (c'est-à-dire phénoménologiquement) ; ce n'est qu'après cette partie descriptive que la recherche "positive" (c'est-à-dire la recherche scientifique, philosophique et théologique professionnelle plus avancée) peut commencer méthodologiquement avec clarté.

-- W.Br. Kristensen, *The Meaning of Religion (Lectures in the Phenomenology of Religion)*, La Haye, 1968 ;

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, pp. 371/486 (Religion et foi), donne une phénoménologie mais "herméneutiquement" (cf. Me, 12vv.), c'est-à-dire décrivant le phénomène avec insertion de la méthode du signe-interprétation et même de la méthode de "compréhension" (diltheyenne).

-- F. Ortegat, *Intuition et religion (Le problème existentialiste)*, Louvain/Paris, 1947 (critique de la description du phénomène "existential" concernant la religion (Sartre, Marcel, Chestov).

-- La méthode purement compréhensive se trouve dans H. Van Straelen, SVD, *Aziatisch dagboek*, (Journal asiatique), Voorhout/ Bruges, 1959 (voir Me. 14/15).

Il est à noter que la phénoménologie, l'herméneutique et la méthode de compréhension se rejoignent dans une certaine mesure.

Encore un article : J. Brenton Stearns, *Mediated Immediacy : A Search for Models, in Intern, Journal for Phil. of Religion*, (Une recherche de modèles, dans Intern, Journal for Phil. of Religion), III : 4 (winter 1972), pp. 195/211

En effet, la question est de savoir si en phénoménologie (intentionnelle, herméneutique, compréhensive) le sacré (Dieu par exemple) est saisi immédiatement, c'est-à-dire directement et sans aucune interprétation, ou non (voir Du., 3vv.). D'autre part, si l'on ne saisit pas ("regarde") l'objet immédiatement ou directement, on ne peut pas non plus parler d'interprétation, car celui qui se rend compte qu'il interprète prouve que, en plus de son interprétation, il "saisit", "contacte" directement la chose elle-même (l'objet, tel qu'il se présente à la conscience) (même si c'est au milieu d'interprétations)).

(B)Ia. La méthode logique, resp. logistique.

Exemple biblique : M.Bochenski, *The Logic of Religion*, (La logique de la religion), New York, 1965 (après une introduction sur la logique, l'auteur traite de la religion principalement en tant que "discours", (langage) raison.

(raison directe et latérale de l'homme religieux), et sa justification logistiqu " Justification " où il suppose un différentiel " saut irrationnel/ justification irrationnelle et rationnelle/ justification parfaitement rationnelle " .

Il distingue en outre dans la justification irrationnelle et rationnelle la justification directe et indirecte. Dans la justification directe, on arrive, par exemple, à un aperçu théorique, basé sur l'expérience directe du sacré, ou à une "théorie de la confiance", basée sur la confiance directe dans une personne sacrée, par exemple.

Sous la justification "réductrice", il classe la théorie de l'autorité (on est "religieux" sur la base de l'autorité (par exemple l'autorité de la parole de Dieu dans la Bible)) et la théorie du présumé religieux (celui qui ne respecte pas certaines données sacrées ("hypothèse"), sera infailliblement victime des conséquences de cette "irréligion" (prédiction). Ce qui peut ensuite être vérifié (vérification).

On voit que la méthodologie de Bochenski, *Wijsgerige methoden in de wetenschap* (Méthodes philosophiques dans les sciences), (cf. Lo., 6vv.), est appliquée ici ; que, en outre, la dichotomie de Lukasiewicz "dé- et réduction" (Lo., 73/74) est la base de la classification indirecte des méthodes.

Il est dommage que Bochenski ne dise rien de la théorie de l'insight et si peu de la théorie du "saut aveugle". Selon lui, il semble que la théorie de l'insight "ne mérite pas d'être prise en considération". Si cela est exact, alors l'homme religieux ne possède aucune vision (sensorielle ou idéale) des réalités "sacrées" ou "sacrées". Ce qui implique à son tour qu'il est à la merci de la théorie de la confiance (dite "directe") : il fait confiance à Dieu en tant que "révélateur", ce qui n'est de toute façon pas possible, si l'on n'a pas de "vision" de Dieu en tant que révélateur fiable.

Ou, ce qui implique la même chose, l'homme religieux s'en remet à la justification indirecte, ce qui n'est pas non plus possible sans un minimum d'intuition (directe). Pourtant, qu'est-ce que la "déduction" ou l'argument d'autorité en matière sacrée sans la théorie de l'hypothèse-prédiction-vérification ? (La critique de Peirce serait ici "tranchante" !)

-- M. Gluckman, *The Logic of African Science and witchcraft*, (La logique de la science africaine et de la sorcellerie), dans J. Jennings/ E. Adamson Hoebel, *Headings in Anthropology*, New York, 1966-2, pp. 246/253, - article suivant Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Sudan* (Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande du Soudan).

-- G. Frey, *Logische Modelle der Tabu-Sprachen*, (Modèles logiques du langage tabou), in A. Menne et al., *Logik und Sprache*, (Logique et langage), Berne/Munich, 1974, s. 142/158 (ces deux derniers articles traitent maintenant des religions dites inférieures ou de la nature).

(B) Ib. La méthode sémiotique ou analytique du langage.

Exemple biblique :

-- I. Ramsey, *Religious Language*, New York, '1957 ;

-- J.Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, dans *Tijdschrift voor filosofie*, 28 (1966) : 3 (Sept), pp. 441/494;

-- A. de Jong, *Een wijsbegeerte van het woord (Een godsdienstwijsgerige studie over de taalbeschouwing van Martin Heidegger)*, (Une philosophie du mot (Une étude religieuse de la conception du langage de Martin Heidegger)), Amsterdam, 1966 ;

-- L. Monden, S.J., *Een taal waarin wij God verstaan*, (Une langue dans laquelle nous comprenons Dieu), DDB', 1970. Le sous-titre '*Over de dankbaarheid van het christelijk geloven*' (Sur la gratitude de la foi chrétienne) couvre une théologie 'fondamentale', conçue de manière phénoménologique ; il comprend, entre autres, une 'herméneutique fidèle'.

Une remarque sur ce dernier livre : à la page 98v., l'auteur dit que le "mythe" résout l'"être" à la mort (Heidegger est à l'arrière-plan avec son "*Sein zum Tode*" ("Être à la mort"), comme une caractéristique de l'homme) ou, en néerlandais, l'être condamné, par "restitution". Il s'agit d'une sorte de "retour" à l'âge primitif mythique, indiqué dans la religion par les mots "Au commencement" (par exemple, "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre"), afin d'y puiser une force nouvelle pour un renouvellement périodique.

L'auteur, à l'instar de tous les interprètes de mythes sécularisants, conçoit une telle chose comme devenant "sacrée" (comprenez : "non historique") dans une sorte d'un- ou super-temporaneité (d'ailleurs inventée), "hors de l'histoire" telle que la conçoivent les penseurs modernes (Hegel, Marx, Heidegger, etc.).

C'est une interprétation possible (et à mon avis très discutable) du mythe, en ce sens qu'il n'est pas magique ; celui qui pense que le mythe n'est pas magique se condamne lui-même à une telle interprétation erronée ; mais cela sera discuté dans un autre chapitre.

-- M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse (Essai de logique kérygmétique)*, Paris, 1968 ('une tentative de réconcilier Ricœur et Lévi-Strauss à travers l'herméneutique de de Lubac avec ses quatre sens de la Bible par exemple (Exégèse médiévale.), 4 t., 1959 / 1963).

-- Don E. Marietta, *Is Talk of God Talk of Anything ?* (Parler de Dieu, c'est parler de n'importe quoi), dans *Int. Journ. for Phil. of Religion*, iv : (automne 1973), pp. 186/195 (A. Flew, suivant les traces de l'empiriste logique A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, 1952).

Ayer affirme que les énoncés "théologiques" ne sont pas des énoncés fondamentalement vrais (jugements de vérité ou de fausseté), dans la mesure où l'on ne peut jamais prouver qu'ils sont faux (ils sont formulés de telle sorte que l'on ne peut pas les "vérifier").

Conséquence : les affirmations théologiques telles que " Dieu nous aime comme un père " sont " dénuées de sens " (au sens logico-empirique) ; l'article poursuit .

-- G. Stanley Kane, *God-language and Secular Experience*, (Langage de Dieu et expérience séculaire), dans *Int. G. Stanley Kane, God-language and Secular Experience*, in *Journ. f. Phil. of Rel.*, ii : 2 (Summer 1971), pp. 78/95 (il s'agit de L. Gilkey, *Naming the whirlwind (The renewal of God-Language)*, (Nommer le tourbillon (Le renouveau du langage de Dieu)), Indianapolis/ New York, 1969, un ouvrage de théologie 'séculière' qui, partant de l'empirisme logique, adapte la religion à cette vision logico-empirique du langage, qui, comme Ayer ci-dessus, prétend que les énoncés religieux ne sont pas sérieusement vérifiables. Conséquence : Gilkey, sous la pression logique-empirique (analyse du langage), laisse échapper la vision traditionnelle de Dieu "comme n'étant plus de notre temps" ; l'article poursuit .

-- Frère Garside, *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, (Le langage et l'interprétation de l'expérience mystique), dans *Int. Journ. f. Phil. of Rel.*, iii : 2 (Summer 1972),

pp. 93/102. Pour Garside, le 'mysticisme' est étonnamment similaire dans toutes les religions et à toutes les époques, R. Otto et R. Zaehner sont également d'accord.

Ces deux derniers affirment que le "mysticisme" n'est pas partout et toujours identique à l'expérience, mais seulement différent dans l'interprétation (qui dépend de la culture, dans laquelle le mystique - par exemple notre Ruusbroec flamand - vit).

-- J. Bindley, *The Logic of mysticism*, (La logique du mysticisme), dans *Religious Studies*, 2, pp. 145/162).

-- Très intéressant à lire est J. Harris, Jr, *The epistemic status of apologetic language*, in *Int. Journ. for Phil. of Rel.*, I:4 (winter 1970), pp. 211 / 219.

On prétend, surtout dans les cercles théologiques, que parler de Dieu est analogiquement possible (par exemple, "Dieu est mon berger") - cfr. Lo, 27/33 : "Dieu se tient pour moi, comme le berger (pour ses brebis)", ce qui est une analogie proportionnelle (parler métaphoriquement).

L'auteur pose maintenant la question suivante : "Sur la base de quelle connaissance directe (et donc non analogique) le croyant sait-il que Dieu se comporte réellement envers lui-même, comme le berger envers son troupeau ? En d'autres termes, sans un minimum d'expérience directe de Dieu (les phénoménologues parleraient de "contemplation", Bochensky d'"insight"), on ne sait même pas si ce "langage de Dieu" est correct et correspond à quelque chose. En d'autres termes, sans expérience "littérale", pas de langage analogique sur Dieu.

Conclusion : il y a principalement deux façons d'analyser le langage, la logique-positive et l'herméneutique. Dans les deux variantes, on trouve des critiques du langage religieux, qu'ils qualifient de "discours invalide" (au nom de la science professionnelle avant tout) - donc des réductionnistes, pour reprendre le langage de Kurtz - et des instaurateurs (holistes), qui s'adonnent religieusement à l'analyse du langage et à la sémiotique.

Il faut noter que chez les logiciens-positifs, la logique joue toujours un rôle, alors que chez les herméneuticiens, la phénoménologie (compréhension, analyse existentielle) est à la base. Toujours les deux "cultures" de P.G. Snow !

(B)IIa1. La méthode psychologique.

Echantillon biblique :

-- W. James, *Variante van religieuze beleving (Een onderzoek naar de menselijke aard)*, (Variantes de l'expérience religieuse (Une enquête sur la nature humaine), Zeist Arnhem/Anvers, 1963 (trad. de l'ouvrage fondateur : *The Varieties of Religious Experience (A study in human Nature)*, conférences données par le brillant psychologue pragmatiste à Edimbourg en 1902 et 1903. Sont abordés : la réalité de l'invisible, l'optimisme religieux, la maladie, la conversion, la sainteté, le mysticisme, etc. Le livre vaut toujours la peine d'être lu.

-- G. St. Spinks, *Psychologie en godsdienst*, (Psychologie et religion), Utr./ Antw., 1966 (histoire de la psychologie de la religion, théories de la religion, psychologie des profondeurs (Freud, Jung) et religion, pratiques religieuses (notamment prière, culte, expérience religieuse) ; -- A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966 (expérience religieuse, motivation ; "désir" religieux et "religion paternelle" ; "attitude" religieuse, athéisme, psychologie génétique, (enfance, adolescence)) ;

-- De la psychologie "humaniste", comprenez : existentielle : A. Maurer, *Children's conceptions of God*, (Les conceptions de Dieu chez les enfants.), dans J. Bugental et al, *Challenges of humanistic psychology*, New York, 1967, pp. 173/178 (les déclarations des enfants indiquent une variété d'expériences de Dieu : créateur, protecteur, punisseur, ami et leurs combinaisons).

-- J. Clark, *Toward a Theory and practice of Religious experiencing*, (Vers une théorie et une pratique de l'expérience religieuse), dans J. Bugental, o.c., pp. 253/258.

- En 1974 paraît une revue qui, dans le sillage du Mouvement pour le potentiel humain (émanation de la psychologie humaniste), attire l'attention sur les vastes "groupes" religieux, semi-religieux et pseudo-religieux ; Question de spiritualité, tradition, littératures (Paris).

-- Pour les bases plus théoriques : H. Cohen, *Psychology als Science Fiction*, (La psychologie comme science-fiction), Meppel, 1971, dans lequel, brièvement, sont indiqués les soi-disant A(altered) S(tates) of C(onsciousness), les états modifiés de conscience, qui coïncident si souvent avec des expériences sacrées et religieuses (rêves, méditations, hypnose, expériences psychédéliques, etc.)

-- Un aperçu fascinant et approfondi nous est offert par J. M. Schiff, *La ruée vers l'âme*, dans "Question de sp., tr., litt., No.10 (janv-fév/ 1976), pp. 65/84. L'auteur distingue trois formes de transcendance du Mouvement pour le Potentiel Humain, à savoir

- (i) les écoles d'expansion de la conscience,
- (ii) a groupes pour l'initiation religieuse-extérieure (groupes initiatiques),
- (ii) b groupes pour la conscience "cosmique" (il faut noter que la distinction entre "religieux-paranormal" et "cosmique" est presque impossible à délimiter clairement.

J. Moreno, l'un des pères de ce mouvement, affirme même que, compte tenu de la crise et de la perte d'autorité des religions traditionnelles, on ferait bien de parler de "cosmique" au lieu de "religieux" ou "ecclésiastique", ce qui, dans son cas du moins, se rapproche de "thérapeutique". Et cela parce que, selon Moreno, les religions et les églises traditionnelles avaient une conscience de la misère qui dépassait de loin l'interprétation étroite des problèmes humains telle qu'elle est vue par le libéralisme économique et le socialisme soviétique, c'est-à-dire unilatéralement "économique", une attitude et une perspicacité que Moreno considère comme essentielles en ce qui concerne la dynamique de groupe.

-- G. Frei, *Magie und Psychologie*, (Magie et psychologie), in Schweizer Rundschau, 48:8/9 (Sonderausgabe 'Psychologie'), S. 680/688 (situe la 'magie' d. i. la manipulation de la matière "subtile" ou "raréfiée" ou "éthérique-astrale" (particules de matière), rite psychologiquement, d'une part, le corps "grossièrement physique" (que nous connaissons tous par la biogéographie, par exemple) et, d'autre part, le sommet de l'âme "spirituelle" (c'est-à-dire le noyau personnel purement incorporel), le noyau personnel purement incorporel, du moins chez les humains)."

Il ajoute : "Cette couche intermédiaire peut aussi être appelée "inconscient" et la psychologie de l'inconscient a aussi eu affaire à des processus magiques, bien sûr."

-- Dans le même sens, mais magiquement beaucoup plus approfondi : Dr Geley, *L'être subconscient*, Paris, 1899.

-- Aussi : A. De Rochas, *L'extériorisation de la sensibilité*, Paris, 1909 -6 (ouvrages encore solides, sauvant la "psychologie des profondeurs" de l'étroitesse de la psychanalyse de Freud et de ses disciples (Jung surtout).

-- Deux autres chapitres sur la psychologie de la religion :

(i) L'expérience du "Saint".

Voir Kl. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, (L'évaluation fondamentale de l'histoire de la religion par Schleiermacher), Leiden/Köln, 1965, esp. s. 164/208 (*Ausblick und Zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen*), ((Aperçu et comparaison sommaire avec les vues de R. Otto).

a. D'une part, la méthode de description humaine de Schleiermacher et d'Otto n'est pas un "psychologisme", c'est-à-dire un réductionnisme, qui conçoit le sacré comme purement psychologique (par exemple, un sentiment de révérence qui "sacralise" les choses et les processus impies, c'est-à-dire les entoure d'une brume et d'une illusion d'inviolabilité) (o.c., s. 169) ;

b. D'autre part, "chez Otto, comme chez Schleiermacher, (...) la question n'est pas posée "comment Dieu, considéré en Lui-même, "est", (...) mais de quelle manière l'"esprit" religieux lui répond (...) ; elle est posée (...) sur la nature même de la vie religieuse. (o.c., 185). Ce qui, là encore, est clairement une sorte de psychologisme.

Dans son commentaire sur H. Otto, *Das Heilige (ueber das Irrationale in der idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, (Le sacré (sur l'irrationnel dans l'idée du divin et sa relation au rationnel)), Munich, s.d., (30e éd.), M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, pp. 68/76, dit qu'Otto a été définitivement solidifié dans son sentiment religieux protestant-cantiste en 1911, lors de son voyage en Inde, où il a été "séduit par la doctrine hindoue concernant un salut qui n'est pas dû aux "œuvres" (c'est-à-dire à l'accomplissement en actes pratiques de la volonté de Dieu), mais à l'action de l'homme, (c'est-à-dire à la mise en pratique des idées sacrées), mais à la "qualité" de la vie "spirituelle"" (o.c., 69).

En outre, c'est dans les *Rig-Vedas* et les *Upanishads* (la plus ancienne littérature religieuse de l'Inde) qu'Otto a acquis sa "compréhension propre" du Divin en tant que "das ganz Andere" (ce qui est totalement différent), c'est-à-dire quelque chose de Saint qui ne porte pas de "nom", pas de "prédicat", et qui, par conséquent, se distingue complètement du concept biblique de "saint" (o.c., 69).

En d'autres termes, Otto, à la suite de Schleiermacher, défend radicalement une "réalité sainte" irréductible (et est donc holistique), mais d'une manière tout aussi radicalement psychologisante. Le "sacré" objectif est en soi inconnaissable (la "connaissance" n'a aucune prise sur lui), mais il est, dans l'esprit pieux, vécu dans une triple réaction de l'esprit :

- a/** comme tremendum (effrayant),
- b/** comme fascinans (enchanteur) et
- c/** surtout comme augustum, c'est-à-dire comme une "valeur" existant en soi, par laquelle le psychologisme, juste à temps, est à nouveau vaincu.

(ii) L'expérience mystique.

Voir A. Michel : *Plus personne pour comprendre les mystiques ?* in *Question de*, n° 2 (1er trim. 1974), pp. 43/56 ;

R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d'une religion)*, Paris. 1974 (une fusion du scientisme et du vague mysticisme à l'orientale).

Plus loin : A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923 - 5 (outre les " principes ", une exposition des trois étapes du " mysticisme " au sens catholique, à savoir la purification, l'" illumination " et l'" unification ").

-- J. Tyciak, *Mörgenländische Mystik*, (Mysticisme de l' orient) Dusseldorf, 1945 (le mysticisme dans les églises 'orthodoxes') ;

-- R. Puligandla/ K. Puhakka, *Holiness in Indian and western Traditions*, (La sainteté dans les traditions indiennes et occidentales), dans *Int. Journ. f. Phil. of Relig.*, iii : 3 (automne 1972), pp. 191/175 (en Inde et dans les pays apparentés, la "sainteté", conçue d'ailleurs de façon très mystique, est indivisiblement propre au "transcendant" (Brahman) et à l'"immanent" (Atman)).

(B) IIa2. La méthode sociologique.

Echantillon biblique :

-- L. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1573, pp. 56/67 (Sociétés et religion), à partir de ± 1825, sous l'influence d'A. Comte (1798/1875), le père du positivisme sociologique, une nouvelle science des religions émerge, mettant l'accent sur la servitude sociale de toute religion, du moins dans ses formes traditionnelles.

-- E. Durkheim (1858/1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, ouvrage pionnier (bien que violemment combattu par les "animistes" sur la religion-origine (Ezrazer))

-- L. Lévy-Bruhl (1875/1939), *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, - 1910.

-- id., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.

-- id., *La mythologie primitive*, 1935. Ce livre fournit la première analyse structurale (inconsciente) de la vie communautaire, y compris et surtout dans le domaine religieux (le primitif "classe" les réalités humaines et non humaines selon un système de "participation", c'est-à-dire une sorte d'identité entre les choses et les processus distincts dans la nature et dans la société).

-- M. Mauss (1872/1950), plutôt dans la lignée de Durkheim et dans une large mesure opposé à Lévy-Bruhl, étudie la "totalité" de la société selon un concept de convergence (voir Lo., 57 ; 66) de style structuraliste : la psychologie, la sociologie, l'ethnologie, l'histoire ont toutes à voir à leur manière avec une seule et même structure qui s'exprime dans différents domaines de la vie : "Comme le langage, le fait social se réalise en un tout indépendant" (o.c., 63).

Voir aussi o.c., pp. 170/194 : *L'analyse structuraliste et le sacré* : les mythes, les symboles, les rites (les "langages" dans lesquels l'homme "exprime" le sacré) sont, comme chez Lévy-Bruhl et Mauss, mais en tenant compte de la logistique et de la théorie des systèmes, étudiés "structurellement" (avec un net résidu de sociologisme, d'ailleurs).

-- Le pionnier est CL. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.

-- id. *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

-- id. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

-- id. *Mythologiques*, 4 t., Paris, 1964/197.

-- M.Meslin o.c. pp. 81/112 (*Les données sociales du phénomène religieux*), esquisse un autre type de sociologie de la religion, à savoir sa forme purement positive et élaborée séparément, du moins sous "un certain nombre de points de vue" :

a/ formules doctrinales, b/ rites, c/ formes d'organisation, d/ interaction entre les formes religieuses et non religieuses de la société (cf. J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944) ; cf. M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, (L'éthique protestante et l'"esprit" du capitalisme), in Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, 20, 21, 1904/1905, assumant une vision "taseologique" (voir Lo, pp. 57/59 (doctrine tendue)) de l'homme et de la vie, étudie les relations entre le calvinisme puritain (surtout aux USA) et l'économie.

-- E. Troeltsch, *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (Les enseignements sociaux des églises et des groupes chrétiens), Tubingen, 1912, parle de la relation entre les faits sociaux et les vues "chrétiennes" de l'ordre social ;

-- J. Wach (1898/1955) est le premier à vouloir fonder une science de la religion au sein de la sociologie (avec trois aspects : **a/** herméneutique, **b/** expérience religieuse, **c/** sociologie de la religion).

-- G. Le Bras, rendu célèbre par sa typologie de la " participation " à la liturgie : distants, conformistes, pratiquants saisonniers, réguliers, pieux, présents dans toutes les enquêtes.

-- Bryan Wilson a distingué sept types de "sectes" : conversionniste (on (se convertir de)), révolutionnaire, piétiste (pieux), manipulateur, thaumaturge (favorisant les miracles), réformiste, utopiste.

-- Un troisième grand type de sociologie des religions est le "comparatisme" de G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966 ;

-- id., *Mythe et épopée*, 3 t., Paris, 1968/1973.

-- id. *Idées romaines*, Paris, 1969.

-- id. *Heurs et malheurs du guerrier*, Paris, 1969.

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, pp. 156/169, résume sa thèse principale :

a/ comparatisme (cfr. Lo., 31/33 : méthode comparative fondée sur l'analogie, c'est-à-dire sur des réalités partiellement identiques) ;

b/ idéologie sociale tripartite (cfr. Ep., 17/22 : critique de l'idéologie) : les peuples indo-européens, bien avant l'émergence de Rome, ont trahi dans leurs mythes, rites, doctrines des dieux et épopées, une tripartition sociale :

(i) la règle magico-légale,

(ii) la force physique orientée vers la "guerre" et la "résistance",

(iii) la fécondité soumise à la précédente (en tant que "source de pouvoir") ; Rome se distingue de la plupart des autres Indo-Européens par le fait que, dans la mentalité romaine, par "effectivisme", c'est-à-dire par souci du succès de toute action humaine (idéologie du résultat), les divinités et leur "rôle" fortement distingué (divinités de fonction) sont mises au service de l'activité terrestre, purement humaine, et de son résultat, d'une manière commerciale, voire profane.

Ainsi, Rome, contrairement à la plupart des autres endroits, produit une théologie rationnelle qui "sacralise" les relations de classe, c'est-à-dire leur donne une "apparence sacrée", et au lieu du mythe sacré, présente les ancêtres épiques nationaux déconsacrés, qui sont vénérés comme des parangons des actions quotidiennes calculées pour atteindre leurs objectifs.

"Par une vision anthropocentrique exceptionnelle, sans équivalent dans le monde indo-européen, mais parfois plutôt proche de la vision chinoise antique, les Latins ont attribué à leurs propres ancêtres la fondation de leur cité, leurs institutions sociales, juridiques et religieuses.

Cependant, dans cette épopée de légendes nationales souveraines, qui enferme à jamais les divinités dans une solitude lointaine, on retrouve les mêmes schémas culturels que dans les mythes indiens, celtes, germaniques, oui, grecs, dont le rôle est précisément de justifier les rites, les mœurs et les lois.

Ainsi, la pensée religieuse romaine se révèle être " une anthropologie, ce qui en fait le modèle d'un vaste département de la science des religions ". Il y a trente ans déjà, G. Dumézil attirait l'attention sur le fait que l'essence des épopées de Rome est de nature humaine, que l'action se déroule parmi les hommes, "dans des cocardes calculées et des réalisations précises, semblables à ce que l'on racontera plus tard sur les Scipions ou les Gracques, sur Sulla ou César." (M. Meslin, o.c., pp. 167/168).

En effet, la sécularisation ou la laïcisation (si l'on veut : l'humanisation et la pétrification de ce que les mythes sacrés offrent) est l'un des grands *themata* de la hiérologie.

Un quatrième grand type de sociologie de la religion est celui de la dialectique : M. Meslin, o.c., 64/68, dit que, en 1845, dans ses Thèses sur Feuerbach, K. Marx a écrit son opinion sur l'origine de la religion.

Le point de départ est la dialectique, c'est-à-dire l'interaction à l'intérieur d'un même ensemble d'opposés, voire d'antagonismes, - voir Lo, 20/21 (la dialectique de Hegel) - voir aussi la critique logique acérée de I. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York, 1965, pp. 48/51 (Sur la dialectique et son utilisation en logique de la religion : la portée méthodologique ('suggestive'), psychologique, ontologique et sémantique de la 'dialectique'-).

Cette méthode dialectique est appliquée à la systémique 'exploiteur capitaliste/ exploité prolétaire' (pour la 'système' voir Lo, 33). En effet, la religion " connaît " la " misère " : " La misère religieuse (comprenez : la misère, telle que la religion l'interprète) est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'esprit d'un monde sans cœur, comme elle est l'"esprit" des États "sans esprit". Elle est l'opium du peuple. La suppression de la religion comme bonheur illusoire du peuple est l'exigence de son vrai bonheur. L'exigence de l'abandon des illusions concernant sa condition est l'exigence de l'abandon d'une condition qui a besoin d'illusion. La critique de la religion est donc la critique germinale de la vallée des larmes, dont la religion est l'aurore. " (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*).

En bref : la religion, en créant des illusions sur son pouvoir "rédempteur", montre qu'elle est consciente de la misère, mais ne s'attaque pas à la cause socio-économique de celle-ci ; par conséquent :

a/ A la classe possédante, elle donne une "bonne conscience", en leur enseignant la charité" et les "bonnes œuvres" pour le salut céleste (sans avoir à toucher à la base économique de la misère) ;

b/ Au prolétariat, elle promet une vue "sur un autre monde" (sans, dans ce monde séculier, améliorer son sort).

Summa summarum : la religion " sacralise " l'ordre social établi avec sa misère.

Voir aussi : P.Schebesta, *Oorsprong van de godsdienst*, (Origine de la religion), Tielt/ La Haye, "1962, 197/210 (La réponse marxiste) ; 248/254 (Évolutionnisme civil et marxisme) ;

-- Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d' après Karl Marx*, Paris, 1963.

-- H. Desroche, *Marxisme et religions*, Paris, 1962 ;

--- Quelques autres titres : -- Th. O'Dea, *Godsdienstsociologie*, (Sociologie de la religion), Utr./ Antw., 1968 (méthode fonctionnaliste, -- expérience religieuse, institutionnalisation, conflits (sécularisation), etc.)

-- H. Bredemeyer/ R. Stephenson, *The Analysis of Social Systems*, (L'analyse des systèmes sociaux), New York, 1962, pp. 249/275 (Systèmes de croyances : magie et science, -- "une tentative, sans connaissance des phénomènes paranormaux, de définir, d'une manière purement laïque, la "magie" (qui est simplement de l'externalisme et donc discutable) ; pp. 276/317 (Belief-Systems : religion and Ideology); "La religion peut être comprise, avec fruit, comme un mélange de théologie, de magie, de fatalisme, de moralité, d'activisme et de passivité, l'accent variant d'une religion à l'autre." (o.c., 316}

-- R. Robertson (éd.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth, 1971-2 (vingt-cinq articles de spécialistes, couvrant "une riche gamme de sujets sociologiquement vus, concernant à la fois les religions naturelles "inférieures" et les religions "supérieures").

-- P. Hsu, *Clan, Caste and Club*, New York, 1963 (hypothèse du livre : la famille chinoise (surtout) est centrée sur la situation, la société hindoue est centrée sur l'autre monde, l'individu américain est centré ; une étude fascinante de la société dans les trois grandes cultures).

-- Un mot sur la pédagogie dans ce contexte : un ouvrage : J. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, (Quatre philosophies et leur pratique dans l'éducation et la religion,), New York, 1968, 3, (le naturalisme, l'idéalisme, le réalisme, le pragmatisme, l'existentialisme et la philosophie analytique du langage éduquent chacun d'une manière différente et, du coup, ont une disposition différente dans le domaine religieux.

Nous avons vu ces tendances, jusqu'à présent, à l'œuvre dans toutes les méthodes précédentes comme des déterminants invisibles ; - chaque méthode couvre "une idéologie, chaque système social de même, le structuralisme, nonobstant sa critique de l'idéologie, également.

(B)Iib. Les "méthodes biologiques-pathologiques".

Echantillon bibliogr :

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L'étude comp.*, I (son histoire), pp. 459, 465) (cette méthode s'engage dans la "psychologie expérimentale" du siècle dernier, fortement psychophysiological (cfr. o.c., pp. 450/456), ainsi que fortement médico-psychiatrique, - ce qui continue jusqu'à nos jours :

(a) le comparatisme ('n étude comparative entre les phéromones religieuses (mystiques) et profanes, surtout pathologiques),

(b) le réductionnisme (voir Me. 2 : Kurtz) (bien que les mystiques chrétiens ne soient pas des scrupuleux, des abolitionnistes (bon gré mal gré), des "impulsifs" de nature pathologique ainsi que des hystériques, bien qu'on puisse y ajouter l'hystérie, pourtant Leuba considère que les "visages" (visions) et les "paroles surnaturelles" (qu'ils entendent) psychologiquement parlant, ne sont que des hallucinations de la vue ou de l'ouïe (perceptions délirantes) et que leurs "transports" (extases) ne sont qu'une forme d'inconscience, caractérisée par l'a-idéisme, d. i. la perception du " rien ", ce qui, selon Leuba, revient à percevoir le " Néant divin " (= le " Totalelement indéterminé ").

Tous ces phénomènes " religieux " ou " mystiques " jaillissent des besoins de l'organisme, notant que " nos mystiques, à des degrés différents, sont des " érotomanes " (c'est-à-dire qu'ils ont un fort besoin de satisfaction érotique), - qu'ils ont besoin de la solution des questions que leur pose leur pensée, que ce soit par l'unification ou la réduction des données, - qu'ils ont un besoin de " se sentir aimés " ou de " compagnons d'humanité " ".

Dans le Rev. Phil., 1902 (Liv), p. 35, Leuba écrit : "Le fait de la religion implique la présence de besoins et de désirs : besoin de nourriture, désir de pouvoir, besoin de dignité, etc. Pourtant, il n'y a pas de besoins ou de désirs religieux en soi. Un besoin devient 'religieux' (...), lorsque son apaisement est conçu comme dépendant d'une puissance de nature psychique, qui, généralement, est personnelle."

Ce qui suggère que Leuba, comme beaucoup jusqu'à aujourd'hui, comprend la religion de manière émotionnelle et réduit les "émotions" à des besoins biologiques. Tu parles d'un réductionnisme !).

Remarque. - Cela ne signifie pas que la méthode expérimentale n'est pas absolument recommandable dans le domaine de la hiéro-analyse, au contraire.

On peut lire par exemple un livre comme celui de H. Cohen, *Psychologie als science fiction* (Psychologie comme science fiction), (Nouvelles découvertes sur les rêves, la méditation, l'hypnose et le LSD), Meppel, 1971, où sont brièvement mentionnées certaines méthodes expérimentales des sciences naturelles, mais dans un sens holistique-instantiel (c'est-à-dire non réductionniste).

La biologie contemporaine dispose de méthodes raffinées, qui sont, dans une certaine mesure, valables. Ce n'est pas la biologie (en tant que méthode), mais le biologisme (en tant qu'idéologie) qui est erroné.

Note.- Br. Walinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (Eng. : *A Scientific Theory of Culture*, 1944), pp. 66/73, discute des "fondements biologiques" (Malinowski les appelle "nature humaine",-ce qui est prendre la "nature" dans un sens très étroit) de la culture :

"Par 'nature humaine', j'entends le déterminisme biologique (comportement coercitif), qui oblige chaque civilisation et chaque individu à s'occuper de 'fonctions' somatiques (= physiques) telles que la respiration, le sommeil, le repos, la nutrition, les selles et la reproduction."

Que la culture religieuse et l'individu doivent " céder " à tous ces " déterminismes " ou " fonctions ", c'est évident, mais la religion consiste entre autres à surmonter précisément ces " déterminismes " si besoin est, ou à les échanger comme expression de l'expérience religieuse : il existe des magiciens et des saints qui, du point de vue de toutes ces fonctions biologiques, se distinguent fortement du commun des mortels. Ils peuvent se passer de nourriture ; ils peuvent surmonter le sommeil ; leur respiration reflète leur état "religieux" réel, etc. Ou bien on pense au chamanisme en Sibérie avec ses phénomènes "somatico-biologiques" distincts).

Leuba et al. s'attachent à des phénomènes pathologiques (d'où le "matérialisme médical ou médical", comme l'a dit William James) ; plus encore, ils pêchent contre tout sens du système ou de la cohérence : même les phénomènes pathologiques appartiennent à l'ensemble de l'homme religieux (magicien, mystique, chaman) qui les présente.

C'est un faux comparatisme que de mettre en avant ces phénomènes comme parfaitement identiques chez les aliénés ou les nerveux, d'une part, et chez les magiciens, les mystiques ou les chamans, d'autre part.

" La confusion entre identité partielle et identité totale (voir Lo. 27 (disposition analogique des données)), provient du fait que (ces spécialistes) comparent le détail avec le détail plutôt que le tout avec le tout" C'est là l'erreur méthodologique de base. (Pinard, o.c., p.455).

Le détail qu'un fou ne mange pas n'est pas le détail que Jésus ne mange pas pendant quarante jours dans le désert : le même détail appartient à un autre système ! Ce détail a donc un sens partiellement différent (même s'il y a un sens partiellement égal). Cette erreur fondamentale n'est cependant exposée que si, au lieu de partir des éléments, on part des structures, c'est-à-dire des éléments dotés d'une cohérence collective. Une saine théorie des systèmes, donc !

(B)IIc. La méthode culturologique.

Depuis que Kolb et Klemm, en 1843, ont chacun publié leur histoire culturelle, un concept général de culture, dépouillé de toute signification "humaniste-élitiste", a été développé : non seulement les activités "supérieures" (humaines) (art, science, philosophie, etc.), mais aussi les activités "inférieures" ou "communes" (vulgaires) (comme l'agriculture, la technologie, etc.) sont incluses.

Cf. J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, (Nihilism and Culture), Amsterdam, 1960, pp. 55/103 (Culture) ;

-- H. Pinard, Et. comp., I, pp. 419/444 (*Le mouvement historique en ethnologie, c'est-à-dire la méthode historico-culturelle soit diffusionniste (norme de diffusion), soit convergenceniste (méthode de convergence) en Angleterre, France, Allemagne* (Kölner Schule : Gräbner, Ankermann), Autriche (Wiener Schule : Schmidt, Koppers), Espagne, USA (Fr. Boas, Wissler, Swanton, Lowie, Kroeber, Goldenweiser)) ;

-- Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968, s'inspire de J. G. Frazer, le fondateur de l'anthropologie (culturelle), qu'il interprète dans un sens "fonctionnaliste". La "fonction" est "la satisfaction d'un besoin au moyen d'une activité professionnelle, dans laquelle les gens agissent en commun, manipulent des objets et consomment des biens" (o.c., 38).

Or, pour agir de la sorte, l'homme a besoin d'une organisation : la forme élémentaire d'organisation est : " l'institution ". Conséquence : le côté fonctionnel (satisfaction des besoins) et le côté institutionnel constituent la culture (o.c., 39). La culture se produit là où, au moyen d'institutions, les besoins sont satisfaits en vue de la vie et de la survie.

On compare avec A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, (Les recherches sur la vie du chasseur primitif), in Paideuma, II (1941/43), S. 20/43

-- Aussi dans C. A. Schmitz, *Religionsethnologie*, (Ethnologie de la religion), Frankf. a. M., 1964, s. 206 : "La culture est, réduite à une formule grossière, la somme de toutes les expressions de la vie d'un peuple".

Surtout, le concept de culture a été théorisé par l'école culturaliste aux USA : S. Clapier Valladon, *Panorama du culturalisme*, Paris, 1976.

Le culturalisme, issu du Père Boas et d'Edw. Sapir, s'intéresse particulièrement aux différences entre les diverses cultures (pluralisme) et les considère avec un fort regard psychologique, voire psychanalytique. On parle de "personnalisme" ou de méthode psychologique et de holisme, au sens de Malinowski (la culture est toujours un tout).

En cela, le culturaliste américain ressemble à M. Mauss ("le fait social total") et au structuraliste Lévi-Strauss ("La vie sociale est un système dont les aspects sont organiquement reliés") et s'appuie, au moins en partie, sur K. Lewin (théorie des champs de la vie sociale).

Ruth Benedict, Abram Kardiner, Ralph Linton, Margaret Mead sont les quatre grandes figures du culturalisme.

-- cf. R. Linton, *The Study of Man*, (L'étude de l'homme), New York, 1936.

-- Id., *The Cultural Background of Personality*, (Le contexte culturel de la personnalité), Londres, 1947-1 (la société, la personnalité et la culture forment une triade).

-- A. Kroeber/ Cl. Kluckhohn, *Culture (A critical Review of concepts and definitions)* (Culture (Examen critique des concepts et des définitions)), Cambridge (Mass.), 1952, est une référence.

-- Z. Barbu, *Samenleving, cultuur en persoonlijkheid*, Société, culture et personnalité, Utr./ Antw., 1971, est une conception analogue.

Le culturalisme, qu'il soit diffusionniste ou psycho-culturel, est moins sociologique que le fonctionnalisme de Radcliffe-Brown. En outre, il convient de noter, en ce qui concerne l'analyse culturelle, que l'on peut distinguer deux courants :

(a) l'analyse plutôt quantitative-minucléaire, qui empile une énorme quantité de détails (l'évolutionnisme en matière de culture, le diffusionnisme surtout américain, une partie du fonctionnalisme) ;

(b) l'analyse plutôt qualitative-holistique, qui procède d'une manière plus aisée (E. Sapir, le fonctionnalisme de Malinowski, l'école psychoculturelle ou (comme brièvement esquissé ci-dessus) "culturaliste" aux Etats-Unis (et ailleurs), le dynamisme (culturel) (depuis la seconde guerre mondiale, on prête par exemple attention au côté dynamique de la culture, qui s'exprime dans les changements, les conflits, les tensions), le structuralisme (à sa manière)).

La "culture" peut être définie, entre autres, comme l'ensemble et le système des modes de pensée (idées) et des modes de comportement (normes) qui "informent" (c'est-à-dire qui informent et guident) le mode de vie d'un certain groupe (= côté sociologique) et qui, pour les membres de ce groupe, deviennent visibles dans des personnalités exemplaires (côté psychologique) ; - la "culture populaire" est alors la même chose, bien que limitée aux membres (et sous-groupes) qui ne saisissent que l'essentiel (par exemple, la jeunesse postscolaire, les classes populaires).

La méthode historique des idées part d'une partie de la culture totale : elle ne se perd pas dans des faits isolés, mais s'intéresse aux idées fondatrices ("informatrices"), qu'elles soient particulières (idées de l'époque : le cosmopolitisme au XVIIIe siècle ; l'État chrétien au Moyen Âge ; l'esprit et l'âme dans la culture archaïque ; la technocratie aujourd'hui) ou générales (l'idée de "communauté", de "salut", de "liberté", etc.)

Cette méthode va de pair avec celle de l'histoire des problèmes, qui s'intéresse aux problèmes qui dominent culturellement une période ou l'ensemble de l'histoire (par exemple, la crise économique actuelle, la décolonisation). Il est d'une évidence écrasante que la méthode culturologique est applicable à la religion.

"Après tout ce qui a été dit, peut-on encore s'étonner que même entre le domaine éthico-religieux et les conditions matérielles-économiques réelles, il existe une certaine similitude ? (...).

Jour après jour, nous entendons les plaintes constantes sur les conséquences morales-religieuses désastreuses inhérentes à la situation économique capitaliste moderne et aux besoins économiques qui en découlent. N'y a-t-il pas a priori une raison de supposer quelque chose de similaire pour les stades antérieurs du développement culturel humain ?

Ce qui rend rapidement indiscutable la poursuite des recherches". (J. Koppers, *Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung*, (Le côté matériel-économique du développement culturel), in *Settiuana Internazionale di Etnologia Religiosa*, Paris, 1926, S 102/116 (S. 110), où l'auteur, s'appuyant sur E. Grosse (1862/1927) et sur W. Schmidt, soutient de manière nuancée (certainement pas marxiste ou marxisante) que "l'activité économique est le centre de vie de tout ensemble culturel et, de la manière la plus profonde et irrésistible, conditionne les autres facteurs culturels." (E. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg i.Br., 1894 ; également E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der wirthschaft*, (Le côté matériel-économique du développement culturel).Fr. i. Br. 1896.

On appelle cela le principe de 'Grosse'-sche', dans lequel Koppers voit un principe heuristique précieux (a.c., 105)). Cela implique le principe de la "correspondance", de l'accord entre les "formes" de la culture (la forme économique "correspond" aux autres "formes", formes artistiques, formes familiales, etc.) (a.c., 107).

Ce "structurisme", c'est-à-dire cette forme d'attention à la cohérence formative des différentes formes de culture, nous l'établirons plus loin sans avoir à faire appel au marxisme ou au structuralisme, dont nous n'acceptons pas l'idéologie (marxisme : déterminisme économique ; structuralisme : relativisme logistique).

Applications : Th. Ziegler, *Godsdienst en godsdiensten*, (Religion et religions), Amsterdam, 1918, traite, outre les phénomènes religieux typiques tels que le "fondement spirituel" de la religion, le sentiment religieux, les représentations religieuses, la foi religieuse, également (i) la croyance et le savoir, (ii) la religion et l'art, (iii) la religion et la moralité, (iv) l'église et l'état, etc ;

G. Gordh, *Christian Faith and its cultural Expression*, (La foi chrétienne et son expression culturelle), Pentice-hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1962, traite de :

- (i) les conceptions fondamentales de la création, de l'humanité, de la rédemption,
- (ii) les attitudes de l'homme envers la nature, ses semblables (individus et groupes) et lui-même,
- (iii) les expressions de ces deux notions (compréhension et attitude) dans le culte individuel et collectif, dans l'art (par exemple l'architecture), la poésie, l'"action", etc.

Les deux ouvrages parlent de la cohérence des formes culturelles qui sont pourtant des "expressions" de la religion, - plutôt que les autres formes culturelles qui s'expriment dans la religion.

Les deux ouvrages parlent de la cohérence des formes culturelles, qui sont pourtant des "expressions" de la religion, - plutôt que les autres formes culturelles s'exprimant dans la religion. Une série d'aperçus ethnologiques, qui montrent plutôt la cohérence inverse, c'est-à-dire que les formes culturelles non religieuses (notamment économiques) agissent sur la forme religieuse.

L. Lévy-Bruhl, *les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912, ne parle pas de l'individu mais des "représentations" collectives des "primitifs", qui ne deviennent compréhensibles que si l'on part d'un axiome, "la loi de participation" ; Lévy-Bruhl soutient o. m. sur K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, (Parmi les peuples primitifs du Brésil central,) et sur Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, (Les tribus indigènes d'Australie centrale) ; Londres, 1899. Von den Steinen a été très surpris

lorsque les Bororos lui ont dit "froidelement" qu'ils "étaient" des araras et les Trumais qu'ils "étaient" des animaux aquatiques.

Il s'agit ici de l'identité partielle (que Lévi-Bruhl appelle "mystique", c'est-à-dire sacrée et cachée) entre l'individu, l'homme ou la femme vivant, et

(i) l'un ou l'autre ancêtre, qui était soit humain, soit semi-humain "au commencement",

(ii) ainsi qu'un animal ou une plante qui sont les "totems" de la tribu ou de l'individu ; en d'autres termes, le totem, l'ancêtre et l'être humain vivant partagent l'être de l'autre ; ils "participent" à un "être" commun de nature mystérieuse.

Il est évident que la forme de la culture - et plus précisément la forme économique de la culture - joue ici un rôle décisif, comme le prévoit le principe d'accord de Grosse. dans l'établissement de la religion dans son totémisme (culte des totems) et son pro(to)go-nisme (culte des ancêtres, manisme).

Il suffit de lire C.A. Schmitz, *Religionsethnologie*, (Ethnologie de la religion), Frankfurt a.m., 1964, pour constater que presque tous les articles établissent immédiatement un lien entre l'une ou l'autre forme de culture (fortement déterminée par l'économie) et une forme de religion.

-- a/ W. Schmidt, *Natur, Eigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur*, (Nature, caractéristiques et culte du dieu élevé de la culture primitive), in o.c., S. 65/84 : une sorte d'"Etre Suprême" ou d'"Etre Suprême" (doté d'une existence éternelle, d'omniscience..., de bonté, de supériorité morale, d'omnipotence, de pouvoir créateur) est supposé par des cultures extrêmement archaïques (telles que celles de la plupart des Pygmées, des habitants des terres de feu, des bushmen primitifs, des Kurnai, Kulin et Yuin dans le sud-est de l'Australie, de la plupart des peuples arctiques (à l'exception des Korjaks), de la plupart des populations primitives de l'Amérique du Nord).

--b/ A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, (Haut Dieu et déité déma), in o.c., 85/118 : l'Etre Suprême (tel que Lang et Schmidt l'ont vu) se cache pendant une période, que Jensen appelle la "première" ou "vieille" culture des planteurs, pour faire place, au moins en partie, à la "déma", c'est-à-dire à l'ancêtre, doté d'un pouvoir créateur, l'ancêtre, doté d'un pouvoir créateur, qui, à la fin de la période mythique primitive, est tué pour "ressusciter" dans les plantes (souvent des tubercules ou des arbres) et devenir ainsi "porteur de salut" (heros ou héros culturel) pour les gens ordinaires ultérieurs.

"Nous sommes convaincus que les démas des planteurs antiques, bien plus tard, ont connu une résurrection dans les religions polythéistes des hautes cultures archaïques." (a. c., 116). Alors que, selon Jensen, la culture plus tardive des cultivateurs de céréales et des éleveurs de bétail (à grande échelle) montre à nouveau un retour au culte de l'"Être suprême", si nécessaire mélangé à des vues déma (a.c., 90). Par "planteurs primitifs", Jensen entend une forme de culture répandue dans presque toutes les régions tropicales, dans laquelle a/ la culture des tubercules (basée sur l'arrachage au feu) et b/ l'utilisation des fruits des arbres constituent la base de la forme d'économie.

La fertilisation et le labourage ultérieurs, l'élevage à grande échelle et les mégalithes (et vraisemblablement la culture du maïs) ne leur étaient pas encore familiers. Nous avons affaire ici à la plus ancienne forme de plantation tropicale". Les porteurs de cette culture se rejoignent non seulement dans des aspects importants de la culture matérielle, mais aussi dans des aspects importants de la culture spirituelle". (a.c., 92).

Jensen cite comme exemples : les Wemale (Ceram, Indonésie), les Narind-Anim et les Kiwai (côte sud de la Nouvelle-Guinée), les Uitoto (Amérique du Sud), les Indiens de la Californie du Sud (N.-Am.), d'autres peuples mélanésiens (Pacifique) et d'Afrique centrale. Dans chaque cas, l'être suprême (antérieur) réapparaît ("deus otiosus"), les esprits et les ancêtres (culte des esprits et progonisme) passent au premier plan avec les demas, qui se distinguent nettement des esprits et des ancêtres par leur pouvoir créateur fondateur à travers la mort (si nécessaire le sacrifice humain, l'apprentissage forcé et l'alimentation humaine), les rites sexuels et les rites alimentaires.

-- c/ A. Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, (La recherche sur les chasseurs primitifs), in o.c., S. 196/ 218 : déjà Leo Fobenius, *Die reifere Menschheit*, Hannover, 1902, et *Kulturgeschichte Afrikas*, (Histoire culturelle de l'Afrique), Zürich, 1933, établissait une similitude (méthode comparative) allant jusqu'à certains détails entre a/ les données préhistoriques b/ la culture des chasseurs sibériens et c/ la culture des chasseurs africains - et des formes de religion, notamment dans le culte du grand animal de chasse.

Friedrich dit que "l'idée d'une "communauté culturelle archaïque s'étendant sur tous les continents"" s'impose (a.c. 217). Un certain nombre de faits historiques, qui se ressemblent en tous points, indiquent un cercle culturel gigantesque, qui, à une époque ultérieure, s'est différencié par d'autres facteurs culturels, notamment le culte des ancêtres (progonisme) qui s'est épanoui dans les régions plus méridionales.

Par exemple, le vampire (mangeur d'âmes) est connu en Sibérie et en Afrique, mais en Afrique il est conçu de manière "subachistique", c'est-à-dire imbriqué dans la croyance aux ancêtres (pas en Sibérie) ; mais les Nord-Asiatiques et les Africains, pour ce qui est des chasseurs, partent de :

a/ la "participation" (identité partielle sur la fluidité) entre l'homme (célibataire et fratrie) et l'animal,

b/ l'origine commune et la similitude de vie de l'homme et de l'animal,

c/ la réincarnation de l'animal (chassé) à partir de son squelette (âme) et de son âme.

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, Paris, 1953, pp. 211/231 : le titre : *De aarde, de vrouwen de vruchtbaarheid* (La terre, la fécondité des femmes), trahit le lien entre la fécondité agricole (à la fois des terres arables et du bétail) et la femme. "On admet volontiers que l'agriculture a été une découverte féminine. (...) La femme (...), aidée en cela par son sens de la perception, limité mais vif, a eu la possibilité de vérifier les phénomènes naturels de semis et de germination et de les reproduire artificiellement.

D'autre part, en étant solidaire des autres centres de la fertilité cosmique, à savoir la terre et la lune, la femme a acquis à son tour le prestige de pouvoir influencer la fertilité et de la distribuer.

Ceci explique le rôle prédominant joué par les femmes dans les débuts de l'agriculture - à une époque où cette technique était encore l'œuvre des femmes -, rôle qu'elles jouent encore dans certaines civilisations (cfc. U. Pesta-lozza, *L'aratro e la donna*, (La charrue et la femme), p. 324, in Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere, 76 : 2 (1942-1943), PP. 321/330).

Ainsi, en Ouganda, "une femme stérile est considérée comme dangereuse pour le potager ; son mari, sur la base de ce seul motif économique, peut demander le divorce (Briffaut, *The Mothers*, London, 1927, III, 55).

On rencontre la même croyance concernant le danger de la stérilité féminine pour les cultures arables dans la tribu des Bantous, en Inde (Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, 254). " (o. c., 225).

Apparemment, le planté " participe " à la force vitale du planteur, la femme. Forme économique et forme religieuse, selon le principe de Grosse, vont de pair. Selon l'école de Grosse, Schmidt et Koppers, c'est la structure, et non le détail arraché à son cadre (système), qui fournit la compréhension.

- R. F. Wallace, *Revitalisationsbewegungen*, (mouvements de revitalisation), in CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf. a.M, 1964, S 404/427 (*American Anthropologist*, 58 (1956), pp. 264/281) : les mouvements "nativistes" (c'est-à-dire les mouvements qui cherchent à faire revivre ou à perpétuer certains aspects d'une culture (cfr. R. Linton, *Nativistische Bewegungen*, dans CA. Schmitz, o.c., S. 390/403 in *American Anthropologist*, 45 (1943), pp 230/242), "mouvements de réforme", "cargo-cult", "réveil" religieux, "mouvement messianique", "communauté utopique", "formation de sectes", "mouvement de masse", "révolution" (par exemple, la révolution de Jésus dans les années soixante), "mouvement charismatique", mouvement pentekostal), etc. sont des formes de mouvements de revitalisation.

Des milliers de mouvements de ce type (anciens et contemporains) caractérisent le "néo-sacralisme" (renouveau des anciennes religions sacrées), tel qu'on le trouve dans toutes les religions du monde : on pense à L. Rochedieu, *Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, (Le shintoïsme et les nouvelles religions du Japon), Genf, 1973 (en particulier les pages 209/247, où sont discutés les traits des nouvelles religions).

La "revitalisation" est une tentative réfléchie, organisée et consciente des membres d'une société de construire une culture plus satisfaisante, qui a lieu brusquement et dans un court laps de temps. Les nativismes "magiques" de R. Linton en font partie, en partie.

Ses membres croient qu'en agissant ainsi, ils rectifient la situation actuelle afin qu'elle représente une restauration du "bon temps" de leurs ancêtres (revitaliser) ou qu'ils poursuivent la bonne culture existante (perpétuer).

Les mouvements messianiques et millénaristes peuvent être interprétés de cette manière : l'extra- et le surnaturel y jouent un grand rôle, comme dans le nativiste, mais, dans le nativiste, le "bon" futur est conçu d'après un modèle passé (a.c. ,393) .

Bibl. Echantillon :

-- J. Needleman, *De nieuwe godsdiensten*, (Les nouvelles religions,) Amsterdam, 1975 (Zen californien, Meher Baba, Subud, Méditation transcendantale et autres formes de religion orientale, qui caractérisent la contre-culture) ;

-- A. Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en Kulten* (Religions et cultes afro-américains), Roermond, 1970 (Candomblé, Batuque, Xango, Macumba, Pagelança, Catimbo, Umbanda, - au Brésil ; Shango, Shouteribaptism, Myalism, Obeah, Convince, Vodoen, Santeria, aux Antilles ; Maria-Lionza,- au Venezuela ; religions surinamaises) sont deux livres qui donnent un aperçu des "religions de revitalisation" dans les deux Amériques, où l'Orient ou l'Afrique servent de source de revitalisation pour échapper aux pressions insupportables de la société occidentale moderne.

Chez nous aussi, en Europe occidentale, ces "portes de sortie" ont un attrait indéniable. Les personnes religieuses essaient de trouver, dans notre forme de culture, une forme de religion qui offre une viabilité là où les églises établies ne le peuvent apparemment pas (ou ne le réalisent même pas).

Toujours le Grosse'sche Prinzip, élaboré par Schmidt et Koppers : la structure de la culture a un effet sur celle de la religion et vice versa.

Voir également : J. Middleton, ed. *Gods and rituals (Readings in Religious Beliefs and practices*, (Dieux et rituels, (Lectures dans Croyances et pratiques religieuses,) Austin/London, 1967, surtout à partir des pp. 307 et suivantes (y compris L. Mair, *Independent Religious Movements in Three Continents*, (Gouvernements religieux indépendants sur trois continents), dans lequel l'auteur traite de la Spirit Dance des Indiens du N.W. Amérique, des cultes "cargo" des peuples de la Mélanésie, et des répliques bantoues du christianisme des missionnaires, - indiquant la vitalité continentale des religions).

Echantillon bibliographique : les rapports de la semaine internationale d'ethnologie religieuse à Mödling (1920), Tilburg (1922), Trèves (1923), Milan (1925) et plus tard restent, pour les catholiques, fascinants.

Il faut noter qu'à Milan, l'archevêque lui-même, Kard. Tosi, prône une science des religions, pratiquée par les catholiques ; que S.S. le Pape Pie XI lui-même insiste (Mödling (Vienne) en 1923) pour que la Semaine ait lieu à Milan, ce qui était en cours depuis 1911.

Et aussi que les "recherches sur le terrain" (Philippines, (Negritos), Rwanda (Pygmées), Malacca (Semang et Senoipygmées), Sumatra (Kubus)) ont été menées par des spécialistes, le Pape lui-même aidant à les rendre possibles.

"Ce sont des documents humains, qu'il ne faut pas laisser périr" disait S.S. le Pape au P. W. Schmidt à l'occasion de l'exposition des missions du Vatican) (cf. G. Schmidt, *Travaux faits et travaux à faire*, dans *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa*, IVa Sessione, Paris, 1926, p. 28).

Les catholiques eux-mêmes n'ont pas toujours témoigné d'une telle largeur d'esprit ! L'ethnologie ou l'anthropologie culturelle nous fournit, sur le plan religieux, une énorme masse de données, dont quelques échantillons :

-- A. Lefèvre, *La religion*, Paris, 1921 (cet ouvrage dépassé mais encore bien organisé et ordonné d'un athée donne une vue d'ensemble des théories antérieures et divise les aspects de la religion comme suit : zoölatrie (culte des animaux), phytolâtrie (culte des plantes), litholâtrie (culte de la pierre), litholâtrie (culte de l'eau), litholâtrie (culte de l'eau), litholâtrie (culte de la pierre), etc.), l'hydrolatrie (culte de l'eau et des sources), la pyrolâtrie (culte du feu), - le culte de la génération (formes sexuelles de religion), - l'animisme (religion de l'âme et culte de l'esprit et des ancêtres), le culte des dieux de l'atmosphère (culte de la pluie, du vent, du tonnerre et de la foudre), l'astrolâtrie (culte du soleil, de la lune, . (religion des constellations), culte du dieu cosmique (avec ses mythologies : ciel et terre, Titans),- déification conceptuelle (hypostase des idées abstraites en êtres "divins", histoire sacrée, symbolisme),- liturgie (sacerdoce, sacrifice, prière).

De ce matériel abondant, le proposant tire la définition suivante de la religion : "La religion est une illusion qui voit des intentions, des volontés et des personnes dans :

a/ les choses, les créatures et les phénomènes de la nature et

b/ dans les visions, les actions, les facultés et les concepts de l'homme (o.c., p. 570). On voit que le proposant est un scientifique et on suppose que la religion disparaît à mesure que la science augmente).

-- C. Welter, *les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paléopsychologie)*, Paris, 1960 (ce beau petit livre est une primitivologie en vue des superstitions (vestiges testimoniaux) dans nos cultures : La pensée, l'ordre social, les conceptions religieuses (animisme, magie, tabouisme, religion du sang, totémisme, fétichisme, divination, religion des nombres) et le folklore des primitifs y sont exposés de manière ordonnée avec de nombreux éléments factuels).

-- W. Howells, *De godsdiensten der primitieve volkeren*, (La religion des peuples primitifs), Utr./ Antw. 1963 (dans la même veine que Welter, bien que moins folklorique),

-- P. Schebesta, *Oorsprong van de godsdienst*, (Origine de la religion), Tielt/ Den Haag, 1962 (une vue d'ensemble, conçue de façon large et présentée par divers spécialistes, des phénomènes (Dieu, dieux, magie, animisme, manisme, fétichisme, chamanisme, totémisme) des expressions (foi, culte, prière, sacrifice, mythe) de la religion, ainsi que des théories concernant l'origine et l'évolution de la religion.

Ceci est dans l'esprit de l'école de Vienne de W. Schmidt : comme une définition ici : "La religion est une reconnaissance consciente et actuelle d'une réalité absolue (sacrée), dont l'homme est existentiellement dépendant." (o.c., 51).

Dans le domaine des anthologies :

-- C.A. Schmitz, *Religionsetnologie*, (Etnologie de la religion), Frankf.a.M., 1964 (dix-sept spécialistes traitent de thèmes fondamentaux de l'anthropologie culturelle de la religion : animisme (N. Söderblom), 'aandeel' ('participation' : L. Lévi-Bruhl), dynamisme (croyance au pouvoir : G. van der Leeuw), croyance en l'Être suprême (plusieurs fois, contre son auteur, appelée 'monothéisme primitif' : W. Schmidt), déma-déité (A. Jensen), mythe (K.Preuss), saga (Cl. Lévi-Strauss), religion des chasseurs (A. Friedrich), culte-totémisme (H. Petri), concept d'âme et concept de mort (I. Paulson), chamanisme (L. Vajda, D. Schroeder), magie de la mort (CA. Schmitz), rites de passage (A. van Gennep), nativisme (R. Linton), revitalisation (R. Wallace).

Au passage : comme donne une définition de la religion ; CA. Schmitz : "La religion est la somme de toutes les représentations et actions, qui appartiennent à être comprises comme une réponse à l'expérience 'numineuse'" (o.c., 1). Ceci se réfère à H. Otto : le 'saint' est le numen, numinosum).

-- J. Middleton, ed. *Gods and Rituals (Readings in Religious beliefs and Practices)*, (Dieux et rituels (Lectures sur les croyances et pratiques religieuses)), Austin/ London, 1967 (seize spécialistes du monde anglo-saxon sur la religion.

Noté : l'introducteur dit qu'il y a deux périodes dans l'ethnologie de la religion :

a/ La première, essentiellement psychologique (Tylor, Frazer, Muller) ou sociologique (Durkheim, Robertson Smith, Mauss, Levy-Bruhl), qui s'achève avec les travaux de terrain de Radcliffe-Brown (habitants des îles Andaman) et de Malinowski (habitants des îles Trobriand).

b/ La seconde a démarré il y a quelques années, caractérisée par une "méthode sociologique rigoureuse (certains textes en sont repris dans l'anthologie). L'ouvrage a été complété par *Mythe et cosmos et Sorcellerie et guérison* ; --.

-- M. Augé, prés., *Anthropologie religieuse (Les dieux et les rites)*, Paris, 1974. Une traduction de dix des seize articles de l'anthologie de Middleton, avec une discussion critique typiquement française des défauts de l'ouvrage anglais (Middleton veut thématiser les "problèmes" mais ne va pas plus loin que les thèmes ; ce qui amène Augé à critiquer les théories de la magie comme exemple :

a/ la théorie spéculaire ou du miroir (le système social se reflète dans le " parler " de la magie),

b/ la culturaliste (psycho-culturelle : la magie d'un groupe est considérée comme le reflet de l'ordre socio-économique, mais fortement psychologisante),

c/ le (hyper)fonctionnaliste (la 'fonction' de la magie est d'amener les membres d'un groupe à respecter les normes de la communauté, par exemple, le respect de l'environnement).

-- Dans le domaine des théories et méthodes ; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931 (splendide enquête du chef de file de l'école de Vienne).

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973 (complète Schmidt, ainsi que Pinard de la Boullaye, L' ét. comp. d. rel., II (Ses méthodes), Paris, 1925).

-- Une autre note sur la méthode structurale : Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958 (en particulier pp. 181/266 : *Magie et religion*, avec e.a. le magicien et sa magie ; l'efficacité 'symbolique' (explication de la nature psychosomatique-psychanalytique de la magie, mélangée à l'analyse structurale logistique) ; structure des mythes (avec base linguistique) ; -- pour une discussion sur Lévi-Strauss.

-- J. Broekman, *Structuralisme* (Moscou- Prague- Paris), Amsterdam, 1973, pp. 122/129 (anthropologie de L.-Str.).

-- Rodney Needham, *Structure and Sentiment (A Test Case in Social Anthropology)*, (Structure et sentiment (Un cas d'école en anthropologie sociale), Chicago/ London, 1962 (une critique de G. Homans/ D. Schneider, *Marriage, Authority and final Causes (A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage)*, Glencoe, Ill, 1955, qui est elle-même une critique de Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949,-- méthodologique).

-- Une note sur la psychanalyse concernant l'ethnologie (der religion o.a.) : Géza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie (Culture- Personnalité- inconscient)*, Paris, 1967 (là où les culturalistes, pluralistes comme ils le sont, mettent l'accent sur la distinction des cultures (religions), Roheim met l'accent sur la comparaison de détails isolés, présents dans différentes cultures (religions) (o.a. psychanalyse de la culture australienne (o.c., pp. 74/193)). En cela, il se revendique aussi freudien que les culturalistes).

-- Sur la religion naturelle (ne pas confondre avec la religion "naturelle" (c'est-à-dire rationnelle) des libres penseurs) : K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, (Droit et limite de la religion naturelle), Zürich, 1954 (le thème, la religion basée, depuis Herder (1771 et suivants) et Schleiermacher (1799), sur le vitalisme du romantisme, vue d'un point de vue biblique, - de telle sorte, cependant, qu'une attitude appréciative, au lieu de mépris, soit adoptée ; ce qui ouvre la voie, à partir de la théologie biblique, à une appréciation positive des religions de la nature, si nombreuses dans tous les peuples et leur culture).

(C). La méthode historique ou historique.

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L' étude comparée des rel., II (Ses méthodes)*, Paris, 1929- 3, PP. 88/152 (Méthode historique), dit, après avoir fait l'éloge de la méthode comparative comme manifestement utile - nous reviendrons sur le comparatisme -, qu'"elle suppose une connaissance exacte des faits concernant chaque religion", - "qu'établir ces faits est la tâche même de l'historiographie" (o.c., 88).

Le début de l'approche scientifique de l'histoire des religions voit l'auteur dans Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, (Prolégomènes à une mythologie scientifique), Göttingen, 1825 : le sens de la complexité des données et de l'objectivité scrupuleuse concernant la religion est un phénomène très récent (o.c.,151). Les "documents historiques" sont plus que des textes, des traditions, des monuments archéologiques :

(i) les études de méthode philologique, depuis J. Grimm, Max Müller (dans le sillage d'Adalbert Kuhn, le témoignage reste dans le langage des faits religieux du passé (le plus profond) ("école mythologique naturelle"), e.a. sur la base d'étymologies souvent douteuses (un exemple : le latin 'religio' vient de re-lego, je révère scrupuleusement (theosebeia), opposé à neg-ligo, je néglige ; la dérivation de re-linguo (je réserve), re-eligo (je choisis à nouveau, - selon S. Augustin), re-ligo (je lie) est chaque fois linguistiquement erronée);-- cfr. Pinard, o.c., pp. 153 / 194 ; W. Schmidt, *Origine*, pp. 59 / 64 ;

(ii) la méthode "anthropologique" (comprenez : culturo-anthropologique ou ethnologique) étudie le témoignage, tel qu'il se trouve chez les peuples non occidentaux, les "sauvages" (comme on disait autrefois), les peuples naturels" : ici la méthode culturologique et la méthode historique se heurtent partiellement, bien sûr ; Pinard voit clairement deux périodes :

(ii)a. l'ethnologie évolutionniste ou évolutionniste suppose deux axiomes :

a/ la culture (et immédiatement la religion) évolue de l'imparfait (sauvage) au parfait (civilisé),

b/ que l'évolution de la culture et de la religion est unifiée et rigidement conforme à la loi (Pinard, o. c., pp. 195/242 (Méthode anthropologique ancienne)) ; la critique s'est cependant déchaînée parce que cette méthode était arbitraire, méconnaissait la différence (non-uniformité) entre les nombreuses cultures et religions, et sous-estimait les échanges entre elles.

(ii)b. la "nouvelle" anthropologie s'est d'abord appelée l'ethnologie "historique", parce qu'elle appliquait, au lieu des schémas de la pensée évolutionniste, la méthode culturelle-historique (voir ci-dessus p. 16 (Pinard, o.c., 243/304 (Méthode anthropologique nouvelle), dans laquelle au lieu de l'évolution, l'"histoire" était centrale ; les axiomes sont :

a/ Etude positive, tout apriorisme (idéologie) exclusivement ;

b/ Comparatisme, recherche de similitudes concernant les rites, les idées, etc ;

c/ L'étude historique, fondée sur la méthode de convergence (qui voit converger ce qui est initialement divergent (voir Lo., 57 ; 66 (convergence d'indications, qui vont dans le même sens, bien que sous des angles différents)).

Ainsi, le témoignage ou la superstition des religions passées sont atteints dans les cultures et les religions du présent ;

(iii) La méthode folklorique ou folklorique (laographique) étudie les croyances, institutions, coutumes survivantes parmi les "gens ordinaires" (parmi les éduqués, si nécessaire), qui, bien que datant d'une période antérieure, ont continué à exister relativement inchangées, malgré le nouveau contexte culturel ;

Le mot "folklore" a été introduit pour la première fois, en anglais, par W. Thoms (ps. : Ambrose Merton) dans une lettre parue dans *Atheneum*, 1846 (août) ; l'intérêt pour les superstitions inaltérées (vestiges testamentaires) est très ancien : déjà Hérodote avait l'œil pour cela ; J. et W. Grimm, en Allemagne, ainsi que Mannhardt (on pense à son *Antike Wald und Feldkulte aus Nordeuropäischer Ueberlieferung erläutert*, (Anciens cultes des forêts et des champs de tradition nord-européenne expliqués, Berlin, 1877), fondent le folklore scientifique, vers 1804 (selon S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, 1912, où les Caylus, un comte, et les Celtomans français sont nommés comme pionniers).

J. Grimm a travaillé à Paris en 1805 et a connu l'Académie celtique, qui s'est intéressée aux mégalithes et à la littérature celtique en Ecosse, au Pays de Galles et en Bretagne).

Tylor, *Primitive Culture*, 1871, voyait la valeur rationnelle des coutumes ou superstitions populaires : "Les coutumes insensées sont des survivances, qui 1/ ont toujours eu "un objet pratique et 2/ au moins le caractère d'une cérémonie à l'époque et au lieu où elles ont été originellement instituées."

Autrement dit, elles sont "investies de raison" pour parler avec Hegel : il y avait autrefois une raison rationnelle de les instituer ; J. Frazer, *The Golden Bough*, (Le Rameau d'or), 1890-1, 1900-2, 1907-3... voyait le folklore 1/ rural et 2/ "sauvage" (c'est-à-dire chez les peuples naturels).

Un ouvrage extrêmement passionnant sur le sujet est Fern. Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs et coutumes (selon le plan du décalogue)*, 3 t., s.d. (vers 1900), où cet avocat catholique, très versé dans la science des religions, donne une matière abondante ; -- il est à remarquer que les intellectuels, bien entendu, doivent d'abord avoir l'œil sur la religion populaire : Que cela ne soit pas si évident, même dans les milieux ecclésiastiques, est démontré avec une force écrasante par le synode des évêques latino-américains de 1974, au cours duquel on s'est soudain rendu compte que le Concile Vatican II, jusqu'alors, avait été une affaire élitiste d'intellectuels, de professeurs, d'artistes sophistiqués (la soi-disant "intelligentsia") et qu'il ne s'agissait pas d'un choix personnel. intelligentsia) et non le peuple.

À Medellin en 1968, paradoxalement, les évêques latino-américains avaient décidé de "s'identifier à la masse populaire" (sic), mais ils ont découvert en 1974 qu'en plus de la "théologie de la libération" et des "communautés de base" de nature "éclairée", la religion populaire était importante.

"Maintenant, un tas d'évêques écoutent les petites voix du peuple" (écrit *Église et Mission*, 197 (1975) : Mars). Cfr. *Collationes* (VI. Tijdschr. v. Theol. and Past.), 1975 Oct. (P. De Haes, - Le catholicisme du peuple ; P. Wolfs, Le catholicisme du peuple est-il chez nous aussi? ; J. Craeynest, Le pèlerinage de Lourdes comme retraite du peuple).

M.P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954 (les maisons de campagne et les fêtes qui y sont organisées ; Eleusis ; la maison et la famille ; les villes ; le légalisme ; la superstition ; les oracles et la voyance) ; A. Dieterich, *Mutter Erde (Ein Versuch über Volksreligion)*, (La Terre Mère (Tentative de religion populaire), Leipzig, 1913-2.

Tout ceci ne signifie pas que la religion populaire et le folklore sont identiques, mais qu'ils sont partiels : W. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, (Religion et folklore de l'Inde du Nord), Oxford, 1926.

-- L. Knappert, *De betekenis van de folklore voor de godsdienstgeschiedenis onderzocht en aan de Holda-mythen getoetst*, (La signification du folklore pour l'histoire de la religion examinée et testée contre les mythes Holda), 1887 ;

-- R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928-1 1970-2 (préface de Marcel Mauss ; en particulier Saint Besse (Etude d'un culte alpestre), o.c., pp. 110/160, est une étude très passionnante de Saint Bessus, fêté le 10 moisson de chaque année, dans les Alpes italiennes).

-- Plutôt dans le sens de "superstitions" comme forme superstitieuse : E. Eaple, *Superstition and the Superstitious*, (La superstition et les superstitieux), New York, 1971 (avec une bibliographie pp. 191/192).

-- Douglas Hill, *Magic and Superstition*, Londres, 1968.

-- les " sacramentaux " ecclésiastiques sont un domaine où s'épanouit la religion archaïque ; un modèle : X, *Notes sur la bénédiction, la vertu et le rôle social de la cloche*, Périgueux, 1897 (la croyance au démon, ainsi que la croyance au pouvoir magique (qui transparait clairement dans le titre "vertu", c'est-à-dire le pouvoir fluidique) forment ici une synthèse avec le catholicisme pur et dur).

-- Kräpelin, *Die Wahnwelten*, (Les mondes de l'illusion), Frankf. a.M., 1963-2 (1920-1) (les maladies nerveuses et de l'âme concernent les racines de la vie intérieure ; l'enfant, l'homme naturel, oui, l'animal vont ensemble ici, en quelque sorte : la question que pose Kräpelin est "dans quelle mesure dans les états pathologiques revivent des conditions atténuées de la préhistoire du développement personnel et tribal" ;

-- K. Jaspers, *Strindbergh und van Gogh*, Brême, 1949, S. 182 : les schizophrènes se promènent, parmi nous, comme des minus habentes méprisés ; peut-être en a-t-il jamais été autrement ?

-- Peut-être, parmi nous, la schizophrénie est-elle une condition d'authenticité de domaines qui, dans le passé, pouvaient être véritablement contactés même sans schizophrénie ; c'est-à-dire que la psychiatrie dite transculturelle pose la question de l'authenticité du domaine. En d'autres termes, la psychiatrie dite transculturelle pose la question de savoir dans quelle mesure des maladies identiques dans différentes cultures présentent des symptômes différents (morphologie ou pathoplastie de la maladie), - dans quelle mesure les maladies sont générées ou inhibées par les conditions de vie culturelles (pathogénèse), - dans quelle mesure les maladies que nous considérons aujourd'hui comme des maladies, dans une culture différente ou antérieure (transculturelle), étaient conçues comme des non-maladies (interprétation) ; cfr. J. Zutt, *Einführung, (Introduction)*, in J. Zutt, Hrsg, *Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und psychiatrische Fragen)*, (*Ergriffenheit und Besessenheit* (Une conversation interdisciplinaire sur des questions anthropologiques et psychiatriques transculturelles)), Berne/Munich, 1972, S. 7/9 m.a., non seulement le folklore, mais aussi la "maladie" est, le cas échéant, un résidu témoin ; oui, selon le Dr Pfeiffer, le diabète a pu être autrefois un moyen de survie dans une société préhistorique,

où la survie exigeait, entre autres, des traits diabétiques (Pfeiffer, *Die Pathogenese des Diabetes mellitus*, in *Deutsches Medizinisches Journal*, 21 (1966), S. 601).

(iv) la science historique générale de la religion est, bien entendu, la science thématique globale : -préhistorique : A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris, 1976-3 (la période antérieure à -40.000/-30.000 est pratiquement inconnue en matière de religion ; le Paléolithique supérieur fournit cependant de nombreux faits, qui montrent que la décoration, l'art, l'habitat, les techniques et la religion étaient là comme plus tard (nous nous y reconnaissons) ; mais il faut se garder de tout comparatisme entre les peuples préhistoriques et les primitifs actuels.

Ainsi, la magie, le totémisme, le cannibalisme sont indémontrables (à moins de vagues indications) ; certainement un système complémentaire richement élaboré, dans lequel l'homme et la femme (chacun avec ses propres animaux) apparaissent dans l'art ; la vénération des os (en relation avec les rites funéraires) est également claire).

Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, in *Histoire et archéologie*, (Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, in *Histoire et archéologie*), 48 (1980/1981) : déc.-janv. ;

-- Historique : R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, 1972 (1938-1) (tss. Le mouvement des corps célestes, d'une part, et, d'autre part, le cours des formes de vie terrestres (règne végétal, agriculture et élevage, santé et maladie, etc.) existent en interactions circulaires et en parallélisme, qui sont même mathématiquement calculables avec précision ; d'où le nom d'"astro.bio.logie". Cette phase est préparée par une phase bio-astrale : la vie observée sur terre a été projetée dans les corps célestes et leur orbite, sans mesure et sans mathématiques numériques).

La Chaldée en est le berceau) ; cfr. G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du XXe siècle (Un débat de conscience de l'occidental moderne)*, Paris, s.d. pp. 6/15 : La conciliation mythique et la conciliation astrobiologique), (The mythical conciliation and the astrobiological conciliation).

-- W. Schmidt ; *Origine à évolution d.l. rel.*, pp. 125/137 (La mythologie astrale et le panbabylonisme) (en 1906, cette école d'histoire religieuse a fondé à Berlin la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung*, cherchant à réorienter l'"école philologique" susmentionnée, qui était d'orientation indo-européenne).

-- Plus dans la direction phénoménologique : A. Bertholet, Hrsg, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, (Lecteur d'histoire des religions), Tübingen, 1926-2 (dix-sept cahiers d'anthologies, inhabituellement fascinants, concernant les religions du monde les plus particulières).

-- A. Bertholet/ E Lehmann, Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, (Manuel d'histoire des religions), Leipzig, 1935-4.

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, Paris, 1953 (il s'agit en fait d'une phénoménologie des principales " formes " de la religion ; voir M. Meslin, *Pour une science d. rel.*, pp. 142/152 pour l'évaluation de cette phénoménologie). 142/152 pour l'évaluation, entre autres, du primitivisme d'Eliade, dans lequel il conçoit le mythe, noyau de la religion selon lui (ce qui est très discutable), comme (non pas seulement le pressentiment de, mais comme) le retour à un soi-disant "temps primitif" au sens irréversible (de sorte que, à

mesure que l'"histoire" progresse, la "puissance" de ce temps primitif, par la sécularisation, diminue).

En revanche, en tant que phénoménologue de l'histoire des religions, on peut mettre en avant C. Bleeker, *De structuur van de godsdienst*, (La structure de la religion), La Haye, s.d., qui adopte une vision beaucoup plus nuancée de l'"en.tel.echeia" (c'est-à-dire du schéma de développement) de la ou des religions. En fait, le surtitre d'Eliade est tout à fait trompeur, sauf si l'on prend le mot "histoire" dans le sens de "recherche" en grec ancien.

-- Fr. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, (Les religions de l'humanité dans le passé et le présent), Stuttgart, 1959 (bibliographie fascinante S. 891/956 ;

-- J. Asmussen/ J.Leese/ C. Colpe, *Handbuch der Religionsgeschichte*, (Manuel d'histoire des religions), 3 Bde, Göttingen, 1971/1975 ;

-- K. Bellon, inl. et J. Huby, *Christus (Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten)*, (Christus (Manuel d'histoire des religions)), Utr. / Bruxelles, 1949 ;

-- C. Van Rijsing, traducteur, *De grote godsdiensten*, (Les grandes religions), La Haye, 1957 ;

-- J. Sperna Weiland, ed. *Antwoord (Gestalten van geloof in de wereld van nu)*, (Réponse (Gestalts of faith in today's world)), Amsterdam, 1975 (une tentative de fournir une vue d'ensemble aussi complète que possible et aussi actuelle) ;

-- E. Mercier/ J. Barraud, ed. *Les hommes et leurs dieux*, Paris, 1981 (va jusqu'à la Renaissance) ;

-- *Encyclopedia of World Religions*, Londres, 1975-2 (une "religion comparative" typiquement anglo-saxonne) ;

-- Nécessaire pour combler un vide criant dans les livres d'histoire des religions, aussi bons les uns que les autres : Merlin Stone, *Eens was God als vrouw belichaamd* (Autrefois Dieu était incarné par une femme), Servire, 1979 (les religions dans lesquelles ce n'est pas un "Père" ou un "Homme" qui est la divinité centrale, mais une "Reine du Ciel" ("Déesse Mère", "Grande Déesse"), sont abordées ici, malheureusement dans un sens féministe-contradictoire) ;

H. Von Glasenapp, *De niet- christelijke godsdiensten*, (Les religions non-chrétiennes), Antw. / Utr., 1967 (connu pour son ouverture aux religions non chrétiennes, ce qui ressort déjà de sa définition : "La religion est la croyance (exprimée par la pensée, le sentiment, la volonté et l'action) en la présence de puissances surnaturelles personnelles et impersonnelles, par lesquelles :

(i) l'homme se sent dépendant, (ii) ou emploie la tentative de les gagner, (iii) ou emploie la tentative de s'élever à elles." (o.c., 11/12) ;

-- R. De Becker, préf., *Les grandes aventures spirituelles*, Paris, 1967 (Akhenaton, Zarathoestra, Lao-Tseu, Bouddha, Orphée et Puthagore, Platon, S. Augustin, S. François d'Assise).

Enfin : R. Zaehner, ed. *Zo zoekt de mens zijn God*, (Ainsi l'homme cherche son Dieu), Rotterdam, 1960 (avec la dichotomie bien connue des grandes religions : a) le prophétique (judaïsme, christianisme, islam, zoroastrisme, - avec un Dieu personnel et ses prophètes),

b) les reliogies de sagesse (hindouisme, dzhainisme, bouddhisme, shintoïsme, confucianisme, avec leurs bais "sapientiels").

(D). La méthode structurelle - comparative.

Bibl. Échantillon :

-- H. Pinard d.l.Boullaye, *L' ét. comp. d. rel., II (les méthodes)*, pp. 40/87 (Méthode comparative).

-- J. Viet, rapp., *Les sciences de l' homme en France (Tendances et organisation de la recherche)*, Paris/ La Haye, 1966, pp. 149/175 (Méthodes et techniques) ;

-- G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l' homme*, pp. 109/113 (Différence et similitude).

-- G. Wijvekate, *Methoden van onderzoek*, (Méthodes de recherche), Utr./ Antw., 1971, pp.103/131 (classification) ; pp. 77/102 (structures).

-- H. Störig, *Geschiedenis van de geesteswetenschappen in de XIX-de eeuw*, (Histoire des sciences humaines au XIXe siècle), Utr./ Antw., 1967, p.119/120 (L'école mathématique dans la science économique : " Une particularité de l'école mathématique est qu'elle substitue partout à la causalité simple un mode de considération fonctionnel "). Nous renvoyons ici à Lo., 40/59 (théorie philosophique des collections : le distributif, c'est-à-dire le purement comparatif, et le collectif, c'est-à-dire la structure systémique, sont les deux bases, philosophiquement parlant, de la méthode de base doublement structurée, que nous exposons maintenant brièvement.

(D)a1. La méthode comparative ou "comparatisme".

Echantillon biblique :

-- H. Pinard, o.c., 40ss. ; J. Viet, o.c., pp. 166/168 (la méthode typologique, qui établit des types ou des genres, sur la base de recherches statistiques ou sur la base de la "compréhension" (Max Weber par exemple, qui met en avant des "parangons idéaux"), repose, selon Viet, sur la méthode comparative).

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 153/169 (Le comparatisme (avec G. Dumézil, entre autres, comme application)).

-- Autres domaines : L. Millet/ Br. Nagnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, p. 87 (la psychologie comparée).

-- J. Bourdon, *La démographie comparée, Base de l'histoire de la population*, dans *Journal de la Société Statistique de Paris*, 4/6 (1951 : avril-juin, pp. 103/108).

-- Parangons religieux : S. Nadel, *Two Nuba Religions (An Essay in Comparison)*, (Deux religions nubas (essai de comparaison)), dans J. Middleton, ed. *Gods and Rituals*, pp. 77/102 (de *The American Anthropologist*, 57 (4), 1955 PP. 661/679).

-- A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit, in Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, (Dieu suprême et déité déma, dans Mythe et culte chez les peuples primitifs), Wiesbaden, 1960-2 (comparant l'Être suprême ou "High God" de Schmidt avec son propre saint "dema").

Cette bibliographie extrêmement courte montre suffisamment à quel point la comparaison des données est fondamentale.

Dans la science religieuse, le comparatisme a été introduit dans un sens scientifiquement valable (i) par les scientifiques religieux évolutionnistes (ils ont trouvé, par ex, le fétichisme en Afrique, en Australie et en Amérique, parmi les peuples "sans culture" (une idée fautive typique du XIXe siècle) ; sur la base du schéma évolutionniste rigide, ils ont conclu que tous les peuples "sans culture" avaient commencé par être fétichistes dans le domaine religieux) ; (ii) par les scientifiques religieux philologiques (on pense à Ad. Kuhn, Max Müller), qui ont évité cette idéologie évolutionniste, en s'appuyant sur le discours comparatif (des langues indo-européennes) ; ils ont comparé les noms des dieux, les mythes, les rites ; plus tard, le Dr Gräbner (et J. Schmidt dans son sillage) a introduit la variante historico-culturelle du comparatisme, tandis que G. Foucart a introduit le processus d'échantillonnage (cf. Pinard, o.c., pp. 44/49).

Note. E. Hamy (1842/1908) et surtout A. de Quatrefages (1810/1892) ont mis en œuvre le comparatisme de manière interdisciplinaire : la " preuve par convergence d'indices " (Lo., 57) s'ordonne ainsi :

- (i) Une science principale, par exemple la science religieuse, établit quelque chose ;
- (ii) Des sciences connexes ou auxiliaires vérifient, éventuellement renforcent cette détermination en déterminant la même chose à sa manière (par exemple, la linguistique comparative, l'ethnologie).

-- Cfr. H. Pinard d.l. Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, dans *Settimana Intern. di Etnologia Religiosa*, Paris, 1926, p. 38 ;

-- J. Viet, o.c., pp. 53/88 (Relations interdisciplinaires), pp. 254/256 (bibliogr.) : F. Braudel, *Unité et diversités des sciences de l'homme*, dans *Revue de l'Enseignement supérieur*, 1 (1960) : janv.- mars, pp. 17/22.

-- A. Moles, *La linguistique, méthode de découverte interdisciplinaire*, in *Revue philosophique*, 3 (1966) : juil.-sept., pp. 375 / 390;-- ceci pose, bien sûr, le problème d'une science unitaire minimale et essentielle, entre autres, concernant la hiéroanalyse.

A l'heure actuelle, on en distingue deux, à savoir (a) l'herméneutique heideggérienne, c'est-à-dire l'anthropologie philosophique ou anthropologie (pour les fondements, voir O. Pöggeler, *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1972, en particulier S. 252/273 (P. Ricoeur)).

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d' herméneutique)*, Paris, 1989, - l'ouvrage principal o.i.), pour l'application à l'analyse hiérarchique

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 253/262 (De l' anthropologie religieuse) : Meslin, à la suite de Heidegger et de Ricoeur, soutient :

a/ que les sciences humaines ne peuvent pas saisir le "surnaturel" lui-même (en cela semblable à Bochenski, qui ne voyait pas d'"insight", d'insight direct, dans sa *logique de la Religion*) ;

b/ qu'elles ne peuvent saisir le "sacré" qu'à travers les "langages" (ici dans le sens de systèmes d'expression humaine : les rites "disent" quelque chose, les signes "disent" quelque chose, les concepts "disent" quelque chose) ; or, les "langages" (systèmes de signes) sont des oeuvres humaines, qui nous renseignent sur l'homme lui-même ; Conséquence : aussi l'étude de la religion comprise comme science humaine est en fin de compte une science humaine.

(b)2 La linguistique saussurienne, c'est-à-dire la technologie des systèmes ou la science des systèmes de l'étude des signes conçue phonologiquement (sonore),

(par exemple, "e", "z", "l") qui, isolés et pris isolément, ne signifient "rien", mais qui, combinés dans un système avec ses structures linguistiques, ne font qu'acquérir du sens (par exemple, "ezel", du moins dans le système linguistique néerlandais, signifie deux choses : (d'un point de vue animal) un quadrupède à longues oreilles, (d'un point de vue artistique) un support pour les peintres ; - d'un point de vue métaphorique (analogie prop.) "un cancre").

Cette méthode a été transférée, surtout ces dernières années, dans les milieux structuralistes, à d'autres sciences humaines ; par exemple l'analyse des mythes, la religion et la magie (pour les fondements, voir : outre les travaux de Broekman, G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, (le structuralisme français), Reinbek b. Hamb., 1969.

-- O. Ducrot et al, *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, 1968 ;

-- R. Kwant, *Structuralisten en structuralisme* (Structuralistes et structuralisme), Alphen a.d. Rijn, 1978 ; appliqué à la religion :

-- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 181/266 (*Magie et religion ; La structure des mythes*),

La différence la plus frappante entre l'herméneutique heideggérienne des signifiants, des mythes, des rites, des conceptions et celle de Lévy-Strauss, avec son structuralisme, réside dans le caractère vivant et profondément religieux (même vaguement), chez les herméneutiques, et le logico-mathématique athée-nihiliste des structuralistes. Voir aussi M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 170/194.

-- H. Pinard d.l. B., o.c., pp. 47/57, applique le comparatisme aux trois stades de la hiéroglogie, tels qu'il les conçoit : a/ hiéroglyphes, c'est-à-dire description factuelle purement empirique ; b/ hiéroglyphes, c'est-à-dire étude inductive ou généralisante, à la recherche de lois, du phénomène religieux parié ; c/ hiéroposophie, c'est-à-dire position épistémologiquement et axiologiquement évaluative (si l'on veut : évaluative) sur la vérité et la valeur de la vie, en particulier l'implication de Dieu dans la religion ; nous y revenons.

O.c., pp. 58/87 Pinard s'attarde sur les axiomes du comparatisme sain concernant la religion : l'axiome de l'uniformité naturelle n'est rien d'autre qu'une théorie des collections (structure distributive) ; l'axiome de l'unité organique (avec l'axiome de dépendance) n'est rien d'autre qu'une théorie des systèmes (structure collective).

(D)a2. La méthode de la théorie des systèmes.

Echantillon bibliogr :

-- J. Viet, o.c., pp. 163ss. (Analyse des données) -, notamment p. 167 : la méthode typologique ou classificatrice, fondée sur le comparatif, conduit à la méthode structurante, c'est-à-dire lorsque la typologie s'intéresse à l'agencement ou à la structure interne des données et les compare comme possédant une structure (qu'elle soit "compréhensive" (verstehend, compréhensiviste) à la Max Weber ou "logico-mathématique" à la Lévi-Strauss) ;

Cl. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 227ss. (La structure des mythes) explique lucidement la vision systémique structuraliste) ;

Il faut dire avec insistance que la manipulation systémique-technologique des signes, comparable au bricolage (la pensée mythique, par exemple, est comparable au bricolage (cf. Meslin, o.c., 174)), implique aussi ses limites : la vie réelle, certainement la vie religieuse en tant que "religio", en tant que contact avec ce avec quoi, dans son sérieux et son inviolabilité, on ne bricole jamais comme ça, fait qu'un tel structuralisme peut tout au plus être une méthode partielle.

En outre, considérer la culture avant tout comme un système de communication est également très discutable ; l'homme est avant tout "en situation", situé et doit traiter les faits accomplis en tant que vivant et survivant ; d'un point de vue sémiotique (c'est-à-dire la théorie des signes), cela signifie que la culture est un système de communication. sémiotiquement (c'est-à-dire en théorie du signe), cela signifie qu'avec Peirce, il faut dire avec insistance que le signe se réfère avant tout à la situation et à ses aspects ("a First", "First" ou "Quality" dit Peirce, c'est-à-dire le donné dans son immédiateté qualitative, - immédiatement suivi par "a Second", "second" ou "Relation", c'est-à-dire, le donné qualitatif est élément d'une collection et d'un système, il est "en relation avec") ; ce n'est qu'après que la situation soit devenue un signe pensant, parlant et écrivant, que la "culture" est une communication avec les autres, - au moins épistémologiquement.

C'est pourquoi nous préférons partir d'une théorie des systèmes et des structures telle qu'elle est exposée très brièvement par Pinard, o.c., pp. 47/48. Il distingue :

(a) La comparaison interne ou interne : les éléments constitutifs de quelque chose - prenons une religion, le totémisme - sont recherchés (c'est-à-dire que tant les éléments que les propriétés communes (surtout dans un sens collectif) sont exposés par l'analyse.

Ensuite, ils sont spécifiés de manière fonctionnelle (c'est-à-dire leur rôle dans la cohérence) et processuelle (c'est-à-dire leur développement dans le processus en question : structure cinétique ou processuelle). Une attention particulière est accordée au "changement de facteur" ou à la "dyade cause-effet" (c'est-à-dire que l'on recherche quelles causes (facteurs, c'est-à-dire causes partielles) impliquent ou non des changements (c'est-à-dire des effets, des conséquences) dans le phénomène étudié).

Tout cela, cette "ana.lysation", cette "désappartenance" se fait de manière répétée et comparative (en comparant l'élément avec l'élément, l'élément avec le rôle ou la fonction ; l'élément ou la fonction avec le facteur (la cause)).

Deux comparaisons en particulier sont fondamentales : l'analyse processuelle examine la séquence des phases (structure phaséologique) en les comparant ; l'analyse causale (factorielle) compare les facteurs (influences, causes) avec les changements engendrés (effets). C'est la comparaison expérimentale. Ceux qui expérimentent comparent l'effet de leur expérience avec ce qui était présent avant leur expérience ; c'est la structure expérimentale.

(b) La comparaison externe ou extérieure :

Le système étudié est maintenant situé dans son cadre (supersystème) : à nouveau, les sous-systèmes (qui sont ici les "éléments" du tout ou super-système) sont examinés selon leurs propriétés communes.

Les fonctions (rôle, dépendance), les séquences (phases), les facteurs (influences avec leurs effets), ceux-ci surtout expérimentaux, sont disséqués, en comparant toujours, soit de manière synchrone ("statique" dit Pinard), soit de manière diachronique ("génétique", "dynamique ; selon Pinard). En d'autres termes, au moyen de structures (distributives, collectives, cinétiques, - individuelles-concrètes) l'unité des propriétés communes (identités partielles) est recherchée dans la multiplicité des éléments (identités totales). Voir Lo., 27, 42, 48, 59, 79 / 80. C'est ce que nous appelons le structurisme.

-- Applications. - N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, (The Becoming of the Belief in God (Studies on the Beginnings of Religion)), Leipzig, 1926-2, distingue comme "éléments constitutifs" (aspects récurrents, propriétés communes-complexes) des phénomènes religieux tels que : a/ animisme, d. c'est-à-dire la croyance en la vie et l'inspiration, b/ le dynamisme, c'est-à-dire la croyance en la puissance ou la force, c/ la croyance causale, c'est-à-dire la croyance en des êtres de rang supérieur ou très supérieur, qui causent la réalité ou des parties intéressantes de celle-ci.

C'est ainsi qu'il dit, par exemple, 25 : "Aucune clé ne peut ouvrir toutes les serrures : a/ l'animisme ne peut pas tout expliquer dans le monde des primitifs ; b/ pas même le "mana" récemment très discuté, c'est-à-dire la "puissance" à moitié ou entièrement impersonnelle, c/ pas même les êtres de haute origine de la vision primitive." Cela montre le comparatisme de Söderblom : tous les phénomènes et toute la cohérence de ces phénomènes ne font que "sauver" l'analyse.

M. Augé, dans *Anthropologie religieuse*, Paris, 1974, pp. 20/22, discute les quatre types de totémisme d'Elkin :

a/ le totémisme individuel, **b/** le totémisme social (avec des variantes : lié au sexe, à la moitié, à la région, à la sous-région, au clan (patrilinéaire ou matrilinéaire)), **c/** le totémisme culturel (patrilinéaire ou conceptuel), **d/** le totémisme du rêve (individuel ou social).

"Nous constaterons que, si les diverses formes de totémisme relevées - du moins s'il s'agit de différents types d'une même réalité - n'existent jamais ensemble dans une même société, le "tout structuré" dont parle Elkin ne se trouve dans aucune société privée - sauf peut-être dans le nord-est de l'Australie du Sud.

En d'autres termes, la "cohérence idéologique" qu'Elkin cherche à démontrer n'est la cohérence idéologique d'aucune société. Cette observation va de pair avec la remarque de Lévy-Strauss, qui accuse Elkin (...) d'avoir conservé "un concept, alors que l'existence de plusieurs totémismes hétérogènes (non similaires) et irréductibles a été confirmée par lui. "

Lévi-Strauss, en d'autres termes, suggérerait d'abandonner le concept de totémisme car il ne représente pas une caractéristique commune.

La notion de cohérence idéologique est également évoquée par Augé, à propos de l'étude de J. Harner sur les Jivaros de l'équateur : les Jivaros ont quatre systèmes de croyances ("idéologies") liés entre eux, concernant l'âme (ou les âmes), les esprits des moissons, la sorcellerie et la parenté : la question se pose de savoir si la mentalité des Jivaros ne possède pas une cohérence implicite (plutôt que consciente-rationnelle) entre ces quatre "systèmes" apparemment indépendants.

Cl. Lévy-Strauss, *Anthr. str.*, pp. 183ss., parle du magicien et de sa magie :

a/ il n'y a aucune raison de douter de l'efficacité de la magie dans certaines de ses pratiques
b/ que l'"efficacité" implique la croyance en la magie sous trois points de vue complémentaires :

(i) la croyance du magicien en ses propres techniques,
(ii) la croyance du malade qu'il soigne ou de la victime qu'il persécute, dans le "pouvoir" du magicien,

(iii) la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui déterminent encore et toujours le climat concernant le magicien et ceux qui travaillent avec lui. (o.c., pp. 184, 197 ('le complexe chamaniste'), car il s'agit ici de la forme chamanique de la magie), 200 (sorcier, malade (victime), public), 203 (groupe, malade, sorcier).

Nous sommes ici en présence d'une triade cohésive, qui, chez Lévi-Strauss, est bien sûr, 'linguistique' et psychologique (psychosomatique et psychanalytique) ; l'idéologie, propre à Lévi-Strauss, apparaît du fait qu'il ne pense pas un instant à se placer simplement dans le monde des trois corps en présence (sans la psychosomatique externe et la psychanalyse également externe) pour, à partir des axiomes propres à cette triade, en tester l'efficacité par l'expérience sur le plan magique (et non psychanalytique, resp. psychosomatique).

Une forme curieuse de 'hineininterpretieren' (externalisme caractéristique du 'rationnaliste' moderne qui, en principe, ne croit pas à la magie des primitifs et part de ses propres axiomes, - ce qui est erroné d'un point de vue systémique). Cfr. J. Kamstra, *Structuralism and the Science of Religion*, dans *Tijdschr. v. Phil.*, 31 (1969) : 4 (Dec), pp. 700/731 où l'auteur dit que, selon Lévi-Strauss, la religion est l'humanisation de la nature et la magie la naturalisation de l'action humaine, à l'exclusion du sacré ('horizontalisme') (a.c., 728/750).

Th. van Baaren, *Doolhof der goden*, (Le labyrinthe des dieux), Amsterdam, 1960, p. 6, souligne que la "compréhension" est "dans une large mesure une question de comparaison", mais fortement typologique, naturelle.

Conclusion : " L'esprit comparatif est l'esprit véritablement scientifique de notre temps ; ou plutôt : de tous les temps ". (Discours au Congrès international des Orientalistes, 14/21, sept 1874, in *Chips* - 2, t. IV, p. 343). Compris comme exposé ci-dessus, sur la base des idées de Pinard, ceci est absolument correct.

(D)b1. La méthode mathématique-logistique.

L'"analyse" est la comparaison de données égales et cohérentes : ces données se présentent sous une forme raffinée dans la logistique et les mathématiques appliquées.

Echantillon biblique :

-- J. Maître, *Représentations logarithmiques de phénomènes religieux*, dans Rev. franç. de Sociologie, IV (1963):1, pp. 22 / 36 ; id, Langage mathématique et sciences religieuses, in ISHR, pp. 201/215 (Instruction aux sciences humaines des religions, Paris, Symposium,- sous la direction de H. Desroche/ J. Seguy) ;

-- id., *Les prénoms de baptême (Rite de dénomination et statistique linguistique)*, dans Année sociologique -, 3, 1964, pp. 31/74 ;

-- R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, (La pensée religieuse de l'enfance à l'adolescence), Londres, 1964 (méthode de Guttman (scaling) comme mode de présentation).

-- Rein mathématique : M. Barbut, *Mathématiques des sciences humaines*, I (Combinatoire et algèbre), Paris, 1967 ; II (Nombres et mesures), ibid., 1970.-

Nous renvoyons, pour les fondements élémentaires de la méthode logico-mathématique, à Lo., pp. 92/96 (mathématiques, esp. p. 93 (règle de trois)), 97/103 (logiste, esp. p. 100 (ordre des sciences)) : Il est clair que les méthodes logico-mathématiques affinent la comparaison distributive et collective, non seulement par la présentation, mais aussi parce que les structures deviennent soudainement claires, si les phénomènes religieux sont "vus", "analysés" de façon logistique ; cf. J. Viet, *Les sc. de l'homme*, pp. 153/166, où l'auteur fait remarquer que les nouvelles mathématiques, grâce à leur structuralisme, donnent lieu, entre autres, à la construction de modèles (cf. Lo, pp. 12/15 (l'idée comme modèle), c'est-à-dire de modèles déterministes ou stochastiques (sensibles aux coïncidences) ; de modèles synchroniques et diachroniques, etc, qui décrivent la cohérence systémique. Les modèles statistiques, de préférence interprétés de manière structurelle, jouent bien sûr aussi un rôle important.

(D)b2. La méthode informatique.

Exemple biblique : J. Viet, *Les sc. de l'homme*, pp. 163/64 (les calculatrices électroniques : a/ rendent transparentes et possibles des opérations logico-mathématiques compliquées, b/ rendent possible la méthode de simulation (imitation de choses ou de processus réels). Cfr. Du., 32/35 (informatique) ; également pp. 15/21 (clarté).

Ce côté technique du raffinement de l'analyse "sauve" plusieurs fois de la tendance au flou de la recherche religieuse. Plus d'une fois, la religion va de pair avec une sorte de primitivisme, qui rejette les techniques modernes : ce qui est une idée fausse.

(E) La méthode hiérosophique.

Echantillon biblique :

-- H. Pinard d.I. B., *L'étude comp. d. rel.*, II (*Ses méthodes*), pp. 14/27. Trois étapes de travail : hiérogaphie, hiérologie, - hiérophie, Pinard se réfère à F. Réthoré hiérogaphie, hiérologie, - philosophie de la religion, (1896), Gobelet d'Alviella (*Transactions du troisième Congrès internat. Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, t. II, 9, pp. 365 ss.)).

En note de bas de page, p. 15, Pinard dit : " Cette triple division (...) répond strictement au triple :

(i)a. 'histoire' (apparemment au sens semi-antique de 'historia' (inquisitio, enquête) des religions,

(i)b. science des religions,

(ii) la philosophie des religions". Il ajoute que "hieros" est assez large pour représenter tout ce qui est "sacré", resp. "consacré").

-- M. Buber, *Schriften zur Bibel*, (Ecrits sur la Bible), Munich/Heidelberg, 1964 (voir Wort und Wahrheit, 19 (1964) : 11 (Nov), S. 712/713) (E. Biser, Positionen statt Gespräch (Positions au lieu de tal)) parle de trois "plans", sur lesquels il se déplace :

(i) le plan basal (données philologiques et historico-religieuses),

(ii)a le plan interprétatif ou théologique,

(ii)b le plan applicable (conclusion de ce qui précède), c'est-à-dire, dans d'autres langues, la même distinction.

-- W. Schmidt, (*Or. et év. d.l. rel.*, Paris, 1931, pp. 16/18, distingue, bien sûr, les approches scientifiques et philosophiques de la religion, notant cependant que la triade de d'Alviella a beaucoup d'avantages, mais ne distingue pas l'histoire et la psychologie de la religion et que "religion" est un mot ancien et standard (et donc préférable à "hieros").

On peut soupçonner Schmidt, qui s'obstine à définir la "religion" comme "le culte de l'Être suprême" (Supreme Being) - au sens strict de la scolastique catholique (ce qui est indubitablement une vérité partielle) -, d'avoir du mal à inclure le deuxième aspect fondamental, le culte du "pouvoir" (le dynamisme de van der Leeuw) dans la définition, - alors que Pinard le fait avec beaucoup d'aisance.

Voilà pour les niveaux (plans, étapes) épistémologiques : car la philosophie ne se limite pas à des axiomes hypothétiquement formulés (et avec lesquels on travaille dans la simple science professionnelle) ; elle cherche en outre à savoir si ces axiomes s'insèrent dans (le tout de) l'"être" (ontologique), c'est-à-dire si la réalité totale (et non pas seulement une réalité partielle capricieusement choisie, comme le fait la science professionnelle) "endure" ces axiomes, c'est-à-dire est représentée en eux (modèle).

Deux méthodes hiérarchiques.

M. Meslin, *Pour une science des rel.*, pp. 13/14, dit : la science des religions (entendue par lui comme la science humaine des religions) se distingue de la théologie ou de la théologie, qui examine la religion, généralement unique ou du moins un groupe, pour son caractère véritable et contraignant en conscience. En d'autres termes, la théologie, comme la philosophie religieuse, est un sujet hiérarchique.

La question se pose : quelle est donc la distinction entre théologie et philosophie de la religion ?

-- Le fait que la théologie, comme le dit Th. van Baaren, *Doolhof der goden*, (Le labyrinthe des dieux), A'm, 1960, p. 7, détermine quelle religion est "la vraie" ("il est donc regrettable que les différentes religions - et même les différentes directions au sein d'une même religion - proposent toutes leur propre réponse, pour laquelle elles revendiquent une autorité égale"), ressort déjà de l'agencement des sous-thèmes théologiques : toute théologie digne de ce nom, c'est-à-dire suffisamment critique à l'égard de ses propres axiomes, commence par le "fondamental" ou "apologétique" (défense de la foi), et se termine par le "fondamental" ou "apologétique" (défense de la religion). c'est-à-dire suffisamment critique à l'égard de ses propres axiomes, commence par la théologie "fondamentale" ou "apologétique" (défense de la foi), et se termine par la théologie "fondamentale" ou "apologétique" (défense de la foi). i. suffisamment critique à l'égard de ses propres axiomes, commence par la théologie "fondamentale" ou aussi "apologétique" (défense de la foi), sur laquelle se construisent tous les autres sous-courants comme suffisamment critiques.

On pense à la théologie historique, dogmatique, morale, sacramentelle, etc., - sans parler de la récente théologie de la libération ou des théologies "africaines", "sud-américaines", etc.)

Mais affirmer avec Meslin, o.c., p. 1.3, que la théologie se résume essentiellement à démontrer qu'une religion (un groupe) est la seule vraie et béatifique, c'est oublier que - il faut le souligner : "une théologie suffisamment consciente d'elle-même commence toujours par le doute (au moins méthodique) de la dignité et de la validité uniques de sa propre religion, précisément dans son examen de fondation, appelé théologie "fondamentale" ou définition de la foi.

Les grands Pères de l'Église, Grégoire de Nussa et Augustin de Tagaste, dans leur praxis du doute méthodique, sont là pour témoigner de cette autocritique de la théologie, bien avant le "doute méthodique" de Descartes. Ep. 28/30, où il apparaît que, dès le début, l'ordre de la "enkuklios paideia" (système formatif de nature globale) à Alexandrie, depuis Clément d'Alexandrie, reflétait cette autocritique païenne antique. Les Pères de l'Église-théologiens prenaient tellement au sérieux la formation critique des étudiants en théologie ou, comme ils le disaient alors, la sagesse (divine), qu'ils l'ont intégrée dans l'ordre des matières, pour ainsi dire.

O. Willmann souligne donc à juste titre le double slogan : " La théologie est l'enseignement de la vérité chrétienne ; la philosophie l'enseignement chrétien de la vérité ". En d'autres termes, aussi "chers" que soient l'Église et le christianisme, s'ils n'étaient pas "vrais", ils ne seraient pas (autorisés à) être "chers" ! Ils seraient fondés sur une base irrationnelle !

Cela implique que la vraie théologie commence par être une simple philosophie de la religion, mais de telle manière que, sur des bases rationnelles (supposées ou réelles) (justification, 'justification' (Bochensky)), elle décide de mettre en avant une religion comme étant la seule vraie ou, du moins, fondamentalement vraie. Elle devient alors ce qu'elle n'était pas au départ : la théologie. Il apparaît ainsi qu'il peut y avoir une et pourtant deux méthodes hiérarchiques.

La hiérophilie, selon S. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, (Une philosophie moderne de la religion), Chicago, 1955, pp. 137/149, ne se contente pas d'analyser les axiomes d'une ou plusieurs religions et leur vérification dans cette ou ces religions : elle analyse plutôt le ken et la valeur de vie de ces axiomes en général.

Echantillon biblique : sauf Pinard, o.c., pp. 56/57 :

a/ élaboration à partir de quels facteurs naturels, extra-naturels (miracles, prophéties, révélations) et/ou surnaturels une religion consiste : ce que nous appelons l'objet différentiel (naturel, extra-naturel, surnaturel.)

b/ définition réelle de la religion avec ses phénomènes d'accompagnement similaires (magie, spiritisme) et opposés (athéisme) (encore le différentiel, mais plus pur : religieux, parareligieux, non ou antireligieux.) ;

c/ les jugements de valeur comparatifs sur les éléments et structures internes et externes de la religion ;

d/ l'histoire de la religion, cette fois-ci examinée d'un point de vue philosophique ;

e/ bien sûr, la recherche fondamentale des sous-sciences de la religion (logique et analyse du langage, psychologie, sociologie, culturologie, histoire de la religion)).

-- A.M. Frazier, *Issues in religion (A Book of Reading)*, (Questions de religion (Un livre de lecture), Cincinnati, 1969 (Human Condition : Dostoïevsky, Nietzsche, Tolstoï, Rilke ; - Origines de la vie religieuse : Freud, Feuerbach (psych.) ; Durkheim (sociol.) ; Campbell (mythol.), R. Otto, Suzuki (transcend.) ; - Modes de vie rel : Zimwer, Campbell (Or.-Occid.) ; Zimmer, Baillie, Fromm (salut/réconciliation) ; Tillich, Wilson (symbol., langage) ; Aquinas, Flew (connaissance) ; - Doctrine de Dieu : Anselme, Aquin, Kant, Oman, Kierkegaard (théisme) ; M. Otto, Sartre (athéisme) ; Nietzsche, Altizer ('Mort de Dieu'))).

-- D. Walhout, *Interpreting Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (trois volumes :

a/ général : nature de la religion (R. Otto, GH. Glark), vérité (S. Thompson, JC. Bennett) foi (St. Gilson, P. Tillich), religion et science (WE Hocking, B. Ramm), langage religieux (R. Bultmann, W. Sourdough) ;

b/ théiste (c'est-à-dire point de vue de la croyance en Dieu) : réalité de Dieu (W. Kaufmann, LH. Dewvolf), nature de Dieu (W. Temple, Ch. Hartshorne), nature religieuse de l'homme (M. Buber, E. Brunner), destinée religieuse de l'homme (ES. Brightman, Reinhold Niebuhr), prière et culte ; (D. Steere, R. Calhoun) ;

c/ Chrétien : le concept de révélation (H. Richard Niebuhr, JI. Packer), l'interprétation biblique (exégèse) (B. Anderson, EJ. Carneil), l'interprétation du Christ (CS. Lewis, W. Spurrier), l'église (K. Barth, G. Weigel), les croyances chrétiennes (R. Knox, H. Smith), les autres religions (H. Kraemer, Arn. Toynbee).

-- CJ. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York, 1953 (trois points principaux : définition, fonctions et justification de la ou des religions.

On voit que la hiérophilie couvre un large éventail de problèmes. Mais attardons-nous sur un point essentiel : la justification de la religion (déjà évoquée lorsqu'il a été question de sa " logique " (voir p. 04 et suivantes)).

- La structure de la justification.

Il est d'une importance décisive de savoir ce que l'on veut précisément justifier dans la religion : Pinard combine à juste titre des éléments et des structures naturels, extra-naturels et surnaturels en un tout (différentiel).

Ainsi, par exemple, S. Thompson, o.c., affirme que "les tests de (la vérité et la valeur vitale) d'une doctrine (religieuse) résident dans les "fruits" de la foi tels qu'on les trouve dans l'attitude (de vie) ("attitude") et les actions".

L'auteur se réfère, entre autres, à Gal. 5 : 16/25 : Les œuvres de la "chair" (c'est-à-dire de la pauvre humanité) sont connues : la fornication, l'impureté et la licence ; l'idolâtrie et la sorcellerie ; l'inimitié, les querelles, l'envie, la colère, l'esprit de parti, les dissensions, les schismes et l'envie ; l'ivrognerie, l'amusement et autres choses semblables ; ... Mais le fruit de l'esprit, c'est l'amour, la joie et la paix, la patience, la bonne volonté et la bonté, la confiance, la douceur et la modération").

Cf. aussi Col 3,12 / 15 ; 1 Cor 13 ; 2 Cor 3,5 ; 6,4/7, etc. S. Paul formule un critère (moyen de discernement), fondé sur la systémique "chair/esprit" (c'est-à-dire l'homme lié à la nature pré-chrétienne, extérieure et surnaturelle, par opposition à l'homme, participant à l'"esprit", c'est-à-dire à la "puissance" extérieure et surtout surnaturelle, telle qu'elle jaillit de Jésus (et de sa gloire de résurrection et de la mission de l'Esprit Saint)).

Ce critère est double : a/ simplement moral et b/ surnaturel-charismatique. Cfr. 1 Cor 12 (les dons spéciaux (charismata) de l'Esprit Saint (parole de sagesse, parole de connaissance, 'foi' (apparemment au degré charismatique), guérison, miracles, prophétie, discernement des 'esprits' (c'est-à-dire des 'forces' et 'agences' actives dans l'inconscient), langues, interprétation des langues : 1 Cor 12, 8/10 ; voir aussi ibid, 12, 27/30 (apôtre, prophète, enseignant ; thaumaturge, guérisseur, secouriste, administrateur, locuteur de langues, interprète)).

Non pas que ces deux expressions d'"esprit" doivent être séparées, bien au contraire : Paul souligne que les dons surnaturels et charismatiques constituent un seul système avec le moral (et le théologique : foi, espérance, amour).

J. Thompson se moque d'une secte qui prône comme test de foi l'endurance indemne aux morsures de serpent (aux USA) : pourtant, Jésus lui-même dit que "ces miracles accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons ; ils parleront des langues étrangères ; ils saisiront des serpents ; s'ils boivent un poison mortel, il ne leur fera pas de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et ils seront guéris." (Mc 16, 17/18).

Conséquence : lorsque Paul parle des phénomènes surnaturels comme des " signes " de la vérité religieuse, Jésus l'a fait avant lui. Il ne faut donc pas éliminer a-priori ce versant de la justification de la religion. D'autant plus que de tels phénomènes abondent dans presque toutes les religions (sauf celles qui sont complètement sécularisées).

P. Saint-yves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, p. 253/347 (Le miracle et la théologie positive), en particulier p. 284/296 (Les miracles de guérison dans toutes les religions - la phénicienne, l'égyptienne, la grecque, la romaine, la bouddhiste et l'hindoue, les religions islamiques - toutes connaissent leurs "miracles" solidement prouvés, s'étendant sur des siècles et des étendues de terre).

-- J. de Bonniot, S.J., *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1895-5 (esp. pp. 425/ 457 : Les démons aux premiers siècles de l' Eglise), (Demons in the early centuries of the Church) ; -- ajoutez, à ces deux sources d'information désormais obsolètes mais toujours solides, l'écrasante littérature ethnologique (dont il est question plus loin), dans laquelle les phénomènes extraterrestres (les charismata chrétiens (dons de grâce socialement utiles) ont une structure très similaire) sont monnaie courante pour voir comment la religion charismatique a été partout et toujours (sauf, pour le répéter, la "religion" actuelle, totalement aliénée, sécularisée, "sécularisée").

-- La structure du test de la justification religieuse.

En résumé, toute religion (sauf laïque) se justifie par :

- a/ théologique (c'est-à-dire l'Etre Suprême, l'Etre Suprême, 'Hochgott', concernant),
- b/ morale (les vertus concernant) et, surtout,
- c/ des arguments "charismatiques" (surnaturels). Comment peut-on tester la valeur de ces arguments en termes de connaissance et de salut ?

Le test dépend du système informatif que l'on met en avant : plus un système épistémologique-logique est strict, moins on peut prouver en lui.

La science "douce" part d'un système informationnel "plus souple" : elle pose moins d'exigences a. à l'observation, b. à l'explication et c. à sa vérification.

La science "dure" impose des conditions très strictes à l'acceptation a. de l'observation, b. de l'explication et c. de sa vérification.

Cela renvoie au fameux "problème de démarcation" : les déclarations significatives sont faites dans la science expérimentale lorsque l'observation et le test de l'explication sont publiquement, c'est-à-dire par tout être humain (du moins en principe), répétables ; toutes les autres déclarations significatives, qui ne passent pas ce strict "examen" informationnel, sont au mieux potentiellement significatives (c'est-à-dire que jusqu'au jour où une preuve expérimentale est trouvée pour elles, elles sont "sans signification").

Toutes les philosophies positives (empiriques) introduisent ce système informationnel hyper-strict dans la philosophie (et la théologie).

Conséquence : il ne reste rien des déclarations religieuses ; elles sont "cognitivement" (comprenez : cognitivement dans ce système très rigoureux) dénuées de sens. Le positivisme, resp. l'empirisme plus récent est plus prudent avec une telle déclaration "drastique" de l'absence de sens de tous les jugements religieux.

Mais il préserve - et à juste titre - la distinction radicale entre les jugements vérifiables expérimentalement, tels que conçus par l'empirisme (positivisme), et les jugements vérifiables expérimentalement, tels que conçus par les religions.

Exemple bibliographique :

-- S.J. Doorman, *Amerikaanse analytische filosofie (filosofie als logisch-pragmatisch reconstructionisme)*, (philosophie analytique américaine (philosophie comme reconstruction logique-pragmatique)), dans Tijdschr. v. Fil., 28, 1966), pp. 418/440. Depuis l'essor de la logistique, le problème de la démarcation (la distinction entre les jugements expérimentalement significatifs et -sensibles) a été reformulé pour "donner du sens" à la logistique : cf. Wiener Kreis, Berliner Kreis, Harvard (W. Quine, M. White) ;.

-- G. Nuchelmans, *Overzicht van de analytische wijsbegeerte*, (Enquête sur la philosophie analytique), Utr./ Ant., 1969 (esp. pp. 240/241 : Théologie philosophique (Depuis la remarque de Wittgenstein selon laquelle il y a plus d'un usage du langage, les philosophes analytiques sont devenus plus prudents quant à la sémiotique des énoncés religieux, bien sûr).

-- L. Vax : *L'empirisme logique*, Paris, 1970, pp. 117/119. Vax soutient, à juste titre, que selon l'empiriste, l'observation rigoureuse et la vérification par la science "dure" de l'effet de la prière et de la magie sont souhaitables :

a. l'incroyant trouve ce test de la somme inutile (surtout s'il est convaincu qu'il se révélera de toute façon négatif, ce qui relève de l'idéologie plutôt que de la science) ;

b. le croyant pense que c'est un sacrilège (dans la mesure où il confond sens du "sacré" et scrupule).

-- Plus directement sur la relation entre la religion et la science (dure resp. douce) : G. Schlesinger, *Religion and Scientific method*, Dordrecht, 1977. Le théisme, c'est-à-dire la croyance en l'Être suprême, est traité ici comme une hypothèse "scientifique" ; l'existence de la misère dans la création et la liberté (humaine) sont testées pour leur impression athée ; le théisme, bien que non vérifié (science dure), est néanmoins "confirmé" (science douce) ("confirmation").

-- HG. Hubbeling, *The Logic of Perfection, and other Essays in Neo-Classical Metaphysics*, (La logique de la perfection, et autres essais de métaphysique néo-classique), La Salle, 1962,

-- *Logica en ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs mystiek* (Logique et expérience dans la mystique de Spinoza et de Ruusbroec), Leiden, 1973.

-- *Le sens de la métaphysique dans certains systèmes*, dans Synthèse, 1975, pp. 593/409 (l'auteur discute, entre autres, de la distinction entre les systèmes informationnels hard-scientifiques (vérificateurs) et soft-scientifiques (confirmateurs)).

-- Ouvrages plus anciens sur le sujet : G. Sortais, *La providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905. Ch. Renouvier, critiquant Renan, le scientifique positiviste sur la religion, dit que Renan ne s'est pas suffisamment rendu compte des limites de la méthode expérimentale : la science expérimentale, précisément à cause de son système d'information ultrastrict, se refuse l'accès à des expériences autres que publiques, sinon elle devient une idéologie, c'est-à-dire "une méthode qui se prend pour la seule valable" (o. c., p. 151),

-- A. Harges , *La crise de la certitude* (Etude des bases de la connaissance et de la croyance), Paris, (pp. 193/225 (Le témoignage humain) ; pp. 226/267 (Le témoignage divin) ; en particulier pp. 312/337 (La raison suprême de la certitude : l'évidence). 312/337 (La raison suprême de la certitude : l'évidence).

Conclusion : si l'on présuppose d'abord, a priori, c'est-à-dire purement axiomatiquement, que seule la méthode expérimentale, telle que la conçoit la science naturelle galiléenne exacte, telle qu'elle s'est développée jusqu'à présent, est un critère valable de vérité, c'est-à-dire de vérité concernant la religion, on ne part pas de l'objet, c'est-à-dire de la religion, mais de quelque chose d'autre (par exemple les phénomènes thermiques, les réactions chimiques, etc.

On procède de manière externaliste, c'est-à-dire en dehors du contact direct et probant avec l'objet. Selon les mots de saint Augustin : "bene currunt, sed extra viam" (Ils marchent bien, mais en dehors de la carrière) ! Seul l'internalisme, c'est-à-dire cette méthode qui prend d'abord contact avec l'objet lui-même ("Zu den Sachen selbst", s'exclamait Husserl, alors phénoménologue) pour concevoir une méthode fondée sur la nature et les lois inhérentes à cet objet, peut jamais saisir la religion "objectivement", c'est-à-dire à partir de l'objet lui-même.

La structure religieuse des tests.

La religion a, depuis des temps immémoriaux, sa propre méthode pour tester sa validité (cognitivement et/ou axiologiquement), à savoir la méthode du résultat de ses propres actions.

Cette méthode est appelée, depuis des siècles, "jugement de Dieu". Nous allons maintenant examiner la structure du jugement de Dieu, telle qu'elle est conçue par Homère (IXe siècle avant J.-C.) dans le mot "atè". Sémiologiquement, "atè" signifie :

(i) la réaction d'une divinité à une "faute", un "péché" qui est toujours le stimulus auquel répond une divinité ;

(ii)a1. la divinité commence par aveugler et confondre l'esprit (faculté de penser) (conséquence : délire, folie) (II. 8 : 237 ; 16 : 805 ; Od. 4 : 261) ;

(ii)a2 conséquence : une nouvelle " erreur ", un " péché " est commis ; cela aussi est appelé " atè " (II 6 : 356) ; conséquence : le désastre, la misère, la ruine sont le résultat ou la conséquence de cette (nouvelle) : erreur (II, 24 : 480 ; Od. 4 : 261), qui est aussi appelée " atè ".

(ii)b. La divinité qui exécute cette sanction est appelée, elle aussi, "atè" (II. 19/91). On voit que les Latins connaissaient aussi cette structure de jugement, quand on les entend dire : "Quos Jupiter vult perdere, dementat" (Celui qui veut pousser Jupiter à la ruine, il leur enlève le pouvoir de penser), ce qui répond au point (ii)a1 ci-dessus.

Il va sans dire que cette structure du jugement divin est courante chez Hérodote (historiographie) et chez les tragédiens (notamment Aischulos et Sophocle) (tragédie ou pièce tragique).

Nous allons maintenant examiner la même structure dans la Bible. Le modèle applicatif le plus pur est probablement -1 Kon 22 : 1/38 (Kron 18 : 1/3) : les personnages en question sont (le prince de) Aram et son adversaire (le prince d') Israël.

A un moment donné, (le prince de) Juda se joint à Israël contre Aram ; mais, comme cela était très courant à l'époque (et l'est encore, mais de façon plus hypocrite), on consulte d'abord les "voyants" : dans ce cas, les "prophètes" (qui se divisent en deux types :

a. les extatiques, pas complètement yahvistes (au nombre de quatre cent cinquante environ) et

b. les pleinement yahvistes (ici Mikajehoe (Mikeas)), ceci à la demande de Josaphat, le souverain de Juda : le groupe à moitié yahviste (Sidkiah à sa tête (22:11 ; 22:24) prédit le bonheur "au nom de Yahvé" (pensent-ils) ; le yahviste Mikajehoe, cependant, répond médiumniquement de deux manières :

a/ d'abord, il se moque du prince d'Israël en disant : "Approche-toi, tu réussiras sûrement" (22,15), ce que le prince comprend immédiatement et exige la vraie vérité ;

b/ ensuite, Mikajehoe devient sérieux (22,17s) : "(...)' Je vis tout Israël dispersé sur les montagnes comme des brebis sans berger, et Yahvé dit : "Ils n'ont pas de maître, qu'ils rentrent tranquillement chez eux". Le prince d'Israël dit alors à Josaphat : "Ne te l'ai-je pas dit ? Il ne me prédit jamais rien de bon, toujours du mauvais.' Mais Mikajehoe dit : "Ce n'est pas vrai. Mais écoute la parole de Yahvé : Je vis Yahvé sur son trône, avec l'armée céleste (c'est-à-dire les anges) qui l'entourait. Il demanda : "Qui persuadera Achab (le prince d'Israël) de monter à Rama en Gilad pour y mourir ?" L'un (ange) dit ceci, l'autre dit cela. Alors un esprit (qui inspire les prophètes) s'avança, se tint devant Yahvé et dit : " Je veux le convaincre ! Yahvé lui demande : " Comment ? L'esprit répond : " Je vais devenir un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes (= les quelque quatre cent cinquante) qui transportent Achab ". Yahvé dit alors : "Tu peux travailler sur lui et tu réussiras. Va et fais-le" ! Eh bien, maintenant Yahvé a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous vos prophètes, car Yahvé a décrété votre destruction".

On voit bien que, dans le contexte de Yahvé, c'est exactement la même structure (erreur, aveuglement, nouvelle erreur, destruction) qui est à l'œuvre : l'"esprit" qui s'est avancé n'est rien d'autre que le principe d'inspiration que Yahvé crée là où les médiums veulent "travailler" (prophétiser, "voir") avec lui, mais cet "esprit" (force vitale émanant de Yahvé) est à double face : chez les vrais amis de Dieu, il travaille la vérité, chez les faux amis ou les adversaires de Dieu, il travaille le mensonge (cette dualité est précisément le caractère changeant, immanent à l'"esprit" de Dieu).

Le soi-disant "pas en avant", etc., n'est qu'une image (et il ne faut surtout pas confondre cet "esprit" avec les "anges" qui entourent Dieu).

Cf. A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, (La religion de l'Ancien Testament), Tubingen, 1932, S. 56 (où il est fait référence à d'autres jugements de Dieu).

Suite de l'histoire biblique.

Sidkiah, l'un des centaines de prophètes mi-jahwites (22:11), donne un coup de poing à Mikajehoe (pour protester contre l'affirmation selon laquelle "l'esprit" de Yahvé l'aurait quitté). (22 : 24)) Mikajehoe formule maintenant la nature expérimentale de ses visages et de ses prédictions : "Ceci, vous le verrez (= induction), quand vous fuirez de maison en maison pour vous cacher." (22:25) Un événement est prédit (notez que, dans les sciences expérimentales, par déduction d'une hypothèse explicative (abduction), un événement inductif est prédit).

Cela rend possible le contrôle de la vérité et de la valeur de vie des visages et des paroles que le prophète entend ; plus précisément, ce contrôle est explicitement prévu dans le système (= structure collective) de la prophétie et de la "vue" et de l'"ouïe".

Jusqu'à présent, même dans ce cas, la personne concernée n'a pas pu adopter une attitude "objective" et calme. Outre Sidkija, qui réagit par la violence (la réaction "normale" (?) à une prophétie de malheur), Achab, le chef d'Israël, fait emprisonner le prophète et lui "donne de la mauvaise nourriture et de la mauvaise boisson" (22,27).

Mikajehoe formule à nouveau le caractère expérimental de son action : Si tu reviens sain et sauf (c'est-à-dire contrairement à la prophétie), Yahvé n'a pas parlé par moi". (22:28).

La structure diagnostique du jugement divin.

Nous pouvons maintenant découvrir progressivement une structure : le jugement divin est un diagnostic, c'est-à-dire un éclaircissement basé sur une opération, -- éclaircissement à savoir d'une déclaration concernant des faits présents et futurs. Ce que nous exposons maintenant très brièvement.

(a)i. L'aspect affirmatif-prédicatif.

Deux exemples principaux :

1/ un type kérugmatique (proclamation) (par exemple 1 Rois 18,1 / 46, -19 : 1/18, où le prophète yahviste Elie(s) défie les prophètes de Baal en tant que prophète de Yahvé ("Montre aujourd'hui que tu es Dieu et que je suis ton serviteur" (18, 36) ; cf. W. Quintens, De wondere Elia, in Collationes, 1971:1, p. 43vv. (La polémique avec le culte de Baal)) ;

2/ un type juridique (à savoir le serment dans un sens sacré ; cf. F. Nicolay, Histoire des croyances, Paris, s.d., t. I, p. 309ss. (Le serment dans les sociétés anciennes) : il y a affirmation solennelle d'une vérité avec une promesse.

(a)ii. L'aspect imprécatif.

Se souhaiter le bien (salut, bonheur) ou le mal (misère, calamité, malheur) est inhérent au jugement divin :

1/ le proclamateur, par exemple Elie, prend le sens que, s'il dit le mal, la sanction (châtiment, malheur) ne manquera pas, voire ne devra pas manquer ;

2/ Celui qui fait un serment fait la même chose : s'il jure le mensonge, il se souhaite la calamité...

("Si je trompe délibérément, qu'alors Jupiter me jette hors de la ville (Rome) et de sa forteresse, où il y a sécurité, comme je jette (loin) cette pierre" (Nicolay, o.c., pp. 311)).

Cet aspect pragmatique (basé sur le résultat de l'opération) se réfère tout d'abord à l'engagé, au proclamateur ou à celui qui prête serment, lui-même, - à son âme, à son "moi" plus profond et à sa "dunamis", à sa "virtus", à sa force vitale, qu'il présente comme un engagement. Dans ce sens, il y a un diagnostic de l'âme.

(b)1. L'aspect invocatoire.

Afin de sacraliser l'affirmation (aspect affirmatif) et l'engagement (aspect impératif), le proclamateur, resp. l'avocat, doit faire preuve d'un esprit d'initiative. Pour sacraliser l'affirmation (aspect affirmatif) et l'engagement (aspect impératif), le proclamateur, respectivement le prêteur de serment, fait appel (invocation) aux instances et forces extra- et/ou surnaturelles ('saintes'), ainsi qu'à son éthique et sa légalité : les ancêtres (variante pro(to)goniste), les éléments naturels et leurs esprits (variante naturiste), les divinités (variante polythéiste, polydémoniste : on pense à Jupiter dans le serment romain), - à l'Être suprême (type (mono)théiste).

Cfr. Nicolay, o.c., t. III, p. 173 ; dans l'Iliade 3 : après avoir versé du vin, le juré dit : "Fais que leurs cerveaux et ceux de leurs enfants s'écoulent sur la terre, comme ce vin, et que leurs femmes soient soumises à l'étranger" (l'"élément" vin a sa licéité, qui est représentée dans le destin souhaité) ; - dans la variante jahviste, "n" un "esprit" (comme ci-dessus) ou un ange (1 Cor 10 : 1/22 (l'ange pernicieux exterme vingt-trois mille personnes)) est employé comme exécuteur des décisions de Dieu.

P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II (*La symbolique du mal*), Paris, 1960, pp. 199/217, mentionne la "divinité mauvaise" qui, par traîtrise, agit de manière aveuglante (de.mentatio), mais aussi dans le mythe d'Adam le "serpent" apparaît, avec la connaissance de Yahvé, (comme un fauteur de troubles). En bref, on fait appel au "saint" - Jésus lui-même exécute le jugement contre Judas, rituellement.

(b)2 L'aspect judiciaire-sanctificateur.

Le sacré, sous l'une de ses formes, est déployé dans une fonction particulière, à savoir le jugement (judicatif) et l'exécution des conséquences (sanctificatif) de ce jugement. De cette manière, la divinité purge le "bon" et le "mauvais". L'effet dit de Matthieu entre ici en jeu : "Celui qui a, on lui donnera, et il aura l'abondance. Mais celui qui n'a pas sera privé de ce qu'il a" (Mt 15,12) ; "Jésus dit : 'C'est pour ce jugement (krima) que je suis venu en ce monde : pour que les aveugles voient, et que les voyants soient aveugles'" (Jo 9,39).

Ainsi, le jugement de Dieu est également diagnostique par rapport au sacré : il expose les agences et les forces extra- et surnaturelles (krato-fanie ; theo-fanie). Non seulement l'âme de l'invocateur, mais aussi l'invoqué se révèlent dans leur relation.

La structure expérimentale du jugement de Dieu.

Doublement diagnostique (en ce qui concerne la relation à Dieu de la personne en question), le jugement de Dieu dans sa forme complète est également expérimental, test. expérimental : le test de la "somme" (c'est-à-dire les prédictions) appartient au système de jugement. Nous allons maintenant expliquer cela plus en détail.

Les quelque quatre cents faux prophètes affirment : "La campagne réussit" ; le seul vrai prophète affirme : "La campagne échoue".

Une digression :

-- G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodotus* (Étude historico-religieuse sur Hérodote), Antw./ Nijmegen, 1946, par exemple p. 174, affirme que, dans le schéma du jugement divin d'Hérodote, après ce que S. Freud a appelé le Lustprinzip (le principe de luxure), par ex. Après ce que S. Freud a appelé le Lustprinzip (principe de luxure), par exemple la faim de terre d'un prince, et l'"hubris" (franchissement de la frontière) qui en résulte, un troisième aspect apparaît (en même temps qu'une troisième phase'), à savoir le "sumbouleutès" (c'est-à-dire le conseiller, meilleur : plus sage, plus "véridique"). Eh bien, ici, au milieu de plus de quatre cents faux "avertisseurs", il n'y a qu'un "saint repos", à savoir Mikajehoe, le vrai conseiller. C'est encore le cas aujourd'hui : parmi les centaines de navetteurs, lecteurs de cartes et autres "voyants", il n'y a souvent qu'un seul véritable avertisseur craignant Dieu.

Mais regardons ce qu'Hérodote appelle la teleuté, le résultat, de tout cet événement de la crainte de Dieu : 1 Rois 22, 29/38 nous raconte comment, malgré des précautions particulières (vêtements), le prince d'Israël, par "quelqu'un qui tend son arc au hasard", est touché entre les coutures de son armure : "Mais, comme la bataille était alors des plus acharnées, le prince dut rester debout dans son char, bien que le sang de sa blessure coulât dans la caisse du char. Le soir, cependant, il était mort. (...)

Lorsque le char fut emporté par la piscine de Samarie, où se baignaient les rois de lumière, les chiens léchèrent son sang. Ainsi s'accomplit la parole que Yahvé avait dite (1 Rois 22, 35/38).

Il est à noter que La Bible de Jérusalem traduit : "Les chiens léchèrent le sang et les prostituées s'y baignèrent, selon la parole que Yahvé avait dite. (On note qu'il s'agit d'une glose, c'est-à-dire d'un ajout (" interpolation ") qui indique ce que le texte de base nous dit : dans ce cas, cette glose est très significative pour ceux qui connaissent la magie).

La forme juridique du jugement divin diffère, expérimentalement, de la forme existentielle-historique, décrite ci-dessus, en ce qu'elle est mise en scène dramatiquement comme un spectacle avec public et juges, qui jugent en fonction du résultat (la " teleuté " d'Hérodote).

Echantillon biblique : P. Nicolay, *Histoire des croyances*, t. III, Paris, s.d., pp. 173/229 (Les 'jugements de Dieu' : description des différentes sortes d'ordalies).

-- G. Welter, *Les croyances primitives*, pp. 187/188 (disant que 'ordalie' vient du vieux germanique 'or.dal', jugement) ;

-- A. Erler, *Der Ursprung der Gottesurteile*, (L'origine des jugements de Dieu.), 1941 ;

-- B. Hermesdorf, *De herkomst der ordalia* (L'origine des ordalies), in *Tijdschr. v. Rechtsgeschiedenis*, IX (1929), p. 271vv ;

-- Gert Chesi, *Vaudou (Force secrète de l'Afrique)*, Paris, 1980 (= Voodoo, Wörgl, 1979), p. 183/186 (Le jugement de Dieu ; p. 189/191 : photos).

Les ordonnances (c'est-à-dire les jugements judiciaires de Dieu) étaient de deux ordres :

a/ les ordonnances strictes au moyen des éléments (c'est-à-dire l'épreuve du feu, l'épreuve de l'eau (Nicolay, o.c., pp. 178/183), l'épreuve de l'huile (ibid.),

b/ le combat à deux (duel) d.m.v. les armes (Nicolay, o.c., pp. 199/229 (De la preuve par le combat ou le duel judiciaire).

Nicolay, o.c., p. 173, qualifie les deux formes de "pratiques superstitieuses" et, trop justement, note cependant leur occurrence très universelle chez tous les peuples d'un certain type de culture, ainsi que la "gracilité" avec laquelle même quelqu'un comme Montesquieu, *Esprit des lois*, (Esprit des lois), en plein XVIII^e siècle, écrit à leur sujet : "Les lois concernant le combat judiciaire, concernant le fer rougeoyant et l'eau bouillante, étaient si conformes aux mœurs que ces lois donnaient lieu à moins d'injustices que le degré auquel elles étaient elles-mêmes injustes,-que leurs effets étaient plus innocents que leurs causes."

La structure judiciaire du jugement divin peut être décrite comme suit :

(i) lorsque les juges avaient un doute sur (a) la culpabilité des accusés ou (b) la base juridique ;

(ii) les juges décidaient d'un procès ou d'une expérience judiciaire **(a)** par les éléments ou **(b)** par les armes de sorte que **1/** l'invocatio (invocation), c'est-à-dire prendre à témoin i/ les éléments, ii/ les esprits, iii/ Dieu, **2/** l'imprecatio, c'est-à-dire utiliser soit l'inanité (partielle) soit la vie (totale) de sa propre chair et de son propre sang, en faisait une décision d'autorité supérieure (sacrée).

Nicolay, o.c., pp. 188ss. cite des exemples topiques exotiques, en citant le Dr Barret, *Afrique occidentale* : "Que ce soit dans les procès criminels ou civils dans la principauté du Bénin, le jugement de Dieu est admis chaque fois qu'une des parties en fait la demande. J'utilise ici, dit Barret, l'expression "jugement de Dieu" (divine judgment) parce qu'elle rend bien le sens de cet usage et parce que cette preuve juridique a également existé dans notre common law (occidentale). La comparaison entre le droit coutumier négro-africain et le droit coutumier occidental, aussi aliénante soit-elle, ne surprend pas celui qui a beaucoup voyagé : J'ai personnellement rencontré ce droit coutumier en Abyssinie, chez les indigènes du Congo, et dans l'ancien droit de toutes les populations asiatiques."

Deux remarques :

(1) souvent le procès n'est qu'un simulacre de jugement du dieu (tromperie) ;

(2) d'un point de vue magique, il est clair que la tromperie peut être rendue encore plus grande.

Note - Comme tout scribe le sait, la Bible fourmille d'exemples de jugement divin sous toutes ses formes. Mais il ne faut pas croire qu'il s'agit là d'une exclusivité biblique : toutes les religions, même les religions orientales dites spéculatives, se sont de temps à autre libérées de "la nage des spéculations (c'est-à-dire des simples hypothèses)" pour "mettre à la place un enseignement dont la valeur et l'utilité pratique pouvaient encore être testées dans cette vie." (I. Horner, *Buddhism : the Theravada*, in R. Zaehner, ed. *Zo zoekt de mens zijn god* (C'est ainsi que l'homme cherche son Dieu), Rotterdam, 1960, pp. 280/281 (utilisant même la doctrine paulinienne de la loi des semailles et des récoltes (Gal., 6:7/8) en version bouddhiste : "Comme la graine que l'on sème, ainsi est le fruit que l'on récolte : celui qui fait le bien récolte un bon fruit et celui qui fait le mal, un mauvais." (o.c., 286)).

Note : Il existe une troisième forme de jugement divin, à laquelle nous nous référerons très brièvement, la forme liturgique. Saint Paul, 1 Co 11, 27/32, la décrit en relation avec l'Eucharistie : "Quiconque donc mange le pain ou boit le calice du Seigneur de manière indigne, se profane du corps et du sang du Seigneur. Que chacun s'examine donc et qu'ensuite seulement, il mange du pain et boive du calice. Car celui qui mange et boit, mange et boit lui-même un jugement : s'il n'estime pas le corps (du Seigneur). A cause de cela, (i) il y a parmi vous tant de faibles et de malades, et (ii) tant de morts." Immédiatement, saint Paul introduit une précieuse distinction : "Si nous nous étions jugés honnêtement, nous ne serions pas jugés ; eh bien, si nous sommes jugés par le Seigneur, c'est une leçon pour nous, pour ne pas être jugés avec le monde."

En d'autres termes, il y a "un jugement d'avertissement, qui donne la possibilité de se repentir (avertissement : cfr. Hérodote), et il y a une condamnation "avec le monde" (qui réside dans le mal), qui est irrévocable, ce qui signifie que, dans le jugement de Yahvé, les degrés sont, comme un processus, qui, avec le temps, devient irréversible.

Que, pour les non-religieux et pour les religieux en manque de sommeil, ce processus de jugement se déroule si silencieusement, n'est pas le plus petit aspect de la tragédie de notre temps : depuis l'idéalisme allemand (Kant, - Hegel, Schelling, Marx), avec ses ramifications (par exemple l'existentialisme et même le structuralisme), on a tant parlé de critique de la conscience et de critique de l'idéologie. Eh bien, saint Paul offre ici un exemple de critique religieuse de la conscience et de l'idéologie : "Celui donc qui croit être debout, veille à ce qu'il ne tombe pas" (1 Co 10, 12).

W.E.Hocking, *Les principes de la méthode en philosophie religieuse*, in *Rev. d. Mét. et d. Mor.*, 29 (1922) : 4, p. 453, dit : "Ce n'est pas la religion, - c'est l'irréligion (non-religion) qui est crédule envers les phénomènes naturels. La religion est l'invincible incrédulité (...) face à ce qui se montre en apparence".

La structure de compréhension de la méthode diagnostique-expérimentale.

L'Écriture est donc clairement, comme toutes les religions, (diagnostiquement) expérimentale. Et pourtant : nous avons délibérément mis entre parenthèses (pour la clarté de la description) un ou plutôt l'aspect fondamental, à savoir la structure " intentionnelle " (Du, 3 : Bolzano, Brentano, Husserl, voient la conscience comme " orientation " de l'attention, " intentio ") et " herméneutique " (Me, 12/15 : la " méthode verstehende " de Dilthey comme interprétation des expressions de son prochain), qui est à l'œuvre chaque fois que l'on dissèque les faits sacrés.

Deutéronome 29, 1/5 met le doigt sur la " blessure " : "Moïse convoqua tout Israël et leur dit : Vous avez vu vous-mêmes tout ce que Yahvé a fait sous vos yeux en Égypte à Pharaon, à ses serviteurs et à tout son pays, les grandes calamités, les signes et les prodiges que vous avez vus de vos propres yeux. -- Mais Yahvé ne vous a pas donné un cœur pour comprendre, un œil pour voir, une oreille pour entendre, jusqu'à présent". Cela signifie qu'il y a plus d'un mode de rencontre (intentio) avec les faits sacrés.

Jo. 12, 37/45 met le même doigt sur la même "blessure" : "Or, bien que (Jésus) ait accompli sous leurs yeux tant de signes, ils n'ont pas cru en lui. Et cela, afin que s'accomplisse la parole du prophète Isaïe (Isaïe) (Is. 53, 1 ; 6, 10) : 'Seigneur, qui a cru à notre prédication' ? Qui a révélé le bras (i.e. l'action puissante) du Seigneur ?"

Par conséquent, ils ne pouvaient même pas croire : car Isaïe dit encore : " Il a aveuglé leurs yeux, pétrifié leurs cœurs ". C'est pour qu'ils ne voient pas avec leurs yeux, ni ne comprennent avec leurs cœurs ; - pour qu'ils ne se repentent pas et que je les guérisse ! Ces paroles ont été prononcées par Isaïe, après qu'il eut contemplé sa gloire et parlé de lui".

Cela signifie que voir, entendre, toucher (percevoir) physiquement est un premier pas vers l'expérience religieuse ; que comprendre (l'aspect diagnostique : discerner l'extra- et surtout le surnaturel (divin) dans l'événement expérimental naturel) est un second pas, - dépendant

(a) de l'être humain lui-même, avec sa liberté limitée,

(b) de l'organe opératif extra- et surnaturel (esprit, divinité, Être suprême), qui "donne" à comprendre (à "voir" au second degré), qui, si nécessaire, abrutit (voir ci-dessus pp. 44/45 (atè (Homère), esprit de mensonge (I Rois)) peut agir (ce qui rend encore plus difficile le second " voir ", la compréhension proprement dite) ; - ce qui signifie que l'effort personnel (la recherche) et la " grâce " (elle est donnée) vont ici de pair.

En d'autres termes, si, dans et par l'événement sacré expérimental, le contact direct avec l'extérieur et le surnaturel n'est pas également présent, il n'y a pas de compréhension effective de ces données transempiriques (E. Reichenbach). (cf. aussi Jr 5,21 ; Ez 12,2).

Pour l'aspect " abrutissant " (dans l'Ancien Testament), voir G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, (Théologie de l'Ancien Testament), Munich, 1960-2,II, S. 162/166. 162/166 (Von Rad dit qu'Isaïe, à propos du jugement de Dieu, par lequel il "aveugle, pétrifie, abrutit" (et donc élimine) l'homme, était l'héritier d'une intuition qui, en Israël, oui, dans toute l'antiquité, avait une base incontestable" (S. 164) ; or, c'est précisément cet aspect de "dieu en colère" (P. Ricœur) qui montre comment l'effort (l'autonomie) humain s'entremêle avec la grâce).

Pour l'aspect 'mystique' (contact direct) : voir G. von Rad, o.c., s. 314/321 (l'"apocalyptique" est un approfondissement du contact direct entre l'extérieur et le surnaturel, d'une part, et, d'autre part, celui qui établit et (voit à travers) les faits : les livres apocalyptiques (surtout depuis le prophète Daniel) se distinguent de ce point de vue des livres sacerdotaux ("historiques"), prophétiques et sapientiaux, en ce que les facultés paranormales entrent plus clairement en jeu.

Voir aussi H. Pinard d.l. B., *L' ét. comp. d. rel.*, I, pp. 463/471 : depuis H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, les mystiques, qui ont un contact direct avec les forces extérieures et surnaturelles, sont à l'honneur, religieusement parlant.

Pinard met l'accent sur la compréhension (méthode *verstehende*, Dilthey) : (...) La "loi" commune de toute amitié : on aime, on se donne dans la mesure où l'on est aimé. Si donc la vie mystique est une intime conversation d'esprit entre le Créateur et la créature, alors son développement dépend de la purification croissante du cœur, des progrès concernant la générosité de l'âme." (o.c., p. 465).

Id., *Les analogies psychologiques*, in *Settimana Int. di Etnologia Rel.*, Paris, 1926, pp. 76/90 (Pinard distingue dans l'expérience mystique les phénomènes frappants, ordinaires et profonds) ;

-- H. Bremond, *Falsche und echte Mystik* (Mystique fausse et réelle), (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation), (Jeanne des Anges et Marie de l'Incarnation), Regensburg, 1955 ;

-- R. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane (An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience)*, (Mysticisme Sacré et Profane (Une enquête sur quelques variétés d'expérience prénaturelle)), Oxford, 1957 (Zaehner fait une distinction très nette entre le mysticisme non-théiste (mysticisme de la nature, mysticisme panthéiste (souvent l'aspect maniaque de la psychose maniaco-dépressive, dit-il)) et le mysticisme théiste, qui implique une divinité vivante personnelle ; il aborde également le mysticisme des drogues psychédéliques) ;

-- Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*, (Phénoménologie de la mystique), Olten/Freib. i.Br. 1955 (un ouvrage très fascinant d'une phénoménologue, élève de Pfänder ; en cours de route elle est consciente de la paranormologie moderne, - ce qui est rare) ;

-- MM. Davy, dir. *Encyclopédie des mystiques orientaux*, Paris, 1975 (Égypte ancienne, culture sumérienne et hittite, Assyrie et Babylonie, Iran ancien, Inde (hindouisme), bouddhisme indien et tibétain, mystique du Yi-King, mystique confucéenne, taoïsme, ch'an chinois, mystique vietnamienne, shinto, bouddhisme japonais, zen).

-- A. Poulain, *Des grâces d' oraison (Traité de théologie mystique)*, Paris, 1901 (reste un classique ; par ex. pp. 285/536 (Révélations et visions, - avec la question de la distinction des esprits (i.e. les agences fluidiques à l'œuvre dans les visions, révélations, etc.

-- A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947-2 (conception biblico-chrétienne).

-- J. Tyciak, *Morgenländische Mystik*, (Mystique orientale), Düsseldorf, 1949 (introduction particulièrement fascinante à la mystique ecclésiastique-paternelle-liturgique orientale).

-- M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, (Confessions extatiques), Berlin, s.d. (anthologie des mystiques indiens, islamiques, néo-platoniciens, gnostiques et chrétiens).

Deux commentaires :

(i) P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909 (livre " critique ", qui, entre autres, oublie que les " miracles " sans le côté contact cognitif direct sont " critiquement " obscurs), p. 293, souligne brièvement la fuite dans le monde des " contemplatifs mystiques ", qu'il oppose, à juste titre, aux fidèles qui affluent dans la ville sainte de Lourdes, pour vivre, pour être en bonne santé, etc.

En effet, une certaine tradition a transformé le contact direct avec l'extérieur et le surnaturel en contemplation (on se retire pour "contempler" Dieu (ou qu'est-il ?), pour "jouir", étrange par rapport à la misère que toutes les religions archaïques voyaient et tentaient de remédier par leurs magies miraculeuses). Cela n'empêche pas que le contact réel, lié à la vie, direct avec la nature extérieure et surnaturelle soit au cœur de toute expérience (et expérimentation) religieuse.

(ii) Le grand problème est celui de la distinction des " esprits " : "Bien-aimés, ne croyez pas tout 'esprit', mais examinez si les 'esprits' viennent de Dieu. Car beaucoup de faux prophètes sont sortis dans le monde". (1 Jo.4/1) : "Le fruit de la lumière consiste en toute sorte de bonté, de droiture et de vérité. Examinez ce qui est agréable au Seigneur." (Eph. 5 : 9/10).

" N'éteignez pas 'l'esprit' ; ne méprisez pas les prophéties. Mais examinez tout et gardez ce qui est bon. " (1 Thess. 5, 19).

En effet, saint Jean donne un critère (quelque chose par lequel on reconnaît quelque chose) : "Celui qui garde les commandements de Jésus demeure en lui et lui en lui. Or, c'est à cela que nous reconnaissons qu'il demeure en nous : à l'"Esprit" qu'il nous a donné." (1 Jn 3, 24).

En effet, si, dans et par les phénomènes naturels, par contact cognitif direct (méthode de l'entendement), nous devons "voir", alors la distinction des "esprits", c'est-à-dire des "forces" (fluides, substances subtiles), est décisive. Nous en parlerons plus loin dans ce cours.

La structure pragmatiste de la méthode expérimentale.

Le terme "pragmatisme" vient de CS Peirce, qui voulait l'utiliser pour s'opposer au pragmatisme ordinaire (de W. James et d'autres). - Le pragmatisme évalue les entités logiques (idées, jugements et raisonnements) sur la base du résultat qui découle de leur application.

Le pragmatisme, quant à lui, évalue les entités logiques sur la base du résultat de leur application, sans remettre en cause leur caractère intellectuel, de pensée-contentieux, bien au contraire : Peirce est un réaliste conceptuel ; pourtant sa théorie des idées est toujours applicable dans l'auto-expérimentation. Les deux, l'anti-idéaliste et le pragmatisme idéaliste, ne sont pas seulement orientés vers l'application, mais prennent en compte le bien-être ou le mal-être que l'application ou le résultat impliquent. Cela signifie qu'ils ne pensent pas seulement applicable-actif, mais évaluatif- vital : si le résultat crée la vie, favorise la vie, alors seulement une entité logique (idée, jugement, raisonnement) est valable.

C'est l'aspect axiologique-sotériologique des deux types de pragmatisme.

(i) Axiologie signifie "théorie de la valeur" ;

(ii) sotériologie signifie "théorie du salut" (salvation theory). En 1878, Peirce notait que sa méthode "de préparation des idées" (voir K.O. Apel, Hrsg., CH.S. Peirce, *Schriften*, (textes) I, Frankf.a.M., 1967, S. 355) était l'application "du seul principe de logique, recommandé par Jésus, 'Par leurs fruits vous les connaîtrez'" et qu'elle était "très étroitement liée aux représentations bibliques".

Peirce affirme que la règle de conduite, selon laquelle on teste les idées par des expériences construites par soi-même, en passant par l'abduction et la déduction jusqu'au contrôle inductif, est un processus graduel, par lequel l'homme, dans toute sa pitoyable insignifiance, est progressivement plus appréhendé par l'esprit de Dieu, dont la nature et l'histoire sont remplies.

Nous sommes convaincus que Peirce dit ici la pure vérité. Le site
a/ expérimental et

b/ le caractère "compréhensif" de la justification religieuse (confirmation, vérification) est toujours aussi salvateur. Si une expérience religieuse augmente la misère de la création, aussi brillante soit-elle, elle est négative ; si, par contre, elle réduit la misère (le "mal" dans le monde), elle a de bonnes chances d'être non seulement extra-, mais aussi surnaturelle, c'est-à-dire strictement divine, au sens d'émaner de l'Être suprême - au sens catholique, de la Sainte Trinité. Cela nous ramène à notre point de départ (voir ci-dessus pp. 41/42 : bien naturel (vertu morale),- bien extra-naturel (vertu charismatique),- oui, mais surtout théologique. Les vertus (impliquant l'Être suprême, surnaturelles) ne sont que des évidences.

Nous allons maintenant expliquer cela plus en détail.

Echantillon biblique :

-- P. Saintyves, *Le discernement du miracle*. Paris, 1909, pp. 253 / 347, surtout pp. 263ss., décrit le "miracle" dans les religions ("miracles de puissance" (de nature cosmique) dans l'Ancien Testament et dans les religions non-juives ; "miracles de vie", surtout les résurrections des morts dans le Nouveau Testament ; "miracles de guérison" dans toutes les religions).

Puis l'ouvrage donne " une critériologie " du miracle : l'histoire des religions nous donne :

- 1/ le miracle comme œuvre d'inspiration ou de mission (par des divinités, Sainte Trinité par exemple),

- 2/ le miracle comme "opération" ("prestige") des initiés (avec deux types :
 - a/ la physicalité sacerdotale du temple avec sa "fabrication de miracles" optique, acoustique, mécanique (deus ex machina), chimique,
 - b/ la "theöergia", c'est-à-dire le contrôle des esprits de la nature ("divinités" habituellement appelées), bons ou mauvais, au moyen de "performances liturgiques" appropriées),

- 3/ le miracle en tant qu'œuvre de "saints" (saints populaires, c'est-à-dire).

-- RP. Guillot, *Les miracles du Christ*, in *Historia*, n° 394 bis, Paris, 1979, pp. 8/20, situe le pouvoir miraculeux de Jésus dans le cadre antique, où le miracle était un fait universel (Hellas, les Sémites), fait le point : trente-deux miracles dans l'ensemble ; dans cette collection universelle quatre sous-ensembles :

- a/ quinze guérisons physiques ("concernant les maux les plus divers, les "misères" éternelles du genre humain", boiteux, boiteuse, muette, sourde, hydropisie, quelqu'un à la main desséchée, etc...)

- b/ six incantations ou exorcismes (un enfant épileptique, une femme bossue, une fille syrophénique, des muets, etc ;)

- c/ des résurrections de morts ou plutôt des résurrections (Lazare, le fils de la veuve de Naïm, la fille de Jaïrus, la propre résurrection de Jésus) ;

- d/ les miracles de contrôle naturel (a/ la transformation de l'eau en vin (Cana), deux multiplications de pains ; b/ la pêche miraculeuse de poissons ; c/ le "passage" sur la mer, le calme de la tempête).

Sur ce total, par exemple, dix sont racontés par les trois synoptistes, un (la première multiplication des pains) par les quatre évangélistes, deux par trois évangélistes seulement, cinq par deux évangélistes seulement, douze par un seul évangéliste.

A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, (La Bible sur le miracle), Roermond/Maaseik, 1961, p. 32 "Tous les documents (...) indiquent unanimement que Jésus a/ guéri les malades, b/ ressuscité les morts, c/ délivré les possédés des démons, d/ contrôlé la nature de manière omnipotente. Une vingtaine de textes des évangiles mentionnent de manière générale qu'il a accompli de nombreux miracles. Mais en outre, un certain nombre de cas décrits avec précision ont été conservés".

W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, (Questions sur l'historicité de Jésus), Düsseldorf, 1966 (Néerl. : *De historiciteit van Jesus*, Bilthoven, 1968, surtout S. 96/105 (*Die Frage der Wunder*) ; (La question des miracles).

Id, Christus' *Verkündigung in den synoptischen Evangelien (Beispiele gattungsgemäßer Auslegung)*, (Proclamation dans les évangiles synoptiques (exemples d'interprétation selon le genre)), Munich, 1969 (surtout 146/164) (Les signes du temps du Messie : Mc 10, 46/52 (la guérison d'aucun aveugle) ; - un exemple de "miracle de guérison" (pas un miracle naturel) :

"Guérison" indique en tout cas quelque chose d'essentiel à l'activité de Jésus : (i) la rencontre salvatrice avec Jésus d'un individu, libéré du "mal" sous toutes ses formes (ii) comme un don eschatologique (= fin des temps) du royaume de Dieu. Jésus lui-même en parle : "Va et dis à ce "renard" (c'est-à-dire au roi Horod) : Voici que je chasse les démons et que je fais des guérisons, aujourd'hui et demain (...) (Lc 13, 32)". (o.c., 153/154) ; encore o.c., S. 165/190 (Jugement sur le faux Israël), (Mt 21, 33/46), un exemple de 'masjal' (parabole, parabolè)).

Pour le cadre temporel dans lequel se situe Jésus, ainsi que la première église : J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958 (la période entre +33 et +200, jusqu'à présent mal connue, nous montre un christianisme qui reste profondément juif (et en même temps sémitique), dominé par l'apocalyptique, - ceci avant que le christianisme ne devienne pleinement hellénistique (ce dont témoignent déjà les lettres de St Paul)).

-- R. Schnackenburg, *La Théologie du Nouveau Testament (État de la question)*, DDB, 1961 (surtout pp. 67/70 ; 'histoire du salut', voir aussi o.c., pp. 29/30.

-- J. von Hofmann, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Théologie biblique du Nouveau Testament), (W. Volck), 1886, est le premier à concevoir l'histoire comme une histoire du salut ou une histoire sotériologique dans un sens absolument biblique, et même vraiment au sens de Jésus : on pense aussi à O. Cullmann, *Christus und die Zeit (Die urchristliche zeit- und Geschichtsauffassung)*, (Christ et temps (La conception chrétienne originale du temps et de l'histoire), Zollikon/Zurich, 1948).

Une autre description du pragmatisme.

Résumée à nouveau en termes clairs : Le terme "pragmatique" signifie :

(a) les idées (concepts), si nécessaire exprimées en énoncés (jugements, raisonnements), - c'est-à-dire l'aspect doctrinal ou doctrinaire, ('didachè' (grec pour doctrina) ;

(b)1/ éprouvée par son résultat soit la vie applicable, soit l'expérience applicable) (liturgique, juridique, etc.),

(b)2/ jugée en même temps par la qualité du résultat, c'est-à-dire sanctifiante ou non sanctifiante.

Nous l'expliquons maintenant plus en détail : = (a) L'aspect doctrinal.

L. Ceriaux, *Jésus aux origines de la tradition*, DDB, 1968 A. Descamps, Préface, in o.c., p. 11 souligne que l'action de Jésus est double : (i) en Galilée (annonce de la Bonne Nouvelle adressée à la multitude, qui échoue et aboutit à ce que l'annonce de Jésus soit limitée à un cercle restreint (et encore sous forme de parabole) ;

(ii) à Jérusalem (passages de la Croix suivis des passages de la Résurrection) ; conséquence : Le christianisme est a/ une doctrine et b/ un événement rédempteur ; les deux points sont soigneusement développés par Cerfaux.

W. Trilling, *Christus' Verkündigung i.d. synopt. Ev.*, s. 40 / 63 (Le message du royaume de Dieu (Mc 1, 14/15 : 'Repentez-vous, car le royaume de Dieu est tout proche') ; - "Il s'agit d'un éditorial théologique sous une forme particulièrement enceinte" (o.c., s. 49),- c'est-à-dire qu'il s'agit ici d'une doctrine réelle, transmise, c'est-à-dire d'un contenu de connaissance et de pensée intellectuellement significatif et contraignant en conscience o.c., S. 64/145 (promesse de salut et éthique-politique du disciple (Mt 5, 3/12), une béatitude ; (makarismos) ; la nouvelle et vraie justice (Mt 5, 20/22), une maxime apodictique et casuistique de la loi (avec une ipsissima vox Jesu, une vraie parole de Jésus) ; la miséricorde de Dieu (Lc 15, 1/10), une parabole (de la brebis perdue), critiquant la morale et la politique purement pharisiennes ; détachement t. v. des biens, ainsi que l'imitation de Jésus (Lc 18, 18/30), une discussion doctrinale ou doctrinale, qui comprend trois déclarations apocalyptiques ("En vérité je vous le dis, un riche n'entrera guère dans le royaume des cieux") et un apoteugme (sort d'oracle), en guise de conclusion).

Il est clair que a/ toutes les religions, b/ l'ancien testament et c/ l'ensemble du nouveau sont doctrinales en premier lieu (on pense aux vastes mythologies des cultures archaïques, surtout dans les rites), mais en même temps qu'il n'est pas nécessaire de le justifier davantage,-- tant c'est évident, sauf pour les adeptes du "saut irrationnel" (et encore : cet irrationnel est inconsciemment, très logiquement fondé).

-- (b)1. *Le caractère soit existentiel-historique, soit strictement "expérimental" de cette doctrine.*

Exemple biblique : outre les textes cités plus haut (caractère salvifique de l'histoire, caractère thérapeutique de la plupart des miracles de Jésus, etc : A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, (La Bible sur le miracle), p. 37, où il dit : "En résumé, le Nouveau Testament est unanime à considérer que le pouvoir d'accomplir des miracles ;

- 1/ n'est pas limité à l'époque de la vie publique de Jésus,
- 2/ mais que ce don continue à opérer dans l'église également."

Il est à noter, cependant, qu'il n'est pas donné à tout croyant de faire des miracles (1 Co 10,29). Ce don appartient à ceux qui sont très spécialement inspirés par l'Esprit, c'est-à-dire : 1/ les apôtres et les " prophètes " et 2/ ceux que l'Esprit choisit encore au hasard.

Il faut également souligner que le miracle

- 1/ n'est pas une simple confirmation et ratification du "ministère",
- 2/ mais un moment essentiel de la prédication de l'Évangile, (qui vise à éveiller la foi dans la révélation salvatrice de la puissance de Dieu."

En d'autres termes : doctrine et miracle vont intimement de pair :

1/ Celui qui, par conséquent, prêche une doctrine sans un minimum de "signes", et même de signes de nature miraculeuse, manque aux exigences évangéliques de la proclamation ;

2/ Plus encore : celui qui rejette les miracles comme des "mythes" (Bultmann et a.) ou des fables populaires (Marx et al.) s'oppose ainsi directement à l'action de Dieu en Jésus.

La cohérence interne entre les idées (= l'enseignement) et leur applicabilité apparaît non seulement dans l'enseignement de Jésus et son caractère immédiatement applicable, mais aussi dans les religions païennes, du moins dans la mesure où elles sont ce qu'on appelle "magiques", "dynamiques".

Un exemple splendide en est Bolos de Mendès (+ -200), qui dans sa *Fusika dunamera*, c'est-à-dire non pas théoriquement, mais "dynamico-magique" conçue physiquement, s'oppose à la simple "theoria", l'étude purement spéculative-philosophique de la nature, introduite en Grèce depuis les physiciens ioniques (philosophes naturels) et particulièrement mise en valeur depuis Aristote et son élève Théophraste.

Le Père Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, I (L' astrologie et les sciences occultes)*, Paris, 1944, p. 194, dit : "Ce critère d'utilité est décisif. Il marque le mieux la frontière où deux mondes divergent".

Les trois "domaines" - l'inorganique (roches, métaux), le végétal et l'animal-humain - ne sont pas abordés comme des "formes", présentes dans la matière et objet de considérations théoriques (comme chez Aristote par exemple), mais comme des formes porteuses de pouvoir, afin de provoquer le salut (ou dans le cas de la magie "noire" ou, aussi, le jugement divin négatif (voir ci-dessus p. 44/4 ;); Jésus applique aussi ce procédé à Judas, le traître : Jo 13, 26/30), calamité) avec eux.

Mais, à côté de ces magies intellectuelles (néo-pythagoriciennes, néo-platoniciennes) de l'antiquité tardive, il y a les anciennes magies populaires, avec lesquelles, aujourd'hui encore, les " intellectuels " croient devoir se moquer, mais dont le catholique libéral P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, pp. 293s, écrivait : " Tous ces malades qui vont à Lourdes par le train (...) n'y vont pas poussés par quelque idée de contemplation mystique ; non : la soif de vivre leur brûle le cœur, visité par la maladie et le malheur. Que peut-on faire, en effet, d'un corps faible et misérable, avec lequel on ne peut même pas gagner son pain quotidien ? Les malades ont appris à se détacher de beaucoup de choses ; leurs sentiments sont affaiblis. Mais un sentiment se fait jour après jour plus fort, il s'empare des dernières énergies de leur être : guéri, encore vivant !

On leur a dit que la Vierge Marie avait sauvé des incurables ; on a entendu parler de nombreuses guérisons miraculeuses. Et puis : un jour de propreté, la volonté de vivre, soutenue par de tels récits, créait de la confiance ; un sentiment d'espoir s'enfonçait dans le cœur de leurs forces vives : ils se préparaient et partaient." L'esprit "éclairé", qui croit devoir se moquer de telles situations de vie, même si c'est au nom de la (Dieu sait quelle pseudo) science ou de la foi (idéologique) (comme les théologiens à l'esprit purement anti-magique et anti-mythique appellent leur "foi" au lieu de - fidéisme magique et mythique).

- (b)2 Le caractère salvifique de la doctrine.

Comme le dit Festugière, l'utilité de la doctrine est décisive. Mais pas l'utilité sans plus : seule l'utilité salvifique décide.

Nous allons maintenant le préciser brièvement en ce qui concerne la performance de Jésus. A. De Groot, *De bijbel over het wonder*, (La bible sur le miracle), 1961, p. 32/61 (Le miracle et la proclamation de la souveraineté de Dieu dans le Nouveau Testament), développe des idées de base, que nous résumerons brièvement. Nous pouvons les enregistrer dans deux schémas :

(i) Premier schéma : le schéma du jugement.

Le miracle, associé à l'enseignement, est un stimulus auquel le spectateur peut répondre de plusieurs façons (ambiguïté ; voir Du., 24/31 (doctrine de l'ambiguïté) : miracle --- = réponse (+) ou réponse (-). Voir o.c., 55/ 61 : "Il est clair que le Christ enseigne que les signes qu'il a donnés suffisent à ceux qui apportent la volonté de croire. Celui qui n'a pas cette volonté et résiste obstinément, pour lui le miracle n'est d'aucune utilité." (o.c., 59).

Plus clairement, on ne peut pas exprimer la nature pure de l'enseignement et du miracle de Jésus... Cela implique que la nature intrusive de la science professionnelle expérimentale est absente ici, et c'est voulu : pour assurer la liberté radicale de l'observateur ; (voir : EP, 12/15 (La structure de la science expérimentale ou dure).

Cependant, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas d'aspect expérimental (et donc "dur ") dans la performance de Jésus : " L'expérimentation est l'art de provoquer la manifestation du phénomène [...] et de le disséquer en ses éléments. " Ainsi CI. Bernard, Introduction à l' étude de la médecine expérimentale, 1865.

-- L.Millet/Br. Magnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, caractérise clairement et distinctement la science professionnelle :

(i) la science est "positive" dans la mesure où elle décrit des expériences publiquement répétables sans prétention idéologique ou philosophique (voir EP. 17/22 (Critique de l'idéologie) ; 23/27 (Philosophie) ; 28/30 (Théologie)).

(ii) la science est "objective" dans la mesure où elle reflète l'objet, indépendamment de toute interprétation subjective (cf. la "permanence externe" de Peirce) ;

(iii) (a) la science est observationnelle, simplement perceptive, dans la mesure où elle perçoit, décrit, compare (distributive, collective) ;

(b) la science est expérimentale, empirique, dans la mesure où, partant de l'abduction (hypothèse), elle arrive, par déduction (dédire des expériences de cette hypothèse), à l'induction (expérience avec résultat pour ou contre l'abduction). (o.c., p.32).

Il est clair que le spectateur miraculé à l'esprit critique est

1/ peut commencer "positivement" (phénoménologiquement), 2/ cherche à voir "objectivement",

3/ "perçoit" et, si nécessaire, 2/ "expérimente".

Cependant, le spectateur de la doctrine et de l'émerveillement, formé de manière critique, est également "jugé", c'est-à-dire qu'il est pris en compte dans son comportement éthico-politique qui, par conséquent, opère de manière causale (originelle) et, par conséquent, a le salut ou la calamité. Par conséquent, il y a une différence profonde entre la perception scientifique et l'expérimentation possible, d'une part, et, d'autre part, la perception religieuse et l'expérimentation possible.

L'atè du jugement de Dieu (voir encore et encore supra pp. 44/45 surtout) va de pair avec le processus cognitif, qui fondamentalement (en tant qu'événement de connaissance) est identique à lui, mais en tant que processus de jugement s'en distingue à nouveau sérieusement. La foi n'est pas la science, aussi scientifique soit-elle ! La foi est aussi, encore et toujours, un jugement. Et donc plus et différent de la science pure.

Note A. De Groot, o.c., note que "les miracles du Nouveau Testament ne sont pas limités à Jésus" (p. 35). Cela implique la répétabilité (bien que dans une certaine mesure maintenant ; mais même les expériences scientifiques ne sont pas répétables à l'infini).

(a) Jésus les déclare lui-même clairement répétables.

"Quand il eut rassemblé ses douze disciples, il leur donna le pouvoir de :

(1) chasser les esprits impurs (exorcisme) et

(2) guérir toutes les maladies et tous les maux (côté thérapeutique) (Mt 10:1) Non seulement Jésus donne l'"exousia", le pouvoir, mais les disciples l'exercent aussi : " Or, il parcourait les villages des environs en enseignant. Or, il parcourait les villages des environs en les instruisant. Il rassembla les douze, les envoya deux par deux et leur donna le pouvoir sur les esprits impurs

Ils allèrent et (i) prêchèrent que les gens devaient se repentir (doctrinal). Ils chassèrent beaucoup de démons, oignirent d'huile beaucoup de malades et les guérèrent (miraculeusement)." Encore une fois, l'unité pragmatique typique de la doctrine et l'efficacité de cette doctrine (toute vérité est causale). (Mc. 6 : 6b/12.)

Plus précisément, Jean dit à Jésus : " Maître, nous avons vu quelqu'un qui ne nous suit pas, chasser les démons en ton nom : nous l'avons interdit, parce qu'il ne se joint pas à nous ! -- Mais Jésus dit : "Ne l'en empêchez pas, car personne ne fait de miracle en mon nom et ne peut aussitôt me le reprocher : celui qui n'est pas contre nous est pour nous". (Mc 9, 37/39).

Comparez cela avec Actes 19, 13/18 : les sept fils d'un grand prêtre juif, Skevas (exorcistes itinérants), ont un jour "essayé" (caractère expérimental) d'invoquer le nom du Seigneur Jésus sur des personnes possédées par des esprits mauvais, en disant "Je t'implore par Jésus, que Paul prêche". Mais l'esprit mauvais leur répondit : "Je connais Jésus ; je connais aussi Paul. Et l'homme qui avait l'esprit mauvais sauta sur eux, les maîtrisa et les maltraita, de sorte qu'ils s'enfuirent de la maison sans vêtements et blessés."

On voit bien ici le caractère de jugement : chez les uns, l'exorcisme établit le salut, chez les autres, le malheur.

L'âme (inconsciente) de celui qui conjure joue un rôle. Lorsque sa "dunamis" (force vitale) - Lc 5,17 ; 8,46 - est insuffisante (pour diverses raisons, notamment l'amitié avec Dieu), une telle expérience devient fatale. Tous les occultistes le savent parfaitement.

(b) Jésus rend l'enseignement - et - le pouvoir des signes reproductibles après sa résurrection.

" Les " signes " (" miracles ") suivants accompagneront ceux qui auront cru " dit Jésus, lors de son Ascension (Mc 16, 17/18 ; à nouveau : exorciste, thérapeutique, mais maintenant aussi cosmique (venin de serpent, le poison est inoffensif) et " charismatique " (parler des langues)). Encore une fois : non seulement Jésus donne le pouvoir, mais on voit l'Eglise l'exercer :

a/ les apôtres (Pierre : Actes 9:36/43 (Dorkas) ; 9:33/35 (Aineias) ; accompagnés du pouvoir de parler aux oreilles : Actes 5:1/11 (Ananias et Safira meurent !). Paul : Actes 19:11 (les mains, les linges à suer et les gaines agissent de manière exorcistique et thérapeutique) ; Actes 14:8/20 (Lustra) ; Actes 28:1/6 (la vipère n'empoisonne pas Paul, comme Jésus l'avait prédit) ; ibid. 28:8/9 (de manière thérapeutique) ; guidé par le pouvoir de guérison des oreilles : Actes 13:6/12 (Elumas le magicien est désarmé).

b/ Les diacres (Stefanos (Actes 6:8 grands miracles et signes) ; Philippe (Actes 8:6/ 8 ; 8:26/40 (exorciste, thérapeutique). Voir aussi He 2, 2/4 (soulignant le caractère de jugement) - Dans l'Église, on a cru, doctrinalement fidèle, la parole de Jésus sur le sujet ; on en a déduit l'applicabilité (déduction à l'expérience) ; en vivant ou en agissant déjà rituellement, on a expérimenté (induction) ; à partir des résultats, on a fait l'expérience jusqu'à aujourd'hui, si du moins on reprend encore pragmatiquement le message de Jésus (et on ne le laisse pas s'absorber dans la simple dévotion, la contemplation mystique, l'académisme, le jeu de concept e. d.m.).

De cette façon, on vit aussi aujourd'hui dans cette tradition doctrinale-miraculeuse et on peut juger, à partir de ce qui est encore expérimentable aujourd'hui, ce que des textes vieux de deux mille ans disent de Jésus et de l'église primitive (sans grande érudition sur les textes bibliques). Pas de meilleure exégèse que ce miracle doctrinal !

(ii) Deuxième schéma : le schéma du processus.

Jusqu'à présent nous avons considéré l'unité doctrinale-miraculeuse (= système) comme jugement. Maintenant, la structure interne. A. De Groot, o.c., p. 38vv, dit à juste titre que trois noms reviennent à propos du miracle : **(1)** 'miracle' **(2)** avec toujours soit (miracle)signe soit (miracle)puissance. Le terme 'miracle' montre le caractère singulier ou, mieux, le caractère extra- et surnaturel.

La notion de miracle (signe) signifie son caractère informatif-doctrinal. La notion de puissance (miracle) dénote son caractère effectif-dynamique. Le miracle est un processus, qui s'explique (information) et crée des effets (effet).

(I) Le caractère informatif.

(i) Le miracle nous montre l'être du Christ :

Il est envoyé par Dieu pour établir le royaume, le royaume de Dieu. Jésus vient "baptiser" avec l'Esprit Saint et avec le feu : il "juge" ; la fougère à la main, il recueille le blé, tandis qu'il brûle l'ivraie (décalage).

"Le Jugement et le Salut sont tous deux prêchés : par là, le jugement a un caractère présent et le Salut est pensé comme futur." (A. De Groot, o.c., 51). "Voyant maintenant ses miracles, comme l'accomplissement des prophéties messianiques-eschatologiques, le Christ fait valoir à Jean (le Baptiste) que **(i)** les guérisons, **(ii)** les exorcismes des démons, et **(iii)** les résurrections des morts appartiennent à la percée du royaume de Dieu." (o.c., 53).

"Le miracle devient ainsi l'expression visible d'une restauration totale, - le signe que le péché commence à perdre du terrain" (o.c., 54). "La parole (de Jésus) s'opère elle-même, en miracle, productrice de rédemption. Ses miracles sont le royaume de Dieu en action. Car Jésus ne se contente pas de proclamer le royaume, il le présente dans ses actions." (o.c., 55).

En d'autres termes, les miracles appartiennent intrinsèquement à ce qu'est la tâche de Jésus : établir le Royaume de Dieu. Ils ne sont pas une chose superflue : là où ils ne sont pas (plus) là simplement le Royaume ne commence plus, Jésus est incompris dans ses œuvres. La misère, c'est-à-dire le règne des démons (misère démoniaque), la sauvagerie des éléments naturels (misère cosmique) témoignent de l'absence de Dieu : cependant, le fait que Jésus "allait de l'avant et guérissait tous ceux qui étaient possédés par le démon, parce que Dieu était avec eux" (Ac 10, 38 ; Lc 4, 18/19), prouve précisément (le début de) la présence active de Dieu, l'exercice de son pouvoir souverain dans la personne et l'œuvre de Jésus.

Derrière le lépreux, le possédé, le mort, Jésus discerne l'ennemi. La lecture de la guérison du lépreux (Mc 1,14) en est typique : "Jésus, ému de compassion ('fil.anthropia' dit la liturgie orientale), étendit sa main pour guérir" ou "Jésus, grimaçant, courroucé, étendit sa main".

Les deux vont de pair : la pitié de l'homme lié et la colère de la puissance destructrice, -une pitié et une colère qui poussent Jésus aux larmes (Jn 11, 33/38)." (o.c., 40).

(ii) Concernant l'exorcisme :

A cause de l'accent mis sur les exorcismes, il n'est pas juste de les considérer comme de pures guérisons de malades mentaux. (...) Considérer la mention des démons comme le résultat d'une connaissance insuffisante (c'est-à-dire de la médecine moderne) (...) ne rend pas justice au propos de l'Écriture. Lorsque le Christ s'adresse au mauvais esprit d'un malade, il part d'un point de vue différent de celui d'un médecin ou d'un psychiatre. Il indique ce qui se cache derrière ce qui est naturellement observable. Il reconnaît, sous le tourment physique, le pouvoir du malin : Satan. Ceci n'est pas vérifiable pour la science (...) Il travaille à travers le naturel et s'y adapte (o.c., 48).

(iii) Concernant le miracle existentiel-historique de l'Incarnation de Jésus.

Et ceci non sans ses passages de croix et de résurrection :

(A)1 Jésus a détruit la mort par sa mort sur la croix.

Ils se sont référés à l'ancienne liturgie romaine où il est dit que Jésus " a détruit la mort en mourant (lui-même) et a rendu la vie en ressuscitant (lui-même) " : tout magicien sait ce que signifie cette formule : après tout, ce n'est qu'en refaisant soi-même un processus qu'on peut maîtriser ce processus (magiquement parlant du moins).

a) Jésus s'est incarné. C'est-à-dire qu'il a répété sa vie terrestre, bien qu'il soit la deuxième personne de la Sainte Trinité.

b1) Jésus a appliqué le terme de "serviteur souffrant du Seigneur" (notamment Isaïe (= Is) 49, 1 et suivants (deuxième et troisième chant de l'Ebed Yahweh)), du moins selon le contenu du texte : Il a répété la souffrance, la misère, lui-même, surtout dans ses pas sur la croix :

(b2) Jésus a appliqué le mot " Fils de l'homme " (Dn 7,13 : " J'ai "vu" dans la vision nocturne. Voici qu'il vient sur les nuées du ciel, c'est-à-dire un fils de l'homme (c'est-à-dire quelqu'un qui appartient à l'espèce de l'"homme")) appliqué à lui-même : il a accompli la résurrection, lui-même, en sa propre personne.

c) Tout aussi "magique" est la solidarité entre, d'une part, l'humanité et, d'autre part, Jésus en tant que serviteur souffrant, qui devient homme(s) glorifié(s) : un échange magique a lieu. L'expérience d'être humain dans la misère (ebed Yahweh) se transforme en expérience d'être humain dans la gloire, tant pour Jésus que pour l'humanité en solidarité fluide avec lui.

Le dimanche de Pâques, la liturgie byzantine, qui reflète mieux la religion archaïque que la liturgie romaine (avec son juridisme séculier - cf. G. Dumézil), dit : "Hier, j'ai été enseveli avec toi, Christ ; aujourd'hui (la "hodie" de la liturgie romaine), je suis ressuscité des morts avec toi, qui es ressuscité. Hier, j'ai été crucifié avec Toi : Toi-même, fais-moi participer à ta gloire dans ton royaume, sauveur." (Canon pascal de Jean de Damas, Ode 3).

(A)2 La descente de Jésus aux enfers.

Jésus lui-même a même répété la " nekua ", la descente aux enfers, caractéristique de la misère de l'humanité non rachetée : " Avec le corps tu étais dans la tombe, avec l'âme dans le 'hadès' (enfer, monde souterrain des âmes non rachetées), comme Dieu. Avec le brigand (c'est-à-dire le "bon" meurtrier), tu étais au paradis, tandis que toi, le Christ, tu es sur le trône avec le Père et l'Esprit, remplissant toutes choses, lui-même infini." (Extrait des troparia).

Nous disons donc chaque dimanche dans notre Credo romain "qui est descendu aux enfers", en espérant encore savoir ce que cette expression signifiait dans le monde archaïque-magique.

Conclusion : le plus grand miracle est la résurrection des morts dans la gloire, préparée par la solidarité dans la misère, qui est aussi voulue par la solidarité. Note : la résurrection de Jésus (et la nôtre immédiatement) n'est pas simplement le fait de redevenir vivant (d'une manière misérable - terrestre) ; c'est le fait d'être différent, glorifié, de redevenir vivant. - Considérer le miracle comme un signe, c'est-à-dire comme un message, un contenu de savoir - et de pensée, centré sur Jésus.

(II) Le caractère effectif.

A. De Groot, o.c., 42, note, à juste titre, que les quatre évangélistes, bien que mettant des accents différents, soulignent tous également "que la puissance de Dieu est à l'œuvre en Christ", "que cela s'exprime aussi dans les récits de miracles." De Groot affirme ce qui suit :

(a) La guérison suit une parole de puissance, une volonté.

(b) Jésus chasse les démons avec le commandement . " Taisez-vous et éloignez-vous de lui " (Mc 1, 24 ; cf. 5, 8 ; 9, 25).

(c) Il calme la tempête par la puissance de sa parole (Mc 4, 39). D'une seule parole, Il guérit un aveugle (Mc 10,52), une main desséchée (Mc 3,5), un lépreux (Mc 1,40 ; cf. Mt 8,16). Bien sûr, l'action, le geste, ne manquent pas non plus dans le miracle. Le Christ oblige le malade à étendre sa main (Mc 1,41) ; il lui arrive de toucher l'endroit à guérir (Mc 7,32 ; Mt 9,29) et même d'utiliser de la salive et du suintement (Mc 7/33 ; 8,23). Cela n'a rien à voir avec une technique de guérison ou une manipulation magique, mais constitue un soulignement caractéristique du mot et a parfois une signification symbolique. La guérison, cependant, ne se fait pas par le geste, mais par la parole". (o.c., 42/43).

Avec ce dernier point, nous sommes radicalement en désaccord : si la parole ou le geste peuvent être miraculeusement efficaces, c'est grâce à la puissance ('might') dans et à travers ce geste ou cette parole ou les deux ensemble. En effet, il existe aussi des paroles "vides" et des actes (gestes) tout aussi "vides", c'est-à-dire non puissants. Ces paroles et/ou gestes vides peuvent d'ailleurs souligner (ce qui n'est pas encore un phénomène efficace-miraculeux, mais simplement psycho-social). Ils peuvent être purement symboliques (ce qui n'est pas encore un phénomène effectif-miraculeux, mais une analogie dans un cadre psycho-social).

Un faux "spiritualisme", datant de l'antiquité tardive (tendances néo-platonistes), conduit toujours à minimiser l'incarnation, c'est-à-dire l'incarnation de Jésus : Jésus a également surperformé les actes magico-dynamiques, en leur donnant un sens glorifiant ou résurrectionnel, qu'ils ne pouvaient pas, en effet, avoir dans les (a) magies populaires, (b) magies physiques et théurgies du temple, parce qu'elles sont habituellement pratiquées en dehors du système du royaume de Dieu. Pourtant, rien n'empêche Jésus, qui a transcendé et glorifié la souffrance et la mort, de transcender et de racheter également les magies.

Pourquoi parler sans cesse avec dédain de ce que l'humanité archaïque a pris pour typique de a) l'Être suprême, b1) les dieux, b2) les fées et autres esprits de la nature, dans la mesure où

(i) ceux-ci sont "chargés de force", de "mana" (terme polynésien) ou, comme aiment à le dire des gens comme van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*), de "puissance", et que

(ii) employer cette force ou ce pouvoir, extérieur et/ou, si nécessaire, surnaturel (c'est-à-dire en unité avec l'Être suprême), pour soulager la misère (et ainsi anticiper le Royaume de Dieu) ? Seule une méconnaissance radicale de la magie est ici à l'origine de cette aliénation "spiritualiste" de la vie et de l'incarnation.

Soit dit en passant : De Groot lui-même, o.c., 43, se contredit lorsqu'il écrit : " la puissance de la parole de Jésus révèle sa participation à la puissance créatrice de la parole de Dieu, par laquelle le monde est né et est conservé (Gn 1, 3, 6, 9 ; Ps 33, 6, 9 ; 147, 18). L'œuvre du Christ revêt ainsi le caractère d'une nouvelle création."

Mais c'est exactement ce que signifient tous les magiciens, même ceux dits initiatiques (médecins du temple ou théurges), dans la mesure où ils ne pratiquent pas de magie " noire ", c'est-à-dire anti-Dieu. Une fois pour toutes, on ne confond pas " magie " (universelle) et magie " sans scrupules " (privée) !

"Pour de nombreuses pratiques magiques, la parapsychologie peut fournir une meilleure explication que l'histoire ou la philosophie des religions. Si le magicien (homme médecine) tire son pouvoir de Dieu, la magie acquiert peut-être quelque chose comme un caractère religieux.

Le père Placied Temples, Bantu Philosophy, Anvers, 1946, écrit que ses Baloba ne comprenaient pas pourquoi les missionnaires voulaient leur interdire la magie. Il n'est certainement pas mauvais d'utiliser les moyens que Dieu a donnés à l'homme pour maintenir et renforcer sa force vitale ! (P. Schebesta, Origine de la religion, Tielt/ La Haye, 1962, p. 63).

Un peu plus tôt, en parlant de la distinction (par ailleurs radicale et directement liée au jugement de Dieu) entre la magie "blanche" (consciencieuse) et la magie "noire" (sans scrupules), c'est-à-dire dans la grande masse des cultures archaïques exotiques (et parmi d'autres primitives), Schebesta dit : "La force vitale provient de l'être le plus élevé, qui possède lui-même le plus de "pouvoir", est donc aussi le plus grand magicien et peut tout faire". (o. c., 59).

Le fait qu'en Israël - et même en milieu jahviste - il y avait identiquement la même conception, prouve qu'Isa. (= Is) 44, 25/26 (et ceci sous la forme d'un déplacement du jugement de Dieu) : "C'est moi qui contrecarre (d. i. rend inefficace), qui fait travailler les prédicteurs (devins) comme des fous, qui fait reculer les 'sages' (ceux qui 'savent' (magiquement)) en rendant leur 'science' incompréhensible" (o.c.,25).

Jusque là, les magiciens étrangers à Dieu, oui, les magiciens hostiles à Dieu (dans certaines de leurs fonctions : 1/ pouvoir miraculeux, 2/ prévoyance, 3/ compréhension de la loi) ; et maintenant les magiciens amis de Dieu : Mais qui confirme la parole (la compréhension magique) de ses serviteurs, fait réussir les conseils de ses messagers" (26).

C'est la véritable distinction des " esprits " : "Bien-aimés, ne croyez pas tout 'esprit', mais examinez si les 'esprits' sont de Dieu ; car beaucoup de faux prophètes sont sortis dans le monde." (1 Jo 4:1). Esprit" signifie d'abord extérieur et (dans un contexte biblique) surtout puissance surnaturelle (ce n'est que très tard dans le Nouveau Testament que ce mot désigne la troisième personne de la Trinité, par ailleurs la personne par excellence de la "puissance") "Cet Esprit de Dieu contrôle maintenant toute la vie du Christ". (De Groot, o.c., 47).

Cependant, on peut distinguer deux "phases" dans ce processus :

(i) en surmontant la misère elle-même, dans la " faiblesse de la chair ", depuis sa conception dans le sein de Marie jusqu'à et y compris sa montée aux enfers (c'est-à-dire la fin des croix) - l'homme ancien, surtout archaïque, pensait " tellurique " (et le voyage en enfer est un phénomène " tellurique ") - l'" esprit ", c'est-à-dire la puissance de sa nature divine (en tant que deuxième personne de la Trinité) était " réprimé ", oui, " réprimé " (mais pas entièrement), comme ses miracles. l'"esprit", c'est-à-dire la puissance de sa nature divine (en tant que deuxième personne de la Trinité) était "réprimé", oui, "réprimé" (mais pas entièrement), comme le montrent ses miracles) ;

(ii) en surmontant cependant la misère de la "chair" en lui-même (en tant que prototype d'une nouvelle création et donc "pour nous" (pro nobis)), l'"esprit", c'est-à-dire la puissance de la gloire divine, telle qu'elle est apparue sur la montagne (Thabor) dans la transformation de sa répression et de son oppression pendant un moment, a émergé dans toute sa force dans la résurrection. Saint Paul a brillamment articulé ce retournement miraculeux : "(Jésus est), a/ selon la chair, descendant de la postérité de David et, b/ selon l'esprit de sainteté, comme fils de Dieu, habilité par sa résurrection d'entre les morts." (Rm 1,4 ; 2 Co 13,4 ; Ph 2,7/11).

Que Jésus ait accompli cela de manière prototypique, en tant que fondateur d'une nouvelle humanité unie à lui, c'est ce que dit la merveilleuse théologie du baptême de saint Paul : "Avec (Jésus) vous avez été ensevelis - par le baptême. Avec lui, vous êtes aussi ressuscités, par la foi en la toute-puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts. Et vous aussi, qui étiez morts à cause de vos péchés et de votre chair incircumcise, il vous a rendus vivants avec lui." (Col 2, 12/13).

Il n'est donc pas surprenant que l'Église déclare "saintes" les personnes qui, avant ou après leur mort, produisent des miracles dans lesquels se manifeste leur "puissance" extra et surnaturelle ("esprit" qu'elles ont reçu de Jésus, notamment à la suite de leur baptême).

L'enseignement et la puissance miraculeuse de Jésus ("esprit", "force", par lesquels, tout en étant bienfaisant, il guérissait tous ceux qui étaient sous l'emprise du diable, parce que Dieu était avec lui (Ac 10,38 ; cf. Lc 4,18/19)) sont visibles et tangibles - expérimentaux à leur manière - chez les "saints", c'est-à-dire ceux qui prouvent leur force vitale dans leurs miracles.

Cf. H. Delehaye, "Sanctus" in *Analecta Bollandiana*, t. 38, p. 175 ; id, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912 (dans les deux ouvrages, le Père Delahaye, dans une analyse magistrale, (cf. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1926-2, S. 56f... 180f...) expose les sémantiques du culte des martyrs, 180f.) expose l'histoire sémasiologique du mot 'sanctus' (saint), qui, de plus en plus, signifie un simple exemplarisme éthico-politique au lieu d'un pouvoir miraculeux). Cf. N. Söderblom, o.c., s. 157/ 157 (*Religion und Magie*).

Conclusion : la méthode pragmatique (p. 54/66 : doctrine des idées, testable par son résultat) donne une conclusion sur la vérité et la valeur de vie de cette doctrine des idées, ici par exemple la doctrine (avec la praxis) d'une religion.

Le schéma est le suivant :

(a) une doctrine est prise (abductivement) comme hypothèse (c'est-à-dire comme explication du résultat de cette religion) ;

(b) en vue de refaire ce résultat, on tire (déductivement) de cette doctrine des conclusions qui sont applicables à l'expérience ;

(c) l'expérience (soit existentielle-historique (en pleine vie : on vit selon cette doctrine), soit rituelle (en courtes expériences magiques séparées de nature liturgique, juridique (ordinaire), thérapeutique, etc.)) est mise en marche : son résultat donne une conclusion (inductivement) sur la valeur épistémologique (= vérité) et axiologique-sotériologique (= vie) de cette doctrine.

Brièvement répété : (a) la doctrine (= les idées dans les jugements et les raisonnements) avant l'expérience (l'essai) ; (b) la doctrine (= les conclusions regardées expérimentalement) avant l'expérience ; (c) la doctrine dans l'expérience (l'essai lui-même comme jugement) ; (c) bis la doctrine après l'expérience (les conclusions ou les résultats inductifs).

Bibl. Exemple concernant certains aspects de la méthode pragmatiste.

(A) La doctrine de la misère.

-- (i) **Point de départ psycho-sociologique :**

La méthode compréhensive, à propos de laquelle plus haut (et dans la méthodologie), est la condition prééminente pour pouvoir travailler religieusement de manière internaliste, c'est-à-dire en tant qu'initié, insider ; en ce qui concerne les soins humains, voir C. van Peursen/ S Kwee, *Wegwijs in de wetenschappen*, (Un guide des sciences), Rotterdam, 1966, p. 70 :

-- Gendlin, *Schizophrénie (Problèmes et méthodes de psychothérapie)*, 1964, s'écartant de la méthode d'"empathie" de Roger, c'est-à-dire la compréhension et l'empathie avec le patient (qui est stimulé à se développer dans sa personnalité), a constaté que les schizophrènes sont "silencieux" d'une manière très particulière. Le résultat : une "empathie" ou "empathie" plus profonde, beaucoup plus profonde, était nécessaire ; c'est cette empathie plus profonde, très nécessaire dans les questions religieuses, que possèdent les "clairvoyants", les "sensitifs" (quels autres noms y a-t-il pour les mêmes processus cognitifs ?).

-- P. Kallenberg, *Offenbarungen des siderischen Pendels (Die Leben ausströmende Photographie und Handschrift)*, (Révélation du pendule sidéral (La vie émanant de la photographie et du manuscrit)), Diessen v. M, 1921 (vieux mais toujours excellent comme introduction à la "commutation", c'est-à-dire aux objets suspendus. Ce n'est pas parce que tant de navettes (non formées (et donc pauvres en idées)) gâchent un excellent processus cognitif, que son principe doit être ridiculisé.

-- R. Thetter, *Magnetismus, (das Urheilmittel)*, (Magnetism, (the primordial remedy)), La Haye s.d.,-un excellent petit ouvrage qui commence par une longue citation de J.W. v. Goethe : "Le magnétisme est une force qui agit universellement. Tout le monde la possède, à l'exception de quelques différences individuelles. Son action s'étend sur tout et sur tous les cas. La force magnétique de l'homme couvre tous les hommes, couvre les animaux et les plantes. Oui, l'homme ne sait pas ce qu'il est, ni ce qu'il possède, ni ce dont il est capable. C'est pour cela qu'il est si misérable, si impuissant et si maladroit".

Cette "force magnétique" n'est rien d'autre qu'une des nombreuses formes de "l'esprit (saint)" (dont il est question plus haut) : elle n'est pas seulement :

(i) elle est empathique (compréhension "einfüllend"), car, grâce à elle, il y a fusion entre l'âme-corps du "rayonnant" (de la force magnétique) et celle de l'être humain rencontré (plante, animal, objet, paysage, etc.).

(ii) Il est "diagnostic" de la misère et de l'assistance ;

(iii) c'est le pneuma salvateur (comme disaient les Grecs anciens), l'esprit, c'est-à-dire la puissance, qui détruit la misère. (iii) c'est le pneuma salvateur (comme disaient les anciens Grecs), "l'esprit", c'est-à-dire la puissance, qui détruit la misère (côté effectif) ; en ce qui concerne la commutation et la magnétisation, cependant, toutes les règles du jeu, telles qu'elles ont été brièvement esquissées ci-dessus, concernant le jugement de Dieu (qui est oublié, voire nié, dans presque tous les manuels et systèmes d'instruction sans livres, parce que les gens, inconsciemment ou consciemment, présentent la commutation et la magnétisation comme un art qui s'apprend comme d'autres techniques de nature purement profane) : en dehors du royaume de Dieu inauguré par Jésus, on ne sait pas ce que l'on fait, quand on commute ou magnétise ;

-- W. Tenhaeff, *Aussergewöhnliche Heilkräfte (Magnetiseure, Sensitive, gesundbeter)*, (Pouvoirs exceptionnels de guérison (magnétiseurs, sensitifs, prières de santé)), Olten/ Freiburg i. Br., 1957 : Un ouvrage érudit, digne d'être recommandé sous de très nombreux points de vue (sauf un ; le jugement de Dieu, qui imprègne tout travail fluïdique, n'est pas abordé).

-- C. Von Reichenbach, *der sensitive Mensch*, (la personne sensible), 2 Bde, Stuttgart, 1854/1855 est l'un des premiers ouvrages méthodiques décrivant le type d'homme "sensible". Nous profitons de l'occasion pour exposer brièvement cette méthode actuelle et extrêmement complète :

(a) le "sensible" est, en premier lieu, la personne qui ressent plus et différemment que le non-sensible : les situations comiques trahissent souvent ce don de Dieu (on ne peut pas s'asseoir sur n'importe quelle chaise à l'église sans malaise, voire sans malaise et sans nausée, par exemple) ; mais les situations agréables le trahissent aussi (on se sent bien à proximité de personnes qui rayonnent agréablement, par exemple) ;

(b) le "see(st)er" est, en second lieu, le sensitif qui, en plus des sensations dont il vient d'être question, "voit" des "choses, des processus", soi-disant dans son imagination (les psychologues aiment appeler cela "associations" ou "hallucinations" même, si ces "visages" apparaissent comme des perceptions).

On les appelle "hallucinations" quand on ne connaît pas soi-même (internalistiquement) ces processus perceptifs selon leur valeur cognitive, mais avec toujours la même réserve, à savoir la conscience que celui qui "voit", respectivement veut "voir", est directement confronté à la sphère du jugement de Dieu. veut 'voir' est directement confronté à la sphère du jugement de Dieu : si Dieu ou son émissaire, sous l'autorité duquel le 'vu' tombe, ne veut pas qu'on le voit selon sa vérité et son (in)salut, cela ne réussira pas non plus (voir ci-dessus p. 44/45 (1 Rois 22 : 1/38 : plus de quatre cents voyants (professionnels) ne 'voient' en fait que leur propre ruse de vision ; un seul vrai voyant, Mikajehoe, 'voit' la vérité et l'Injustice voulues par Dieu.

La capacité notée dans le livret du magnétiseur Meyer (1825) de "voir" "le fluide" (= "esprit", "pneuma", etc., également "rayonnement" s'écoulant du bout des doigts du magnétiseur, n'est qu'une première forme, très vague, de "voir" l'"aura" (c'est-à-dire l'excroissance de la force vitale d'une personne).

La "vision" réelle du salut et de la calamité (= la misère), la "vision" religieuse réelle est beaucoup plus profonde : c'est seulement là que le jugement de Dieu se fait sentir ; cela implique que les photographies Kilner ou Kirlian, par exemple, sont tout aussi superficielles que la vision lisse de l'"aura" notée par Meyer ; la religion n'est pas un phénomène de surface, c'est dit une fois pour toutes.

On parle d'"association" si l'on considère le lien (la structure) entre les choses et les processus physiquement visibles et tangibles et ce qui, dans l'imagination (l'esprit) du "voyant", émerge d'inattendu (des choses, des processus apparemment logiques et "fous" ; des choses apparemment moralement "répréhensibles"), interprétées purement dans la mentalité de la "psychologie" associationniste de Hume, c'est exactement là que l'"illumination" de Dieu devrait devenir active, ce qui fournit seulement la véritable interprétation de la relation entre ces deux, l'empirique et le transempirique (soi-disant simplement imaginé) donné.

Prenons l'exemple d'une personne gravement malade :

(i) le médecin universitaire analyse le "cas" selon ses "livres" et son "expérience clinique" et "soigne" ;

(ii) le psychanalyste analyse le cas selon la *Traumdeutung* de Freud et d'autres concepts psychologiques thérapeutiques de base (méta et approfondissement) (complexe d'Oïdipe, "agression", érotisme (refoulé, resp. réprimé), etc ;

(iii) le navetteur se penche sur le cas : il "voit" tel ou tel élément de diagnostic et "traite" ; ou le magnétiseur agit selon sa propre méthode : ce que ces trois-quatre "spécialistes" oublient sans cesse, c'est par exemple ce que l'Église (depuis saint Paul) appelle le "péché originel". Ce que ces trois-quatre "spécialistes" oublient constamment, c'est par exemple ce que l'Église (depuis saint Paul) appelle le "péché originel" (ce que les réincarnistes hindous appellent le "karma"), à savoir une culpabilité originelle, contractée dans une autre culture, dans une autre vie terrestre ou extraterrestre, qui doit encore, selon les idées de Dieu sur la culpabilité et l'expiation, être réparée en subissant la même punition que celle infligée aux autres (rappelez-vous ce que dit Jésus : "Celui qui blasphème contre le Saint-Esprit (i. c'est-à-dire la force vitale donnée par Dieu), ne reçoit pas le pardon dans l'éternité (Mc 3,29) - compris comme : mais il doit expier avec la même attitude de vie qui rétablit la vérité").

Il s'agit d'une application de ce que A. Bertholet, *Die Religion des Alten testaments*, S. 8 /9 appelle " similia similibus " (remplacer quelque chose par son égal). Il donne l'exemple de Nombres 21, 6/9 (Yahvé fait fabriquer à Moïse un serpent de cuivre pour qu'il soit libéré des morsures de serpent).

Revenons à notre patient :

Il a soi-disant déjà fait ce que Ezek. 13 : 17/23 a brillamment fait, c'est-à-dire "capturer" l'"âme" (c'est-à-dire le porteur de son esprit saint de création), c'est-à-dire se l'approprier dans un rite de magie noire (par exemple pour ne pas avoir à donner sa propre vie pour un crime). Ce n'est que lorsque la victime fait cela avec Dieu - lui pardonne - qu'il peut supprimer sa culpabilité, qu'il porte avec lui jusqu'à ce que la victime le rencontre et lui pardonne, il sera guéri de sa maladie mortelle (c'est-à-dire épuisant sa nouvelle âme de vie).

Si cette "guérison" (cf. le principe de direction) n'a pas lieu comme décrit ci-dessus, alors tous les guérisseurs possibles établiront (l'universitaire très certainement) que pour une raison mystérieuse (c'est ainsi qu'on l'appelle) la thérapie ne réussit pas là où, dans d'autres cas, elle a réussi (et ceci inductivement régulièrement même).

La raison se trouve dans la justice stricte de Dieu : celui qui "vole" l'âme de quelqu'un de la vie (cependant : noir-magique par le crime), sera infailliblement certain, au moment de son jugement "final" de Dieu, de le restituer par le même (similibus). Raison : un péché contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire contre la dunamis ou force vitale, accordée par Dieu, pour la sécurité de la vie et le bonheur de la vie, - ce qui est répandu dans toutes les religions archaïques, - n'est pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre sans le pardon conjoint de la victime par le donneur de vie, Dieu.

On ne joue pas avec le sacré, qui, dans les mêmes religions archaïques, est ressenti comme détruisant la misère, oui, l'empêchant et apportant le bonheur (comme dans la Bible) : justement N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, s. 162, proteste contre l'idée fautive de Durkheim que le "sacré" (dans le bouddhisme notamment) se trouve dans les quatre vérités sur la "souffrance" (c'est-à-dire la misère ressentie). Non, dit Söderblom, dans les trois échappatoires, "qui s'opposent nettement à la souffrance inhérente à l'existence et à la misère."

Bon, revenons à notre malade, qui ne guérit pas :

Une "see(st)er", qui confrontée à lui, soudain "comme une association", "voit" derrière lui un visage, où elle le "voit" commettre un meurtre dans une jungle zairoise, sont dans la vérité concernant la culpabilité primordiale (qui devient "culpabilité héréditaire" avec la conception).

Seulement, le baptême supprime le principe de la culpabilité, mais pas, disent les anciens théologiens, ses " conséquences ". En effet, ces "conséquences" doivent d'abord être "vues" et restaurées avant que le malade puisse être guéri.

La soi-disant "association" est la clé du diagnostic. Cependant, soit on ne la "voit" tout simplement pas, soit on la "voit" mais pas correctement, c'est-à-dire qu'on l'interprète comme la clé du jugement divin si on n'est pas autorisé à le faire par Yahvé. C'est cela le "charisme" (au sens archaïque, et non au sens sécularisé de Max Weber, par exemple, qui en fait une catégorie purement sociologique).

Le "charisme", cependant, est lui-même une force vitale spirituelle, c'est-à-dire donnée par Dieu, rendue fonctionnelle au service de notre prochain qui souffre. C'est pourquoi saint Paul met l'accent sur les charismes, dons de la grâce au service de l'homme, en même temps que sur les dons moraux ordinaires et, surtout, sur les dons théologiques, c'est-à-dire les dons de la grâce directement liés à Dieu.

Clarification par C. v. Reichenbach, o.c., 1854/1855 : Tenhaeff, o.c., 27, note que, si les sensitifs, pendant quelques heures, dans une obscurité parfaite, regardent autour d'eux, tous les objets "voient" de la "lumière". Ce "voir" subjectif se confond avec l'"éclairer" objectif dans l'intentionnalité de la rencontre du charismatique avec ce qu'il "éclaire".

Cependant, alors que Tenhaeff attire l'attention sur la couleur bleue de la main droite qui suinte et sur la couleur rouge jaunâtre de la main gauche, le charismatique qui travaille au sein du Royaume de Dieu fondé par Jésus voit bien plus, et ce avec la bonne interprétation.

Il voit tout d'abord l'âme charnelle avec ses rubans habituellement jaunes (ce que les acupuncteurs appellent "méridiens") sur toute la surface charnelle, pourvus de nœuds lumineux (les centres d'énergie), mais aussi, presque toujours, de fissures (là où les blessures se sont produites) et de taches sombres, qui trahissent les énergies enlevées.

En "regardant" plus profondément, le charismatique voit aussi l'âme osseuse : celle-ci apparaît généralement comme une "collection de cubes" là où se trouvent les os dans le système osseux (la couleur peut varier de l'or profond au "noir" puant, - ce dernier "pue", parce que, avec le "voir", l'organe olfactif paranormal entre aussi en action ; ceci est infailliblement démoniaque).

En outre, le charismatique "voit" les "flammes" de la force vitale du cerveau (ce qu'en Inde on appelle "kundalini" ou énergie du serpent et qui, dans la méditation du yoga, est mobilisée) qui partent entre le coccyx et les organes génitaux. Cette "fleur", en effet, comme les hindous l'ont "vu" depuis des siècles, s'ouvre progressivement dans le cou sous la forme de l'une ou l'autre fleur, qui, à sa racine et à sa tige inférieure, "combat" avec une masse gris sale, la "force" vivifiante, que les personnes et/ou les esprits hostiles "téléportent" dans le centre de vie de leurs victimes.

En outre, ce flux de force vitale du cerveau, généralement jaune-orange-rouge flamboyant (dans ce cas de la peur de Dieu), présente sept (parfois plus parfois moins évidents) canaux spinaux ("shakram" appelés en Inde depuis des siècles). Autour de l'ensemble du corps biologique-physique, le charismatique "voit" également l'échange spirituel, généralement appelé "aura", avec ses différentes parties.

(i) Tout d'abord, le corps-âme (appelé ainsi parce que cette forme d'"esprit" est identique à la forme matérielle grossière du corps. Après la mort, elle peut "apparaître" ou se montrer sous la forme d'un reflet dans un miroir, sous la forme d'un "fantôme" réaliste, grâce auquel on reconnaît l'ancien porteur terrestre.

(ii) Viennent ensuite les différentes "sphères de rayonnement", de forme capricieuse et fauve (pensez aux images kirliennes de plantes saines et malades, par exemple, qui possèdent également de telles auras), par lesquelles le porteur s'exprime et se sent dans le monde qui l'entoure. En effet, l'aura ou l'épanchement de l'âme puise dans l'environnement : dans les objets (notamment les ustensiles et les objets décoratifs), dans la maison, dans le prochain (notamment l'être aimé ou détesté, par exemple : les sentiments " investissent " du fluide (force vitale) dans les objets visés par le sentiment, qui, à leur tour, influencent l'aura et l'ensemble du corps de l'âme (ce qui se voit, entre autres, dans les couleurs identiques).

Il convient de noter que les sentiments particulièrement sexués pénètrent très profondément dans l'objet désiré et absorbent tout aussi profondément l'objet désiré dans l'aura et l'"âme sexuée" de la personne concernée. Un voyant charismatique, par exemple, voit très bien l'empreinte fluide d'un rapport sexuel ; l'âme ou le magnétisme sexuel est un grand champ de force rayonnant, dont le centre est situé, approximativement, soit dans le clitoris (chez la femme), soit dans le gland (chez l'homme) et brille (comme la pointe de la soi-disant baguette magique des fées).

C.v. Reichenbach appelle "od" l'ensemble de la matière dont sont composées toutes ces âmes partielles de nature subtile (raréfiée). Ce mot a un sens religieux et historique. Il a dérivé le mot du vieux germanique "wodan" (ou "wuodin", "odin", "odan"), c'est-à-dire de la force omniprésente ("fluidum", le latin pour "couler" (à travers tout) est une excellente traduction).

On peut comparer ce mot avec, par exemple, ce qu'écrit G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, s. 6 : "Le 'dema' des Marind-Anim (une tribu de la N. Guinée). (...). Tout peut être 'dema', tout être humain, toute chose (...) ! Les dema sont aussi les ancêtres". Le mot internationalisé le plus célèbre reste cependant le " mana ", terme mélanésien de plus en plus galvaudé (V.d.L., o.c. 4 : " C'est un pouvoir ou une action, non physique et en un certain sens surnaturel (ici au sens d'extra-naturel)... Il se manifeste cependant par une force corporelle ou par tout pouvoir ou capacité, propre à l'être humain " .

Eh bien, la misère (c'est-à-dire la misère informationnelle (savoir et penser), base de la misère préconstitutive (située avant l'origine de la vie terrestre) et constitutive, ainsi que de la misère éthico-politique) est clairement lisible dans l'"od" ou force vitale, surtout sous la forme de taches noires et sombres qui, bien sûr, représentent les "lacunes" exposées de la force vitale odique.

Normalement, l'âme vitale (= la force vitale ou l'esprit odique) a une forme "pleine", avec des couleurs qui ont l'air belles (orange, rouge "agréable", bleu, vert, etc., oui, surtout l'or) ; une fois blessée, épuisée, vidée, elle présente des couleurs "pâles", si nécessaire noir sale ou simplement sombres (difficiles à "voir"), qui, bien sûr, doivent être correctement interprétées.

Cette interprétation se fait par phases :

La première phase est le ressenti (le sens de la valeur), - par exemple, une tache pâle est ressentie comme désagréable, voire désagréable ; ou, pire encore, surtout dans le cas des hypersensitifs, qui sont très chargés et donc très " ouverts " et médiumniques, cette tache pâle dans " l'âme " de quelqu'un éveille des phénomènes de possession (c'est-à-dire. c'est-à-dire quand cette tache est un esprit de la nature). quand cette tache pâle envoie des esprits de la nature qui, ayant pénétré dans l'hypersensible, le privent de son autocontrôle normal et induisent une possession patente (au lieu de latente).

La deuxième phase est celle de l'interprétation idéaliste (compréhensible) : une tache gris pâle, par exemple, est le résultat d'un regard érotique convoité sur une dame, qui (ce que les Grecs anciens appellent) émet des "empoesai" ("empoesen") ; une "empousa" est une ombre en forme de femme, de nature fluidique, émanant d'une personne vampirisante (c'est-à-dire le fluide sanguin ou, comme le dit l'Ancien Testament, aspirant l'âme sanguine).

Voilà pour "un échantillon" des lacunes de l'âme intérieure (symptômes de misère). Il y a aussi les symptômes de misère extra-âmes, à savoir les fantômes d'êtres malfaisants. Ceux-ci se décomposent en deux types, entre autres :

a/ les âmes des défunts, qui s'attardent dans l'aura des vivants, par exemple pour aspirer leur force vitale ;

b/ les "esprits" du monde des êtres de la nature, que l'Église appelle habituellement des diables (qui se divisent en différents types : par exemple, les petits esprits de la nature qui ont été satanisés (bien qu'ils ne soient pas si mauvais en eux-mêmes) et les grands esprits "mauvais", dont Satan est le premier, mais en aucun cas le seul (ou certainement pas le plus dangereux) de la lignée et qui sont des "créateurs de misère" par "profession" (par leur égoïsme cynique).

Il convient de noter que **a/** le sentiment (subir avec le sentiment) et **b/** le "voir" (le degré clair de sensibilité), accompagné ou non d'une interprétation compréhensible, n'est pas sûr, voire très dangereux, en dehors du cadre du royaume de Dieu, tel qu'il a été fondé par Jésus et tel qu'il était dans une phase initiale tant dans la religion archaïque amie de Dieu (théologiquement éveillée) que dans l'Ancien Testament, anticipant ("ex praevisis meritis", en vertu des mérites (de Jésus en tant que serviteur souffrant de Yahvé (Jes = Is) et des serviteurs souffrants de Yahvé amis de Dieu)) sur la mission spirituelle du Nouveau Testament avec ses charismata.

En effet, les forces et les agences du mal, une fois qu'on les "sent", qu'on les "voit" et, surtout, qu'on les interprète de manière compréhensible, ripostent sans pitié. Celui qui, par conséquent, n'est pas équipé par Dieu pour le faire, devrait rester en dehors de cela.

-- (ii) *La théodicée*,

Depuis Leibniz, la théodicée est la branche de la théologie (resp. de la philosophie de la religion) qui traite de la relation entre Dieu et la "misère" dans l'univers et l'humanité.

Échantillon biblique :

-- RF. Sertillanges, *Le problème du mal (L'Histoire)*, Paris, 1948 (une enquête sur les "explications" données au "mal" dans les cultures du monde, de la préhistoire aux existentialistes).

-- Nelson Pike, ed. *God and Evil*, (Dieu et le mal), Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (anthologie : Pike, F. Dostoïevski, D. Hume, J. St. Mill., J. Mackie, H. McCloskey, N. Pike (Hume on Evil), N. Smart, avec bibliographie).

-- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité (I (L'homme faillible), II (La symbolique du mal (la partie la plus intéressante sur l'ordre 'tache/péché/culpabilité' et sur les mythes concernant la misère (drame de la création, tragédie, vision biblique, mythe de l'âme exilée)), III (Le volontaire et l'involontaire), (e.a. pp. 350/384 (L'inconsistance)). 350/384 (L'inconscient,-i.v.) Freud))*, typiquement protestant), Paris, 1960/1967.

-- G. Maertens, *Dieu et la souffrance*, in *Collationes (VI. Tijdschr. v. Th. et Past.)*, 1973 : 4 (déc), pp. 459/486 (tentatives de neutralisation au moyen de certaines attitudes (objectivation, fuite, défense) ; significations spéculatives ; valorisation).

Il faut noter que de telles réflexions théodiques, bien que fascinantes, dépendent fortement de l'implication personnelle de l'auteur dans la misère (sa conscience de la misère). On pense à Bertrand Russell, qui au contact d'un être humain souffrant, c'est-à-dire la femme de A.N. Whitehead, passe d'une tranquillité sereine et académique à une charge émotionnelle ! Seule la méthode directe, avec sa "compréhension" de l'être humain misérable comme un "moi à nouveau" (Schopenhauer : Ich-noch-einmal) et ce dans le royaume de Dieu, donne la "théodicée" correcte !

-- (iii) Les significations plus directes de la misère.

La conscience de la misère se manifeste dans certaines interprétations religieuses des mouvements actuels : R. Michiels, *De materialistische Bijbellezing*, (La lecture matérialiste de la Bible), in *Collationes*, 10 (1980) : 4 (déc), p. 442/465 (la lecture de la Bible de couleur marxiste, prônée entre autres par les 'Chrétiens pour le Socialisme', a un œil sur la base économique-sociale de la misère (et préconise des solutions politiques).

-- Relié : G. De Schrijver, *Bevrijdingstheologie in Europa*, (Théologie de la libération en Europe), in *Streven*, 49 (1982) : 7 (Apr), p. 587/598 (l'analyse - sociocritique - de la misère économique-sociale dans le Tiers Monde et en Europe, prônée entre autres par les mouvements de base).

-- Y. Spiegel, *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, (Interprétations psychanalytiques des textes bibliques), Munich, 1972 (articles des premiers et des derniers psychologues des profondeurs).

-- P. Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, 1974,

-- A. Uleyn, *Exegese en psychanalyse* (Exégèse et psychanalyse), in *Collationes* 10 (1980) : 4 (déc), pp. 405/425 (avec bibliographie).

Déjà K. Marx voyait le lien entre la misère et la religion : " La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est la plainte de la créature désespérée, l'esprit d'"un monde sans cœur"." (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einl.*), (Sur la critique de la philosophie du droit de Hegel, introduction).

Immédiatement après, Marx stigmatise la religion comme l'opium du peuple, parlant à partir de son idéologie matérialiste ; cela ne l'empêche pas de voir que la religion possède la conscience de la misère.

Freud, en tant que matérialiste, considère bien sûr la religion comme une illusion (névrotique), bien qu'il ait également vu que la religion possédait une conscience de misère.

Par conséquent, le point de départ de la doctrine de la misère des dialecticiens et des psychanalystes marxistes n'est que partiellement valable, aussi et surtout lorsqu'ils, christianisés, s'adonnent à la lecture de la Bible et à la "théologie" (leur laïcité a particulièrement mutilé le "voir" juste).

Pourtant, ils ont plus de 'sens' de la misère que, par exemple, les -critiques historiques traditionnels (A. Denaux/P. Beetles, *De historisch-kritische methode* (La méthode historico-critique), in *Collationes* 10 (1980) : 4 (déc.), pp. 387/404 (avec les trois étapes : la critique de la source, la critique de la forme et l'histoire éditoriale des textes) et les spécialistes du texte de style structuraliste (H. Servotte/L. Verbeek, *De structuralistische Bijbellesing* (La lecture structuraliste de la Bible), in *Collationes* 10 (1980):4 (Dec), pp. 426/441, avec bibliographie) : ces deux derniers sont des scientifiques du texte, forts et irremplaçables, mais souvent averses à la misère, là où les dialecticiens et les psychologues des profondeurs, dès le départ, lisent les textes avec la conscience de la misère comme "lunettes" ; c'est-à-dire la misère sociale ou psychologique.

Pourtant, J. Moreno, *Who shall survive ?*, New York, 1953-2 ; id., *Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, (Psychothérapie de groupe et psychodrame), Stuttgart, 1973-2, par exemple S. 3, ressent plus profondément, dans une certaine mesure :

" L'homme est un être cosmique. Il est plus qu'un être biologique, psychologique, sociologique ou culturel. Limiter la responsabilité de l'homme à la sphère purement biologique, psychologique ou sociale de la vie, c'est en faire un paria. Ou bien il est coresponsable de l'univers entier, de toutes les formes d'"être" et de toutes les valeurs, ou bien sa responsabilité ne signifie absolument rien. L'existence de l'univers est importante : c'est, en fait, la seule chose qui compte ; elle est plus importante que la vie et la mort de l'homme en tant qu'individu, en tant que civilisation privée ou en tant qu'espèce.

Après la "volonté de vie" de Schopenhauer, la "volonté de puissance" de Nietzsche, la "volonté de valeur" de Weiniger, j'ai postulé une "volonté de valeur suprême", que tous les êtres perçoivent et qui les unit véritablement. J'ai donc postulé l'hypothèse que le cosmos en devenir est la première et la dernière existence et la plus haute valeur. Seul ce cosmos en devenir peut donner un sens et une signification à la vie d'une de ses particules dans l'univers - qu'il s'agisse d'un homme ou d'un protozoaire.

La science et les méthodes expérimentales, si elles ont une quelconque prétention à la véracité, doivent être applicables à la cosmologie. Le groupe thérapeutique, par conséquent, n'est pas seulement une branche de la médecine et une forme de société ; il est à la fois le premier pas dans le cosmos."

En termes de méthode, Moreno recherche une approche plus profonde : "Aussi important que soit le langage dans le développement de l'individu et du groupe, il n'est toujours que la forme logiciée et syntaxique de la communication" (o.c., 3). Il fallait donc une méthode pour réunir ces expériences, le magma, le total, les "réalités excédentaires" propres au super-langage et au monde pré-langagier, dont le monde linguistique s'est isolé comme partie, avec le langage dans une synthèse.

La méthode psychodramatique a tenté de combler cette lacune en développant une psychothérapie de groupe en profondeur (o.c., 4). Immédiatement après, Moreno dit : "La nature essentielle de la thérapie de groupe moderne introduit, dans le groupe, des problèmes qui appartenaient autrefois au domaine de la religion" (o.c.,4).-- Avant tout, il y a la critique approfondie de Moreno sur Marx et Freud :

"Marx voyait la situation de l'homme simplement comme un membre de la société ; il voyait la lutte dans le ventre de la société comme son destin final. Freud voyait la place de l'homme comme celle d'un pèlerin entre la naissance et la mort. Il n'incluait pas le reste du cosmos.

C'est notre tâche au XXème siècle de redonner à l'homme sa place dans l'univers." (o.c., 3). La triple racine de la méthode de Moreno est donc :

(i) la sociologie (cf. ses Grundlagen der Soziometrie, (Bases de la sociométrie), Köln, '1954)

(ii) la médecine. Son groupe est un groupe psychothérapeutique ; en contraste avec la thérapie individualiste de Freud et sa méthode de conversation, la thérapie de Moreno était, déjà en 1914, psychodramatique, d'après des modèles archaïques-religieux (o.c., 14 (où Moreno décrit l'histoire d'un ethnologue, qui raconte une thérapie des Pomo-Indiens)) ;

(iii) la religion : Moreno observe que les églises et les religions perdent leur emprise à cause de la sécularisation et les remplace par une sorte de religion universaliste (o.c., 2/3) ; cette institution religieuse l'amène à approfondir le concept de misère ; d'où sa critique approfondie des conceptions purement socio-économiques, à savoir la communiste et la capitaliste, qui exagèrent tantôt le côté collectif puis à nouveau le côté individuel comme cause de la santé radicale de l'homme :

"Le prolétariat le plus ancien (...) est constitué des victimes d'un ordre intolérable, non thérapeutique : c'est le prolétariat thérapeutique. Il est composé de personnes souffrant d'une forme quelconque de misère : misère psychologique, misère sociale, misère économique, misère politique, misère raciale ou misère religieuse.(...).

Le prolétariat thérapeutique ne peut être "racheté" par des révolutions économiques : il a existé dans les sociétés primitives et précapitalistes. Il existe dans les sociétés capitalistes et il existe dans les sociétés socialistes. Le marxisme est une idée du siècle dernier. La guerre du communisme est une séquelle du XIXe au XXe siècle. C'est la lutte pour une idée, qui a cessé de refléter les conditions de vie et les problèmes décisifs de notre époque." (o.c., 7/8).-

Voilà certes une réalisation de la misère que nous faisons nôtre, sauf sur un point : la religion universelle de Moreno n'est que trop peu claire par rapport au concept de royaume de Dieu esquissé plus haut. De même : la méthode psychodramatique de groupe présente des lacunes dans sa praxis, que Moreno a d'ailleurs bien perçues. Seule la forme charismatique de ce psychodrame de groupe peut réussir.

Les méthodes plus religieuses sont :

-- C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, (Incubation ancienne et psychothérapie moderne.), Zurich, 1949 (la section sur la médecine des temples anciens est solide ; le symbolisme jungien est discutable) ;

-- J. Guilhot, *La psychiatrie morale et le problème de Dieu (Le renouvellement des méthodes d'approche, du problème de Dieu)*, Paris/La Haye, 1957 (y compris p. 123 ss. sur la psychiatrie tsedek du Dr H. Baruk).

-- W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, (Psychologie des profondeurs et rédemption), Wien/München, 1954 (la méthode est a/ phénoménologique-herméneutique, b/ mais approfondie par la psychologie des profondeurs ("comprendre les phénomènes saisis avec précision dans leurs fondements inconscients" (o.c. 20/21)), c/ dans le cadre d'une doctrine religieuse du salut déduite existentiellement.

-- A ce propos, il convient de se référer à B. Bartmann, *Verlossing, zonde, verzoening* (Rédemption, péché, expiation), Voorhout, 1934, en particulier aux pages 109/115 (Erreurs modernes concernant la rédemption), Bien qu'obsolète, toujours d'actualité : les "gens" d'aujourd'hui sont si désireux de réfuter à la fois l'idée de "péché" et l'idée d'expiation. Daim ne commet pratiquement pas cette erreur ; c'est le signe de son livre trop peu biblique et surtout peu archaïque, qui est beaucoup plus 'thérapeutique' que celui du Dr Guilhot, qui construit de la 'théorie'.

(B) La doctrine du salut.

Nous nous arrêtons très brièvement sur deux types de sortie de la misère 'thérapeutique', typée ci-dessus par Moreno.

- (a) Sur une base extrabiblique :

A. Gatti, *Bapuka*, Zürich, 1963 (Gatti est un anthropologue physique, il a parcouru l'Afrique pour le compte de gouvernements, mais avec un œil et un cœur ouverts pour la culture négro-africaine. Un jour, il sauve Sakaimunga, qui, par gratitude, l'emmène dans sa région natale (en Zambie et dans les régions avoisinantes), le père de Skaimunga est le "prêtre" de Bapuka, une déesse de l'amour et de la vie d'une nature très douée et élevée.

Gatti et son épouse font alors l'expérience, pendant des années, de bénéficier d'une guidance et d'une protection exceptionnellement efficaces et de rayonner des influences moralement et politiquement exaltées, jusqu'à ce que, avec la mort de son épouse, la statue de la déesse se fissure et tombe. - Cela prouve que, sans charisme dans le royaume de Dieu, ces êtres archi-bon s'épuisent complètement dans leur force vitale ("dunamis") et, privés de pouvoir, tombent entre les mains des démons "élevés" (c'est-à-dire exceptionnellement puissants et cyniques).

Ces divinités (en particulier les déesses ou les femmes très douées du monde des esprits de la nature) ne sont, après tout, en sécurité que si, dans le cadre du royaume de Dieu, elles aident les gens sur cette terre. (Cela ne se produit qu'avec les extraterrestres, qui, comme Bapoeka, ne sont pas suffisamment préparés au type d'homme qui est passé par les philosophies grecques et les religions supérieures (plus d'explications dans l'année à venir).

Michaela Denis, *Un léopard sur les genoux*, Paris, 1956 (livre écrit par une actrice qui, avec son mari, a attrapé la fièvre des voyages, surtout en Afrique : elle se laisse, un jour, en Afrique centrale, initier à une société secrète de femmes négro-africaines qui dansent : elle, avec son mari, expérimente, par la suite, pendant des années, l'influence bienfaisante-protectrice et édifiante de cette initiation, bien qu'elle soit considérée, par des religieuses catholiques, quelque part en N. Guinée, comme un "paganisme". Guinée, comme étant une "païenne". Guinée, comme "païenne" (ce à quoi les mêmes sœurs répondent immédiatement qu'elle "vivait beaucoup mieux que beaucoup de catholiques"), mais, encore une fois, c'est la même chose : sans cadre divin, une telle chose continue jusqu'à la mort d'une des personnes concernées).

- (b) Sur une base biblique :

B. Bro, *De theologische activiteiten van Theresia van Lisieux*, (Les activités théologiques de Thérèse de Lisieux), in *Collationes* 1973 : 4 (Dec) pp. 502/526 (l'auteur souligne la caractéristique du témoignage de la 'petite' Thérèse, à savoir : "Elle vit sa foi non seulement sur le plan de la 'vie' (notez ici au sens séculier), (...) mais comme une anticipation de la gloire. (...). Il est donc très significatif que certains de nos frères orthodoxes se soient identifiés à elle.

La foi est bien plus qu'un humanisme (...) Non, par la foi, l'homme est invité à arriver à un 'plus', - à être un enfant de Dieu, à trouver un nouveau statut, - celui de la déification." (a.c., 514).

Cfr. I. Görres, *Le visage caché (esquisse d'une image de vie de Thérèse de Lisieux)*, (Le visage caché (esquisse d'une image de vie de Thérèse de Lisieux)), Utrecht/Bruxelles, 1950).

(C) Le jugement de Dieu.

Un ouvrage peut être recommandé : G. Daniëls, *Religieus-historische studie over Herodotus*, (étude historico-religieuse sur Hérodote), Antw./ Nijm., 1946 (l'historiographie d'Hérodote est structurée selon sa conception de l'intervention des dieux, qui est typiquement la 'structure du jugement de Dieu').

Pour une orientation rapide concernant le "jugement" biblique (ou le "jugement", comme on aime maintenant à le dire en néerlandais), voir B. Alfrink et al., *Bijbels woordenboek*, (Dictionnaire biblique), Roermond, 1941, p. 1169/1171, où le "jugement" est abordé sous deux points de vue principaux :

a/ le jugement "spécial" (comprenez : individuel), que chaque personne subit individuellement (par exemple Judas après l'administration du pain baptisé lors de la dernière Cène), - quelque chose qui n'arrive jamais totalement individuellement et qui est donc toujours "privé", c'est-à-dire qui concerne un petit groupe de personnes autour de la personne concernée (qui sont co-jugées) ;

b/ le jugement "général" (universel), que subissent "les nations" et toute la population de la terre ; habituellement, l'époque à laquelle a lieu ce jugement planétaire est appelée "jour de Yahvé" (Is 2,12 ; 13,6,9 ; Joël 4,14), dans lequel deux aspects se distinguent, qui correspondent au caractère protecteur de tout jugement de Yahvé, à savoir b/1 une destruction totale, accompagnée de terreurs cosmiques ;

b/2 un reste, qui survit et participe aux miracles messianiques ou de la fin des temps (entre autres la glorification de la résurrection) ; - de façon surprenante, les termes "jugement" et "jugement" dans B. Reicke/L. Rost, *Dictionnaire biblique*, Utr./ Antw., 1969, indiquent aussi bien que quelques vagues généralités.

(E)Bis La méthode apocalyptique.

La méthode apocalyptique ou révélatrice (" apo.kalupsis " = effacer, révéler) consiste en ce que ce que les prêtres (dans les livres principalement " historiques " ou sacerdotaux), les prophètes (livres prophétiques) et les sages (dans les livres de sagesse ou sapientiaux) - chaque espèce à sa manière - évoquent, est vu par les révélateurs :

1. sur la base de méthodes de connaissance paranormales (très souvent des "visions", mais aussi d'autres formes de connaissance),

2. Dans le contexte du jugement divin tel qu'il est à l'œuvre depuis la préhistoire jusqu'à la fin des temps, - et ce tant sur cette terre que dans "l'autre monde", avec un regard particulier sur la genèse (l'origine), le développement et l'aboutissement de la misère (le "mal") ;

3. les deux points précédents sont toujours situés dans le contexte du Royaume de Dieu (voir ci-dessus p. 54 (au fond : le surnaturel), 56 (don du Royaume de Dieu à la fin des temps), 62 (conflit Royaume de Dieu/Satan), en particulier p. 64 et suivantes et 68 (situer les méthodes paranormales de connaissance dans le Royaume de Dieu et le jugement de Dieu), 70/71 (le charisme comme capacité psychique théologique), 78 (doctrine du salut)).

Echantillon bibliogr :

-- S. Aalen, *Apokalyptiek en Apokalyptische boeken* (Apocalypticisme et livres apocalyptiques), dans B.Reicke/ L. Rost, *Dictionnaire biblique*, I, 94/97.

-- A. Robert/ A. Tricot, *Les genres*, dans A. Robert A. Tricot, *Initiation biblique*, Paris, 1939, pp. 185/189 ; 217 / 221 (L'apocalyptique).

-- DS. Russell, *Apocalyptic Literature*, dans *Encyclopedia Britannica*, Chicago, 1967, 2, pp. 112/115 (où Daniel (T.O.) et la révélation de Jn (T.N.) sont mis en valeur pour le côté diachronique).

-- En particulier G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, II* (Theology of the Prophetic Traditions), Munich, 1961, S. 314/321 (Die Apokalyptik), 322 / 328 (Daniel) ; mais, pour bien comprendre ce que von Rad dit de l'apocalyptique, il faut d'abord lire I (Theology of the Historical Traditions of Israel), S. 415/438 (The wisdom of Israel's experience) et 439/451 (Theological Wisdom of Israel), :

La 'sagesse' est a. fondée sur l'expérience b. à visée pratique c. connaissant les lois (structures d'ordre) inhérentes au monde et à la vie d'une société (o.c., 415) ; "la sagesse empirique part du principe 'têtu' qu'il existe un ordre secret à l'œuvre dans les choses et les processus, qui, il est vrai, n'est connu qu'au prix d'une grande patience et de toutes sortes d'expériences douloureuses, et que cet ordre est bienfaisant et juste" (o.c., 419) ; "comme la "parole" du prophète est la forme même de son discours, l'"instruction" est celle-ci pour le prêtre et le "conseil" pour le sage" (o.c., 428, où von Rad cite textuellement Jérémie 18,18).

Avec le temps, en Israël, cette sagesse gnomique-empirique s'est développée en un système didactique et théologique (o.c., 449) ; -- mais sa croissance finale est l'apocalyptisme : "Un élargissement final de cette théologie sapientielle s'est produit par sa fusion avec l'apocalyptique : on ne perçoit clairement ce changement que dans le livre le plus récent du canon hébraïque, le livre de Daniel. Le sage maîtrise aussi les secrets de l'avenir. Cette sagesse tardive est donc un phénomène d'une étonnante complexité". (o.c., 450). "Daniel est élevé au rang de 'sage' (Dn 1,3s) et est donc classé parmi les 'sages' (Dn 2,48) ; une sagesse charismatique le rend apte à son rêve (Dn 2,30 ; 5,11) et son livre, qui contient une 'érudition presque écrasante' (O. Eiszfeldt, 1956), culmine précisément dans une apothéose des maîtres de sagesse (Dn 12,3)" (v. Rad, II, S. 319).

En d'autres termes : la sous-structure de l'apocalyptique, depuis Daniel, est sapientielle. Les particularités de l'apocalyptique de cette époque, comme le langage symbolique, le secret sur sa propre identité, etc. sont des excroissances d'un type d'homme psychique et contemporain inexplicé.

Transféré à notre époque, l'apocalyptisme peut devenir une véritable méthode de la hiérophilie :

- a) la méthode pragmatique (voir ci-dessus) est le fondement sapientiel ;
- b) la méthode psychique de connaissance, pratiquée de façon charismatique, est la deuxième couche d'une telle hiérarchie.

Deuxième partie. L'exposé systématique de la religion archaïque.

Le concept de religion archaïque.

Fondamentalement, toutes les religions (actuelles et passées) sont divisibles en deux types, qui ne sont eux-mêmes que l'expression de deux faces de chaque phénomène religieux, à savoir :

- La face " empirique " ou publique-terrestre, accessible à peu près à tous (l'objet même des hiéroglyphes au sens strict, c'est-à-dire la description du phénoménal ou de l'immédiat donné à chacun de la religion) ;

- La face "transempirique" ou cachée, qui n'est pas aussi immédiatement accessible au croyant moyen ou même au hiérophante moyen ; objectivement parlant, la face transempirique se décompose en deux aspects parfaitement distincts, à savoir

(a) l'aspect idéaliste (souvent appelé côté "logique" ou aussi "structurel" (structural)) qui, en effet, expose les structures profondes, c'est-à-dire les similitudes et les cohérences qui ne se révèlent qu'après une analyse logico-comparative (voir Lo. sur la structure distributive (= collection) et la structure collective (= système)) ;

(b) les réalités "de l'autre monde" (également appelées "sacrées" ou "sacrées"), telles qu'elles existent :

i/ les esprits ou "intelligences" conscients d'eux-mêmes (esprits de la nature, âmes des défunts, divinités (dieux, déesses), fées, monades, l'Être Suprême) ;

ii/ la "puissance" ou "dunamis" (Évangile de Luc), qui est le support de la magie et qui est appelée à juste titre "puissance magique" ("power" (van der Leeuw)) ;

iii/ la "vie", telle que les religions, du moins les religions archaïques-magiques, la conçoivent, c'est-à-dire comme le déploiement de l'intelligence et des pouvoirs magiques.

Ainsi, on ne confond pas l'idéal avec les réalités sacrées, comme le font si souvent les matérialistes modernes (et oui, même les archaïques déjà présents), qui identifient l'autre-monde et l'idéal (compréhensible).

Le caractère archaïque d'une religion repose sur son aspect "sacré" ou sacré : ceux qui ont l'intelligentsia, le pouvoir magique, la "vivacité" :

a/ les perçoit directement (comme le font les "voyants" de toute religion vraiment archaïque) ou

b/ incorpore sérieusement dans la mentalité de ces "voyants" ce qui "est" "archaïque" en matière de religion.

Ceux qui, cependant, ne s'intéressent qu'au côté empirique (public, terrestre, intérieur du monde)

a/ voit et

b/ prend au sérieux, avec ou sans le côté idéal-logique (cela dépend du niveau intellectuel), est typiquement "laïque" en matière de religion.

Conséquence : avec une grande clarté, on a le droit de classer les religions en deux types principaux, à savoir, l'archaïque-sacré et le séculaire-désacralisé.

Comme les méthodes scientifiques (hiéroglyphiques, hiéroglyphes) mentionnées ci-dessus ne s'intéressent en principe qu'à ce qui est accessible au public, les données les plus essentielles concernant la religion séculaire ont déjà été parcourues.

En revanche, les données archaïques ont déjà été trop peu traitées (ou interprétées de manière laïque, c'est-à-dire trop longtemps incomprises). D'où cette insistance unilatérale sur le côté " sacré ".

La désacralisation.

Avant d'aborder ce point, nous précisons très brièvement le processus de désacralisation - ou déconsécration - qui sépare les deux types (côtés) de religion.

Échantillon biblique :

-- R.J. Werblowski, *Beyond Tradition and modernity*, (Au-delà de la tradition et de la modernité), Londres, 1976 (la démythologisation (souvent synonyme de désacralisation) qui entraîne à la fois la sécularisation et la politisation (on pense aux interprétations purement socio-critiques de la religion par exemple) est disséquée à la fois de manière méliorative et péjorative).

-- Alasdair MacIntyre, *The Religious Significance of Atheism*, (La signification religieuse de l'athéisme), Columbia Un. Press, 1969 (la question ici est :

a/ la modernisation, depuis le XVIIIe siècle, avec ses "Lumières" (Lumières, Enlightenment, Aufklärung), implique le scientisme (triomphalisme de la science), ainsi que le matérialisme physique (la négation de toute réalité autre que celle, grossièrement matérielle et sensorielle) ;

b/ cela conduit à l'agnosticisme (ne pas se déclarer compétent pour acquérir des certitudes concernant les réalités sacrées) ou à l'athéisme (désaveu de Dieu) ;

c/ la question demeure : cette attitude naturaliste-rationaliste de la vie des Lumières est-elle telle que la religion n'est plus possible ou rend-elle nécessaire un nouveau type de religion ?").

-- Leroy S. Rouner, ed, *Philosophy, Religion, and Coming World Civilization (Essays in Honor of E. Hocking)*, (Philosophie, religion et civilisation mondiale à venir (Essais en l'honneur de E. Hocking), La Haye, 1966 (le professeur Hocking, à Harvard jusqu'en 1943, dit : "Il est temps pour l'Occident de se rappeler que l'homme a toujours la priorité, pas les machines, pas l'argent, pas les "choses"").

-- Ph. Ashby, *History and Future of Religious Thought (Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam)*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (Quels sont les éléments vitaux et durables des religions du monde ?).

-- P. Berber, *Het hemels baldakijn*, (Le dais céleste), Utrecht, 1969 (sociologique).

-- Dr. Sperna Weiland, *Oriëntatie (Nieuwe wegen in de theologie)*. (Orientation (Nouvelles directions dans la théologie)). Une tentative de faire parler l'inspiration pour les personnes pour lesquelles les représentations traditionnelles de la foi sont devenues floues ou ont disparu), Baarn, 1966-1 ;

-- id., *Voortgezette oriëntatie (Nieuwe wegen ...)*, (Orientation permanente (Nouvelles voies ...)), Baarn, 1971 (Paul Van Buren, Harvey Cox, Dorothee Sölle, Richard Shaull, JB. Metz, J. Moltmann, l'interprétation néo-marxiste) ;

-- id., *Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, (La fin de la religion (Plus loin sur la piste de Bonhöffer)), Baarn, 1970 (Sp. Weiland est à peu près la Bible de la tendance sécularisante ou même simplement séculariste, qui, si elle conserve quelque chose de la religion, appelle cette partie résiduelle : "foi" (par opposition à "religion").

Cela va de pair avec la théologie "démithologisante" (R. Bultmann), la théologie "honnête" (J. Robinson) et la fameuse théologie "Dieu est mort" (Altizer, Hamilton, Vahanian, Van Buren, Keen, - appelée aussi théologie "radicale"), sans parler de la théologie "politique" (Moltmann par exemple, pour qui l'essence de la religion est une sorte de critique sociale). À cet égard, les critiques de la religion sont très diverses : la religion est " irrationnelle " (Hume, Kant), " asociale " (Kant, Marx : " opium "), " infantile " (Freud), etc. (1) En matière de religion, on peut tirer les conclusions suivantes

(1) En ce qui concerne la dé- ou démythologisation :

-- J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, (Histoire de la recherche en mythologie), Munich/Fribourg, 1961 (histoire générale de l'interprétation) ; *Kerygma und Mythos* (Une conversation théologique), I, Hambourg-Bergstedt, 1948-1, 1967-5.

-- R. Bultmann, le démythologisateur le plus notoire, part du principe que la vision du monde du Nouveau Testament est une vision du monde "mythique" : "Le monde passe pour emboîté en trois niveaux : au milieu la terre, au-dessus les cieux, en dessous le monde souterrain. Le ciel est la demeure de Dieu et celle des anges ; l'enfer est dans le monde souterrain comme lieu de torture ; mais la terre n'est pas 'terrestre' : c'est la sphère d'activité des puissances surnaturelles et extraterrestres. "

Il faut noter que Bultmann caractérise ici la forme populaire de la religion, semblable à un catéchisme et extrêmement simpliste : quiconque s'intéresse vraiment, de manière intériorisée, à la religion sait combien cette conception à trois étages est " simple ".

(2) Concernant la crise métaphysique :

-- Max Müller, *Crise de la métaphysique*, (Crisis of the metaphysics), DDB, 1953. Müller est un Heideggerien, mais fortement scolastique : cf. B. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, (Qu'est-ce que la métaphysique), Frankfurt a.M., 1949, dans lequel le grand ontologiste fondamental et existentialiste interprète la "métaphysique" à sa manière, c'est-à-dire de manière très limitée dans le temps, très "rationnelle" et entrelacée avec la théologie).

Le mythe était autrefois l'un des formateurs de l'homme archaïque (histoires de divinités et d'esprits, racontées dans un cadre rituel ou autre, concernant l'histoire du salut de l'homme). L'éveil, en Grèce (mais aussi en Inde, en Chine, etc.), de la "raison", c'est-à-dire de la faculté critique par laquelle l'homme découvre des lois (structures), de préférence dans le monde visible et tangible, a fait disparaître les "mythes" au profit d'une métaphysique encore fortement influencée par le mythe et la théologie.

Or, dans la désacralisation (déjà à l'oeuvre en Grèce dans la tradition protosopique, mais surtout au XVIIIe siècle des Lumières), la crise des fondements, tant de la métaphysique (théologique-mythique) que de la mythologie, signifie que la racine commune, le contact avec le monde extérieur et surnaturel, de la métaphysique et du mythe s'éteint. Ainsi, la sacralisation devient antonyme par rapport à la religion.

Il faut noter qu'en plus de ce sens corporatif (concernant la réalité dans son ensemble) et théologique (concernant la divinité), la désacralisation a aussi un sens social : transfert au laïc de ce qui était propre au clergé (par exemple, la sécularisation des biens de l'église).

(3) Concernant la religion naturelle,

comme les libéraux, surtout depuis les Lumières anglaises, les ont introduites en Europe.

-- K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, (droit et limite de la religion naturelle), Zurich, 1954, S. 15/44 (Die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung).

-- RC. Zaehner, *Concordant Discord (The Interdependence of Faiths)*, La discorde concordante (L'interdépendance des croyances), Leiden, 1970 (les conférences Gifford sur la religion naturelle, prononcées à St. Andrews 1967/1969).

-- RT. Carroll, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edw. Stillingfleet* (La philosophie de la religion basée sur le bon sens de l'évêque Edw. Stillingfleet), (1635/1699), La Haye, 1975 (l'idéalisme cartésien des idées innées avec son penchant pour les "représentations claires et distinctes" et, un peu plus tard, l'empirisme commensal qui est : après le Moyen Âge scolastique (avec sa théologie principalement issue des monastères), a révisé la relation "religion" - "raison" (raison maintenant comprise dans un sens cartésien et/ou lockien). Il est clair que la crise fondamentale des religions euro-américaines avec un tel type de "religion" "naturelle" (= rationnelle), dans laquelle les miracles et les mystères, les visions et les transports sont considérés comme discutables, est pleinement à l'œuvre.

Le fait que l'ancienne Stoa, avec ses théologies physiques et politiques, puisse servir de modèle à cet égard, prouve que cette crise fondamentale était déjà à l'œuvre dans l'Antiquité).

(4) Concernant le degré nihiliste de cette crise des fondements :

-- D. Arendt, *(Die Anfänge des) Nihilismus*, ((Les débuts du) nihilisme), Köln, 1970 De Jacobi à Nietzsche, l'intelligentsia principalement allemande tire la conclusion que, si Dieu n'existe pas, rien n'a plus de valeur absolue (et, dans ce sens axiologique étroit, n'est "saint", c'est-à-dire en principe inviolable) et fonde l'éthique et la politique. Au lieu d'une plénitude d'idées, d'idéaux et de valeurs élevés (transcendants) vient maintenant le "grand vide" d'un "rien" concernant les idées, les idéaux et les valeurs). Ici, Dieu, l'Être suprême, n'est vu que comme le fondement de l'éthique et de la politique (ce qui est une vérité partielle).

-- M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, (Le Nihilisme européen), Pfullingen, 1967.

-- J. Godsblom, *Nihilisme en cultuur*, (Nihilisme et culture), Amsterdam ; 1960 (interprétation culturologique du nihilisme).

-- V. Soloviev, *Crise de la philosophie occidentale*, Paris, 1947. Soloviev s'attarde sur l'idéologie positiviste qui, après l'étape théologique et métaphysique, qui articulent rationnellement le fondement traditionnel de la religion, voit croître légitimement une troisième et dernière étape, à savoir l'étape positive ou strictement scientifique,- ce qui est l'une des manières de saisir la désacralisation dans une théorie.

Conclusion : la désacralisation a :

(i) elle a connu un certain développement par rapport à la pensée rationnelle (philosophique et scientifique) ;

(ii) elle a pris différentes formes, dont nous décrivons brièvement les plus marquantes sur le plan bibliographique.

L'essentiel reste ce que dit E. Renan, *Vie de Jésus*, 1879-16 p. v/ vi : l'étude "critique" (c'est-à-dire qui teste les textes, l'authenticité et la fiabilité "historiques", etc. pour leur valeur) de la vie de Jésus procède de manière axiomatique :

(i) Les miracles de l'évangile sont des histoires inventées (mythiques, fabuleuses, paraboliques) ;

(ii) les textes ne sont pas inspirés par le Saint-Esprit, mais de simples rédactions humaines (tradition-histoire). " Ces deux négations ne sont pas, dans notre travail, le résultat de la recherche biblique ; elles la précèdent ; elles sont le fruit d'une expérience qui ne connaît pas le mensonge : les miracles sont ces choses qui n'arrivent jamais (...). Aucune intervention de la divinité, soit dans la création d'un livre, soit dans un événement quelconque, n'a jamais été prouvée. " (o.c., vi).

La clarté française (naïve) avec laquelle Renan, le sceptique, pose ici sa propre "expérience" laïque (sans miracle et sans inspiration) comme la seule "critique" et en forge un axiome, est tout à fait accablante ! C'est ainsi que raisonne le séculariste, s'il ose formuler ses axomata.

(iii) La sécularisation a pris, au fil du temps, une forme agressive : G. Szcezny, *Die Zukunft des Unglaubens*, (L'avenir de l'incroyance), Munich, 1958 , ("l'incroyance" signifie ici : a. l'établissement de la déchristianisation, b. l'athéisme professé ou confessionnel comme confession anti-chrétienne, qui prétend que "l'avenir" appartient à l'incroyance. L'irréligion post-chrétienne considère les religions théologiques ou les "Erzatsreligions" (idéologies) scientifiques et politiques comme également absurdes dans un univers complètement matérialiste, dans lequel l'homme est complètement imbriqué, mais avec une adaptabilité qui dépasse celle des êtres infrahumains (humanisme irréligieux).

-- G. Szcezny, *Religies antwoorden op eenendertig vragen van G. Szcezny* (Religions réponses à trente et une questions de G. Szcezny), Amsterdam/ Hilversum, 1966 (hindouisme, bouddhisme, judaïsme, catholicisme, protestantisme, islam, - mais avec l'intention de souligner la diversité des réponses).

-- H. Schleite, *Skeptische Religionsphilosophie (Zur Kritik der Pietät)*, (Philosophie sceptique de la religion (Sur la critique de la piété)), Freiburg, 1972 (ceux qui prennent en compte les Lumières, la critique religieuse de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, le "mal" de notre époque, doivent être "sceptiques").

-- B. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945 (Feuerbach, Nietzsche,- Kierkegaard,- Comte,- Dostoievski).

-- H. Arvon, *L'athéisme*, Paris, 1967 (athéisme matérialiste et humaniste, surtout philosophique -- solidement décrit).

Voilà pour l'essentiel concernant la désacralisation.

Néo-sacralisme. Echantillon bibliogr :

-- M. Eliade, *La poursuite de l'absolu*, dans l'Express (01.09.1979, pp. 64/70), interview, dans laquelle Eliade parle de l'engouement récent pour des choses comme le yoga, le zen, l'alchimie, les mythes, etc. Eliade discute de la récente "herméneutique" (c'est-à-dire la recherche de la "signification" des phénomènes religieux), indique la "contre-culture" qui émerge dans notre société scientifico-industrielle (ou : post-industrielle) formée par les Lumières.

-- M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, 1962 (dans l'introduction, l'auteur affirme que : 1/ la découverte des cultures archaïques et exotiques (orientalisme, ethnologie, science religieuse) et

2/ la découverte de l'un(der)conscient (psychologie des profondeurs) obligent l'humanisme traditionnel de l'Occident à subir une révision profonde (élargissement) ; entre autres, il dit : "Il n'est pas exclu que notre époque entre dans l'histoire comme la première à redécouvrir les diverses expériences religieuses, abolies par le christianisme lors de son triomphe" (o.c., 10).

-- M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, élargit ce qui a été dit dans le petit ouvrage précédent pour inclure "l'éruption de l'occultisme (ésotérisme)" dans les années soixante (o.c., 79ss.) ; entre autres, il dit : "L'historien des religions que je suis n'échappe pas à l'étonnement suscité par l'étonnante popularité de la sorcellerie dans la culture et les sous-cultures de l'Occident moderne" (o.c., 93). -- Ceci nous amène à conclure la double notion de contre-culture et de néo-sacralisme.

Contre-culture :

C'est cette culture qui, au sein de la culture dominante éclairée et technologique, puise dans des sources de connaissance et de vie autres que technologiques.

-- Cfr. Th. Roszak, *Opkomst van een tegencultuur (Bespiegelingen over de technocratische maatschappij en haar jeugdige bestrijders)*, (Essor d'une contre-culture (Réflexions sur la société technocratique et ses jeunes combattants)), Amsterdam, 1971 (Allen Ginsberg, Alan Watts (Orientalisme), expérience psychédélique, P. Goodman, etc.)

-- CA. Reich, *Bloemen in beton* ; (Fleurs en béton (Le verdissement de l'Amérique : comment la révolution des jeunes tente de rendre l'Amérique vivable)), Bloemendaal, 1971 (y compris l'ère pré-industrielle, industrielle et post-industrielle ; conscience I, II, III).

-- *Politique ou mysticisme ?*, dans Tijdschrift v. Theology, DDB (Emmaüs), 1973 (une réponse de critique sociale).

Le néo-sacralisme :

Il s'agit de la résurgence, au sein de la culture technocratique "éclairée", d'expériences sacrées de nature très diverse (voir ci-dessus les expressions et les œuvres d'Eliade), qui, tout en se rattachant à des traditions archaïques, sont globalement novatrices et intègrent la modernité dans un sens sacré.

Echantillon biblique :

-- M. Choisy, *L'être et le silence*, Genève, 1964 (synthèse de la psychanalyse et du teilhardisme, interprétée en tenant compte des religions primitives et orientales) ;

-- J. Needham, *De nieuwe godsdiensten*, (Les nouvelles religions), Amsterdam, 1975 (clin d'œil à l'éruption californienne) : L'hindouisme, le bouddhisme, le soufisme, le bouddhisme zen, Meher Baba, Subud, la méditation transcendante, Krishnamurti, le bouddhisme tibétain, Gurdjeff, etc. sont abordés (doctrines, organisations, leaders)).

-- J. Jongedijk, *Wat gelooft uw buurman ?* (Que croit votre voisin ?), Wageningen, s.d. (quakers, salutistes, réarmement moral, catholiques libres, membres de la communauté chrétienne, scientifiques chrétiens, témoins de Jéhovah, mormons, soufis, spirites, etc.) (exposition, conversation)).

-- Privé : A. Pollak-Eltz, *Afro-Amerikaanse godsdiensten en culten* (religions et cultes afro-américains), Roermond, 1970 (les religions ouest-africaines (a/ Gold Coast (Ashanti), Dahomey (Ewe, Fon), Nigeria (Yoruba) ; b/ Congo - Angola (Bantu) sont à l'origine des néo-religions afro-américaines en Amérique du Sud (Brésil : batuque, candomblé, umbanda, xango, casa de minas, pagelança, macumba), aux Antilles (santeria, culte de la conviction, myalisme, vodoen, shango shouters), au Venezuela (maria lionza), au Suriname (bosnegers)) et en Amérique du Nord (églises nègres, hoodoo) ;

-- A. Gatti, *Bapuka*, Zurich, 1963 (un ethnologue entre en contact, apparemment par hasard, avec les adorateurs de Bapuka, déesse de l'amour et de la fertilité ; au fil du temps, l'augmentation de la capacité de vivre dans des situations difficiles devient évidente,-- Forme typique de néo-sacralisme (voir aussi ses *Tamtams dans la nuit*, Anvers, 1944 (écriture plus libre, mais décrivant avec précision la vie religieuse africaine).

-- S. et R. Leacock, *Spirits of the Deep (Drums, Mediums and Trance in a Brazilian City)*, (Esprits des profondeurs (Tambours, médiums et transe dans une ville brésilienne), New York, 1972 (sur le batuque de Belém, Brésil ; le batuque, comme les autres néo-sacralismes afro-américains, est une religion typiquement médiane (médiomnique), où le ravissement, mené par des divinités et des esprits, est central.

-- S. Bramly, *Macumba (Forces noires du Brésil)*, Paris, 1981 (excellent petit ouvrage, qui reproduit des entretiens et permet à une "mère des dieux" (chef des cérémonies de la macumba) de s'exprimer sans entrave, ce que beaucoup d'ethnologues, avec leur approche axiomatique, ne font pas et ce qui leur fait adopter une approche externaliste).

-- G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, Paris, 1975 (passionnante description de ce qui se vit au Brésil en matière de psychisme, notamment au sein des spirites kardécistes).

-- J. Kerboull, *Le vaudou (Magie ou religion)*, Paris, 1973.

-- id., *Vaudou et pratiques magiques*, Paris, 1977 (missionnaire, qui a étudié avec soin le vodou du plein air).

-- E. Rochedieu, *Der Schintoismus und die neuen Religionen* (Shintoïsme et nouvelles religions), Japans, Genève, 1973 (8. 209/247 : solide aperçu de l'essentiel des plus de trois cents néo-sacralismes enregistrés au Japon).

-- D. Logan, *America bewitched (The Rise of Black Magic and Spiritism)*, (L'Amérique ensorcelée (The Rise of Black Magic and Spiritism)), New York, 1973 (s'attarde sur les côtés ensoleillés, mais encore plus sur les côtés péjoratifs du néo-sacralisme nord-américain).

Voilà pour un échantillon tiré d'une masse encombrée de données.

Conclusion de l'aperçu.

Sans aucun doute, il existe deux faces différentes de la religion et, en relation avec elles, deux types de religion diamétralement opposés, l'archaïque-sacré et le moderne-séculier.

La bibliographie indiquée ci-dessus le prouve déjà sans s'y attarder. Avant de commencer l'étude de la religion archaïque-sacrée, un petit mot sur la véritable raison de cette discorde : la structure du jugement de Dieu (non seulement, oui, surtout pas juridique), reconnue comme la structure sans plus du processus religieux (voir ci-dessus), contient la raison.

Après tout :

a. la loi des semailles et des récoltes (Gal. 6, 7/9 ; Ekkli (= Sir) 15, 11/20) régit toute causalité, y compris religieuse, à savoir qu'une rétribution intérieure (sanction immanente) est à l'œuvre dans chaque partie de la création et dans la création dans son ensemble. Cela fait que l'effet de la cause témoigne, que la cause dans son effet subit son " jugement ", et ce " jugement " qu'elle a elle-même provoqué.

b. Le changement, c'est-à-dire la "crise", comme le dit la langue grecque du *Nouveau Testament*, a lieu sur la base de cette séquence immanente et légale "cause/effet".

c. Dieu ne se révèle pas sans ambiguïté, mais de manière univoque ; c'est-à-dire que, de Sa part, il y a une totale univocité, mais, de la part du destinataire de Son message, il y a la possibilité d'un malentendu ou d'une compréhension correcte de ce message. C'est pourquoi tous les esprits bien pensants ont l'impression que "la religion est si "sombre", "mystérieuse", "cryptique", etc., mais ils n'ont saisi que le côté terrestre-séculier : le côté divin-transcendental est sans ambiguïté pour ceux qui "ont un cœur pour "voir" (comme Moïse l'a dit aux Israélites) (voir ci-dessus).

d. cela implique que ce message déchiffrable, en vertu de sa pluralité, plus qu'adéquatement indiquée ci-dessus, est une étagère sur le dessus de celui à qui Dieu (ou ses émissaires, qui sont la pluralité) s'adresse. Dieu met à l'épreuve "le cœur (côté conscient) et les reins (côté inconscient)". Il les sonde, selon Actes 1, 24, où, en choisissant le remplaçant de Judas, le traître :

(i) s'appuie sur le fait que les candidats étaient bien avec les disciples, " depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où (Jésus) nous a été enlevé (= Ascension) " (ib., 21/22),

(ii) tout en réalisant que si cette condition était individuellement nécessaire, elle n'était suffisante qu'avec un autre ensemble, à savoir que Dieu fasse le choix et le fasse en tant que pur-sang de cœur et d'esprit. Ainsi, Dieu met à nu la nature la plus profonde de la créature, et le jugement de Dieu qui sépare les sacrals des seclals est l'une (peut-être la principale) forme de jugement de Dieu, redoutable dans ses conséquences.

En effet, en plus des composantes religieuses générales présentes dans presque toutes les religions (Dieu, les anges, les démons, le ciel, l'enfer, le purgatoire (monde souterrain distinct de l'enfer proprement dit), les illuminations (visionnaires, auditives) et les miracles (guérisons, exorcismes, contrôle de la nature), il existe des composantes spécifiquement chrétiennes :

a. La préexistence divine de Jésus en tant que deuxième personne de la Trinité,

b. La naissance virginale, la conscience de soi divine et aussi messianique de Jésus, son activité miraculeuse et prophétique dans le cadre de la divinité, prévue par les prophètes de l'Ancien Testament avant la fin des temps, le passage de la croix voulu par Dieu ainsi que le fait historique de sa glorification dans la résurrection et l'ascension (passages de résurrection), son retour historique à la fin des temps en "puissance".

Ces deux types de données sacrées sont éliminés dans l'interprétation moderne-séculière, même si l'on essaie ensuite de les réintroduire ou de les "sauver", sous une forme ou une autre, généralement symbolico-fidéiste (c'est-à-dire que la "foi" sans religion (fidéisme) y voit des "références symboliques à des réalités purement terrestres" (symbolisme)).

Les fidèles allemands disaient que Bultmann ne faisait pas de l'" Interprétation " mais de la " liquidation " !

II A. La rencontre avec le sacré.

Ce petit chapitre traite de deux aspects : la méthode et l'objet.

IIA.1. L'épistémologie du sacré.

Nous expliquons d'abord la méthode ou approche subjective au moyen de deux modèles applicatifs compréhensibles.

Le modèle I.

L. Chochod, *Huê la mystérieuse*, Paris, 1943, pp. 295ss, donne un splendide exemple d'expérience hiératique à la suite de son récit de la pagode An-Hôi en Annam. Steller refuse "de croire que les divinités dont il vient de parler n'ont existé "réellement" que dans l'imagination des Annamites."

Il précise : " Lorsqu'un Annamite fait un rêve qui, pour une raison quelconque, le fait considérer comme vraiment contre nature, ou lorsqu'il lui arrive un incident quelque peu extraordinaire, il construit un petit temple de paille où, selon son sentiment, la puissance occulte s'est révélée, et il y célèbre un sacrifice ".

L'événement devient public, acquiert de l'importance et génère une tradition, qui est complétée et développée dans des modifications plus ou moins importantes. Il n'en faut pas plus pour créer une nouvelle divinité ou, plus précisément, un nouveau symbole de "pouvoir surnaturel". D'où les titres " Ngoc Fhu Nhan ", " Chua Ngoc ", " Thiên Fhi Ngoc Nu " (également nom de déesse : o.c., 293), " Duc Thanh Me ", etc. qui ne déterminent rien " exactement " et s'appliquent à une foule de génies, de démons ou de demi-dieux. "

On voit que l'auteur pense fortement occultiste (et en ce sens est ouvert à une expérience sacrée), mais est tout autant occidental " exact " et, d'emblée, tend à comprendre ce que l'Annamite " voit ", " vit ", comme un " sentiment " d'un vague concept de " Nuit surnaturelle " (dans un sens dynamico-magique).

Il est cependant honnête lorsqu'il affirme que non seulement un rêve, mais aussi un motif qui rend ce rêve extra- et/ou surnaturel est décisif (rêve, "raison" sont des conditions nécessaires séparément, suffisantes conjointement).

De même, une occurrence en soi n'est pas suffisante ; il faut "quelque chose" de plus pour que cette occurrence passe pour "hors du commun" (occurrence, "quelque chose de plus" sont des conditions nécessaires séparées, conjointement suffisantes).

Il convient de noter que l'auteur a raison de concevoir l'imagination comme l'organe de perception du sacré chez les Annamites : cependant, il ne faut pas confondre imagination et in.imagination ;

Toutes les personnes ayant une solide expérience du sacré (**a.** la force vitale, **b1.** la sensibilité, **b2.** la vision et **b3.** l'interprétation ; voir ci-dessus p. 67/69) savent que les réalités et les processus extra- et surnaturels passent par l'imagination, qui est l'organe de ces choses. S'ils ont reçu une formation suffisamment critique ou, à défaut, s'ils connaissent suffisamment les conséquences de leur "perception", ils feront une distinction nette entre l'imagination, c'est-à-dire la "visualisation" (capacité eidétique) (le fonctionnement) des réalités extra- et/ou surnaturelles, qui sont perçues, et l'imagination, c'est-à-dire la création totalement volontaire de données imaginaires sans contact réel avec les réalités extra-subjectives. Tout magicien, en particulier, connaît cette distinction.

Modèle II.

Mt 2, 1/12 : "Lorsque Jésus naquit à Bethléem (Judée), du temps du roi Hérode, voici que des mages (magoi) arrivèrent d'Orient à Jérusalem. Ils dirent : "Où est le prince des Juifs, qui vient de naître ? Car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus nous prosterner devant lui.

Lorsque le roi Hérode entendit cela, il fut consterné, et tout Jérusalem avec lui. Il convoqua tous les grands prêtres et les scribes et leur demanda où le Christ devait naître. Ceux-ci répondirent : "A Bethléem de Judée, car c'est ainsi qu'il est écrit par le prophète (Mik 5, 1) : "Et toi, Bethléem, terre de Judée, tu n'es certes pas la moindre des 'chefs-lieux' (clans) de Judée, car de toi sortira un prince, qui dirigera une nation d'Israël."

Alors Hérode convoqua secrètement les mages et les interrogea attentivement sur le moment où l'étoile leur était apparue. Il les envoya à Bethléem en disant : "Allez vous enquérir de l'Enfant, et quand vous l'aurez trouvé, rapportez-le moi, afin que je puisse moi aussi l'adorer : Quand ils eurent entendu le roi, ils s'en allèrent. -- Et voici que l'étoile qu'ils avaient vue à l'orient les précédait jusqu'à ce qu'elle arrive au-dessus du lieu où était l'Enfant, et là elle resta immobile.

Quand ils virent l'étoile, ils se réjouirent extrêmement. Et, étant entrées dans la maison, elles trouvèrent l'Enfant avec sa mère, Marie. Ils se jetèrent par terre et l'adorèrent. Ils ouvrirent leurs trésors et lui offrirent des cadeaux d'or, d'encens et de myrrhe. Comme ils avaient été avertis en rêve de ne pas retourner auprès d'Hérode, ils se rendirent dans leur pays par un autre chemin.

Pour un externaliste, tant l'étoile (apparue), qu'ils avaient "vue", que le "rêve" avec l'avertissement n'auront existé que dans l'imagination, comme juste avant pour Chochod ce que les Annamites avaient "vu", "ressenti", comme extraordinaire ou non naturel. Renan, le sceptique, dit que les " miracles " et les " inspirations " (les deux phénomènes clés selon lui concernant la religion) " n'existent pas ".

Laissons de côté l'avertissement du rêve (au nom du manque de données). Pour un internaliste, le texte de Matthieu est instructif ; après tout, la structure pragmatique-expérimentale d'une expérience sacrée évoluée y est brièvement indiquée. Les personnes impliquées sont des "sages" ("sorcières", ceux qui "savent") ou, plus exactement, des "magiciens", c'est-à-dire des devins orientaux (qui portaient le nom de leur père). Les devins orientaux (qui portaient comme nom celui d'une tribu des Mèdes, connue pour ses fonctions sacrées) (Jr 39,13 ; Dn 2,48 ; 4,6 ; 5,11) ; à l'époque de Jésus, les sorciers des étoiles (Is 47,13) et les "chaldéens" (Dn 2,2) étaient considérés comme des savants (ici les "sages" de l'Orient. On distinguait quelque peu de ceux-ci les magiciens au sens propre (Simon (Samarie : Actes 8:9, 11) et Barjesus (Chypre : Actes 13:6,8)).

Or, ces savants astrologues : (i) "voient" une étoile, qui "apparaît" ; cette expérience "eidétique", dans l'imagination, comme l'expérience d'une réalité objective, par opposition à une réalité subjective imaginaire, est (ii) accompagnée d'une interprétation : cette étoile "est" le "signe" de la naissance d'un prince des Juifs et, de plus, un commandement (d'aller le voir et de l'adorer).

Apparemment, la triple structure du miracle est présente ici : a. miracle, b1 signe, b2 pouvoir. Il y a là quelque chose de paradoxal : ces astrologues païens savent, avant "Jérusalem" et son chef Hérode, que quelque chose d'extraordinaire s'est produit !

Sur la base de ce face-à-face avec l'indication, ils entreprennent le voyage : les confirmations ne manquent pas de venir.

a. Les écrits prophétiques des Juifs confirment quelque chose comme "la naissance d'un prince sur Israël" à Bethléem (cf. 2 P 1,16/21, où la transformation correspond à la prophétie) ;

- b. l'expérience eidétique se répète sur place (Mt 2,9) à leur très grande joie ;
- c. la découverte de Marie avec son enfant "confirme" dans l'ordre physique.

En d'autres termes : la "première vision" (vision sensorielle ordinaire) confirme la "seconde vision" précédente (seconde vision, zweites Gesicht).

Conclusion : Les magiciens sont entrés librement dans le signe miraculeux ; leur départ a, épistémologiquement, le caractère d'une expérience qui se déploie :

- (i) sur la base d'une première observation (avec induction), à savoir la "vue" de l'étoile, avec l'interprétation (abduction),
- (ii) ils décident (avec déduction) de s'aventurer en Terre juive ;
- (iii) une fois le voyage terminé, ils rencontrent trois confirmations (la deuxième observation, c'est-à-dire l'observation expérimentale, avec son induction ou résultat).

Il faut noter - ce que Chochod néglige - qu'en Annam aussi les gens raisonnent de cette manière : ils pressentent rapidement si à l'endroit où le temple de paillotes est érigé, il y a d'autres signes. C'est pourquoi nous avons parlé d'une expérience sacrée élargie : de nombreux soi-disant "critiques" ne s'occupent tout simplement pas des autres expériences sacrées qui suivent l'expérience sacrée initiale (si les scientifiques professionnels ne s'occupaient que de la phase d'observation ou de perception sans la phase expérimentale, les mêmes critiques s'appliqueraient).

Il convient de noter ici la distinction entre un phénomène purement symbolique (par exemple, l'étoile en tant qu'étoile de la naissance d'un monarque) et un phénomène véritablement sacré (par exemple, un pouvoir miraculeux ou extra- et/ou surnaturel, qui possède un caractère de signe (est informatif)) : La "signification" est la simple référence dans l'esprit (la mentalité) des magiciens ; le "pouvoir", qui est plus que naturel et a une valeur de signe, est une réalité extrinsèque, qui peut être testée sur plus d'un plan (eidétique, prophétique, physique). Les laïcistes confondent tout simplement ces deux types de réalité radicalement différents. Pour les internalistes, cette distinction est primordiale.

Il faut noter que les patristiques ont compris le texte de Matthieu plus ou moins dans cet esprit : "(Une étoile inhabituelle apparaît ; ainsi) Celui qui a donné ce signe a aussi donné l'intuition" ; "et, ce qu'Il a fait voir, Il l'a aussi fait chercher, et, une fois cherché, Il l'a aussi fait trouver". (Pape Léon le Grand (Sermo 1 de Epiphania)).

Maintenant, nous considérons brièvement la structure (modèle) régulatrice de ces deux modèles applicatifs, principalement à travers un échantillonnage bibliographique (par manque de temps).

-- MM. Moncrief, *The Clairvoyant Theory of Perception*, (La théorie de la perception clairvoyante), Londres, 1951 :

a/ l'interprétation traditionnelle, versta, séculaire de la perception.

Elle suppose une expérience sensorielle ordinaire :

1. un processus physico-physiologique conditionne l'apparition ;
2. de ce processus découle, cependant, une représentation de ce qui est perçu en nous ;
3. une fois arrivé à ce point, le perceuteur en prend conscience ;

Trois difficultés principales :

- (i) Le passage du simple ordre physico-physiologique à l'ordre proposé et conscient ;
- (ii) Le caractère imagé ou la relation en une phrase entre la chose et/ou le processus extérieur à nous (extramental) et la représentation consciente en nous (intramental).
- (iii)a. Le caractère direct ou, comme l'école autrichienne (Brentano, Meinong, - Husserl) l'a appelé, le caractère "intentionnel" ou de rencontre de la perception ("Je te vois venir" est une expérience directe, même si elle est divisible et analysable en aspects et phases) ;
- (iii)b. l'occulte ou, en un sens adouci, la perception paranormale (par exemple, la clairvoyance est un fait avéré, niée seulement par des idéologues et des partis pris).

Ces trois-quatre difficultés restent, dans l'interprétation traditionnelle, un "Fremdkörper", c'est-à-dire qu'il faut les dépasser pour pouvoir les "intégrer", ce qui signifie que les axiomes de l'explication classique sont nécessaires mais pas suffisants ; jusque là l'explication psychophysiologique comme inadéquate, ainsi que ses extensions ;

b/ la vision "claire", "paranormale".

Celle-ci s'écarte à la fois d'une structure immédiate (intentionnelle, phénoménologique) et d'une structure paranormale afin d'"expliquer" à la fois la perception ordinaire, non paranormale et paranormale (c'est-à-dire de proposer comme axiomes les conditions séparément nécessaires et conjointement suffisantes).

Les précurseurs de Moncrieff sont

- (i) HH. Price, l'introducteur de l'ouvrage ;
 - (ii) H. Bergson (qui s'est éloigné de la simple théorie des images) ;
 - (iii) Hans Driesch, *Alltagsrätsel der Seele* (Les énigmes quotidiennes de l'âme), (1938) ("Le Moi, selon sa capacité, est et reste fondamentalement universellement clairvoyant ; son "voir" topique clair, cependant, était limité et lié aux états de la partie de son corps appelée "cerveau", en ce sens que le Moi ne pouvait pas vivre autrement à cause de la surabondance de "visages".
- De temps en temps, bien sûr, dans le paranormal, la forme universelle originelle de saisie de l'autre fait irruption." (o.c., 38).

Pour Moncrieff, le degré de perception lucide (paranormal) est la forme première et toujours présente de la perception : elle est immédiate (rencontre, être directement avec les choses et les processus, "compresence") et n'est pas causée par le processus physico-physiologique ; ce processus est sélectivement limitatif, - particulièrement adapté aux besoins biologiques de tous les jours.

Il va sans dire que Moncrieff transpose ici sous une forme moderne une intuition ancienne qui s'impose à toutes les expériences religieuses et magiques comme une évidence.

-- J.P. Vernant et al, *Divination et rationalité*, Paris, 1974 : la divination est loin d'être antipositive ; elle est la première forme de pensée scientifique subjective (ce qui est clarifié à l'aide de données provenant des cultures chinoise, mésopotamienne ancienne, grecque, romaine et africaine et porte la thèse de Moncrieff jusqu'au niveau épistémologique.

Concernant la paranormologie proprement dite :

-- H. Driesch, *Parapsychologie (Die Wissenschaft von den 'okkulten' Erscheinungen (Methodik und Theorie))*, (La science des phénomènes 'occultes' (méthodologie et théorie)). Zurich, 1952-2 : Dans la préface de JB. Rhin, une étude de H. Bender (paranormologie de 1930 à 1950),-- puis Methodik (reconnaître la tromperie et l'erreur ; reconnaître les phénomènes irréductibles) et Theorie (rôle et structure d'une 'théorie' nécessaire et suffisante ; aperçu et critique des théories existantes).

-- B. Visser, *Parapsychology (feiten en hypothese)*, (Faits et hypothèses), Maaseik, : deux chapitres : **a.** les phénomènes paragnostiques (paragnosie = connaissance paranormale) ; **b.** les phénomènes parergiques (parergie = événement paranormal).

-- G. Murphy, *Parapsychology*, Utr/ Antw., 1963 (cas spontanés et expérimentaux ; clairvoyance ; préfiguration (précognition) ; psychokinésie (= parergie, événement physique paranormal observable ; vie après la mort ; interprétation).

-- J. Feldmann, *Okkulte verschijnselen*, (Phénomènes occultes), Bruxelles, 1938 (ouvrage encore solide, qui fait la distinction entre les phénomènes psychiques et physiques, - discute les théories générales (hypothèse du bedeau) ; hypothèse animiste (= psychophysique et purement psychique) ; hypothèse spirite ; explication démoniaque) ; étude complète, également conçue en fonction de la culture et de l'histoire, de 1. la télépathie et la clairvoyance (les deux processus cognitifs) et 2. les apparitions d'esprits et les phénomènes fantomatiques (deux processus parergiques).

-- Y. Castellan, *La métapsychique*, Paris, 1955 (rappel historique : a. les précurseurs (Mesmer, Reichenbach) ;

b1 l'école anglo-saxonne (Crookes, Gurney, Myers, avec les deux associations : Society for Psychical Research (Eng.) et American Society for Psychical Research, et les premières expérimentations quantitatives) ;

b2. l'école classique européenne (Flammarion, Maxwell, A. de Rochas, Boirac, Dr Geley, Dr Osty, Richet).

b3. Grasset (la métapsychika (= paranormologie) et l'épistémologie générale).

b4. la métaphysique (d'alors) (Rhine, Carington ; polyzoïsme et polypsychisme ; "quatrième" dimension ; hypothèses physiologiques sur la télépathie ; CG. Jung).

-- J. Björkhem, *Die verborgene Kraft (Probleme der Parapsychologie)*, (Le pouvoir caché (Problèmes de la parapsychologie)), Olten/ Freib. i.Br., 1954 (parapsychologie épistémologique ; télépathie et clairvoyance ; psychométrie (indiquer quelque chose de façon clairvoyante en tâtonnant) ; guérison spirituelle et guérison miraculeuse ; hypnose et crime ; spiritisme anglais ; écriture et langage "automatiques" (transportés) ; télékinésie et matérialisation (la matérialisation est l'affaiblissement soudain et la présence physique soudaine d'objets) ; explications ; la deuxième partie contient des expériences et des documents).

-- R. Ashby, *The Guidebook for the Study of Psychical Research*, (Le guide de l'étude de la recherche psychique), Londres, 1972 (solide petite encyclopédie, avec une préface de Renée Haynes) ;

-- S. Smith, *ESP (Buitenzintuiglijke waarneming)*, (Extrasensory Perception), La Haye, 1974 (ESP = Extra. Sensory Perception ou perception extrasensorielle ; la brochure traite de la paragnosie par opposition à la PK (Psycho-Kinesis)).

-- A. von Schrenck-Notzing, *Grundfragen der Parapsychologie*, (Questions fondamentales de la parapsychologie), Stuttgart, 1962 (réédité par G. Walther : **a.** phénomènes psychiques, **b.** médiumnité physique (phénomènes de matérialisation, etc.), **c.** phénomènes de fantômes, **d.** nécrologies (Liégeois, A. von Keller, G. Geley, K. Gruber) ; - toujours fascinant).

-- Lyall Watson, *Natuurlijk of bovennatuurlijk (Een nieuwe, originele benadering van vreemde verschijnselen en hun plaats in de natuur)*, Natural or Supernatural (Une approche nouvelle, originale des phénomènes étranges et de leur place dans la nature), Baarn, 1974 (a. le cosmos, b. la matière, c. l'esprit, d. le temps, indiquant une vision nouvelle, par rapport aux livres parapsychologiques ordinaires).

-- Concernant l'Union soviétique (et les pays du bloc de l'Est) : Sh. Ostrander/Lynn Schroeder, *Découvertes parapsychologiques derrière le rideau de fer*, (Parapsychological Discoveries Behind the Iron Curtain), Haarlem, 1972 (la Russie, la Bulgarie et la Tchécoslovaquie ont effectué des travaux pionniers dans le domaine paranormologique, bien qu'à partir d'une hypothèse marxiste-matérialiste).

-- H. Gris/W. Dick *Les nouveaux sorciers du Kremlin (Deux enquêteurs américains font le point sur la parapsychologie en URSS)*, Paris, 1979 (complète l'ouvrage précédent).

-- Outre le bloc de l'Est, le Brésil fournit également des travaux novateurs : G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, Paris, 1976 (surtout dans le domaine médian (= médiumnique, médiumnique, médium), sous l'influence du spiritisme kardéciste (Allan Kardec, *Le livre des esprits*, 1857, est l'inspirateur d'un spiritisme très social (cliniques, orphelinats, maisons de retraite, centres de formation professionnelle, écoles, soins aux pauvres)) ; en 1939, la Fédération spirite de l'Etat de Sao Paulo est fondée ; avec le centre spirite géant de Rio de Janeiro (Tupyara), elle est impressionnante comme réalisation médicale) ;

-- Enfin un échantillon de la récente direction expérimentale :

-- J. et Chr. Dierkens, *Manuel expérimental de parapsychologie*, Tournay, 1978 (le livre va de pair avec le Mouvement pour le potentiel humain et ses ramifications ; il est encyclopédique).

-- *Parapsychologie : Schijn en werkelijkheid*, (apparence et réalité), Dossier, in Vie culturelle 45 (1978) : 10 (déc), pp. 866/920 (ensemble disparate d'articles, dont le plus fascinant est J. Walgrave, *Verklaringsmodellen van de parapsychologische fenomenen* (Modèles explicatifs des phénomènes parapsychologiques) (a.c., 901/911)).

Note. (i) Il convient de noter que, au XIXe siècle et au début du XXe siècle, une lutte acharnée s'est engagée entre, d'une part, les explications psychologiques (et physiologiques-psychologiques) des profondeurs (appelées "animisme" par Aksakof), qui plaçaient la racine des phénomènes paranormaux dans l'individu ou (selon Jung) dans l'inconscient "cosmique" (ou "collectif"), et, d'autre part, les spiritualistes (Du Prel, von Aksakof), qui les attribuaient aux âmes des défunts.

(ii) On distingue bien les sujets suivants de nature épistémologique :

a/ de la psychologie de la conscience à la psychologie de l'un(der)conscient (d'autres distinguent aussi un superconscient) il y a un pas ; le psychologue des profondeurs part de phénomènes conscients - par exemple, un dérapage, des symptômes névrotiques comme une vague anxiété, etc. - pour, à partir de là, inférer (déductivement) à des "facteurs" (variables) inconscients ou superconscients, sans voir, sentir, entendre, etc. lui-même.

b/ De la psychologie des profondeurs à la parapsychologie il y a encore un fossé, épistémologiquement parlant : beaucoup de psychologues des profondeurs n'acceptent pas ce que les parapsychologues acceptent, c'est-à-dire dans la mesure où le parapsychologue ne part pas de la psychologie ordinaire, de la psychothérapie et de la psychiatrie, mais de l'occultisme, tel qu'il a été vécu depuis des temps immémoriaux (mais surtout depuis la Renaissance, en Europe occidentale).

Le parapsychologue veut isoler, de l'occultisme (interprété méthodiquement comme non scientifique), les phénomènes (et leur explication) qui vont avec une méthode scientifique naturelle stricte (de préférence expérimentale) ou humaine.

Le reste - ce qui, parmi les phénomènes occultes, est scientifiquement inaccessible (y compris le côté non public) et inexplicable - est banni comme négligeable ; - mais ici aussi de manière déductive, c'est-à-dire à partir de phénomènes observables et/ou expérimentables, publics (accessibles à tous), en concluant à des "facteurs" (changeants) qui ne sont plus phénoménalement donnés.

Si, par hasard, le parapsychologue lui-même voyait, entendait, touchait, etc., ces phénomènes, ses collègues scientifiques le considéreraient comme n'étant plus "scientifique" ; raison ou cause : la science en tant que publique est séculaire, terrestre, "diesseitig".

Conclusion : La religion et la magie (et l'occultisme) sont trop directes en tant que données cognitives-pratiques pour être publiques-scientifiques ; seule la méthode externaliste indirecte est "scientifique" tenable. La psychologie des profondeurs et la parapsychologie échappent toutes deux à ce "péché", mais, de ce fait, elles se condamnent à la méthode indirecte, c'est-à-dire à l'externalisme.

(iii) Il convient de se référer au Dr Phil. Encausse, *Sciences occultes et déséquilibre mental*, Paris, 1958 (La méthode de transport, telle qu'elle est souvent pratiquée par les spirites, et la magie, telle qu'elle est en fait souvent, entraînent des affections mentales et/ou physiques. L'utilisation méliorative de la religion, de la magie, etc. ne doit pas faire oublier qu'il existe souvent une utilisation péjorative. Cela implique que la religion et la magie au sens sacré ne sont pas sans danger ; c'est une des raisons de la sécularisation.

Sans le cadre du royaume de Dieu, cela ne va pas toujours, et alors un degré profond de royaume de Dieu ! C'est-à-dire qu'on bannit de ce royaume de Dieu tous les éléments qui n'y ont pas leur place !

Dans ce contexte péjoratif, deux systèmes sont à noter : ana.normal/ kata. normal, et trans.a.scendent/ trans.de.scendent. Si le "normal" correspond à ce qui correspond à l'orientation vers le but, alors "ab.normal" est ce qui s'écarte de cette orientation vers le but et "para.normal" est ce qui s'écarte mais plus haut que le normal (ana.normal) ou plus bas que le normal (kata.normal), ce qui se dit avec les mots latins, "trans.a.scendent" (ana) ou "trans.de.scendent" (kata).

Si l'on s'attarde un instant sur les causes des processus occultes ou religieux catanormaux, on tombe sur la "capture des âmes" ("prendre au piège les âmes", selon la Bible de Jérusalem), telle qu'elle est décrite avec précision dans Ezek 13, 17/23.

La "capture de l'âme" signifie que l'on épuise, voire que l'on aspire, consciemment ou, ce qui est beaucoup plus grave, inconsciemment, l'"âme", c'est-à-dire, dans ce cas, le "dunamam". dans ce cas, la "dunamis" (Luc), la force vitale (le magnétisme) ("aspirer" signifie vider jusqu'au fond, de sorte que l'on peut parler, comme les historiens des religions aiment à le dire, d'"âme perdue" ou de "perte d'âme" (cf. Ivar Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, (Concepts de l'âme et croyance aux morts chez les peuples d'Eurasie du Nord), Ethnos 1960, H. 1/2, S. 84/118)).

Un tel "examen de conscience" (un terme égyptien) est le travail typique de :

(i) de la magie noire, c'est-à-dire abusée,

(ii) qui est elle-même inspirée principalement par satan (ou "demonia" au sens péjoratif). Si l'on considère ce processus de manière purement externe, on voit soit des rites de saignée de magie noire ("magie rouge"), soit des rites sexuels de magie également noire ("magie sexuelle"). La raison en est que l'âme partielle (magnétisme privé) qui se trouve soit dans le système des vaisseaux sanguins, soit dans le système érotico-sexuel (les parties buccales, anales et surtout génitales du corps constituent ses trois zones principales) "travaille" le plus puissamment, c'est-à-dire qu'elle est efficace, "effective". Mais nous y reviendrons plus tard.

Si l'on considère à nouveau la question différemment, cette fois psychologiquement (à nouveau de l'extérieur), alors apparaît ce que l'on appelle la "saisie" ou la "possession" (Ergriffenheit, Besessenheit), c'est-à-dire un certain degré de désintégration, de "Selbst.ent.fremdung", d'"aliénation".

Même des pratiques d'apparence aussi innocente que l'(auto)hypnose, du seul fait que la personne impliquée domine ou est contrôlée à un tel point que le contrôlé "n'est plus lui-même" (le phénomène typique de dé-selfing), sont radicalement sataniques et/ou de magie noire.

Il en va de même pour les religions "médiumniques" dans les milieux négro-africains ou afro-américains : les médiums sont "chevauchés" par des "esprits", des "divinités" qui aspirent, pour ensuite libérer ce qu'ils "veulent" (autoritairement) communiquer sous forme de guérison, de conseil, de voyance.

Conséquence : Ils rendent d'abord leurs "médiums" "maniaques" (agités), puis ils les laissent épuisés et donc "déprimés".

Cela vaut également pour le spiritisme, dans la mesure où il fait appel à des personnes douées pour la médecine, qui doivent se laisser "chevaucher" (comme les Flamands disent de la "jument" ou du cauchemar).

Tout aussi péjoratives sont les psychothérapies qui laissent libre cours soit à la fameuse "agression" ("thanatos"), soit au non moins fameux "eros" : là, la crise maniaco-dépressive (possession) se déroule au détriment de la tranquille possession de soi, pour ainsi dire parce que, dans la dissociation et l'anti. En effet, dans la dissociation et l'anti-culture (Das Unbehagen in der Kultur), par laquelle le principe de plaisir échappe au principe de réalité, il y a apparemment plus de "soi" que "sous la pression de la civilisation", la "vérité" cachée, non (dé)-ou superconsciente, concernant le véritable "être" (le "soi" ou tout autre nom qu'on lui donne), remonte à la surface.

Il est certain que lorsqu'on "manipule" l'éros non pas dans un sens psychique freudien, mais dans un sens énergétique reichien, on tombe dans tous les schémas du démonisme médian. Nous y reviendrons.

Conclusion épistémologique :

Toutes ces "techniques" ("méthodes") :

(i) révèlent, "révèlent" (apocalypsis) en effet et des vérités concernant le soi impliqué dans celui-ci et des vérités "pour les autres" ou "pour la situation", dans laquelle ce soi se trouve ;

(ii) dissimuler, comme la sibylle transportée (à Delphes et ailleurs dans les sites d'oracles étudiés par Hérodote (au nombre de seize), pour tromper, au moins en partie, et ne pas relâcher l'"emprise" sur ce même moi.

Kostas Axelos a écrit à juste titre, *Le Logos fondateur de la dialectique*, dans A. Marc et al, Aspects de la dialectique, Paris, 1956, pp. 125ss. (L'avenir lumineux et l'avenir sombre) : "Héraclite d'Ephèse - créateur du terme même philosophos (fr. 35) - est le premier grand héros de la tragédie philosophique. Et il écrit : " La Sibylle qui, de sa bouche délirante prononce des choses sérieuses sans parure et sans fard traverse (...) des milliers d'années (animée par la Divinité (...). Le Maître, dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas : il signifie". (D. 92, 93). Les derniers mots le confirment : " Le Seigneur (Apollon), dont l'oracle (parole divine) est à Delphes, ne dissimule pas sans plus, ni ne révèle sans plus : il fait "signe". "

On connaît les critiques mordantes de logiciens comme Bochenski à l'égard de la dialectique (de Hegel et Marx) comme étant une forme de langage complètement invalide du point de vue logique.

Eh bien, la même critique (pas d'autre) s'applique également aux "méthodes" susmentionnées d'approche des phénomènes "occultes" (inconscients, superconscients) et/ou sacrés : quiconque suit cette voie, suit la voie sans fin, jamais achevée, de la dialectique à l'œuvre dans des techniques telles que **1.** l'(auto)hypnose, **2.** le "médiumnisme", **3.** les thérapies associatives libres et en même temps anti-culturelles.

Note : Sémiologique : on dit souvent "parapsychologie" ; bien mieux serait "paranormologie", car les phénomènes paranormaux sont paraphysiques, parachimiques, parabiologiques, parapsychologiques, parasociologiques, etc. Le terme "metapsychica" ne doit pas être confondu avec la "métapsychologie" freudienne (qui évoque des cas tels que "Ueber-Ich", etc.) ; surtout dans les milieux anglo-saxons, on parle beaucoup de "psychical", "psi", pour désigner une "force (expression) paranormale".

La portée spécifiquement hiérophantique.

Toutes ces choses paranormales sont discutées ici en raison de leur signification religieuse : une expérience sacrée est toujours paranormale. si elle est suffisamment "lucide", c'est-à-dire comme perception et expérience plus que simplement profane,.

Bibl. Exemple :

(i) Histoire culturelle : un ouvrage parmi d'autres : C. van Os, *Moa-Moa, Het moderne denken en de primitieve wijsheid*, (Pensée moderne et sagesse primitive), Amsterdam, s.d. (+1951) (ce professeur de mathématiques ne voit que le salut dans une sorte de retour à l'homme primordial préternaturel. Nous devrions breveter à nouveau ce qui est devenu latent en nous en termes d'"archaïque" sans négliger le moderne-rationnel-scientifique.

Raison : le comportement rationnel moderne et le comportement archaïque, dit "irrationnel", vont de pair de manière complémentaire ; l'auteur n'est donc pas un "irrationaliste" comme Klages ou Dacqué, par exemple ;)

(ii) Sur le plan philosophique également, un seul ouvrage : P. Boutang, *Ontologie du secret*, Paris, 1973 (ouvrage singulier et difficile à lire, qui en quelques pages, touche à notre problème).

(iii) Religion et paranormologie : R. Haynes, *The Hidden Springs (An Inquiry into Extra-Sensory Perception)*, (Les sources cachées (Une enquête sur la perception extra-sensorielle), Londres, 1961 (très complet ; particulièrement important : pp. 198 et suivantes, où cet expert catholique anglais discute les idées de Prosper Lambertini, le futur pape Benoît XIV, qui a étudié en profondeur la relation entre "religion/parapsychologie".

-- Canon J. Pearce-Higgins/Rev. G. Stanley Whitby. Ed, Life, *Death and Psychical Research* (Studies on behalf of The Churches' Fellowship for Psychical and Spiritual Studies) (La mort et la recherche psychique (Études réalisées au nom de The Churches' Fellowship for Psychical and Spiritual Studies)), Londres, 1973. Ces merveilleuses études anglicanes-non anglicanes traitent de :

a. la nature et la finalité des phénomènes paranormaux (télépathie, phénomènes physiques, psychokinésie, médiumnité de transport, expériences hors du corps et survie après la mort, guérison paranormale) ;

b. la Bible et les phénomènes paranormaux (les soi-disant tabous bibliques sur la recherche paranormale (une analyse factuelle de ce que dit réellement la Bible), les miracles bibliques, les phénomènes fantomatiques, la possession) ;)

c. déductions (philosophie et paranormologie, la nature de la vie après la mort, théologie et paranormologie, la proximité de Dieu).

-- Plus simple : Van Willigen Van der Veen, *Parapsychologie en haar betekenis voor het christelijk geloof*, (La parapsychologie et son importance pour la foi chrétienne), Leyde, 1947 (en rapport avec la Journée des théologiens, tenue à Amsterdam en janvier 1946, organisée par la Société d'étude pour la recherche psychique).

(iv) Epistémologie, oui culturologie et paranormologie :

-- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap*, (op het spoor van nieuwe paradigma's, (Science alternative (sur la piste de nouveaux paradigmes)), Antw./ Amsterd., 1975 (les sciences naturelles, la (para-) psychologie, la sociologie, la médecine, l'ingénierie sont "en mutation" vers de nouveaux paradigmes, c'est-à-dire totalement différents).

-- L. Pauwels/J. bergier, *Le matin des magiciens* (Introduction au réalisme fantastique), Paris, 1960 (livre qui, avec Planète et d'autres, a fait grand bruit, parce qu'il touchait à un "besoin" existant qui écrasait ses auteurs ; ce n'est pas sans raison que Le Dossier de la Quinzaine, par l'intermédiaire de G. Baguet, a posé la question : "Planète : Phénomène religieux ?").

-- L. Wijnsberg/P. Warnaar, *Religieuze ervaring in de spiegel van het bewustzijn*, (L'expérience religieuse dans le miroir de la conscience), Apeldoorn, 1974 (des dizaines d'entretiens avec des protestants, des catholiques romains, des non-religieux ; interprétation d'un médecin-psychologue concernant les jauges de la conscience).

-- Stuart Holroyd, *PSI and the explosion of consciousness*, (Le PSI et l'explosion de la conscience), Baarn, 1977 (situe le côté paranormal).

-- R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d'une religion)*, Paris, 1974. À un très haut niveau scientifique professionnel, des scientifiques de renommée mondiale ont discrètement dépassé le matérialisme plat et sophistiqué, pour prôner une sorte de "gnose", renaissance de la gnose de l'Antiquité, mais étayée par la science moderne, comme solution sur le plan épistémologique.

Conclusion : la "foi" - qui n'est pas interprétée de manière séculaire par opposition à la "religion", mais qui est sacrée, comme elle est comprise, par exemple, dans toute la Bible - est la percée de la première face, dans une seconde face "donnée" par la grâce de Dieu (ou, du moins, ce qui y participe) : Ce qui (...) a été visible (ostensible) pour notre Sauveur (Jésus) (c'est-à-dire pendant son action terrestre), est passé dans les "mystères" (sacramenta)". (Léon le Grand, Sermo 2 de ascensione Dni.).

En d'autres termes, dans les sacrements de l'Église, Jésus est :

- (i) D'abord visible' (dans la pompe ou la simplicité des liturgies du monde entier),
- (ii) mais il ne devient "visible" (au second degré, c'est-à-dire) que dans (le "second visage" de) la foi.

Toute la théologie traditionnelle-sacrée de la foi dépend de cette double manière de " voir ", déjà exprimée par Moïse. Voir plus haut, p. 51 (la structure de " compréhension " donnée par la grâce de Dieu) : Toi-même, tu as "vu" (à première vue) tout ce que Yahvé a fait sous tes yeux en Égypte... les grandes calamités, les signes et les puissants prodiges, que tu as vus de tes propres yeux. Mais Yahvé ne vous a pas donné un cœur pour comprendre jusqu'à présent (seconde vue)". Ainsi en est-il de Jésus et de ce qui lui est (d'abord) "visible".

IIA2. Le sacré (le “sacré”).

Echantillon biblique :

-- R. Otto, *Het heilige* (Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele), (*Le sacré (Traité sur l'irrationnel dans l'idée du divin et sa relation au rationnel)*), Hilversum, 1963 (traduction néerlandaise du célèbre ouvrage germano-protestant, publié en 1917. Le sous-titre est significatif : à la page 12, Otto affirme même que le “sacré” (le numineux) est “un arrèton, un ineffable (quelque chose d'indicible), dans la mesure où il est totalement inaccessible à l'entendement abstrait”. Cette affirmation repose sur une conception bien définie de la “compréhension abstraite”, que nous n'acceptons pas pour des raisons purement logiques et épistémologiques).

-- M. Eliade, *Het gewijde en het profane*, (*Een studie over de religieuze essentie*), (*Le sacré et le profane, (Une étude de l'essence religieuse)*), Hilversum, 1962. Contenu : a. espace consacré et sacralisation du monde ; b. temps sacré et mythes ; c. sainteté naturelle et religion cosmique ; d. existence humaine et sanctification de la vie. “ Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène : il présente des fissures et des fractures ; il y a des parties de l'espace, qui sont qualitativement différentes des autres. “ N'approche pas “, dit le Seigneur à Moïse, “ enlève tes chaussures, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte “ (Ex 3, 5) (o.c., 9).

Comme l'espace, le temps pour l'homme religieux n'est pas homogène et stable : d'une part, il y a les intervalles du temps sacré (en grande partie les fêtes périodiques) et, d'autre part, il y a le temps profane, la durée ordinaire du temps, à l'intérieur duquel se déroulent des événements sans signification religieuse”. (o.c., 36).

“ Pour l'homme religieux, la nature n'est jamais exclusivement naturelle “ : elle est toujours pleine de sens religieux “ (o.c. , 63). “ (...) Familier (...) du folklore des peuples européens : dans leurs représentations et leurs mœurs religieuses, leur attitude face à la vie et à la mort, de nombreuses “situations religieuses” archaïques sont encore reconnaissables “ (o.c., 89). Voici les quatre invocations des quatre dimensions du sacré, telles qu'elles sont exposées par M. Eliade, l'un des plus grands hiéologues du monde.

-- R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950 (ouvrage sociologique).

La détermination de l'essence.

C'est avec désespoir que le sociologue Caillois introduit son petit ouvrage sur *Het heilige* (gewijde) *Le sacré* (the holy) : “Au fond, dit-il, (...) la seule chose que l'on puisse dire avec validité du “sacré” en général, est contenue dans la définition même du terme : à savoir qu'il s'oppose au profane.” (o.c., 11).

-- N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens* (*Untersuchungen über die Anfänge der Religion*), (*Le devenir de la croyance en Dieu (Investigations sur les débuts de la religion)*), Leipzig, 1926- 2, S. 179, dit : “(Selon cela) la meilleure définition de la religion personnelle sera : “Est pieux celui qui tient quelque chose pour sacré,

et la principale caractéristique de la religion institutionnelle est la distinction entre le sacré et le profane. Aucun mot linguistique n'est, pour la religion, aussi caractéristique que le mot 'tabou' (saint)".

(1) Dans la piété pieuse, la "sainteté" est l'attribut divin avant tous les autres. Saint" et "divin" (ou "qui plaît à Dieu") deviennent des concepts synonymes. Le concept de "sainteté" était, à l'origine, un concept religieux et non moral. (...). Aujourd'hui encore, le sens religieux du mot "saint" est indissociable. Sacré" signifie "surnaturel" et, puisque dans les religions de la Révélation le surnaturel est reconnu comme une divinité personnelle, "divinité".

(2) Le "sacré" repose, en outre, sur ce en quoi on cherche le surnaturel, le divin.

(i) Cela peut être un miracle (alors la commission canonique s'interroge sur les signes et les prodiges (...)).

(ii) Ou cela peut résider dans l'héroïsme moral (la mémoire des saints-puissants s'accroche alors à leur amour de l'homme et à leur quête de pureté). Dans la même mesure où la religion et la croyance en Dieu se sont développées dans la morale, le mot "saint" a été chargé d'une valeur morale-idéale, mais ne s'est jamais transformé en un terme moral exposé (...). En dépit de toute moralisation protestante, le mot "saint" conserve, même avec Kant et encore dans l'usage courant de la langue, un sens surnaturel et mystique. (.....)" (o.c., 179/180).

Le grand hiérosophe poursuit : " Simplement 'bon', 'moral', le mot 'saint' ne peut pas signifier. Car il contient une relation avec la religion" (o.c., 181). Ainsi, la sémasiologie du mot "saint" a commencé. Cependant, il convient maintenant de l'aborder en profondeur.

La clause d'essence typiquement sacrée.

A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, (La religion de l'Ancien Testament), Tubingen, 1932, s. 7, note de bas de page d, écrit : " Sainteté signifie "puissance-ladenitude accrue". " Cette note de bas de page géniale va nous servir de guide phénoménologique. Nous disons bien guide " phénoménologique ", mais en deux parties ; et cela selon le fondement de toute phénoménologie sacrée indiqué plus haut (pp. 51, 100), qui révèle ce qu'il est possible de contacter dans le " voir " (la vue eidétique, dit Husserl), c'est-à-dire ce qui se montre dans la rencontre directe avec quelque chose de sacré, structurellement (structurellement) si besoin est, c'est-à-dire à travers de nombreux changements) révéler est sa tâche.

(A) Le contenu du sacré.

Dans l'enquête bibliographique ci-dessus, M. Eliade en particulier nous a expliqué l'"étendue" (extensio, disent les scolastiques ; dénotation, disent les logiciens, entre autres) de l'idée du sacré (espace et temps ; nature et existence).

Ceci appartient encore au premier "voir" de la phénoménologie ; ce que N. Söderblom vient de dire va un peu plus loin. Le "contenu" (comprehensio, connotatio) de l'idée de "sacré" a été donné brièvement mais avec précision :

- i. distinct du profane,
- ii. surnaturel (divin), au sens théologique (théologien).
- iii a. miraculeux (miraculeux, signe, signe de puissance) ;
- iii b. morale.

Th. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, (Conscience et expérience religieuses), La Haye, 1975, note qu'à mesure que la demande de clarté logique et d'exactitude empirique augmente chez les théologiens, le symbolisme religieux décline.

Nous aimerions partager ce point de vue : après tout, un symbole est ce qui se réfère à quelque chose d'autre ; une réalité sacrée ne se réfère pas (sauf en deuxième instance) : elle "est" le sacré - présent, mais défini (dans le temps et l'espace) ; c'est seulement ce caractère défini qui peut être interprété comme un symbole.

Un exemple : en se référant à Juges 4, 4/5, où il est dit que Déborah, prophétesse, épouse de Lapidoth, exerçait la fonction de juge sur Israël et, ce faisant, s'asseyait sous le palmier de Déborah, entre Rama et Béthel dans les montagnes d'Ephraïm, A. Bertholet, o.c., 30, que "la croyance originelle (c'est-à-dire archaïque) prévaut, que de l'arbre (esprit) l'inspiration (inspiration) se déverse sur celui qui se trouve dans le champ de cet arbre."

Il fait référence à 1 Sam 22:6 ; Gn 12:6 (le chêne prescripteur) ; Jud 9:37 (le chêne des devins). Apparemment, ce palmier est un arbre *we.tree* ou un arbre "saint".

Des hiéologues comme M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, pp. 197/222 (symbolisme religieux) appelleront un tel arbre un symbole ou un signifiant (religieux). Mais écoutez la définition de Meslin : "Tout signifiant est a/ un signe visible et actif, b/ qui se révèle porteur de forces psychologiques et sociales." (o.c., 197). La question est la suivante : où est le typiquement religieux aujourd'hui ?

Des gens comme Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, 1964, distinguent :

- a/ les conceptions réductionnistes (Freud, Dumézil, Lévi-Strauss),
- b/ les conceptions instauratrices (E. Cassirer, CG. Jung, G. Bachelard) et
- c/ synthétiques (P. Ricoeur, qui introduit à la fois un côté réducteur et un côté instauratif dans son approche).

Ce qui manque dans tous ces points de vue humano-scientifiques et, par essence, encore très extériorisés, c'est l'expérience sacrée dans son second visage.

Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour le mythe et le rite, qui, très souvent, sont traités dans le contexte du sens. Meslin, o.c., 222/251 (Des mythes), dit : " L'analyse du signifiant évoque celle du mythe dans la mesure où le mythe est une exploration signifiante des relations de l'homme avec les êtres comme avec le divin. " (o.c., 222). Il ajoute : le mythe est une sorte de " langage ", non pas le produit de la pure imagination (comme le pensait le rationalisme aride), mais l'expression d'une réalité intuitivement perçue par l'homme.

Il en va de même pour le symbole sacré : dans ce symbole, l'homme religieux perçoit "quelque chose" "intuitivement". Malheureusement, on reste toujours coupable des précisions : quel droit et quel type de perception droit ?

Comme pour le sens (voir Durand), ainsi pour le mythe : F. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Introduction à la philosophie de la mythologie), (1856), relève trois attitudes :

a/ négative (cf. réductionniste), qui écarte le mythe comme une histoire sans vérité (Fontenelle, Lessing, Herder, Heine, Humboldt, Hume, Comte) ;

b/ plus positive (cf. entre interprétation réductionniste et instaurative), qui conçoit le mythe comme un encadrement purement pictural d'une vérité cryptique (cachée) de nature non mythique (découvrable par une herméneutique allégorique) (cette opinion était déjà à l'œuvre dans l'Antiquité tardive) ;

c/ positive, qui voit dans le mythe une vérité saisie par intuition immédiate (cf. le point de vue instauratif ; ce de ce dernier Schelling lui-même) ; voir aussi M. Eliade, *De mythe van de eeuwige terugkeer* (*Archetypen en hun herhaling*), (Le mythe de l'éternel retour (Les archétypes et leur récurrence)), Hilversum, 1964 ; Dan Sperber, *Le structuralisme en antropologie*, in *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (Paris, 1968, pp. 192/208, divise l'analyse des mythes en deux types : **a/** l'explication symbolique de l'École allemande (Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig, 1810/1812, etc.) ; **b.** l'explication fonctionnaliste (Fr. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922 ; Radcliffe Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1963, etc.) La critique structuraliste de :

a. l'ethnocentrisme des deux écoles (qui ne voient pas la distribution planétaire et la similarité mutuelle des mythes) ;

b. comme le symboliste, le structuraliste ne cherche pas le sens du mythe à l'extérieur (fonctionnel) mais dans son texte (textuologie), en y voyant un système de 'mythes' (= éléments du mythe), construit selon des règles linguistiques-logistiques).

On voit : encore une division ! Cf. aussi H. Diephuis, *Mythologie der Griechen*, (Mythologie des Grecs), Den Haag/ Antw., s.d., p. 529/547 (Être et origine de la mythologie : on distingue trois interprétations : **a.** vérité zéro (le mythe ne contient que de l'imagination), **b.** vérité indirecte (le mythe est une dissimulation d'une vérité ; allégorie), **c.** vérité directe (le mythe exprime une vérité qui ne peut être exprimée que mythiquement),-- on reconnaît le triplet de Schelling.

Curieuses, d'un point de vue sacré, sont les opinions de K. TH. Preuss (opv. magique), A. Jensen, *Mythos und Kult bei den Naturvölkern* (Mythe et culte chez les peuples primitifs), (1951) (opv. mystères-religieux) et de Raff. Pettazzoni, *Die Wahrheit des Mythos*, (La vérité du mythe), in *Paideuma*, 4 (1950) (l'opv. initiatique-magique).

Le fait est que les mythes, chez les peuples qui pensent encore de façon mythique, sont eux-mêmes ambigus : il y a des mythes purement ludiques (pour le plaisir de raconter et d'écouter : les mythes contiennent des éléments de fables, de sagas et de contes de fées, qui ont aussi un effet ludique) ;

il y a des mythes aitiologiques (= explicatifs) (pour expliquer quelque chose sous la forme d'une histoire ; il y a des mythes rituels (pour donner à un rite son expression).

Il y a les mythes fluidiques (purement magiques) (dans lesquels la "force" est traitée).

-- J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, a pour sous-titre "Tabou, magie, sacré", ce qui indique qu'il y a du sacré dans le rite. Sa définition est la suivante : le rite est un acte, individuel ou collectif, qui, à travers toutes sortes de changements, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent le rituel en son sein (o.c., 12).

C'est donc l'immutabilité et la répétition des précédents qui sont caractéristiques : un geste, une parole, qui ne répéterait pas quelque chose, dit-il, pourrait être, le cas échéant, un acte magique ou religieux, mais pas un rite. C'est la vision réductionniste. On la retrouve chez les éthologues (le comportement d'accouplement des oiseaux, par exemple, ils l'appellent "rite"), chez les psychiatres (le comportement obsessionnel des névrosés ils l'appellent "rite"). Les ethnologues transfèrent cette signification maigre aux formes de comportement magiques et religieuses (par exemple, les liturgies sont constituées de rites).

-- F. Buytendijk, *Zur Phänomenologie der Begegnung*, (Sur la phénoménologie de la rencontre), in *Eranos-Jahrbuch* (1950), Bd XIX (Mensch und Ritus), Zürich, 1951, S. 431/486, situe le rite dans le cadre de la "rencontre", mais part d'une position beaucoup plus instauratrice : " Dans le rite des actes magiques et religieux, l'homme cherche et trouve la rencontre et la communion avec une réalité, qui, dans les phénomènes, est suspectée de crainte ou de révérence. Dans la sphère pour nous opaque du primitif et dans le climat éclairé de la vie spirituelle différenciée, le rite et le cérémonial sont les conditions nécessaires pour la représentation d'une réalité qui parle à l'homme de façon décisive (...).

Seuls les actes et les paroles rituels formés dans la tradition de la communauté, les formes et les gestes stylisés, ont le pouvoir de rendre expérimentable le caché et de transformer la rencontre avec les personnes, les objets de la nature et de la culture en rencontres réelles". (a.c., 431).

Il est évident que l'on obtient ici une vision plus réaliste du rite (plus instaurée), mais il ne s'agit pas de limiter la rencontre avec le sacré à cela : la rencontre avec le sacré se fait également par de nouveaux gestes, paroles, etc. (actes symboliques) la rencontre avec le sacré n'est pas limitée au sacré. (actes symboliques) on rencontre le sacré ! Le stylisé (immuable-répétitif) est un aspect non essentiel du rite : un acte symbolique est déjà, stéréotypiquement ou non, un rite.

Mystical Rites and Rituals, (Rites et rituels mystiques), London, 1975, appellerait de tels actes allusifs des actes " cérémoniels " (o.c., 17), tandis que les actes "cérémoniels" sont ceux dans lesquels les personnes qui agissent "n'ont aucun concept des pouvoirs occultes qu'ils impliquent" (ibid.) ; le livre distingue a. les rites de passage, b. les rites du cercle de la vie (par exemple les rites de fertilité), c. les rites religieux, d. les rites ludiques (danse, théâtre, masques, jeux) ; e. les rites magiques (grimoires (manuels de magie), incantation, serments, jeux de signes, franc-maçonnerie), énumérant ainsi la portée plutôt que le contenu du rite.

Conclusion commune : Le signifiant (symbole), le mythe et le rite sont ambigus (profane, sacré ; réducteur, instaurateur) ; ils sont liés au sacré, mais ne le sont pas nécessairement ; le sacré se manifeste, le cas échéant, en eux - dans l'usage magico-religieux des signifiants, des mythes et des rites : il y est représenté, prononcé, le cas échéant ; rien de plus. On ne comprend donc pas la grande importance que lui accordent de nombreux hiéroglyphes. Ils ne possèdent pas de second regard sur ces trois réalités et, immédiatement, sur le sacré lui-même.

(B) Le regard second sur le sacré.

Nous nous rattachons à A. Bertholet, *Die Rel. d. Alt. Test*, S.45/46, pour. Il cite d'abord Isa. (= Is) 63:7/11 (un morceau du psaume) : Yahvé est loué pour son intervention directe (63,9) ; “mais (les Israélites) se sont rebellés ; ils ont attristé son esprit saint ; alors il est devenu leur ennemi. (...).

Où est celui qui a mis en lui (Moïse, Israël) son Esprit Saint, qui a fait agir son bras puissant à la droite de Moïse, qui a fait se séparer les eaux devant leurs pieds ? (...) L'Esprit de Yahvé les conduisit au repos”. En 63, 10 (ils ont attristé son esprit saint), Bertholet note que le mot “esprit saint” désigne en quelque sorte l'organe de Dieu incarné dans la direction du peuple d'Israël.

Il cite ensuite le Ps 51, 12/13 : “Crée en moi un cœur pur, Dieu, et redonne-moi, dans mon for intérieur, un esprit ferme. Ne me rejette pas devant toi, et ne retire pas de moi ton esprit saint”.

Ici, Bertholet note que “ dans les temps plus anciens (archaïques donc), l'esprit est plutôt un agent physique, qui élève l'homme, en termes de force, au-dessus de lui-même (cfr. Loi 14, 6) “.

Conclusion : L'esprit saint, soit dans un groupe (ici Israël), soit dans une seule personne (Ps. 51), est une force qui les élève au-dessus d'eux-mêmes ; cette force est physique (plutôt) et située dans la communauté ou la personne ; elle émane de Dieu (son bras puissant).

En résumé : cette force, qui émane de Dieu, est à la fois transcendante et immanente (au-dessus et en même temps dans la communauté ou la personne). Eh bien, cette caractérisation correspond à ce que les “voyants” appellent la matière fluide, raréfiée ou fine, la matière “subtile”. Cette matière subtile est omniprésente, mais pas univoque, mais analogique :

- a. théologiquement, elle est sacrée au sens de “ divine “ (comme le note Söderblom) ;
- b. sur le plan créatif, elle est miraculeuse (Söderblom) ou éthique (production de la vertu héroïque) (Söderblom ; - voir ci-dessus p. 102).

Modèle structurel de la substance subtile.

Il ne suffit pas de constater que le mot “sacré” est coextensif (englobant également) avec le mot “subtil”. Pour être cognitivement et expérimentalement opérationnel, un modèle doit être conçu. En voici les principales caractéristiques, qui seront précisées par la suite.

J. Prieur, *L'aura et le corps immortel*, Paris, 1979, p. 247, dit : “L'atomisme et la monadologie admettent tous deux des “entités” (êtres) uniques, des particules constituées de matière indivisible, élément final de tout ce qui existe”. Mieux vaudrait, au lieu d'attribuer d'emblée la monadologie à Leibniz, l'attribuer à Puthagore de Samos (-540/-497) : le “ nombre “ (mieux la “ structure des nombres “ (arithmos) qui constitue l'essence de l'univers consiste en un certain nombre de points concrets et étendus, selon Puthagore. “L'Un est la Monade (monas), qui constitue le nombre parfait et originel, de même que l'unité arithmétique est le “principe” de tous les nombres.” (I. Gobry, *Pythagore ou la naissance de la philosophie*, Paris, 1973, pp. 44/45).

En d'autres termes : la divinité est la Monade (majuscule), source de tout le reste ; les monades (minuscule) ou unités composent les nombres à partir de deux.

***Frans Mercurius de Helmont* (1614/1699),**

Il était le fils de Joh. Bapt. van Helmont (1577/1644) a créé une monadologie : chaque créature est constituée de monades, qui sont guidées par la monade centrale, et a pour but dans la vie d'atteindre la perfection en se “ fondant dans la monade de Dieu “. Leibniz avait une opinion favorable de sa doctrine. (Enc. Prince Winkler, 1951, 10, p. 528).

***G.W. Leibniz* (1646/1716)**

Celui-ci prétend que tous les corps sont une force, dans leur essence la plus profonde (dynamisme),

- une force, qui est matérielle dans ses effets, mais immatérielle dans son essence ;
- Que dans chaque corps se trouve un faisceau de forces “primitives”, appelées monades, qui, en tant que points mathématiques, n'ont pas d'extensivité et, en tant que points physiques, ont une réalité objective ;
- Que la plante, l'animal, l'homme sont un faisceau de monades tel qu'une monade gouverne les autres (l'âme(monade)) ;
- Que chaque monade, bien que séparée, est néanmoins un microcosme, une représentation de l'univers.

On sait que Leukippos de Miletos (V-ème e.) avait pour disciple Demokritos d'Abdeira (-460/-370) ; son enseignement se résume à ceci :

a. la réalité est constituée d'”atoma” (unités indivisibles), qui se déplacent de façon purement mécanique ;

b. la réalité est constituée de plus d'un type d'atoma : le mauvais œil, les daimones bénins ou malins, - les images des rêves et de la télépathie sont d'une nature différente des images matérielles brutes (doctrine eidola), ce qui nous permet de les “voir” (apparemment avec une seconde vue).

Avec cette affirmation, l'atomistique n'appartient pas au matérialisme de la matière grossière, comme le pensent les lecteurs non avertis, mais au matérialisme pluraliste, qui suppose plus d'une sorte de matière (la matière grossière et la matière subtile ou fine).

L'adoption d'une pluralité de matérialités est appelée pluralisme "hylique" (= matériel, impliquant la substance). Cf. J. Poortman, *Ochêma (Geschiedenis en zin van het hylische pluralisme)*, (Histoire et signification du pluralisme hylique), Assen, 1954.

Une conception nuancée d'un modèle de la substance subtile choisit de manière éclectique à la fois dans les monadologies (de Puthagore à Leibniz) et dans l'atomistique (depuis Leukippos).

Elle les voit de manière théocentrique (comme Pythagore, Leibniz, etc.), évite l'atomisme unilatéral (qui n'accepte pas d'Être suprême, mais des dieux, sauf dans la Stoa (au moins certains stoïciens)). Une théorie de l'analogie est la clé. La réalité créée est constituée de monades (atoma), qui construisent de manière combinatoire ("numériquement" diraient les Pÿthagoriciens, c'est-à-dire structurellement) la totalité de la réalité. Voici l'intuition de base qui guidera le reste du cours comme une hypothèse de travail.

Modèle d'application : - A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 7, cite Ezek 44:19, (23) : "Si (les prêtres) vont au parvis extérieur, vers le peuple, ils doivent ôter leurs vêtements de service et en revêtir d'autres ; sinon, ils sanctifient le peuple avec leurs robes. (...) (ils doivent enseigner à mon peuple la distinction entre 'saint' et 'profane' et entre 'pur' et 'impur')."

Bertholet se réfère à Lev 16,23v. (L'axiome de ce texte est qu'il y a une sorte de "contagion", mieux : transitivité (transitif) entre les vêtements de service et les vêtements non saints et les personnes ou les choses ; comme Bertholet le dit à juste titre, "saint" est ici "particulièrement chargé de pouvoir".

Les voyants "voient" cela comme un flux de "particules" (monades), qui débordent sur des réalités moins chargées et les pénètrent. Ce processus est appelé "sanctification" des réalités profanes. Cela prouve que les peuples archaïques "voyaient" (ou du moins "ressentaient") cette force (i) (ii) qui est transitive, comme une sorte de substance s'écoulant à travers les réalités matérielles grossières et donc "fluide".

Modèle applicatif : Luc 8, 43/48 donne un exemple du Nouveau Testament : " Or, il y avait une femme qui souffrait d'hémorragies depuis douze ans et qui avait dépensé toute sa fortune en médecins, mais personne ne pouvait la guérir. Elle passa derrière (Jésus) et toucha l'ourlet de son vêtement : aussitôt son hémorragie cessa. Jésus dit : "Qui m'a touché ?" Tous le nièrent et Pierre dit : "Maître, la foule t'entoure et te presse ! Mais Jésus dit : "Quelqu'un m'a touché, car j'ai connu (egnon) une puissance qui sort de moi !".

Lorsque la femme vit qu'elle avait été découverte, elle s'avança en tremblant, tomba sur son pied et raconta devant tout le monde pourquoi elle l'avait touché et comment elle avait été immédiatement guérie. Mais il dit : "Ma fille, ta foi t'a sauvée".

(i) Jésus lui-même (Luc 4:18/19) avait fait remarquer qu'il savait que "l'Esprit du Seigneur" reposait sur lui pour annoncer la guérison des aveugles, entre autres choses (pour enlever la misère aux yeux de Dieu) ; or, le dynamis (puissance, vertu) était dirigé vers les guérisons (Luc 5:17), qui étaient au pouvoir de Jésus.

(ii) Le peuple comprenait cette situation : " Il y avait aussi un groupe nombreux de ses disciples et une grande foule de gens ... qui étaient venus

(i) pour l'entendre et

(ii) pour être guéris de leurs afflictions. Tous ceux qui étaient tourmentés par des esprits impurs furent guéris (ceci montre que 'guérir' est large selon le contenu du caractère). Et tout le peuple cherchait à le toucher, car il sortait de lui une force qui guérissait tout le monde".

La transitivité de ce pouvoir

Elle était apparemment connue dans cette culture archaïque : son caractère contactuel (on dit aussi 'contagieux') est évident. La femme à l'hémorragie est en face de ces axiomes : non seulement le dynamis est transmissible, mais elle est aussi dirigeable, contrôlable (cybernétique) : aussi bien de la part de Jésus (dont la lutte contre la misère allait de pair avec le Royaume de Dieu et dirigeait sa dynamis) que de la part, par exemple, de cette femme, qui voulait être guérie au moyen de cette force transmissible et dirigeable.

Elle part (abduction) de cette hypothèse ; elle en déduit qu'il lui suffit de le toucher (non seulement son corps, qui est la source physique de cette force, mais, par le toucher (très intime), ses vêtements sont " chargés de force ") (déduction) pour risquer l'effet (expérience) aboutissant (induction) à sa guérison instantanée.

(iii) Jésus " egnon " (savait), " sentait " , que la force passait : cela montre que Jésus était sensible. Voir ci-dessus p. 67vv. Ses mots, qui incluent "toucher" et "puissance qui sort", ne mentent pas. Il savait même que quelqu'un avait touché l'ourlet de sa robe. La femme elle-même a fait l'expérience de ce fait physique, séculairement vérifiable.

(iv) Le fait que cette puissance soit dirigeable est démontré par le fait que Jésus dit : " Ta foi t'a sauvé. " Sans la foi, bien sûr, le pouvoir passe (nous l'avons vu en Ezéchiel 19, où les vêtements de service " sanctifient " automatiquement, automatiquement).

Mais le pouvoir de Jésus n'est pas si simple : il passe certes sans être adressé, mais il suppose encore la foi en sa mission et en son pouvoir, etc. La coopération active du patient est même, selon Lui, décisive. La fluidité est en effet soumise aux idées et aux choix des hommes (même si elle ne l'est pas complètement).

Note : Le fait que les idées et la volonté jouent un rôle éventuellement décisif dans les processus de sanctification est démontré dans Mc 6,5 : “(Jésus) ne pouvait pas faire de miracle (‘dunamis’) là-bas (c’est-à-dire dans la ville de son père, parmi ses proches et dans sa famille), sauf pour guérir quelques malades en leur imposant les mains. Et il s’étonnait de leur incrédulité (apistia)”.

Au passage, Marc, reflétant l’enseignement de Pierre, insiste fortement sur l’aspect contact de la sanctification : “Partout où (Jésus) venait - dans les villages, les villes ou les hameaux - on déposait les malades sur les places et on le priait de vouloir bien toucher seulement l’ourlet de son vêtement. Et tous ceux qui le touchaient étaient guéris. (Mc 6, 56).

Le processus de sanctification transitif-contact devient encore plus clair si l’on considère certaines modifications :

(i) Mc 7, 31/37 : (dans la région de Dekapolis) “ Alors on amena un homme sourd et muet (...) et on pria (Jésus) de lui imposer les mains (imposer les mains, c’est toucher). Il le prit à part - hors du cercle de la foule -, lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et toucha sa langue avec. Il leva les yeux au ciel et lui dit : “Effeta” (c’est-à-dire : “ouvre-toi”). Et aussitôt ses oreilles s’ouvrirent et la bande de sa langue se délia et il parla bien”.

Remarquez qu’il y a des touchers “ secs “ (les doigts dans les oreilles) et “ humides “ (la salive de Jésus sur la langue) : tous les magnétiseurs, guérisseurs, etc. savent que les parties du corps diffèrent et possèdent des “ dunamis “, pneuma (esprit), “ sanctification “ spécifiques.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 1/ 9, cite des textes bibliques, qui montrent comment l’homme archaïque connaissait le degré particulier de puissance chargée (sanctifiante) : cheveux, oeil, main,- sang, salive,- souffle (souffler),- parole (bénir et maudire),- nom (fonction, être),- vêtements, parure, bâton, instruments, armes,- d. i. l’homme, son corps et ce qui entre en contact avec lui sont “besonders krafhaltig” (“particulièrement puissants”), (Bertholet), “saints”, mais aussi l’eau, le feu, les minéraux, les plantes, - les objets, - l’écriture, etc. apparaissent dans les textes bibliques comme subtilement chargés, porteurs de puissance. Voir aussi Actes 19, 11/12 (les mains, mais aussi les vêtements et les ceintures de Paul).

(ii) Mc 8, 22/25 : (à Bethsaïda) “ On amena à [Jésus] un aveugle qui demanda à le toucher. Il prit l’aveugle par la main et le conduisit hors du village :

(a) Il lui mit de la salive sur les yeux, lui imposa les mains et lui demanda : “Vois-tu quelque chose ?”. L’aveugle se mit à regarder et dit : “Je vois des gens comme des arbres, je les vois aller.

(b) Alors Il lui imposa de nouveau les mains sur les yeux : maintenant il voyait plus clairement. Il fut guéri, de sorte qu’il voyait tout clairement”. - Nous voyons ici magnifiquement le caractère de processus, la phaséologie (succession de phases) dans la sanctification transitive.

Cf. Jn 9,6 (Jésus crache sur le sol et fait de la boue pour guérir).

(iii) Mc 10, 13/16 (Jésus est en Galilée) “Or, on lui apportait des enfants pour qu’il les touche. -- mais les disciples les rejetèrent. Voyant cela, Jésus fut troublé (èganaktèsen, indigne tulit) et leur dit : “Laissez les enfants venir à moi, et ne les retenez pas ; car le royaume de Dieu est pour ceux qui leur ressemblent. En vérité, je vous le dis : quiconque n’acceptera pas le royaume comme un enfant n’y entrera pas.” Et il les embrassa, leur imposa les mains et les bénit”.

Ceux qui sont encore un peu “ humains “ comprennent immédiatement ce texte, sans commentaire. Cependant, il faut noter que (i) l’accolade, (ii) l’imposition des mains, (iii) la bénédiction (la parole de Jésus est une monnaie de pouvoir) sont trois formes du même toucher.

Le fait que Jésus agisse “par la parole pure” tente a/ les immatérialistes et b/ les puritains de confondre cela avec une action purement “spirituelle” (immatérielle) : ils oublient que la parole (bénir ou maudire) est une forme de rayonnement, de sanctification, aussi transitive-contactuelle que le reste, mais, pour ceux qui ne “voient” que séculièrement (et n’ont pas le cœur de “voir” ce qui fonctionne derrière, dans la surface visible et tangible), cela a effectivement l’air “spirituel”. Seule une hiéro-analyse pénétrée permet de percer cette apparence, cette vision trompeuse.

Encore une remarque, un argument d’autorité : La Bible de Jérusalem, Paris, 1956, p. 1336, n.a., dit, après Mc 5, 30 (la femme qui perd son sang, dont Jésus “ sait “ qu’elle a touché son esprit, sa puissance, sa sainteté, rongée e.a.) : “ Celle-ci, je pense, est celle qui est dans le chemin. h.w.) : “ Cette puissance est comprise comme un efflux physique qui opère les guérisons, cf. Lc 6, 19 - par le toucher - cf. Mc 1, 41 ; 3, 10 ; 6, 56 ; 8, 22. “ De cette note, on peut voir que l’exégèse honnête voit clairement la même chose. Ce qui compte, c’est qu’un certain nombre de personnes pensent inconsciemment de manière immatérialiste et/ou puritaine et, à partir de ces axiomes immatérialistes-puritains, “ hineininterpretieren “ leurs opinions comme disent les Allemands.

Modèle structurel centrique de la substance subtile.

Centrique” est ce qui se rapporte ou ressemble à un point central (on pense à ex- et concentrique). Le terme “centrique” est dans une même systémique (paire d’opposés) avec le terme “périphérique”.

Jusqu’à présent, nous avons discuté des éléments suivants :

- (i) la structure granulaire (unitaire) (monadique, ‘atomique’) et
- (ii) la structure transitive, resp. fluide (comme un courant de monades, la subtilité s’écoule à travers la réalité matérielle grossière, au point qu’elle donne l’impression d’être purement “immatérielle”, “spirituelle”). Ces deux aspects structurels trahissent, par la hiéro-analyse, une
- (iii) une structure de troisième aspect, c’est-à-dire qu’ils sont soumis à des idées (contenus de la connaissance et de la pensée), liées ou non à des volontés et des esprits (croyance/incrédulité par exemple).

(vi) Un quatrième aspect structurel entre maintenant en jeu, le centro-périphérique.

Nous entrons alors dans une toute autre dimension du “sacré”. Le P. Heiler, *Das Gebet* (Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung), (Prière (Une étude dans l’histoire et la psychologie de la religion)), Munich, 1921, 8. 109/131, parle de “die im Gebet angerufenen höheren Wesen”, les êtres “supérieurs” invoqués dans la prière.

Nous analysons brièvement ce chapitre extrêmement fascinant et bien fourni en preuves de cet excellent hiéro-sophe qu’est Heiler :

a.1. les esprits de la nature et les dieux de la nature (S. 109/116) ;

Parmi eux, en effet, se trouvent les fétiches (S. 111), c’est-à-dire au moins deux “sanctifications” (de deux “centres”), encapsulées dans une enveloppe physique (par exemple un paquet d’herbes), pourvues ipso facto d’un esprit de la nature comme médiateur entre les deux “centres”, c’est-à-dire par exemple deux personnes, le(s) guérisseur(s) et le(s) patient(s), les substances de l’âme (S. 111), c’est-à-dire l’image - le rayonnement d’une âme (âme végétale, animale, humaine par exemple), transformée en un nouveau “centre” et vue comme un “être en mouvement” par les “voyants” (l’âme dite rayonnée mais alors avec un cordon ombilical relié à son premier “centre”), les dieux travailleurs et gardiens (S. 111/113), c’est-à-dire des “centres” de “sainteté” (matière subtile, matière raréfiée), qui ont atteint un niveau d’indépendance plus élevé que les substances d’âme mentionnées ci-dessus (encapsulées et donc fétichisées, possédant un caractère “inamical”, comme on dit en Sibérie) ou libres (substance d’âme ordinaire), mais qui ne possèdent pas un sens humain du moi, mais une conscience purement orientée vers un but”.

Ils sont en effet “créés” soit par Dieu lui-même, soit par de hauts “archanges” craignant Dieu, soit par des êtres humains, soit par des démons sataniques, dans un but très précis qu’ils incarnent en quelque sorte. Ils sont appelés “dieux”, mais dans un sens très impropre (ce qui est vrai, c’est que les centres de sainteté satanique de ce niveau ou de ce niveau peuvent se donner une apparence de divinité de nature subtile pour “impressionner” les voyants).

Les ‘dieux’ locaux (theoi poli.ouchoi, theoi en.chorioi disaient les Grecs anciens ; S. 113), c’est-à-dire les esprits travailleurs et protecteurs, qui au lieu d’être libres de se déplacer, sont liés à un lieu, oui, à la terre, et, de leur lieu, ‘rayonnent’ (activité transitive-fluidique) ce que leur ‘créateur’ (Dieu, archange, homme, démon) leur a imposé, les ‘dieux’ (mieux : esprits) tribaux, folkloriques, nationaux, familiaux et individuels (S. 113 /116), c’est-à-dire des centres de pouvoir (“ esprits “, “ genii “ (mâles), “ iunones “ (femelles)) non liés à un lieu, mais liés à l’homme, fournis par leurs créateurs pour une protection (aveugle) et des dommages (protection : leurs protecteurs ; dommages : les ennemis de leurs protecteurs) ;

a.2. les âmes ou esprits ancestraux (ou même les dieux) (S. 116/118),

c’est-à-dire les âmes, centres de pouvoir, qui survivent à la mort ;

b.1 Les divinités élevées, transcendantes (A. Lang) ;

Nous nous référons ici, par exemple, à AE. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, (Dieu élevé et divinité déma), de son *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, (Mythe et culte chez les peuples primitifs), Wiesbaden, 1960-2 (imprimé dans CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 85/118, dans lequel Jensen a défini avec précision la distinction entre les dieux réels du polythéisme, qui est généralement impossible à distinguer du polydémonisme) et l'Être suprême, comme A. Lang et surtout W. Schmidt, SVD, avec son 'Ur.mono.theismus' (monothéisme primordial), sur une base purement ethnologique, non biblique - cette distinction fondamentale apparemment Heiler, en 1921, n'a pas encore fait aussi clairement que possible après Jensen, par exemple.

b.2 L'Être Suprême strictement biblique (et post-biblique, par exemple islamique), 'Dieu', 'Yahvé', tel que nous, catholiques, le connaissons depuis notre enfance (S. 118/126).

Pour cela, nous nous référons à deux textes bibliques : Dn 7,1/28 Daniel fait un rêve avec des visages :

a. des êtres symboliques, mais en réalité centrés, appelés "animaux", (bêtes), qui sont les dieux fonctionnels des empires, des empires (on se souvient que Satan, lors de la tentation de Jésus, lui offre tous les empires de la terre),

b. l'Être suprême", c'est-à-dire l'"ange" subtil, c'est-à-dire l'apparition de Dieu, qui, en lui-même, est incorporel et donc invisible tant à l'œil brut (première vue) qu'à l'œil subtil (seconde vue), mais qui, pour communiquer avec les voyants, crée un nouveau "centre" qui, bien entendu, s'adapte à la mentalité et à la situation du voyant, ici le prophète-apocalyptiste Daniel ;

c. le Fils de l'Homme, c'est-à-dire ce "centre" de sainteté subtil-substantiel, qui représente subtilement "l'homme en tant que tel" (et, dans ce sens très défini, est allusif, ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'agit pas d'un "être" subtil-substantiel (= centre). On sait que Jésus, ainsi que son antithèse, le Serviteur souffrant du Seigneur (Jes = Is), s'est "appliqué" cette figure centrée sur le sensible, c'est-à-dire qu'il s'est identifié à elle comme sa réalisation et qu'il l'a fait sur terre dans une existence humaine.

Il convient de noter, en passant, maintenant que nous lisons dans Daniel, que le mot "dieu" dans un sens non strictement monothéiste est courant dans la Bible ; ainsi, Dn 5, 10/16, parlant de Daniel comme d'un devin-diseur hautement doué, dit : "Il y a un homme dans ton royaume (Belshazzar), qui est rempli de l'esprit des dieux et en qui - aux jours de ton père - se trouvaient la perspicacité, la sagacité, la sagesse presque divine.

Le roi Nabukodonosor, ton père, l'a nommé chef des voyants, des devins, des magiciens et des magiciens des étoiles. Car le roi, ton père, avait trouvé en Daniel (...) un esprit extraordinaire, doté de connaissances et de perspicacité pour expliquer les rêves, résoudre les énigmes et démêler les nœuds.

(...) Lorsque Daniel fut amené devant le prince, celui-ci lui dit : “Tu es Daniel (...) ? J’ai entendu dire de toi que l’esprit des dieux repose sur toi, et que la perspicacité, la sagacité et une sagesse extraordinaire se trouvent en toi”.

En bref, un degré d’intelligence frappant (mana, orenda, dema, etc. diraient ces termes comprenant les cultures) - au sens pratique - est le signe que Daniel possède l’”esprit” c’est-à-dire le fluide des “dieux”, c’est-à-dire des êtres supérieurs, des centres de pouvoir. Voir plus haut, mais à un niveau monothéiste primitif, p. 106 (l’organe de la nature subtile-transitive de Dieu dans la direction de Moïse et/ou de son peuple).

Ainsi, Daniel est une sorte d’extension fluide-transitive, le “médium” (mais au sens non transporté) d’un “dieu” quelconque, du moins aux yeux de l’œil de voyant au discernement pas assez aiguisé des mages chaldéens, etc. qui, cependant, “voient” (“sentent” bien sûr aussi) que Daniel possède une aura, un halo, qui le fait apparaître “presque divin”. Il ne faut pas penser que tous ces textes doivent être “mythifiés” (au sens profane du terme) comme ça ; au contraire, il est grand temps que l’exégèse apprenne à interpréter de manière internaliste, c’est-à-dire dans le système des textes sacrés (c’est-à-dire qu’elle apprenne d’abord à “ voir “ avec compréhension).

Le deuxième texte qui, dans une certaine mesure, oppose l’Être suprême au reste du sacré est Ap 1,1/18 : on y distingue :

- a. Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant (Ap 1,4.8) ;
- b. Jésus, le Fils de l’homme glorifié (Ap 1,1,5 (le Témoin véritable, le Premier-né des morts, le Chef de tous les princes de la terre, etc.), 6b/7 (cf. Il vient avec les nuées) ;
- c. l’”ange” de Jésus, c’est-à-dire le rayonnement de Jésus (son organe), chargé d’écrire pour Jean (Ap 1,1) ;
- d. les “sept” (c’est-à-dire la collection idéale) esprits devant le trône de Dieu (Op. 1:4b), qui sont les sept “organes” de Dieu, c’est-à-dire les centres de fonctions fluïdo-centriques, chargés de la mission des “sept” (la collection idéale) églises (centres locaux du christianisme).

Voici, en Dn et en Apoc, deux “ visages “, deux “ apokalypseis “, “ révélation “, “ dévoilements “, qui donnent une idée du centre sans plus de la sainteté sans plus. Il ne faut pas croire que cela n’a pas été ressenti, oui, un peu “ vu “, chez les peuples extérieurs à la Bible, mais, comme le constatent tous les ethnologues, le monothéisme primordial est un monothéisme primordial d’un deus otiosus, d’un Dieu paternel, qui est “ en vacances “, plus lointain que présent, au moins fluidiquement transitif.

Voilà pour le côté centré-périphérique de la structure du “ sacré “, qui est à la fois impersonnel-granulaire et personnel ; ou, du moins, centré, car, par exemple, les esprits de la nature ne sont pas des personnes mais des centres de fonctions, qui ressemblent à des “ personnes “.

Modèle structurel ontologique de la substance subtile.

Sacré” signifie :

- a. monadique-atomique et en même temps centrique,
- b. soumis à l’idée et à l’esprit, resp. à la volonté,
- c. structuré ontologiquement-métaphysiquement. Nous l’expliquons maintenant très brièvement.

O. Willmann, *Abrisz der Philosophie (Phil. Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 357, traitant de l’onomastikon (glossaire) d’Aristote, dit que, pour Aristote, ‘ousia’, essentia, être(s), peut sémasiologiquement avoir les significations suivantes :

a1 L’être “ de quelque chose peut être la terre, l’eau, le feu, c’est-à-dire la substance (hulè, materia) dont quelque chose est composé (les premiers penseurs milésiens regardaient dans cette direction).

Appliqué à l’idée de “ sacré “, cela est correct : ce qui est “ sacré “ est “ matériel “, mais pas dans la nature de la terre, de l’eau, de l’air, du feu, mais beaucoup plus subtil, à savoir les monades, les atomes, du flux transitif-fluidique, brièvement esquissé ci-dessus (qui se clarifie avec le temps) ;

a2. L’être” de quelque chose peut être 1. la vie (dans *De anima* Aristote dit que “lorsqu’il s’agit d’êtres vivants (zoa), leur “être” (= être) est la vie”) ; cependant 2. l’être” d’un corps peut aussi être le “daimonion”, c’est-à-dire le fait qu’un corps est “animé”. le fait qu’un corps est “animé” par un daimon, daimonion (diminutif de daimon) ; alors l’être de ce corps est son daimon, resp. daimonion ; dans le langage d’Aristote, “daimonios” ne signifie pas diabolique (sens catholique), mais quelque chose de divin qui est dans (entre dans) quelque chose d’impie (par exemple une âme humaine ou un corps animal).

b1 L’être de quelque chose peut, enfin, être aussi le principe immanent d’existence, de vie, etc. dans quelque chose - par exemple l’âme d’un être vivant qui, une fois privé d’âme, est mort ; en ce sens, il coïncide, selon le cas et non selon le mot, avec le point 1 ci-dessus (la vie n’est possible que sur la base de l’être-âme) ; mais ce n’est pas vraiment ce dont il s’agit ici.

Aristote entend par ce qu’il appelle le mot “ ti èn “, l’être” avant “ de quelque chose ; pour lui, l’avant de quelque chose intervient dans la définition de quelque chose ; la définition de l’être, après tout, dit ce qu’est quelque chose (l’homme est un être vivant doué de raison, par exemple), par, dans la définition de quelque chose, l’être” avant “ de quelque chose. v.), en désignant, dans l’ensemble plus vaste, un sous-ensemble (la différence d’espèce : (i) l’ensemble universel est ici “ être vivant “ ; (ii) le sous-ensemble o.g. différence d’espèce est ici “ doué de raison “).

Avec Aristote, comme avec Platon et toute la tradition archaïque, ce qui est quelque chose est toujours prédéterminé, préexistant, relatif à ce que l’on est ici et maintenant, pris concrètement. Cette mentalité a été appelée, dans l’histoire de la philosophie, toujours “doctrine des idées”. Eh bien, le “sacré” est toujours une idée, qui précède sa matérialisation. Cela deviendra de plus en plus clair avec le temps.

O. Willmann, *Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, (Histoire de l'idéalisme I, (Préhistoire et histoire de l'idéalisme antique)), Braunschweig, 1907-2 s.548, dit : "Ce qui constitue les choses informe l'esprit connaissant (intellect). Le contenu de la pensée (idéal) dans les objets constitue l'objectif dans les pensées. Ce contenu est identiquement le même :

(i) donne aux choses leur "être",

(ii) donne à la pensée sa vérité".

Cela dit la chose la plus essentielle sur le sacré dans les choses :

(i) le "sacré" donne aux choses leur "réalité" ("être")

(ii) mais le sacré dans les choses est aussi leur connaissabilité et leur pensabilité (que nous puissions les connaître et les ordonner sciemment en collections et en systèmes (systèmes), n'est possible que parce que ce "sacré" dans les choses est par et à travers l'idée, compréhensible).

En d'autres termes, le sacré est structure de part en part, c'est-à-dire identité au milieu de la non-identité, unité au milieu de la multiplicité, ordre au milieu du désordre. En effet, en elles-mêmes, les monades sont sans ordre, chaotiques.

Mais elles ne sont pas ainsi : leur "être" (leur "être") est à la fois un désordre possible (pure mobilité, pure changeabilité, - pure "materia" (disaient les penseurs de la scolastique antique)) et un ordre pur.

1. L'ordre, 2. qui, en effet, est toujours doté d'une forme d'ordre (qu'il soit (i) élémentaire (terre, eau, air, - feu) ou (ii) âme, (iii) centre de substance subtile (c'est-à-dire "esprit", "démon" au sens antique-mélioratif d'Aristote (c'est-à-dire trois exemples de "ousia", essence, être)).

De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, (Histoire concise de la philosophie antique), Antwerpen, 1967, p. 114, dit : "L'opinion selon laquelle les idées (il parle de Platon) sont les pensées de Dieu, ne remonte (...) pas à Platon, mais seulement à ce qu'on appelle le platonisme moyen : nous la trouvons élaborée pour la première fois chez Albinos."

Eh bien, Albinos (-/ +150) se situe dans le néo-platonisme. Voilà donc l'aspect théologique du sacré vu dans son côté idéaliste. Cela ne signifie pas pour autant que, comme le prétendent toujours les immatérialistes et/ou les puritains, le sacré dans sa subtilité (finesse) ne soit pas créé directement à partir de Dieu (Dieu lui-même est immatériel, radicalement incorporel, mais source, -- créatrice -- libre origine de la matière subtile avec ses monades).

Les deux ensemble - la matière subtile, qui en principe est susceptible d'ordre(s), bien qu'en elle-même pur désordre (le "chaos primitif" dit M. Eliade), et en même temps l'ordre, c'est-à-dire la structure, c'est-à-dire le système d'idées, (non pas une idée en soi, mais tout le système d'idées partielles, qui, séparément nécessaires, mais ensemble suffisantes, constituent l'idée de Dieu concernant sa présence dans la création) - ces deux aspects ensemble sont le sacré justement compris. Tel est l'axiome de la hiéro-analyse.

b2. L'être de quelque chose peut donc être divisé en au moins deux grandes catégories : comme le disait Aristote, dans le verbiage de "ousia" (être(ion)), encore bien conservé, il est :

(i) hylique (= matériel) - terre, eau, etc. et/ou âme, daimon, daimonion, etc., - en notant que l'âme et le daimon(ion) sont encore des réalités subtiles ou raréfiées ; ou bien

(ii) idéale, conceptuelle, compréhensible ("eidétique", comme aiment à le dire les husserliens), - qui a toujours un caractère de collection et donc de synthèse (et donc immatériel) : l'idée "cheval(heid)", dit Platon, inclut tous les chevaux, les actuels et les possibles, et est unique (dans une idée, tous les chevaux possibles, les spécimens, les modèles applicatifs, sont résumés dans un aperçu supratemporel, qui est en même temps supratemporel). Ce côté immatériel est l'"avant", le "devant" (ti èn, disait Aristote, bien qu'il ne soit plus platonicien au sens plein).

b3. Cette dyade fondamentale se manifeste religieusement historiquement dans les deux grands types de "centres" de subtilité. Pour comprendre cela, il faut partir de la vision du monde de l'homme sacré-archaïque, susceptible de réalités sacrées (subtiles) comme composantes systémiques. "Le Pygmée croit que Dieu "ferme la jungle", c'est-à-dire ne donne plus de gibier, si le peuple refuse d'offrir le sacrifice des prémices. Quelque part, le primitif voit encore son sacrifice en relation avec l'ensemble du système mondial. Le nain de Semang est convaincu qu'une catastrophe éclaterait sur tous les peuples s'il cessait d'offrir dans ses forêts". (P. Schebesta, *Origines* (...), p. 94).

Cette vision à l'échelle du cosmos est essentielle si l'on veut comprendre la véritable étendue du sacré, non seulement idéalement immatériel, mais aussi et surtout subtilement immatériel.

VI. Soloviev, *La justification du bien*, Paris, 1939, p. 206, ajoute une autre dimension, ou plutôt deux à la fois : parlant de la personne et de la communauté, il dit : "Ceux qui ont eu l'occasion de descendre aux enfers ou de monter au ciel, comme par exemple Dante et Swedenborg, n'y ont pas trouvé (...) des individus isolés, mais seulement des groupes et des cercles sociaux".

Comme le dit Ch.M. Des Granges, *Les littératures étrangères*, Paris, 1946-2, pp. 11ss, dit, Dante et Swedenborg ont eu des prédécesseurs, à savoir Homère (*Odyssée*, 11 (nekuia = (sacrifice en vue de) l'appel de la mort)) et Virgile, ainsi que les mystiques du milieu du siècle ; Des Granges oublie ensuite 1 Sam 28:3/25 (l'appelant de la mort à En-Dor, que le roi Saul consulte, "voit" un esprit (l'âme du prophète Samuel) sortir de terre"), du moins en ce qui concerne le "voyage en enfer".

Bien sûr, les externalistes laïques "sourient" supérieurement à de telles données : cela devient plus sérieux, cependant, quand on sait que nous, catholiques dans notre Credo, "témoignons" et "proclamons" de Jésus qu'il (i) est passé par un "voyage aux enfers" ("qui est descendu aux enfers", c'est-à-dire aux enfers) et (ii) a eu une ascension au ciel, c'est-à-dire comme deux phases dans ses étapes de résurrection.

M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 218, pose la question suivante : “Avons-nous le droit de considérer Orphée comme un chaman et de comparer la descente du Christ aux enfers avec des descentes similaires de chamans en extase ?”

M. Choisy, *L'être et le silence*, Genève. 1964, pp. 276 (Le héros), 284/285 (Le descente aux enfers ; mythe d'Héraklès), 314/317 (mythe d'Orphée), traite également de ces motifs. En effet, Orphée était également considéré comme ayant effectué un voyage aux enfers (cf. Virgile, *Georgica*, in fine).

La véritable explication n'est pas mythique (à moins que le mythe ne soit pratiqué de manière magique), mais “centrique” : outre les êtres de fonction (centres de subtilité), dont il est question plus haut, en tant qu'”êtres” plus ou moins indépendants (avec une “personnalité” inchoate (= initiale), créés en vue d'une fonction (dieux de fonction, esprits), en eux-mêmes, il convient d'ajouter que ces êtres ou centres de fonction ont également leur propre sphère ou région (aspect structure régionale).

Ainsi, le monde souterrain est la sphère, l'environnement fluide et intercentrique des “esprits” liés à la terre (centres de sainteté) ; ainsi, les “cieux” se distinguent de manière claire et distincte de ce qui a été appelé p. 114 “le centre-sans-plus-de-saint-sans-plus”, c'est-à-dire la sphère du trône de Dieu. la sphère du trône de Dieu) la sphère ou la région des centres de fonctions accordés à l'idéal, habituellement (dans les cercles catholiques) appelés “anges”, - qui - il faut le répéter explicitement - ne sont que des “centres” et non des êtres pleinement humains, c'est-à-dire pleinement “personnels” (intellectuellement éveillés et doués de la pleine responsabilité) ! C'est pour cette raison qu'ils sont aussi unilatéraux que les centres du monde souterrain, mais d'une manière différente, c'est-à-dire “céleste”, c'est-à-dire primale.

A. Lefèvre, *La religion*, Paris, 1921, pp. 145/168 (Le culte de la génération), définit le “chthonisme” (appelé aussi religion de la terre ou religion tellurique) - chthon = tellus terre - comme un culte de la terre (avec un aspect lunaire, ainsi qu'un aspect élémentaire (l'humide) et un aspect génésique ou d'engendrement (magie sexuelle, mais à dominante féminine-lesbienne : religion de la fertilité dans le même sens)) et “l'anisme primitif” (ouranos = coelum = ciel) (appelé aussi religion céleste ou solaire) (avec un aspect solaire, ainsi qu'un aspect élémentaire (le feu) et un aspect génésique (magie sexuelle, mais avec une domination masculine-homosexuelle ; religion de la fertilité dans le même sens).

Malgré son incompréhension totale - il n'est pas le seul - Lefèvre est assez objectif pour voir que ce n'est pas tant le genre féminin ou masculin, mais, comme il le dit très précisément, le principe féminin ou masculin (“principe”), ainsi que l'énergie idem, qui sont au centre de ces religions “inférieures”.

Dans les religions “inférieures” équilibrées, on en arrive à un culte complémentaire de l’aspect terrestre et de l’aspect céleste (région, centres de fonctions, subtil ou idéal).

On pense à la “fusion” des religions dionysiaque et apollinienne en Grèce ; on pense aux religions du couple primordial (= aspect d’engendrement pro(to)gonistique).

“Le nom Iuno a probablement la même racine que celui de Jupiter. Comme Jupiter est le roi des cieux et des “dieux” - apparemment ici les dieux “olympiens”, à distinguer des “dieux” chtoniens (centres) - Iono est vénérée à Rome comme la reine des cieux et l’épouse de Jupiter.

Protectrice des femmes, elle les accompagne tout au long de leur vie, de la naissance à la mort : elle remplit en quelque sorte le rôle d’un agent double, puisque chaque femme a sa Iuno, comme chaque homme a possédé son génie. Car, à chaque étape décisive de la vie d’une femme, elle a un surnom : au mariage, elle est appelée iugalis. Les femmes qui accouchent invoquent son aide sous le nom de Iuno lucena. Les enfants qui naissent sont placés sous sa protection. En fait, plus encore que la déesse des époux, elle est la maîtresse suprême des ménagères, les Iuno matronalia. Son rôle politique n’est pas non plus à négliger. (...).

La Iuno romaine, moins importante mais plus proche des mortels que l’Héra grecque, à laquelle elle est identifiée, témoigne avant tout de la puissance féconde des femmes. “ (J. Schmidt, *Mythologie grecque et romaine*, Helmond, 1968, p. 151).

Le rôle d’Iupiter, le dieu de la fonction masculine, est similaire, mais au lieu d’”engendrer” un Iuno, c’est-à-dire un centre de sainteté à structure féminine, lors de la conception d’une fille (bien sûr !), il engendre (génère) un génie, un centre de sainteté à structure masculine, lors de la conception d’un garçon. De cette rare description précise d’un connaisseur comme Schmidt, on peut encore déduire que les “ dieux “, les “ premiers couples de dieux “, - les “ anges “, etc. ne sont pas des êtres pleinement personnels, mais des saintetés de fonction, des centres fluides - avec leurs sphères de travail, - comme Yahvé (Is 63,7/11 ; Ps 51,12/13 (voir ci-dessus page 106) “ déversait “ son “ esprit saint “ aussi bien dans des individus que dans des groupes.

C’est pourquoi nous n’avons pas parlé de “personne”, de “personnification”, d’”hypostase”, comme le font tant de scientifiques religieux avec des concepts vagues, mais de centres (de fonction).

b4. La dyade de base, dont on parle ici, se reflète également dans la philosophie.

(i) K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, (Droit et limite de la religion naturelle), Zürich, 1954, distingue clairement deux conceptions du mot ‘fusus’ = natura = nature : la première va de la stoa aux Lumières (rationalistes) et est ‘primale-idéale’.

C'est-à-dire que le mot "nature" signifie la même chose qu'être dans le sens idéaliste, conceptuel, compréhensible (l'être du cheval est la nature, l'essence) du cheval) ; le rationalisme antique-médiéval et moderne-contemporain se tient ou s'effondre avec lui ; -- avec lui, bien sûr, la religion "naturelle" (o.c., 15/41).

(ii) id., S. 41 et suiv. traite du second concept de "nature", introduit ou, plutôt, remis à l'honneur par Herder (1771/1776) : L'époque de Herder à Bückeburg ; cf. H. Stephan, *Herder in Bückeburg*, Tübingen, 1905, et par Schleiermacher (*Reden über die Religion*, 1799), dans un sens plutôt vitaliste-romantique. L'idée centrale n'est pas l'idée pure et abstraite, ni une religion "naturelle" (comprenez : rationnelle), mais une religion qui "voit" de manière sensible. Celle-ci prend progressivement forme, à travers les restes du sentimentalisme bourgeois, une déviation typiquement moderne de la sensibilité : la matière, le corps, - la femme, la sexualité et l'éros, - tant méprisés par les religions "supérieures" - retrouvent leur sens "sacré", - d'abord trouble, confondu avec toutes sortes de déviations ou de déformations culturelles-historiques, - plus tard, dans l'occultisme renaissant à nouveau très diabolisé, mais plus purement "sacré".

"L'expérience de la nature, outre le fait qu'elle est réellement une expérience de la nature, est en même temps une expérience religieuse : (...) Le divin est, à travers la vie de la nature, pressenti". (o.c., 195).

Bien sûr, le débat traditionnel entre la religion biblique et la religion "naturelle" (comprenez : qui respecte la nature) refait ici surface dans toute sa férocité. K. Leese, o.c., S. 288/ 368 (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), (Piété envers la nature et attitude de foi chrétienne), en tant que théologien, s'y attarde longuement et de façon détaillée, bien documentée.

Il convient de noter que la religion biblique primordiale de Yahvé est elle-même une forme possible de religion de la nature. Deux traits, en effet, trahissent cette nature.

a/ D'une part, le Yahvé de l'Ancien Testament, au moins dans ses couches les plus anciennes (et même dans le judaïsme) est un dieu du désert caractérisé par une détermination naturelle terrifiante : il s'agit notamment d'un dieu volcanique (divinité du feu). Cfr. A. Bertholet, *Die Rel.d. A.T.*, S. 39ff. (Ex 19, 16/19 (la révélation du Sinaï), 20, 18 ; Dt 4, 11 ; Mikea 1, ; Dt 32, 22 ; Ps 104, 32).

b/ En revanche, le Yahvé de la religion israélite préprophétique, tout dieu guerrier qu'il soit (Ex 15,20/21 ; 17,14/16 ; 1 S 4,5/7 ; 4,19b/22 ; 5,2/7 ; Josué 6,21,24 (malédiction de Jéricho) ; Dt 13,17 (malédiction) ; 1 S 15,18/22, 32/33 (id.)), est un dieu de la piété et de l'excellence morale (A. Bertholet, o.c., S. 56/59) et centre de culte (o.c., S. 60/68), dans lequel toutes les extravagances du culte "païen" sont strictement éradiquées, à la mesure de la population primordiale. Bien sûr, ceci, avec les prophètes, changera profondément.

b5. Pour résumer :

L' "être " d' une chose (sa " nature ") est toujours, comme le rappelait Aristote, double :

- a. Matérielle (fluidique au départ, - ce qu' il ne sait plus, apparemment, à moins d' être purement spéculatif dans la notion de " protè hulè ", *materia prima*, " matière première, purement oisive "), puis psychique (âme) et, enfin daimonique (être-spirituel, *enthoesiastique*) ;
- b. Idéationnel (dans la mentalité de la philosophie socratique : compréhensible-moraliste).

Ces deux aspects cohésifs constituent l' essence, au sens intégral, de quelque chose. Les occultistes, les paranormologues, - les scientifiques religieux, les philosophes religieux, les théologiens, les exégètes, qui ne tiennent pas compte de cette dyade, commettent une méconnaissance des données " sacrées " ou " sacrées " .

Le caractère tabou.

Jusqu' à présent

- (i) la structure granulaire (ponctuelle, monadique-atomique et transitive-fluidique) du " sacré " ,
- (ii) ainsi que la structure centro-personnelle (et en même temps périphérique) ;
- (iii) ensuite la structure " ontologique-idéale " et en même temps " ontologique-matérielle " (dyadique) de la nature ou de l' être, à laquelle on peut attribuer la subjectivité prédéterminée des idées (à l' unisson avec les institutions de l' esprit et de la volonté, - sur lesquelles nous reviendrons) ;
- (iv) le caractère " dangereux " (risqué) (caractère tabou) entre maintenant en jeu.

H. Webster *Le tabou* (Etude sociologique), Paris 1952, est une étude détaillée : la nature du tabou ; ses applications aux phénomènes biologiques (reproduction), sexologiques (séparation, relations concernant), nekologues (mort, défunt concernant), ethniques (notamment les aliens), -- étrangers concernant, " sacrés " (personnes consacrées concernant, ainsi que les questions de même nature concernant), éthiques (tache de péché concernant), économiques et, enfin, -- pour être complet ! - les phénomènes sociétaux.

On peut se demander s' il existe quelque chose qui ne soit pas dangereux ! Cependant, prenons le champ d' application, pour vérifier le contenu conceptuel.

L' auteur distingue trois types d' interdictions :

- a. purement sociaux (qui ne posent aucun problème : nous les connaissons aussi ; par exemple, ne pas passer au feu rouge) ;
- b. extra-sociaux, qu' il divise en deux :
 - b1.** Les " animistes " , c' est-à-dire les interdits qui concernent le jugement de Dieu (" animiste " dit l' ethnologue, en ce que le mot " animisme " , un contresens de taille considérable, désigne tout ce qui est " âme " , " esprit " , " daimon " , etc, - par lequel la distinction radicale entre un simple centre (voir ci-dessus p. 112v.) et une véritable " personne " (personnalité) a été totalement perdue) : celui qui viole les interdictions " animistes " - comprenez : pieuses (voir ci-dessus p. 44v.), enflamme la colère des êtres extraterrestres et surnaturels (selon l' auteur) ;

b2. tabouistique : ici encore la structure ‘cause/effet’ est à l’œuvre, comme dans sa forme divine (celui qui viole un interdit introduit par un centre ou une personne extraterrestre ou surnaturelle, souffre, immédiatement ou après des siècles (voir l’historiographie d’Hérodote à ce sujet : après des siècles, les descendants ‘paient’ encore pour les violations de leurs premiers ou de leurs ancêtres communs (protogonistique : concernant les premiers parents ; progonistique : concernant les ancêtres communs)).

Mais dans la transgression du tabou et sa sanction immanente (c’est-à-dire sa conséquence inhérente à sa cause), n’interviennent ni un centre fluidique (par exemple, un esprit de la nature) ni une divinité de niveau personnel : Les transgressions assorties d’une sanction globale “impersonnelle” (au sens de Webster, bien sûr) “(o.c., 12) sont des transgressions taboues.

“ En dernière instance, nous avons affaire à des interdictions, qui sont aussi ‘impersonnelles’ (même note) que leurs sanctions. “

(ibid.). Conséquence : “de leur violation résulte automatiquement, pour le ‘coupable’, un état extrêmement grave, car il devient chargé de tabous (...) ; or, cet état est tout simplement une impuissance rituelle, dangereuse pour lui-même et souvent pour les autres.” (o.c., 12). S’il n’est pas exorcisé, alors, tôt ou tard, comme dans le jugement de Dieu, une forme de misère (maladie, mort, dans les pires cas) va s’abattre sur lui (et, le cas échéant, sur les autres. (ibid.).

Note sémasiologique : le mot “tabou” vient du capitaine-explorateur Cook, du XVIIIe siècle, qui utilise le mot dans son troisième et dernier récit de son voyage autour du monde, au cours duquel il a visité la région des îles Tonga en 1777.

Webster voit deux explications au mot :

(i) tabou est composé de deux parties : ta, marquer, donner une marque, et pu, très (intense),- donc “fortement marqué”, “très marqué” ;

(ii) tabou vient de pu, trompette coquelucheuse, et ta, battre, frapper, également : marquer,- ainsi “ marquer avec la trompette coquelucheuse “. (o.c., 13).

Capitaine. J. King, successeur de Cook en 1779, note que les habitants des îles Sandwich utilisent le mot “ tabou “ pour de nombreuses choses et processus : les choses, les personnes sont qualifiées par ce mot ; il pourrait également signifier sacré, excellent, mis à part par une promesse,- ce qui prouve qu’en y regardant de plus près, la base sacrée transparaît dans l’utilisation de la langue, même lorsque les utilisateurs de la langue semblent avoir oublié son archaïque d’origine.

De telles extensions de sens, fondées sur l’analogie proportionnelle (métaphorique) ou attributive (métonymie), sont, linguistiquement, ultra-fréquentes, a-fortiori dans le cas d’une structure aussi universellement applicable que la structure causale tabou.

H. Dubois, S.J., *La morale chez les malgaches*, in *Settimana Intern. di Ethn. Rel.*, Paris, 1926, semblable à l'ouvrage de Webster, bien que de moindre envergure, présente une classification très similaire : les principes éthico-politiques des habitants de Madagascar sont, selon lui :

(i) une "sagesse" pratique orientée vers les besoins du clan, - semblable aux règles purement sociales de Webster ;

(ii) des règles de comportement pro(to)gonistes liées à la tradition, entrelacées avec des règles de comportement pneumatologiques ('pneuma' = spiritus = centre de sainteté) résultant en "une attitude indubitable de crainte concernant les contacts possibles avec les habitants de l'autre monde : 1. les ancêtres (pro(to)gonisme), 2. Dieu" (a.c., 183) ;

(iii) le sens moral-sotériologique d'une rétribution " instinctive " ou, selon Dubois, qui a vécu à Tananarive pendant plus de vingt ans en tant que missionnaire catholique à l'œil vif, le tabouïsme : culpabilité, tache (souillure), que l'on encourt pour avoir violé les innombrables " fady ", c'est-à-dire les tabous.

" Dans les milliers de fady (tabous) - (...) - l'indigène ne voit que la crainte des conséquences fâcheuses, crainte fondée soit sur la volonté des ancêtres (tabouïsme pro(to)gonistique), soit sur la loi du clan (tabouïsme clanique), soit sur les prescriptions des sorciers " sorciers ", apparemment au sens péjoratif de magiciens noirs : tabouïsme magique), soit sur des associations puérides " (tabouïsme purement associatif, souvent en apparence puéril, en fait parfois très responsable, que Dubois ne voit pas) (a. c., 182).

" Pour tout ce qui concerne les rites de purification (afana), comme pour les fautes (ota, tsiny), ce que l'indigène met en avant, c'est le caractère "matériel" et automatique à la fois de la transgression et de sa réparation " (ibid.).

Allant un peu plus loin, Dubois, rompant avec ses axiomes occidentaux étroits dans son analyse, touche au cœur du tabouïsme : " Le recours répété à une " théorie ", qui dispense l'indigène de chercher une autre sanction au mal : la théorie de la justice immanente des choses, la théorie du choc en retour ou du " choc en retour " (expression magique française), si clairement exprimée dans la maxime constamment répétée. "On n'a pas besoin de contre-mesures : ce qu'on a fait revient au coupable". (a.c., 183).

Conclusion : sans s'en rendre compte, Dubois formule la base magique du tabouïsme. Les erreurs peuvent se produire consciemment, mais beaucoup plus inconsciemment . Ce qui prouve, - si une preuve était encore nécessaire, après tout ce qui a déjà été cité, - que le tabouïsme n'est qu'indirectement une affaire politico-morale : le tabouïsme est avant tout une "affaire sacrée", une affaire de fluidité et de lois de la matière-légalité fine inhérente à et son caractère énergétique et idéationnel-cybernétique. Ce qui nous amène directement au magisme dynamique (dont nous parlerons plus loin).

P. Ricoeur. *Finitude et culpabilité (II, La symbolique du mal)*, Paris, 1960, pp. 9/ 150, traite de la triade “ tache (souillure), péché, culpabilité “ : “ Lave-moi sans tache de ma culpabilité et purifie-moi de mon péché, car j’ai la conscience d’un crime et mon péché est toujours devant moi. “ (Ps 51 (50) : 4/5).

Ricoeur, malencontreusement, considère cette triade comme une triade diachronique, - là où elle est synchronique : l’homme archaïque :

(i) sent, oui “voit” (en lui et/ou en l’autre) la tache d’une nature subtile qui se forme dès qu’il pense (et commence à vouloir) faire le mal qu’il s’appête à faire ; il s’agit donc, encore une fois, non pas d’un sens, mais d’un idéal matériel, (= réalité fluidique, réalité de nature “sacrée” ;

(ii) ressent, oui “voit” (avec sa seconde vue), en lui-même et chez les autres, ce que Ricoeur appelle la condition “ontologique” appelée “péché”. C’est-à-dire que le crime commis, par exemple, contamine, tache, en profondeur l’être, l’être même de l’homme en question : il est pécheur (séparé) dans son “être” le plus profond (ontologique) et

(iii) sait, lui-même (auto) conscient, qu’il est, au moins dans une certaine mesure, responsable, c’est-à-dire coupable.

Il n’est donc pas approprié de compléter ces trois éléments comme une séquence diachronique ! C’est ainsi qu’agit le penseur moderne typique, qui ne “sent” et/ou ne “voit” plus (avec sa seconde vue) ce qui se passe sur le terrain “sacré”. Il “sauve” les “phénomènes” avec une sorte d’idéalisme symbolique : le schéma diachronique vient de Vico dans l’interprétation d’A. Comte (loi des trois stades).

Ez 22,26 donne une interprétation yahviste du tabouisme qui, chez les ‘païens’, transparait timidement, dans la mesure où ils possèdent un théisme primaire, mais encore trop peu : “ La parole de Yahvé m’a été adressée : ‘Fils d’homme, dis à la (ville de sang) : ‘Tu es un pays (...). Ses dirigeants dévorent les vivants comme un lion rugissant et prédateur.

Ils enlèvent ce qui est beau et précieux et augmentent le nombre des veuves. Ses prêtres violent Ma loi et dé.wij.den ce qui est saint pour Moi. Ils ne font aucune différence entre ce qui est saint et ce qui est profane, entre ce qui est pur et ce qui est impur, et ils ferment les yeux sur mes sabbats.

Ezéchiel 44, 15/27 précise encore : “ Les prêtres lévites doivent enseigner à mon peuple la distinction entre ‘saint’ et ‘profane’ et lui apprendre à distinguer entre ‘pur’ et ‘impur’ ! (...). Ils ne peuvent pas s’approcher du cadavre d’une personne, sinon ils se souillent ; ils ne peuvent se souiller qu’auprès du cadavre du père ou de la mère, du fils ou de la fille, du frère ou de la sœur non mariés.

Si donc (le prêtre lévitique) est devenu impur, il devra laisser s'écouler sept jours et, lorsqu'il entrera de nouveau dans le sanctuaire et dans le parvis intérieur, pour servir dans le sanctuaire, il devra apporter un sacrifice pour le péché. Parle Yahvé, le Seigneur”.

Les penseurs “modernes” vont, bien sûr, s'exprimer souverainement et monastiquement sur ces tabous apparents, mais les “voyants”, du moins les voyants suffisamment yahvéhiens, jugeront “prudemment”, c'est-à-dire en tenant compte des tabous : encore aujourd'hui, en plein vingtième siècle, la “sainteté” d'un cadavre y est très négative, péjorative.

En bref : celui qui ne vit pas de manière fluide et très forte, oui, étroitement liée à l'Être suprême, a, par exemple, après des funérailles d'au moins dix minutes (là aussi la précision mathématique est à l'œuvre : il suffit de le vérifier expérimentalement), été “ vidé “ (comme disent les sensitifs), c'est-à-dire qu'il a perdu sa “ sainteté “ (dunamis (Luc), force vitale) pour ce cadavre et son ancienne “ âme “ dans “ l'autre monde “.

On peut trouver ces réflexions désagréables, voire baladines, mais elles sont une vérité d'expérience et d'expérimentation, du moins pour ceux qui n'imposent pas leurs axiomes idiosyncrasiques aux phénomènes “ sacrés “, comme cela arrive si souvent. Il ne faut donc pas se moquer trop facilement de ce texte d'Ezéchiel qui, dans l'histoire du développement d'Israël, peut déjà passer pour “avancé”.

Il suffit de lire le titre, par exemple, d'un article choisi au hasard : M.D. Bromet, *Het gevaar van het 'bovennatuurlijke'*, (Le danger du “surnaturel”), in *Bres-Planète* 11 (mars 1968), p. 54/59 (note : “surnaturel” doit être compris ici comme paranormal, mieux était : “saint”, car les choses paranormales ne sont que le degré frappant de la “sainteté” ; c'est pourquoi elles sont tellement plus dangereuses que les choses non paranormales).

Cf. également G. v. Rad, *Theol. d. A.T.*, I, S. 271ff (lèpre, cadavre ; sexe, sang), A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 7 (Transférabilité du pouvoir : Lv 6, 20/21 ; 16, 20/22a ; 14, 3b/7 ; Dt 21, 1/9a) ; G. v.d. Leeuw, *Phänomenologie der Rel.*, S. 27ff. ; F. Nicolay, *Hist. des croyances*, Paris, s.d., t. I, pp. 16 (fétichisme), 17 (croyances manitobaines).

Sympathie et antipathie.

Sémiologiquement, un double sens a été attaché à ces mots :

(i) le sens traditionnel, “ sacré “ ou fluïdique : la fusion ou non de plusieurs “ centres “ rayonnants (esprit de fonction, personne fluïdique pleine) ;

(ii) le psychosocial, plus récent : l'intelligible ou le non-intelligible entre plus de deux personnes. Il s'agit ici, bien sûr, du sens archaïque-fluïdique (qui, au passage, était clairement à l'œuvre dans la stoa antique, entre autres) : Le Dr Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen*, (Le pouvoir magique de l'œil et de l'appel), La Haye, s.d., (1921-1), S. 463, dit que Cornelius Agrippa von Nettesheim (XVIIe e.) fait l'observation que tous les êtres (vivants) rayonnent une atmosphère et le font réciproquement (ce qu'il souligne avec véhémence).

Cette réciprocité (symétrie) est le cœur du phénomène du tabou : lorsque deux ou plusieurs émanations fluidiques sont “discordantes” (antipathiques, opposées), alors il y a “tabou” : l’autre, précisément dans la mesure où il est antipathique, est “tabou”, à éviter ! H. Holzer, *Sorcières et démons*, Helmond/ Antw., 1975, p. 154, donne un exemple splendide de la simple mutualité du tabou : l’épine du lézard est, dans la maison, sinistre, mais, au bon endroit, salutaire.

Par. Yogananda, *Autobiographie d’un yogi*, Deventer, 1966, pp. 161/163, traite du Sama Veda (la plus ancienne écriture hindoue sur la musicologie) ; l’intention profonde est d’inclure la musique, avec ou sans chant, dans ce qu’on appelle le “cosmique” (c’est-à-dire le sens du mot “cosmique”). La base est constituée par les ragas (modèles musicaux établis), au nombre de six (avec cent vingt-six raginis et poetas, c’est-à-dire des ragas dérivés).

Or, chacun des six ragas de base a une sympathie (concordance, accord) à un niveau fluidique, c’est-à-dire subtil) avec :

a. (diachroniquement) une saison de l’année et une heure de la journée (c’est précisément le moment où l’on doit faire du sankirtan, si l’on ne veut pas transgresser un tabou, c’est-à-dire subir une perte de fluidité, une “perte d’âme” (expression des peuples, des ethnologues) et

b. (synchroniquement) une “divinité” dirigeante (comprenez : un centre de fonctions), qui lui donne une “puissance” particulière, précisément en raison de la concordance.

Ces lois de la sympathie sonore ont été découvertes, selon la tradition indienne, par les rishis archaïques (sages, c’est-à-dire experts en sainteté ou en fluidité) que l’on prend si facilement, dans les milieux sécularisés, pour des demi-sujets, des névrosés ou des infantiles.

De même, chaque ton (des sept tons fondamentaux) de l’octave est, dans la mythologie (voir ci-dessus p. 104/105), du moins dans la mesure où la mythologie est l’œuvre des “sages”, des experts en sanctification, “relié” à une couleur et/ou au cri d’un animal ou d’un oiseau (ex. do avec le vert et le paon, re avec le rouge et l’alouette, mi avec la couleur dorée et la chèvre, fa avec le blanc-jaune et le héron, sol avec le noir et le rossignol, la avec le jaune et le cheval, si avec un mélange de toutes les couleurs et l’éléphant.

Ces modèles de processus énergétiques inhibant les tabous - car les sympathies de cette nature sont - peuvent être vérifiés par des sensitifs et/ou des “voyants” encore aujourd’hui expérimentalement, surtout avec des hypersensibles, qui a. se sentent à l’aise quand les tabous sont respectés et b. montrent des symptômes de possession (avec ou sans phénomènes fantomatiques) quand on viole ces interdictions vocales-musicales et instrumentales-musicales.

Le mauvais œil (le mauvais regard).

Le Dr S. Seligmann, *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen* (Le pouvoir magique de l’œil et de l’appel), (*Un chapitre de l’histoire de la superstition*), 1921-1, parle du “bon” et du “mauvais” regard, qui, le cas échéant, part des mêmes choses et processus auxquels sont attachés les tabous.

L'auteur raconte brièvement, de manière suggestive, le regard "mauvais" (comprenez : tabou) qui émane de Yahvé, lorsque Moïse, dans le buisson ardent, qui crée une terre "sainte" (avec comme tabou "l'interdiction de se chauffer"), n'ose pas lever les yeux vers Lui : après tout, le tabou disait que personne ne pouvait "voir" Yahvé et rester en vie.

Cela peut paraître invraisemblablement fou, mais c'est toujours le cas : quiconque n'est pas dans la bonne condition sympathique (en état de grâce "sanctifiante", disaient les théologiens archaïques) et "voit" Yahvé (l'être suprême) (avec la soi-disant seconde vue, donc), ne survivra pas longtemps avec sa vie physique-biologique (car avec sa force vitale fluide).

Pour une telle personne inapte, une telle rencontre est le grand jugement ou jugement final, qui a lieu non seulement collectivement à la fin des temps, mais continuellement individuellement au cours de l'histoire "profane", qui n'est jamais purement profane, mais toujours, continuellement tabou, - pour ceux qui sont en état de péché "mortel", Comme disaient les théologiens archaïques (et à juste titre, car, à la première occasion, lorsqu'ils rencontrent un homme envoyé par Dieu, à qui Il a confié le grand ou le dernier jugement au sein de l'histoire, du moins dans la mesure où elle se déroule sur terre (on pense aux péchés vengeurs, aux péchés contre l'Esprit Saint), ils ne sont pas en mesure de juger les péchés du monde. En fin de compte, ces personnes craignant Dieu meurent (principalement à cause de leur péché originel) dans les plus brefs délais).

Dieu ne se laisse pas ridiculiser", dit S. Paul (Ga 6, 7/9) : "Ce que l'homme sème, il le récoltera". Saint Paul, comme tous les "sages" de l'Antiquité, parle d'un processus causal.

L'aspect conflictuel du regard mauvais

(et en même temps de la mutualité) a été établi, par exemple, par Howitt dans son ethnographie des Iroquois : chaque chose, plante, animal, homme, selon les "sages" iroquois, possède une "orenda", de sorte que la vie consiste en une compétition ininterrompue et mystérieuse entre les différentes ordas (comprendre : antipathiques).

De cette compétition naît quelque chose - une déformation humano-scientifique d'envergure (vu le grand nombre de lecteurs qui la soutiennent) - à savoir la compétition antipathique-tabou, dont parle l'idéologie mimétique-antagoniste de R. Girard, qui applique aux phénomènes sacrés-sociaux des axiomes anti-cartésiens-freudiens, sans distinction de niveau épistémologique (la "cognition" humano-scientifique moderne (c'est ainsi qu'elle s'appelle maintenant) n'est pas une "cognition" archaïque-sensible ! (Cf. N. Söderblom, *Das Werden d. G.*, s. 55 concernant les Iroquois).

Conclusion : l'ensemble du chapitre sur les tabous dépend de la dyade "énergie particulière/direction idéale" (voir ci-dessus, p. 117). La réalité fluide est énergie, c'est-à-dire effective ; elle est idée, c'est-à-dire normée-informée (et donc cybernétique). Nous y reviendrons plus tard. La magie, après tout, c'est le soi qui intervient dans ce processus d'énergie idéale.

Hiërozoïsme.

Hieros = sacré ; zoe = vie : le fait que le sacré, la fluidité, n'est pas seulement "puissance" (énergie, efficacité) mais aussi vie, est exprimé dans ce terme technique. Les heuristiques, pour notre point de vue, sont :

- (i) EB. Tylor, *Researches into the Early History of mankind*, (Recherches sur l'histoire ancienne de l'humanité), Londres, 1865-1 ; id., *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, (Culture primitive (Recherches sur le développement de la mythologie, de la philosophie, de la religion, de l'art et des coutumes)), Londres, 1871, dans lequel le terme 'animism' (animisme) est utilisé pour la première fois dans un sens religieux-historique : à partir de :

a. la différence entre les corps vivants et les corps morts, on conclut à la "vie" "dans" ce corps,

b. de l'"apparition" dans les rêves et les visions secondaires de fantômes, on décide d'un deuxième type d'être, à savoir le fantôme ;

Les deux, la vie et le fantôme, étaient considérés comme une seule réalité, mais avec des fonctions différentes ; tel est le noyau de l'"animisme" de Tylor, célèbre dans le monde entier ;

(ii) la double réinterprétation que la théorie animiste a subie ;

(ii) a. W. Wundt. *Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte)*, (Psychologie des peuples (étude des lois de développement du langage, des mythes et des coutumes)), Leipzig, 1900-1 (en plusieurs volumes) ; vrl. Bd IV (Mythos und Religion) dit que "l'appréhension mythologique" ne fait pas encore la distinction entre le sujet et l'objet et, sur une base imaginaire, attribue le "sentiment" et la "vie" à toutes les choses - ce qui inclut à nouveau une incompréhension typiquement moderne de la sensibilité et/ou de la "vision".

En outre, il existe une double origine du concept d'âme :

1/ l'âme corporelle "Körperseele", qui réside dans une ou plusieurs parties du corps ;

2/ l'âme "Freiseele", "freie Seele", "Psyche", l'âme libre, qui, dans une mesure plus ou moins grande, peut se déplacer librement, indépendamment, voire en dehors du corps.

Wundt, le grand psychologue expérimental et des peuples, d'une énorme érudition, a constaté que le concept d'"âme libre" est le plus fréquemment présent, chez les peuples, dans le concept d'"âme du souffle" et dans l'idée de "fantôme" ; les Australiens, au Cap Bedford par exemple, appellent "wau-woe" l'invisible dans une personne et dans une chose (terme onomatopéique, qui imite phonétiquement le souffle) ; les Zoulous disent, par ex, d'une personne qui inspire respect et crainte, qu'"elle possède un fantôme" ; les âmes des morts sont appelées, chez nous, "fantômes", lorsqu'elles apparaissent (cf. N. Söderblom, *Das Werden d. G.*, S. 10.

-- I. Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, (Concepts de l'âme et croyance aux morts chez les peuples d'Eurasie du Nord), in CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 238 (Arbman (1926/1927), Hultkranz (1953), Paulson lui-même conservant cette double vision, mais avec des raffinements) ;

(ii) b. RR. Marett, *Pre-animistic Religion*, in *Folk-Lore*, 1900, t. XI, pp. 162/182 ;

-- id., *The Threshold of Religion*, Londres, 1914.

-- à la suite de J. King, *The Supernatural (Its Origin, Nature and Evolution)*, (Le surnaturel (son origine, sa nature et son évolution),), Londres, 1892, qui, le premier, avait une conception magicodynamique de la vie ;

-- Dans la ligne de J. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1887, qui, au lieu d'attribuer à toute chose une "âme" réelle, lui attribue seulement une sorte de "volonté" (= pan(en)théisme. panvitalisme), dans la mentalité de l'homme archaïque, qui, dans toute chose, y compris les choses "mortes" et les processus, "voyait" une "volonté", "une intention".

-- Similaire aussi à A. Réville. *Prolégomènes de l'histoire des Religions*. 1881, 1886-4, qui, dans la mentalité archaïque, établissait le contact étroit, à travers et dans la nature, avec les "esprits", leur présence et leurs intentions, et parlait de "naturisme" (sans présupposer précisément une "âme" stricte, encore) (cf. Pinard d.l.B., *Et. comp.*, I (Son histoire), pp. 389s.).

-- Marett et al. inaugurent le pré-animisme ou, mieux, l'animatisme, croyance vivante (dans l'une des trois variantes : pan(en)théiste (Guyau), naturiste (Réville ;, magique (King, Marett) ; Marett lui-même a été incité à le faire par RH. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, qui avait établi que les Mélanésiens appelaient "mana" la :

(i) force impersonnelle en soi, capable de produire des effets saisissants (par exemple, l'élevage fructueux ou la culture des plantes, la réussite d'un combat, etc.) ; et (ii) toujours associé à l'une ou l'autre de ces forces,

(ii) toujours lié à un être élevé, qui (en soi, impersonnel) dans ce sens relatif, génétique, semble néanmoins "personnel" (nous dirions soit centré (simple), soit centré sur la personne). Ce dernier aspect a été mal compris par un certain nombre de "dynamistes" ("magistes"). Codrington définit ce qui est "mana" (chargé de force) comme n'étant pas une "âme" ou un "animé" au sens strict, mais comme "une sorte d'énergie communicable, une force, distincte de la force physique, à l'œuvre dans toutes sortes d'installations, pour le bien ou pour le mal".

Marett voyait dans le mana de Codrington une confirmation de son opinion selon laquelle l'homme archaïque considérait même les choses mortes comme "animées", dans le sens de "quelque part vivantes" et douées d'un but et d'un sentiment, sans âme réelle, dans la mesure où il existe en elles un pouvoir inhabituel et sacré. D'où le nom d'animatisme (vivacité).

On peut toutefois noter que déjà GB. Vico, *Scienza nuova*, a conçu un schéma évolutif dans lequel, dans la phase d'émergence d'une culture, l'homme "regarde toutes les choses comme animées". Tylor et al. n'étaient donc pas si nouveaux !

J. Monod, *Le hasard et la nécessité* (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne), Paris, 1970, pp. 35/55 (Vitalismes et animismes), est un ouvrage qui défend également l'interprétation de Vico : l'homme enfantin, répugnant à toute étrangeté de la nature par rapport à lui-même, projette avec lui la substantialité dans la nature, inorganique et organique ;

(i) le "vitalisme" qu'il définit comme l'acceptation de la finalité dans la biosphère (à l'exclusion de l'inanimé), "métaphysique" (H. Bergson), "scientiste" (H. Driesch, Elsässer, Polanyi) (o.c., 39/42).

(ii) L'animisme est défini comme l'acceptation d'une finalité non seulement dans la biosphère, mais aussi de manière cosmique et universelle : Le marxisme, qui au lieu de l'âme place le mouvement dialectique au coeur de toute matière (dans la mentalité de Hegel) et le teilhardisme, qui au lieu de l'âme place l'énergie dans toute matière, sont tous deux des modes de pensée anthropocentriques, animistes, caractéristiques du progressisme scientifique du XIXe siècle (o.c., 43/52).

Aux pages 52/55, Monod s'agace que l'animisme, vitaliste ou cosmique, persiste avec tant d'obstination : on veut, après tout, au début de l'univers ou de la vie, une "force", une "âme", un "Dieu" ou autre chose qui dirige le but. Pour Monod, il s'agit d'une "illusion" (o.c., 53 : "l'illusion anthropocentriste, une projection de l'homme dans le monde qui l'entoure.

Le fait que tous les scientifiques professionnels ne sont pas d'accord avec cela est démontré par exemple par H. Jans, *Mens en Kosmos : een nieuwe bepaling ?*, (L'homme et le cosmos : une nouvelle détermination ?), dans *Streven* 49 (1982) : 5 (Feb), pp. 442/453 (la cosmologie de B. Carter et autres).

Il va sans dire que Monod et al. posent leurs propres axiomes (déterminisme, mécanisme, exclusion a-priori de toute expérience autre que non-naturaliste) et, déductivement, conçoivent toutes leurs expériences biologiques dans ce sens axiomatique. Bien sûr, le résultat inductif est alors également non-animiste ! Toute axiomatique déduit, sur sa base, des expériences et donne des résultats inductifs idem. Vu sur son plan hiérarchique, Monod est externaliste : il se positionne, en dehors du système de la religion.

Le hiéro-sophisme, internaliste.

Comment se fait-il que les sensitifs et/ou les voyants "voient" si facilement les intentions, la vie, les "esprits", "sentent" dans la nature, etc. La raison est simple : le sacré, le fluide, est, à l'analyse, lui-même vivant et inspiré !

Les voyants très solides, comme les oiseaux de proie, qui "voient" une souris courir d'une hauteur improbable, grossissent volontairement - soit inconsciemment (généralement), soit consciemment-expérimentalement - les "points", les "monades", (les atomes) de la sainteté (voir ci-dessus p. 107v.).

Que voient-ils alors ? Des esprits de la nature accouplés ! Ces esprits de la nature, qui ressemblent à des têtes-pieds, en général en tout cas, apparaissent, dans la perspective du voyant non élargi, comme des points, des masses granuleuses de points. Regardons de plus près ce phénomène de couple : ils sont, apparemment, sexués (mâle et femelle), toujours engagés dans une sorte de jeu amoureux élémentaire (à moins qu'ils ne soient abusés en opposition à la Première Personne de la Sainte Trinité et à Marie : ou, même, réorientés sataniquement de sorte que, quasi-hypnotisés, ils se soumettent volontiers à des fins impies). Cela peut paraître étrange, mais on répète l'expérience, et on observera le même phénomène à l'infini ("permanence externe" disait Peirce des réalités objectives !).

C'est l'explication du fait que l'homme archaïque sent, oui, voit, "tout" "vivant". C'est le fondement de l'animatisme, mieux appelé "hiérozoïsme". Seule une véritable hiéroanalyse permet d'y voir clair, et elle est structurée comme suit.

a. Sans un lien authentique de grâce sanctifiante avec la première personne de la Sainte Trinité, communément appelée Dieu le Père, on ne peut accéder à ces couples primordiaux ; de plus, sans une conception androgyne de la personnalité de Dieu le père, qui est donc mère-père de ces esprits de la nature - monades, on ne pourra jamais voir ces couples ; car ils sont tellement structurés qu'ils sont tabou, d. i. dangereux (oui, mortels après court ou long terme ; pieux), pour ceux qui ne sont pas *ánd* en état de grâce avec la Première Personne *ánd* qui se sentent, oui, Le voir comme un androgyne.

b. Plus encore : cette première condition est séparément nécessaire, mais insuffisante : seul un être féminin créé, qui est à la fois en état d'immaculée conception comme Marie, la mère de Dieu, ou comme Jésus, qui a été reçu sans péché originel (l'une "ex praevisis meritis", c'est-à-dire en raison de la future grâce rédemptrice de son Fils, Jésus ; l'autre en raison de sa nature divine de Deuxième Personne de la Sainte Trinité) et pourvu du champ de force nécessaire ("H. Esprit" dit l'Ancien Testament ; voir ci-dessus page 106 : l'organe fluide, avec lequel un être super- et/ou extraterrestre ne peut agir qu'au sein de ce monde et de sa misère) et enfin, pourvue d'un être humain terrestre médium, médiateur, qui remplit des conditions très strictes, -- seul un tel être féminin peut permettre à une voyante de voir ces couples monadiques, sans périr.

C'est la raison mystérieuse pour laquelle l'Église (et tous les systèmes ou personnages religieux craignant Dieu) ont si catégoriquement déconseillé tout occultisme (qui est essentiellement un contact avec la sainteté et/ou une manipulation).

Ils étaient, la plupart du temps inconsciemment, mais au contraire guidés par la miséricorde de Dieu, du caractère tabou des monades vivement "conscients" - ou plutôt superconsciemment (pour utiliser maintenant ce mot aliénant pour "inspiré" par Dieu, l'Être Suprême Lui-même), la base de l'infailibilité - aujourd'hui - et toujours, d'ailleurs - qui contrarie tant de gens, que les archaïques ont attribué non seulement au Pape, mais à tous les "sages" du genre réel.

Non que ces "sages" (experts en sainteté) considérés comme infailibles en eux-mêmes méritent une telle chose : non, Dieu lui-même, en tant que responsable d'une humanité qui ne "voit" pas, protège cette humanité en sauvegardant ses chefs religieux.

c. Enfin, en dehors des deux conditions précédentes, individuellement nécessaires mais collectivement insuffisantes (Dieu le Père (en tant que mâle-femelle) et la Vierge), il est nécessaire de sentir correctement, oui de voir correctement, la relation entre Dieu le Fils (non incarné) et Dieu le Saint-Esprit, sentie et vue par les paires monadiques. La Première Personne apparaît comme un 'centre' hermaphrodite fluidique (qui est l'organe du Royaume de Dieu au milieu de ces paires monadiques), puis, bien sûr, pour ces points de paires, Dieu le Fils apparaît comme mâle-femelle (mâle dominant) et Dieu le Saint-Esprit apparaît comme femelle-mâle (femelle dominante), mutuellement dépendants, et ceci comme une représentation en deux Personnes divines distinctes de la Première, la Personne androgyne de base.

Je suis excusé d'avoir à donner une telle représentation sexuée de la divinité : c'est une idée naturelle-spirituelle (et non humaine) de la Trinité. Les centres ne sont pas des personnes à part entière : les esprits de la nature sont, comme on l'a dit (voir ci-dessus p. 112v.), des êtres simplement infrahumains, subhumains, sans conscience immatérielle supérieure.

Dieu, les trois personnes, se révèlent aux simples centres (esprits de la nature et esprits fonctionnels) sous une forme radicalement différente (fantôme) de celle des êtres humains ; leur "organe" de nature fluidique (voir plus haut p. 106 : "esprit saint") pour communiquer et interagir avec les esprits de la nature est donc correspondant.

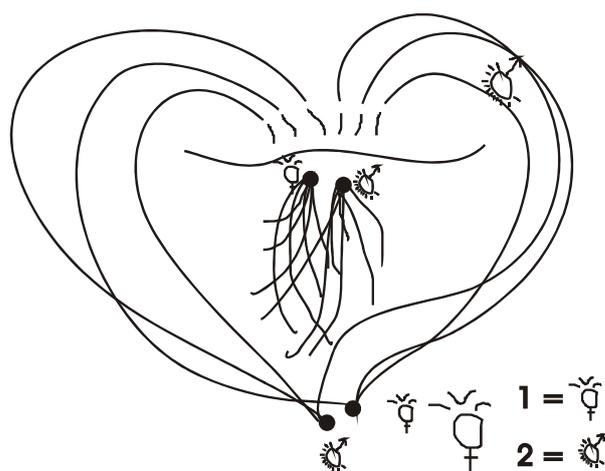
Une grande aura (sphère rayonnante), centrée autour d'un "fantôme" androgène, soit mâle dominant, soit femelle dominante, que les paires centrales ressentent, oui, voient, comme Dieu pour elles. Plus encore : leur activité consiste à imiter ce Dieu-pour-Il en tant que Père-Mère et en tant qu'image (Fils/Esprit), afin de transmettre aux centres et personnes supérieurs l'organe fluidique par lequel la Trinité communique et interagit avec eux, les esprits de la nature.

En d'autres termes, Dieu construit la création de bas en haut : les êtres supérieurs ne peuvent se construire ou se développer sans la sainteté de base qui constitue les paires de monades.

Plus ils sont bas, plus ils sont forts et indestructibles ; plus ils sont hauts, plus ils sont vulnérables et dépendants des êtres inférieurs. Cette vérité fondamentale est la vérité géniale que les religions dites de la nature, qui ne se concentrent sur rien d'autre que le culte du centre en tant que religions de la nature, nous ont laissée en héritage.

Si elles restent bloquées dans le simple naturisme (c'est-à-dire le culte du centre) - qui est une religion immature et fatale à long terme, comme nous le montrerons plus loin -, les religions dites supérieures agissent mal et contre l'ordre de la création de Dieu, lorsqu'elles n'apprécient pas les esprits de la nature de la manière juste, voulue par Dieu.

Diagramme structurel de la monade androgyne : supérieur masculin ; inférieur féminin.



Remarque. Le chapeau est comme une coquille, dans laquelle le point double (indiqué par 1 et 2) envoie une sphère rayonnante (auréole) vers le partenaire, le 1 entourant le 2, pour ainsi dire : le 1 est beaucoup plus puissant que le 2. Cela explique pourquoi les êtres féminins sont beaucoup plus “saints” (chargés de puissance) que les hommes, y compris les êtres supérieurs.

Note : Le grand point, où commence la “calotte” (chapeau) au point 1 et au point 2, est ce qu’on appelle l’organe sexuel (au niveau micro, bien sûr), avec lequel les androgénies, ensemble, balayent l’univers entier. Dans les deux sens - vers l’extérieur (projectif) et vers l’intérieur (introjectif) - les rayons vont et viennent, d’une manière qui constitue un système de respiration à double sens.

Leibniz dit que la monade est en accord avec l’univers et que l’univers, comme dans un microcosme, est représenté dans la monade.

M. Eliade, *Traité d’h. d. rel.*, Paris, 1953, p. 385, dit : “ En fin de compte, un objet, qui devient “signifié” (c’est-à-dire “sacré”), tend à coïncider avec l’univers, tout comme, d’ailleurs, la hiérophanie (c’est-à-dire le fait que le sacré se montre dans un signifié) tend à incorporer le sacré dans sa totalité, - elle tend à épuiser seulement toutes les révélations de la sacralité “.

La première pierre d’autel védique (= indienne ancienne), en devenant Prajapati, tend à identifier l’univers entier avec elle-même. De même, chaque déesse locale tend à devenir la Grande Déesse et, finalement, à incorporer toute la sacralité disponible.”

Cette splendide esquisse de la structure macro-microcosmique par le génial hiéro-sophe qu’est ici Eliade est, en dernière analyse, fondée sur la plus petite hiérophanie (révélation de la sainteté) possible, à savoir la monade androgyne, que Leibniz ne voyait que comme un point dans son esprit, mais dont il percevait néanmoins le caractère macrocosmique.

La structure macrocosmique-microcosmique est d’ailleurs un thème que l’on retrouve dans toutes les cultures (pensez au Pygmée, dans la jungle, qui, par le biais de sacrifices à la forêt (c’est-à-dire au “centre” sacré de la forêt, avec sa couronne rayonnante vers l’univers), se sent responsable de l’univers).

Note : L’“hylozoïsme” est une doctrine ancienne (la Stoa l’a réitérée à sa manière ainsi que Cüdworth, le néo-platonicien anglais moderne), qui postule que toute matière est vivante en elle-même ou animée par une âme mondiale.

Une telle chose est une traduction philosophique globale (mais pour cette raison même trop vague) de la nature hiéro-sanitaire du sacré.

Note : G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du Xxe siècle (Un débat de conscience de l'Occidental moderne. Du nouveau sur l'affaire Galilée)*, Paris, s.d., p. 9s., dit qu'un premier renversement (par rapport aux vues préhistoriques-primitives) se produit au cours du troisième millénaire avant notre ère, en Égypte, en Mésopotamie et en Chine : la première véritable réflexion systématique qu'il appelle avec Berthelot l'"astro-bio-logie". L'astrobiologie "explique" (enlève) de manière parfaitement transparente, dit Gusdorf, les événements terrestres sur la base d'influences astrales.

Cette mentalité astrobiologique se fait sentir, des siècles plus tard, avec Puthagore, Ptolémaïs, Platon et Aristote, Thomas d'Aquin, etc., dit toujours Gusdorf (o.c., 12/17), - jusqu'au moment où la Renaissance, avec sa désintégration de la vision du monde et de la vie de la classe moyenne antique (Galilée), fait que "le glorieux système de sécurité" (o.c.,12) s'atténue pour ce que Pascal appelle "l'effrayant silence éternel des espaces sans limites".

R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, 1938-1, 1972-2, pp. 47/ 54 vrl., dit qu'avant ce système astro.bio.logique, il y avait une pensée bio.astrale à l'œuvre, qui a des traits moins juridiques, moins mathématiques et expérimentaux, mais plus vivants et terrestres, mais qui anticipe l'astrobiologie.

La pensée bio-astrale (voire bio.solaire), dit Berthelot, est un vitalisme généralisé, qui suppose que tous les êtres (même plus ou moins conscients) sont des êtres vivants, et qu'en tant que système (c'est-à-dire que tous les êtres (vivants) sont en communication et en interaction) : a. le feu, les instruments, les lieux, b. les relations sociales sont des réalités "vitales". les relations sociales sont des réalités "vitales" (de nature sacrée, d'ailleurs, que Berthelot, avec sa mentalité scientiste, méconnaît trop) ; c. les âmes, les fantômes, d. les corps célestes (soleil, planètes, étoiles, lune), - tout cela est intimement lié à cette pensée bio-astrale, dans laquelle Berthelot, d'ailleurs, croit découvrir deux couches, à savoir le type animal (chasseurs vrl.) et le type végétatif (agriculteurs).

La pensée de type bio-astral, a. au lieu de partir des corps célestes, pour tout "calculer" à partir de là, comme le fait l'astrobiologie ultérieure, b. reste plus terrestre.

Il faut noter que, que ce soit dans la pensée bio-astrale ou dans la pensée astrobiologique, la nature vivante de la matière fictive est centrale. Ce qui ne fait que confirmer notre hiérozoïsme.

Dans les Écritures, par exemple, on trouve un exemple de telles corrélations : Aggeüs (Aggée) 1:1 ; 2:22 dans son intégralité témoigne du fait que le non-respect de la sainteté du temple de Yahvé est tabou, "fonctionnant" de manière catastrophique jusqu'au bioastral. Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, pp. 551/558.

Hiéromancie, théologique (théocentrique)

St.- Jean, dans l'Apocalypse 22, 1/5, décrit le fait qu'il "vit un ruisseau d'eau de la vie, limpide comme du cristal, jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau (= Jésus en tant que serviteur souffrant de Yahvé, qui est le fils de l'homme glorifié)" et qu'"au milieu de la place (de la nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire du Royaume de Dieu sur terre, entouré des deux côtés par le ruisseau (susmentionné), se trouvait l'arbre de la vie, qui porte douze fois des fruits et qui donne sa vie. le Royaume de Dieu sur terre), entouré des deux côtés par le ruisseau (susmentionné), se trouvait l'arbre de vie, qui porte douze fois des fruits et donne son fruit chaque mois ; - "que les feuilles des arbres servent à la guérison des nations et qu'il n'y aura plus de malédiction."

Il s'agit d'une réplique claire au livre de la Genèse (récit de la création) ! Y compris Gen 3, 22b ("Maintenant, si seulement (l'homme) ne veut pas étendre sa main pour cueillir et manger de l'arbre de vie, afin qu'il puisse aussi vivre pour toujours !"), où l'ensemble de la création culmine dans l'arbre de vie cueilli par l'homme, rendu possible par la vie de Dieu sur terre.

Saint Thomas d'Aquin distingue deux ordres ou degrés de Vie : la vie naturelle-extérieure et la vie strictement surnaturelle. Il s'agit clairement d'une forme grisée de l'Écriture, où il est question d'une première vie, ordinaire, et d'une seconde vie, supérieure, soumise à des conditions par Dieu.

Les deux niveaux de vie découlent de l'Être suprême, qui est lui-même toute "vie" : "Je suis vivant et toute la terre est remplie de la gloire de Yahvé" (Nb 14,20) dit Yahvé à Israël ! La "gloire" (kabod) est ce qui donne à quelqu'un sa "stature", son "poids", sa fonction ; ce qui donne à quelqu'un ou à quelque chose son "lustre" (aura) ou son "éclat", c'est-à-dire sa sainteté visible, ostensible ! Ou encore 'Saint-Esprit', c'est-à-dire, dans toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, une puissance, qui crée une forme de vie :

a1. la vie ordinaire (Gn 1,2 ; Ez 37,1/14) ;

a2. vie extraordinaire (Loi 11:29 (Jessé) ; 23 : 3,5 (Nazirate) ; 14:6 (Samson) (16:9) ; également ministérielle-exceptionnelle : Nb 11, 17, 25 ; 1 S 16, 13 (David, une fois oint) ou noble-exceptionnelle (Is = Is 11, 1/6 (les dons spirituels moraux du prince messianique) ; Ps 51, 12/14 (sommet de la moralité de l'Ancien Testament) ;

b. La vie de la fin des temps (Mt 3,11 (= Lc 3,16), où le Messie, avec l'Esprit Saint et le feu, effectue la purification de la fin des temps ; Ac 1,8 (Pentecôte) ; 1 Co 6,11 (dans le baptisé comme pouvoir sanctifiant) ; Jn 3,5/8 (dans le baptisé comme "principe", c'est-à-dire comme âme-vie, mais maintenant de la vie éternelle), etc.

Ceci apparemment en relation très étroite avec :

a. la troisième personne de la Sainte Trinité : Jn 16,8, etc.

b. mais au moins autant avec la deuxième personne : 1 Cor 15,45 ('Le premier homme, Adam, est devenu une âme vivante ; le dernier Adam (= Jésus) est devenu un esprit vivifiant), c'est-à-dire depuis sa glorification (passages de la résurrection) ; à nouveau cet être trinitaire radical de 'puissance' de vie !

Note.- Le fait que le caractère théologique a également pénétré au-delà de la révélation biblique est démontré, par exemple, par ce que P. Schebesta, *Origine de la religion*, p. 59, parlant de la mentalité magico-religieuse, dit : “ la force vitale vient de l’être le plus élevé, qui possède lui-même le plus de pouvoir, donc est aussi le plus grand magicien et peut tout faire. “

Le rôle du pro(to)gonisme (culte des premiers et des ancêtres) dans ce contexte ressemble à ceci : “la force vitale passe du géniteur aux descendants et se reproduit toujours”.

Apparemment, les “protogonoi”, les premiers parents, sont le lien entre l’Être suprême et les descendants. C’est le côté généalogique de la sainteté, qui, dans sa cause “première”, est divine au sens strict, c’est-à-dire propriété de l’Être suprême. Ce que dit aussi la Bible !

“De ce point de vue, dit Schebesta immédiatement après, il faut expliquer toutes sortes de choses qui, à première vue (apparemment pas pour la “seconde” vue” que nous insérons entre ses mots), semblent naïves et insensées :

a. toutes les pratiques de guérison, **b.** en partie aussi le système juridique, oui, l’ordre social tout entier est construit sur cette “philosophie”. (...) Un Noir, qui est volé ou insulté, ne demande pas une compensation ou une punition pour l’offenseur, mais la restauration de la force vitale”. (ibid.). Quoi qu’il en soit Pl. Temples, *La philosophie bantoue*, pp. 36/39, en convient : “ L’être est force “ (The ‘being’ is ‘force’).

Note : - Le caractère théologique de la force vitale est également mis en évidence, de façon extra-biblique encore, par A. Vorbichler, *Das Opfer auf den ältesten uns erreichbaren Stufen der Menschheitsgeschichte*, (Le sacrifice sur les plus anciennes étapes de l’histoire humaine qui nous sont accessibles), Vienne (Mödling), 1956 : dans le sacrifice, l’homme exprime sa dépendance totale à l’égard de Dieu en offrant à l’Être suprême le droit de vie des réalités créées ; la vie elle-même, et non la valeur matérielle de l’objet sacrifié, est le véritable sacrifice. En effet, la vie est le concept central de la mentalité de l’humanité la plus primitive.

Après tout, la survie est la tâche quotidienne dans une telle culture : par conséquent, les fondements sacrés de la vie banale simulée apparaissent plus clairement que dans les cultures “sûres” comme la nôtre. Les Pygmées, les Samoyèdes, les Korjaks et autres primitifs sacrifient - par le feu, par exemple (Pygmées), par l’abandon (Samoyèdes, Korjaks) - ce qui est nécessaire à leur vie ou même délicat (cœur, foie, estomac d’antilope, moelle osseuse).

Pourtant, c’est la première vision. La seconde vision “ voit “ dans ces offrandes, entre autres, le siège de la vie, qui, en dernière instance, n’appartient qu’à l’être suprême.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 2, nous donne l’explication biblico-archaïque : “L’âme (nèfesh’) de la chair est dans le sang. C’est pourquoi je (Yahvé) vous l’ai accordé comme offrande d’autel, pour faire l’expiation de vos âmes. Car le sang expie, dans la mesure où il contient l’âme (c’est-à-dire la vie). C’est pourquoi j’ai donné cet ordre aux Israélites : “Aucun d’entre vous ne consommera du sang” (cf. 17,14).

Comme le dit Schebesta, o.c., 92 : “ De ce point de vue, toutes les sortes de sacrifices peuvent être expliquées :

- (a) le sacrifice des prémices ;
- (b) le sacrifice animal ; -- pour ces deux types de sacrifice, voir, par exemple, Gn 4,3 (Caïn : fruits) ; Gn 4,4 (Abel : premier-né du troupeau) ;
- (c) le sacrifice expiatoire de son propre sang (1 Co 11, 25 : “ Ceci est le calice de la nouvelle alliance en mon sang “ dit Jésus au dernier repas) ;
- (d) le rituel excentrique qui consiste à étrangler un animal ou à briser sa colonne vertébrale sans verser de sang : car avec ce sang, la vie elle-même pourrait s’échapper (on peut ajouter : la saignée est interne).”

Conclusion : le fluide, souvent appelé “ âme “ (comme nefesh dans l’O.T.), est la sainteté de quelque chose - ici : du sacrifié : toute sainteté vient, en dernière instance, de l’Être suprême ; dans le sacrifice, on offre la sainteté du sacrifié à son origine exaltée.

Conclusion totale.- La deuxième vision du sacré compris comme fluide (106) a été précisée, successivement comme suit :

- (a) Le modèle structurel de base : le sacré est ponctuel (granulaire, monadologique - atomique), c’est-à-dire une collection et/ou un système de particules ultra-petites, qui ont
 - i/ la transitivité et
 - ii/ susceptibles d’idée, d’esprit et/ou de volonté (pp. 107/111).
- (b) D’autres caractéristiques structurelles, au moins universelles ou aussi bonnes, présentent toutes la dualité “être suprême/créature” : sur une sainteté créée par la divinité comme infrastructure, la création construit une superstructure (superstructure) (pp. 111/ 136).

(b)1. La sainteté présente des ‘centres’ (à un certain niveau, des centres ‘personnels’), qui sont pourvus d’une fine périphérie matérielle (en différentes couches, même alors, dont nous reparlerons plus loin) ; ces centres sont :

- (a) nature-spirituel, ancestral, et haut divin ;
- (b) suprême (p. 111 / 114) .

(b)2. La sainteté, considérée ontologiquement (c’est-à-dire en tant qu’être), est dyadique : d’un côté, l’énergie matérielle (efficacité) ; de l’autre, la directionnalité idéaliste (double nature’-concept) (p. 115/121).

(b)3. La sainteté a une structure “taboue”, c’est-à-dire qu’elle est risquée (en tant que cause et effet, elle n’est, en principe, accessible qu’à des personnes suffisamment voyantes et puissantes), non seulement sur le plan psycho-socio-culturel, mais en elle-même, en tant que sainteté, elle est dotée d’une chaîne de cause à effet, qui est la même que celle du jugement divin (voir ci-dessus p. 44/50) ; ceci a lieu sur la base de la mutualité (symp. : renforcement mutuel ; antip. : affaiblissement mutuel) (p. 121/127).

(b)4. La sainteté est, vivant à tous les niveaux (animatisme ; vitalisme ; animisme ; mieux : hiérophilie) (p. 128/136).

II B. La rencontre avec le sacré dans le fétiche. (138/157)

Ce chapitre, par manque de temps, se limite à un seul modèle applicatif de la hiéoroanalyse, à savoir le fétichisme ou la croyance fétichiste.

IIB.1. La description de la portée du phénomène du 'fétiche' (138/145)

Note sémasiologique : - Le “ mot “ lui-même est porteur d'un sens, généralement produit socialement, - et cela en raison des deux types de personnes, les créateurs et les utilisateurs de la langue : ceux qui ne possèdent que la première face et ceux qui possèdent aussi la “ croyance “, c'est-à-dire la seconde face.

Le mot sens, pris ainsi moyennement, est donc ambigu et une base incertaine. Il est pourtant intéressant sur le plan heuristique. Ce que nous allons établir.

S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, 1912, p. 8 / 9, parle de CH. De Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, 1757, 1760-2, le livre qui a définitivement occidentalisé le mot “ fétiche “, “ fétichisme “. Pourtant, ce magistrat français avait, semble-t-il, observé le phénomène de manière très précise (beaucoup plus précise que ses auteurs).

Selon Reinach, qui cite De Brosses, il définit le fétichisme comme “l'honneur que l'on rend aux choses inanimées, que l'on regarde comme pourvues de vie”. Tylor y voit la découverte de son “animisme” (voir ci-dessus p. 128), mais, selon Reinach, c'est incorrect : “De Brosses, dit-il, o.c., 9, reconnaissait que le “sauvage” (c'est-à-dire le féticheur) faisait résider un esprit dans ce fétiche”.

En d'autres termes, l'objet matériel - dont ce n'est que la première vision ! Résider dans ce fétiche vient du fait qu'un esprit (centre qui est) y est banni. Comme Tylor, A. Comte, *Système de philosophie positive* (Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité), Paris, 1851/1854, comprend aussi De Brosses de manière animiste et même, transcendant De Brosses, appelle le soleil, la lune et la terre (!) “les grands fétiches” (ce que De Brosses ne faisait pas).

Pour Comte, avec sa loi des trois étapes, le fétichisme se situe dans l'étape infantile, l'étape poético-théologique, dans la ligne tracée par GB Vico (1688/1744 ; *Principii di una scienza nuova*, 1725-1, 1744-3). Elle commence avec le fétichisme, à partir duquel se sont développés (conformément à l'axiome de l'évolution) et le polythéisme et, plus tard, bien sûr, le monothéisme.

Après Comte, J. Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres, 1870, réinterprète le fétichisme sur une base ethnologique. Beaucoup de théorisation caractérise le positiviste Comte et l'ethnologue Lubbock. Résultat : peu d'adeptes.

Le mot “fétiche” viendrait du latin “factitius” (apparenté à “fac.titare”, faire habituellement, fabriquer) ou du portugais “feitiço” (i/ fétiche, ii/ jet de destin, sort (de magie noire)) ; feitiçeira = i/ sorcière, ii/ fée ; feitiçaria = magie, magie), ce qui revient donc à un objet artificiel consommateur de pouvoir.

C. Bleeker, *Encyclopedie van de godsdiensten, kerken. sekten* (Encyclopédie des religions, églises. sectes), Amsterd./ Bruss., 1978, pp. 129/130, définit le “ fétiche “ comme “ objet, fabriqué (think factitious) et “ effectivement “ pensé dans le domaine magique.

“ De tels fétiches ne sont pas des objets, dans lesquels un esprit habite. Ils ne sont pas vénérés, car ils sont simplement habilement fabriqués. Chaque fétiche a une fonction particulière. C’est là qu’intervient le sens portugais d’objet magiquement puissant et artisanal. Cependant, il apparaît immédiatement que Bleeker a ici une vision purement dynamique (= magique) des fétiches. En soi, cela est correct, mais apparemment incomplet. C’est ce que nous verrons plus loin.

G. v.d. Leeuw, *Phänomenol. d. Rel.*, Tübingen, 1956-2, S. 19/27 (Ding und Macht) dit : “L’ancienne analyse supposait que la puissance d’un fétiche est toujours un esprit intérieur. Aujourd’hui, on tend à l’opinion contraire. Il semble cependant que la manière dont le pouvoir est imaginé soit secondaire par rapport à la structure du fétichisme. Le pouvoir de l’arche d’alliance (1 Sam 4,3) vient de Yahvé ; le pouvoir d’un tjurunga (note : objet indigène australien, représentant pour un individu le lien avec le totémisme de la tribu) vient d’un totem.

Bien entendu, le pouvoir d’un fétiche est très souvent simplement assumé sans aucune idée d’esprits ou de dieux contenus en lui, purement ‘dynamique’ donc.” (o.c., 21).

Comme on peut le constater, l’usage du mot est fluide, comme tout langage moyen concernant la religion et/ou la magie. Cependant, la remarque selon laquelle le mot ‘fétiche’ (culte) provient de Godefridus Carolinus, *Het hedendaagsche heidendom* (Description de la religion des païens), 1661, qui l’aurait utilisé le premier, est intéressante ; de même que le fait que Horace, *Carmina* 2:18 (‘le grand propriétaire terrien, avide, envoie ses’ cliens ‘in sinu ferens deos’ (avec, en lui-même, ses’ dieux’)) mériterait une interprétation fétichiste. (o.c., 20, note de bas de page 1 ; 21).

En effet, à juste titre v.d. Leeuw, o.c., 20, note que le sentiment de pouvoir porter le pouvoir sur soi est caractéristique du fétichisme ; étant donné e.a. le fait qu’un fétiche n’est pas grand, - par opposition aux idoles (idols) par exemple .

Mais encore une fois : certaines idoles sont extrêmement petites et sont même portées par elles-mêmes, et, en Afrique de l’Ouest, de grandes statues, des objets naturels, etc. sont néanmoins qualifiés de “fétiches” ! La simple analyse linguistique s’embrouille dans l’usage contradictoire des mots !

Alb. Schweitzer, *Histoires de la forêt vierge*, Paris, 1941, p. 82, insinue une conception magique : “ Pour produire un “ fétiche “ efficace contre un homme, selon la croyance des primitifs, une particule de son corps, si petite soit-elle, est un des ingrédients essentiels.

Craignant qu'il ne tombe entre les mains d'un sorcier pour un usage malveillant, les primitifs grattent soigneusement tous les débris lorsqu'ils coupent les ongles, afin de le détruire. Le roulement du destin, effectué sur une petite particule du corps, répand son effet sur l'homme entier, - c'est ce qu'ils croient. "

A part le mot " fétiche ", rien ici ne témoigne d'un véritable fétichisme : tous les termes sont de la pure magie noire (une partie du tout, mais alors comprise de façon fluide, donc une partie de l'âme-corps (= corps-haine), affecte la magie noire, en effet ; mais ceci est pour un autre chapitre).

Le père Olbrechts, *Maskers en dansers in de Ivoorkust*, (Masques et danseurs en Côte d'Ivoire), Louvain, 1940, p. 157vv, situe magnifiquement l'usage des fétiches. A Fanyabli, Dawa, et à Toepleu (à la frontière du Liberia) notamment, l'auteur a vu à l'œuvre des groupes d'acrobates (une sorte d'art de la variété, dit-il). "Lorsque le spectacle commence, on étale une natte ou une étoffe sur laquelle est posé le 'gri-gri' (note : ce sont les ingrédients du fétis en) du groupe (généralement une peau d'animal, dans laquelle les acteurs masculins vont puiser une nouvelle 'force' après chaque prise de main ou tour de force)." (o.c., 159). Ici, il est clair que la peau d'animal est " donneuse de force ", mais distincte du gri-gri du groupe !

Conclusion : pour le fétichiste lui-même, il y a distinction, qui doit avoir sa raison suffisante ! Mais regardez la position "puissante" des acteurs :

(i) derrière le gri-grimat (ou plus exactement : le tapis sur lequel se trouve le grigri du groupe ; cela a sa raison d'être) se trouvent les trois-quatre tambours (Olbrechts dit qu'ils "sont tout simplement à leur place ici, comme les policiers ou les glaciers, en Europe" : quelle erreur déconcertante pour un ethnologue de la trempe d'Olbrechts ! Mais, oui, il ne "voit" qu'avec le sens du premier regard).

(ii) pour le tapis à gri-gri les trois à sept acrobates masculins ("danseurs", magnifiques athlètes) et

(iii) devant eux, trois à huit jeunes filles noires (de trois à huit ans), légères et élancées.

Le spectacle commence par des tambours, accompagnés par le mouvement des hommes sur place, tandis que les filles, jusqu'à la fin du spectacle, "tiennent leurs mains, paumes en avant, à côté du visage, qui est continuellement secoué d'un côté à l'autre à un rythme rapide, de sorte qu'il ressemble plus à un tremblement ou à un frémissement qu'à une secousse." (o.c., 159)

Parfois, les mains des jeunes filles sont également suspendues : elles sont alors projetées continuellement et alternativement de haut en bas, au rythme du tambour. Pendant ce temps, les jeunes filles tapent continuellement du pied sur place, en alternant rythmiquement le soulèvement d'un pied et le soulèvement de l'autre (ibid.). C'est l'action de départ.

Puis deux des hommes s'avancent en faisant quelques pas de danse et se placent en diagonale l'un au-dessus de l'autre. Deux filles, à la suite d'un signe, se dirigent chacune vers un homme.

C'est alors que tout commence : les athlètes saisissent les jeunes filles à pleine foulée par les poignets, les balancent verticalement ou horizontalement dans l'air, relâchent la prise : la jeune fille menace de tomber, mais, alors que sa tête est encore à une main du sol, l'athlète saisit la cheville et le balancement aérien reprend, - en feignant parfois de manquer la prise d'une main, - que l'autre récupère promptement, ce qui fait hurler les spectateurs de peur.

Mais maintenant, écoutez attentivement comment des personnes archi-religieuses pratiquent un art apparemment profane : "On laisse maintenant les filles redescendre sur terre : elles trottent jusqu'à leur place, où elles triomphent de nouveau, en secouant la tête et en trépignant, comme si rien ne s'était passé. Les athlètes, avec une pudeur qui n'exclut pas une pointe de conscience de soi, se dirigent vers le gri-gri étalé sur le tapis, sur lequel ils se brossent brièvement les mains "pour renouveler leurs forces."

Puis chaque athlète se dirige vers sa petite partenaire féminine pour lui communiquer cette "force" renouvelée : il saisit son poignet gauche avec la main droite et fait rapidement glisser sa main gauche le long du bras de l'enfant jusqu'à son épaule, puis mutatis mutandis fait de même avec le bras droit de l'enfant." (o.c., 160).

Nous faisons référence à la substance fine granuleuse, qui constitue le sacré et sa nature transitive et pliable selon l'idée, l'esprit et/ou la volonté (voir ci-dessus p. 108 et suivantes : "sanctification"). (Pour l'usage de la natte, tressée ou non, voir Olbrechts, o.c., 129).

Amadou Hampaté Ba, *Animisme en savane Africaine*, dans *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, 1965, pp. 33, dit : "Les fétiches - en bambara "boli", "siri", "tafo" et en pod "kongol", "dabaré", "tîmgal" - ne sont ni des divinités ni même des demi-dieux. Ce sont simplement des objets sacrés, qui permettent de parler avec Dieu, - Masa Dambali (chez les Bambara), Guéno Doundari (chez les pod).

Cet être est d'une telle hauteur (transcendance) que même ceux qui ont l'autorité ne peuvent l'approcher. Par respect, ils ne l'invoquent pas directement. Masa Dambali est une force qui se cache de ce qu'elle n'est pas elle-même : elle - cette force inaccessible - (...) est à la fois (entre-temps) la cause et le moteur de la création contingente (existant accidentellement).

C'est elle qui a placé des esprits dans tous les êtres de l'univers. Dans l'animisme, la forme commune de la religion des peuples non évolués, au sens occidental de ce mot (non évolués), alors le concept de 'fétiche' est une mentalité plus répandue qu'on ne voudrait le savoir."

L' auteur, ambassadeur du Mali et directeur de l'Institut des Sciences Humaines de Bamako (Mali), qui est aussi un musulman convaincu, explique ensuite comment le Nègre, pour communiquer avec des personnes de haut rang, utilise des intermédiaires : "C'est de ce besoin - et seulement de ce besoin - qu'est née la notion de 'féticheur' chargé de transmettre des plaintes au Masa Dambali ou de recevoir des ordres de sa part". (o.c., 34).

Les fétiches sont donc, selon A.H. Ba, des objets sacrés de communication (et d'interaction) : "Ils ne sont jamais que des agents intermédiaires sans pouvoir intérieur". (ibid.). Ainsi, nous avons un Négro-africain pur sang qui prétend aujourd'hui - bien qu'en tant que partisan convaincu de l'Islam, - ce qui, bien sûr, étant donné le monothéisme agressif des musulmans, comme des juifs et des chrétiens, est décisif - que le fétiche est tout sauf chargé de pouvoir. Voilà à quoi nous mène la sémasiologie (analyse du langage).

Il est vrai que notre ambassadeur au Mali dit à la page suivante : "Pour en revenir au fétichisme : si - en dehors de ce grand culte (dont il vient de parler) - le fétichisme est aussi la croyance aux garanties que la possession d'un objet "donné" peut donner pour conjurer le malheur ou acquérir le bonheur, combien de gens, qui croient aux confessions révélatrices, ne sont pas des fétichistes effrénés ?" (o.c.35). (o.c.,35).

Ce qui revient alors à adopter deux fétichismes radicalement différents, l'un suprême et l'autre "animiste" (pour reprendre le vocabulaire de Ba) ! Une curieuse forme d'éclectisme en ce sens que, dans un tel cas, on utilise deux conceptualisations incohérentes et pourtant quelque part cohérentes.

VI. Soloviev, *La justification du bien*, Paris, 1939, p. 187, a un point de vue très différent, par ailleurs extrêmement hiérophile. Dans la note de bas de page 3, il dit, en réponse à la phrase : " La pierre existe ; la plante existe et vit ; l'animal (existe et) vit et a conscience de sa vie dans ses différents états ; l'homme (existe, vit, a conscience de cette vie et) comprend le sens de la vie selon ses idées ; les enfants de Dieu (existent, vivent, ont conscience à la fois de leur vie et de son sens - compréhension et) travaillent activement à réaliser ce sens de la vie, c'est-à-dire l'ordre éthique parfait en toutes choses jusqu'à la fin.

"Je parle ici de la pierre comme d'un exemple de la chose la plus caractéristique et la plus concrète des corps inorganiques en général. Un tel corps ne possède en soi aucune vie réelle propre.

La question "métaphysique" de la vie de la nature en général ou de la présence d'une âme dans les agrégats plus ou moins complexes de la nature, comme la mer, les rivières, les ruisseaux, les montagnes, les forêts, est tout autre.

En même temps, des corps inorganiques isolés, comme par exemple les pierres, bien que privés de vie propre, peuvent servir de moyens solides pour l'activité vivante, localisée en eux, d'êtres spirituels : ainsi, par exemple, il y avait les pierres sacrées, les bethel (bethil), "maisons de dieu", associées soit à l'apparition et à l'action d'anges, soit à des forces divines, qui semblent habiter ces pierres".

Il est clair que nous avons là, pour la première fois, une philosophie globale de la vie à la fois purement laïque (voir l'ordre de préséance dans le texte de base cité) et transempirique - sacrée, - cette dernière comprise bibliquement (les enfants de Dieu).

Sur cette toile de fond intégrale, nous comprenons que Soloviev, qui, avec Comte, définit le fétichisme comme "la déification d'objets naturels (pierre, arbre) ou artificiels", dise : "On trouve sans doute toujours et dans toutes les religions les germes ou les restes d'un tel culte matériel". (O.c.,84).

Sa critique très personnelle de Comte et al. sur le culte fétichiste suppose que l'homme, qui vénère par exemple des pierres, devrait déjà posséder au préalable une expérience sacrée différente et plus approfondie. Soloviev trouve cette expérience fondamentale d'un être supérieur, basée sur ses propres souvenirs d'enfance, qu'il prétend avoir vu confirmée à plusieurs reprises par d'autres, à quelques exceptions près, dans l'expérience du bébé par la mère.

"D'après mes propres souvenirs, la première impression du ciel étoilé, pour autant que je m'en souviens, se situe à l'âge de six ans (impression, éveillée par une cause vraiment frappante, la comète de 1859). En revanche, la série des souvenirs liés à la vie familiale commence très nettement dès l'âge de quatre ans. Ni dans la vie réelle ni dans la littérature, je n'ai rencontré la moindre indication du développement de l'enfant qui démontre une évolution inverse. Et, si nous connaissions un enfant de trois ans, avec un intérêt particulier pour les phénomènes astronomiques, alors, je pense, nous serions quelque peu alarmés." (o.c., 85 : Comte, comme dit plus haut p. 138, a étendu le concept de fétiche aux corps célestes).

Nous citons également ce texte pour signaler que, en ce qui concerne les relations parentales chez les nourrissons et les tout-petits, il existe des impressions et des "complexes" autres qu'œdipiens (le cheval de bataille de Freud) (y compris non seulement négatifs, comme cela semble être le cas chez Freud), également parce que Soloviev, qui a apparemment été nourri et élevé par sa mère, avance enfin (!) aussi autre chose que la phallocratie en ce qui concerne la psychologie religieuse du développement de l'enfant.

Encore une remarque : Soloviev vit, ici, de la liturgie des églises orthodoxes russes : ceux qui veulent en comprendre plus que ce que l'Occident pénètre parfois, devraient lire :

-- Dr. J. Gasper, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, (Les lumières du monde dans l'esprit liturgique de l'Église orientale), Freiburg i.B., 1939.

-- J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, (La liturgie comme source de la piété orientale), Freib. i.B., 1937 (vrl. S. 114f, 119ff.) ;

-- id., *Heilige Theophanie (Kultgedanken des Morgenlandes)*, (Sainte Théophanie (pensées cultuelles de l'Orient)), Trèves, 1959. Les idées de Soloviev y sont clairement exprimées comme étant communes à nos frères dans la foi, qui connaissent encore la hiérophanie réelle mais d'origine biblique .

Note : Bien sûr, “fétiche(isme)” a également des significations profanes : par exemple, le “fétichisme” par rapport à quelqu’un peut signifier avoir “une vénération exagérée” pour lui (cela s’applique également aux objets (Marx a parlé du “caractère fétiche du Vrai”, du caractère fétiche de la marchandise) ; il y a aussi le sens sexologique : vénération sexuelle exagérée par rapport aux objets appartenant à quelqu’un, se souvenir, etc.

-- J.B. Pontalis, *Objecte des fetischismus* (L’objet du fétichisme), (Dt by Eva Moldenhauer), Frankfurt, 1972, distingue (i) un concept ethnologique, (ii) un concept “fétiche(isme)” psychanalytique, marxiste et critique de l’idéologie. Or, ceux-ci appartiennent, en grande partie du moins, à l’épistémologie. Voir EP. 17 / 22.

Note. J.E. De Mirville, *Pneumatologie (Des esprits et de leurs manifestations diverses ; Mémoires adressés aux Académies)*, Paris ; 1863-4 (1853- 1),- t. I (Premier Mémoire : Manifestations fluidiques devant la science moderne,) pp. 294/335 (Faits transcendants du magnétisme ou de l’intervention des esprits démontrés par les faits), traite du magnétisme dans le sens magique (pensez à Du Potet et al. ; le ‘magnétisme’ est la sainteté dans l’homme vivant qui conseille et/ou guérit, etc.)

Dans ce contexte significatif, De Mirville traite des “auxiliaires magnétiques” qu’il définit comme des “objets qui, une fois magnétisés, servent de véhicules à l’influence occulte exercée sur eux par le magnétiseur”.

red out on them by the magnetizer’ (O.c., p. 296, n. 3).

De Mirville, qui fit des recherches approfondies à la fois sur le plan érudit (par de très larges lectures) et sur le terrain (par des visites, par exemple, à des maisons hantées sur place, dont le presbytère de Cideville (Dép. d.l. Seine-Inférieure), où, dès le début de mars 1849, le prêtre et d’autres personnes purent observer les phénomènes fantomatiques les plus forts, soit individuellement, soit en groupe ; o.c., pp. 339/ 368 (*Le presbytère de Cideville en 1851 ou les esprits au village*), les objets magnétiques témoignent, encore et toujours et de manière universellement vérifiable, à la fois d’un pouvoir exécutif et, dans cette exécution, soit d’une intelligence (information) immanente, soit d’un “spiritus rector”, esprit dirigeant, qui a l’exécution dans ses mains.

De Mirville n’accepte que de tels types d’abduction comme nécessaires et suffisants pour “expliquer” les faits constamment répétables du “magnétisme”.

Il conclut : l’objet dit magnétique est le talisman des anciens (ibid.). Ces objets, appelés talismans, sont destinés à une ou plusieurs personnes bien définies, qui les ont demandés au magnétiseur, lequel met en eux à la fois une tâche (par exemple, guérir, protéger, inspirer, soulager la peur, etc.) et un pouvoir d’exécution vaguement précis.

Certes, c’est très proche du fétiche tel qu’il est “ fabriqué “ en Afrique de l’Ouest en particulier, mais partout ailleurs dans le monde.

Mais nous avons immédiatement dépassé la recherche sémiotique-sémiologique : le ‘talisman’, l’‘objet magnétique’ (- outil) n’est pas ‘appelé’ ‘fétiche’, même si c’est un type de ‘fétiche’ sans aucun doute, surtout si nous prenons les textes de Bleeker, Van der Leeuw, Schweitser (même le gri-gri d’Olbrechts n’en sort pas), A.H. Ba (le type animiste considéré comme très répandu) comme guide de la recherche expérimentale.

Seuls De Brosses, Van der Leeuw (en partie) et De Mirville (en hésitant, parce qu’il ne “voit” pas assez) définissent le “fétiche” comme un certain objet matériel magique, mais aussi “avide”, résultat d’une véritable “fabrication”, comme tout le suppose apparemment (sauf les fétiches naturels) comme essentiel.

C’est ce que nous offre l’analyse du langage, point de départ inévitable de toute recherche, y compris et même surtout de la recherche expérimentale : une confusion de langues semblable à celle de Babel, qui connaîtra peut-être sa “Pentecôte” (comme restauration de l’unité du langage) dans les pages suivantes. Nous avons maintenant au moins une idée heuristique de la portée possible du phénomène du “fétiche”.

Le “contenu” dit ce qu’une chose “est”. Nous allons essayer, conformément aux paroles de Moïse, de voir avec le “cœur (et les reins)” “pour vraiment “comprendre”, avec les “yeux” “pour vraiment voir (la seconde vue sur la même chose que ce que la première vue a vu depuis longtemps sans “vraiment “voir”), avec les “oreilles” “pour vraiment entendre ce que les textes, surtout ceux des “voyants”, nous disent de ce que le “fétiche” (et son culte) “est” vraiment “pour eux maintenant. (Voir ci-dessus p. 51).

IIB.2 Le contenu DeepL du phénomène du “fétiche”. (145/157)

Ligne directrice phénoménologique.

Comme guide pour notre recherche, nous prenons N. Söderblom, *Das Werden d. Gottesgl.*, S. 54 : “Edgar Reuterskiöld et Uno Holmberg parlent de ‘pouvoir’ (l’idée de base dynamiste) chez les Finlandais et les Lapons. Vaki” peut signifier “peuple” et était, dans le passé, exclu des petits habitants mythiques de la terre, de l’eau, du feu (nous réorganisons l’ordre), etc. Aujourd’hui, Holmberg reconnaît la puissance de ce mot.

Comme variante, ‘voima’ (puissance) peut être utilisé pour parler de la ‘puissance’ de la terre, de l’eau, du tonnerre, de la forêt, etc. (nous réorganisons l’ordre). Les magiciens “savent” comment utiliser “vahi” ou “voima” à leurs fins”.

En d’autres termes : Le pouvoir magique et les petits êtres de la nature (centres) seraient, à l’origine, identiques. Les magiciens le savent et utilisent ce savoir, rien de plus. Ainsi, celui qui contrôle les esprits de la nature, avec ou contre leur volonté, peut “faire de la magie”.

(I) D. Fortune : le démon de la vengeance (145/154)

Dion Fortune (= Violet M. Firth), *Psychische zelfverdediging (Een studie in occulte pathologie en criminaliteit)*, (Autodéfense psychique (Une étude en pathologie occulte et en criminalité)), Amsterdam, 1937, pp. 72/76, nous donne un exemple expérimental (bien qu’accidentel) de l’identité du pouvoir magique et du plus petit des esprits de la nature (en dessous du niveau centrique de la fée, à savoir).

Un mot d'abord sur la distinction entre la forme-pensée et l'élémentaire artificiel.

(i) La forme-pensée, mieux appelée "forme idéale", est celle qui naît lorsqu'un centre personnel se présente avec une idée suffisamment claire et distincte, surtout si cette idée plaît aussi à l'esprit et à la volonté de la personne, et cela dans la matière fine (fluidité, sainteté), où, du moins lorsqu'il s'agit de personnes créées (l'idée divine est immatérielle), pour toujours ("stat sacrum, dum volvitur saeculum" : L'éternel est le sacré, l'impermanent le profane"), une forme (avec couleur, vibration sonore, parfum, si nécessaire parfum de fée, etc. i. parfum de fée, etc.), visible à la seconde vue, est "reçue" (conceptus = compréhension) dans le centre de vie de la personne en question.

Il n'y a pas d'idée créaturelle qui ne soit ainsi "visible" et - c'est nous qui soulignons - éternelle. Conséquence : l'homme est responsable du monde des idées que Platon "crée", mieux "engendre" (car il s'agit toujours - comme tout dans le monde fluide - d'un processus d'engendrement ou de génération) et que, inévitablement, étant donné le caractère transitif (transitive) de la "sainteté" (fluide), il répand autour de lui.

Un platonisme sain est indispensable, lorsqu'il s'agit de conceptions dans le sacré !

(ii) L'élémentaire artificiel surgit analogiquement à la forme-pensée (forme idéale). Le terme "élément" s'applique à l'adjectif "élémentaire", c'est-à-dire à ce qui est tiré de la sphère d'un élément (au sens empédocléen (Empédocle d'Akragas (Agrigente)), c'est-à-dire à un constituant. Il existe trois "éléments" ordinaires (états d'agrégats fluides), à savoir la terre, l'eau (humidité) et le gaz (appelé habituellement "air").

Il ne s'agit pas de la forme chimiquement pure de l'eau et du gaz (air), mais de la composition réelle, du moins de sa représentation fluide ou sacrée dans la matière subtile. Le "subtil bas" diffère du "subtil haut" (nous évitons les termes "éthérique" et "astral" (termes théosophiques) car ils donnent lieu à des interprétations erronées) selon la structure.

1. La matière hautement subtile est, dans sa forme la plus fine, identique aux "points" couplés (atomes, monades) - voir ci-dessus page 133 -.

2. Les composés de telles monades donnent naissance à des "monades" plus complexes et/ou plus compliquées (appelées à juste titre "monades" parce qu'une monade construit autour d'elle une configuration ou un système ordonné (système) et devient ainsi une monade composée, jusqu'à ce que soit atteint ce type de finesse qui, si elle est configurée davantage, donne naissance à la matière grossière).

3. Ces types de matière fine qui, chez l'homme, l'animal, la plante, la pierre, etc., sont à l'œuvre immédiatement ou du moins très immédiatement avant la "matérialisation" (c'est-à-dire le dégrossissement), sont la matière peu subtile ("éthérique" (théosf.)), plus proprement appelée "sainteté".

Or, la terre (c'est-à-dire toutes les "roches" de nature molle, semi-molle ou dure), l'eau, l'air (tels qu'ils viennent d'être décrits) ont une aura (sphère de rayonnement), qui émane de l'"âme", c'est-à-dire de son double peu subtil.

Ce double subtil est précisément ce que l'on entend quand on utilise le mot "élément" (stoicheion), au sens pseudo-médiéval (Empedokles mélangeait les deux plans, le grossier et le fin) dans un contexte hiéro-analytique. Cela n'a donc absolument aucun rapport avec le présent tableau de Mendelejef, qui ne fait que disséquer la structure intra-atomique séculairement réalisable.

Nous pouvons maintenant passer au récit concerné de l'expérience magique-hyperpratique de D. Fortune, qui, pour nous, est étudiable en tant qu'expérience. L'essence d'un "élémental" artificiel, mieux d'un "esprit de la nature" (mot que nous utiliserons à partir de maintenant) "situé dans l'une des trois sphères doubles subtiles (terre, eau, air)", est sa forme-pensée, mieux son "noyau idéal" : "noyau idéal".

Comme nous l'avons dit plus haut (p. 116), l'énergie de nature sacrée, qu'il vaudrait mieux appeler fluide (c'est-à-dire la sainteté transcendante, circulant à travers la matière grossière), est toujours en même temps "idée" (c'est-à-dire une conceptualisation claire et définie au sens de la pensée : les êtres qui ne pensent que vaguement sont totalement inadaptés à la formation d'un esprit naturel artificiel).

Cette idée peut être soit édifiante, soit destructrice : sa nature éthique et politique en dépend (voir ci-dessus p. 67 et suivantes) (dont nous parlerons dans un autre contexte). Nous soulignons que le caractère tabou (voir ci-dessus p. 121/127) d'un esprit de la nature créé par l'homme est tel que son créateur subit son jugement de manière irréprochable. Nous ne reviendrons pas sur ce point.

Après cette introduction avec ses deux concepts de base, 'forme idéale' et 'esprit naturel créé', nous pouvons suivre de près le récit de D. Fortune (au besoin interrompu soit par des explications dans le cadre hiéro-analytique (qui n'est pas le sien, sauf partiellement), soit par des extraits de ses œuvres). Elle donne, en plus d'un endroit de l'autodéfense psychique (comprendre : occulte, psychique), la "formule", c'est-à-dire l'idée en abrégé (forma, formule), de l'esprit naturel artificiel. Il distingue trois aspects :

(i) la représentation nettement définie (forme idéale) ;

(ii) l'inspiration avec quelque chose de l'être du créateur, c'est-à-dire l'énergie génératrice ou générative (la sainteté comme source) présente dans le centre de vie du créateur, - centre qui est sa monade de base (son génie) (si c'est un homme), son iuno (si c'est une femme ; - voir ci-dessus pp. 118/119 ; 130vv. (esprits-nature couplés)) ; lorsque cette "source" (puissance génératrice) sexuée, vitale et spirituelle, hermaphrodite, n'est pas ou pas suffisamment active, la création d'un esprit-nature par l'être humain terrestre tourne mal, et ce à son désavantage.

La raison : l'homme terrestre, une fois engagé dans la création, travaille avec sa monade centrale (génie, iuno) dans la mesure où elle est à la fois image et (surtout) communication intelligible avec les autres monades de la création entière - microcosme.

(iii) La réalisation de l'image animée par le génie ou iuno dans la force naturelle appropriée, c'est-à-dire dans l'un des trois éléments (terre, eau, air), et ce selon son double subtil ; car les monades de la terre, de l'eau, de l'air sont essentielles à la vie en tant que "centre vivant" de l'esprit naturel, qu'il soit créé naturellement (c'est-à-dire par Dieu lui-même (trinitaire) angélique, démoniaque, -satanique)) ou artificiellement-humain.

Après tout, cette sphère de la nature (terre, eau, air) est également vitale pour l'homme. Eh bien, ce qui est vital pour le créateur, l'est aussi pour cette forme idéale de lui, qui est l'esprit de la nature créé par lui. Cet esprit de la nature créé par lui-même, après tout, prend part (participation) à la monade fondamentale (à la fois comme image et comme communication intelligible).

À la page 200 (o.c.), Fortune, dans le contexte de la création d'une "malédiction" (c'est-à-dire un esprit artificiel de la nature, qui doit exercer une malédiction sur quelqu'un ou quelque chose), explique un peu plus le côté invocatoire de l'opération magique-nature-spirituelle.

Elle dit : "Le maudit dit : 'Je te maudis à ... et'" . Par ces paroles porteuses de magie (voir ci-dessus p. 110), en effet, le nombre déjà existant des esprits naturels à créer, tels qu'ils sont désignés par le créateur maintenant et ici, deviennent pour ainsi dire "éveillés", c'est-à-dire qu'ils prennent et/ou obtiennent (simultanément) le contact et le caractère d'image par rapport à l'esprit naturel à créer, qui est comme leur "frère" ("sœur") (car ces esprits naturels aussi ont un genre hermaphrodite soit féminin, soit masculin, soit mâle dominant ou non).

Une fois en accord (c'est-à-dire avec le "but" (par exemple une malédiction, une bénédiction) donné à l'œuvre par le créateur ici et maintenant) et en contact (rapport) avec l'esprit de la nature à créer, tous les semblables, accordés - contactés, peuvent coopérer. Cette coopération est absolument nécessaire pour que l'"opération" (comme les occultistes aiment à le dire, en imitant le langage scientifique) réussisse.

En effet, si tous les semblables ne coopèrent pas, cela a un effet paralysant sur l'esprit de départ de la nature, ici et maintenant, de sorte que son créateur doit générer de la puissance encore et encore (avec sa monade de base en unité avec toutes les monades de l'univers entier : il faut toujours garder à l'esprit cette cohérence structurelle ontologiquement large de l'"être" créé).

En passant, il convient également de noter deux autres aspects de cette opération, à savoir
a/ comme le magicien-créateur d'esprit naturel renforce l'esprit naturel par le contact e- et invocateur avec ses pairs,

b/ ainsi il renforce son génie resp. iuno avec celui du groupe, dont il (elle) obtient la coopération si nécessaire ;

c/ plus encore - on pense aux archétypes de CG. Jung. c'est-à-dire que dans la sphère la plus élevée du sacré (le degré le plus élevé de sa sphère subtile) se trouve le "cosmos noëtos" (mundus intelligibilis, système de connaissance et de pensée), le soi-disant monde des idées, qui couronne l'"akasha" (constitue sa couche la plus élevée).

Or, en se concentrant (c'est-à-dire en prêtant simplement une attention soutenue à sa conscience) sur ce monde des idées hautement subtil (de manière sélective, bien sûr, en fonction du but concret que le créateur de l'esprit de la nature s'est fixé ici et maintenant), l'"akasha" est un système qui en constitue la couche la plus élevée. Il ne s'agit pas de ces techniques de pensée orientales ou occidentales maladiques ou à moitié ou totalement maladiques), le créateur relie (traitement associatif) sa forme idéale, centre de son esprit-nature (voir ci-dessus p. 146/147), à toutes les idées analogues ou identiques dans l'univers et, en particulier, sur terre.

Conclusion : il y a trois aspects : la forme idéale, l'inspiration (génie, iuno) et la localisation dans la sphère de la nature. Il y a trois renforcements : archétypal (idées-monde), groupal (congenii, coniuonones) et invocatif (esprits de la nature). Voyez le modèle régulateur de ce qui va suivre, comme un modèle applicatif possible.

Praxéologie.

La "praxéologie" est la description d'une praxis, d'une pratique, d'une action, telle que

a/ ainsi que son cadre synchronique et son cadre diachronique

b/ ainsi que sa phaséologie deviennent clairs.

Cette double structure contribue à la valeur intrinsèque de ce que le magicien-créateur d'esprit naturel veut réaliser : plus il est praxéologique (dans le sens décrit ci-dessus), plus son idée concernant l'idée d'esprit naturel, sa propre monade (genius, iuno) et la sphère de la nature (terre, eau, air) et ses trois renforcements possibles est claire et distincte.

Ad.a. Fortune situe l'incident

(car il ne s'agit pas d'une expérience réelle) dans sa propre vie d'occultiste. Diachroniquement, le récit est donc vague. Synchroniquement, il n'y a qu'un détail : elle a été grandement lésée par quelqu'un qu'elle a aidé financièrement au prix de grands sacrifices. Du moins le pensait-elle, - car, par hiéro-analyse, il apparaît que, dans une vie terrestre antérieure, - la réincarnation comme simple hypothèse de travail ne contredit pas formellement la position dogmatique de l'Église en la matière, puisque nous travaillons de manière purement expérimentale (- et non dogmatiquement religieuse à fond) dans ces pages - elle avait fait une grande injustice à cet homme. C'est précisément ce détail qui a échappé à sa mentalité analytique autrement aiguisée, dans la mesure où elle devait réparer cette dure injustice.

Ad.b. Maintenant, par phase, nous nous attardons sur l'événement.

(i) -- Fortune, un après-midi, reposant sur son lit, cherche à se venger, mais tombe en état de pré-sommeil. A mi-chemin entre l'état de veille et l'état de sommeil, l'homme est plus accessible que dans l'état de pleine veille aux expériences paranormales (comprendre : sacrées), oui, aux manipulations.

“A ce moment précis, l'idée m'est venue d'abandonner toute autolimitation et de frapper. Dans mon imagination, les vieux mythes nordiques (Edda's) ont surgi : J'ai pensé à Fenris, l'horrible loup nordique”.

“Immédiatement après, j'ai eu la sensation particulière qu'au niveau de mon 'plexus solaris' (= faisceau de nerfs dans et autour de l'estomac), quelque chose est sorti de mon corps : à côté de moi, sur le lit, un grand loup se matérialisait. (...) Tout comme Z. (à la p. 69, o.c., Fortune raconte la matérialisation d'un chien, qui émanait de Z., un homme, qui travaillait sur elle) cette forme était grise et incolore et, comme pour la première, je sentais la pression de son poids.” (o.c., 73).

Note : (a) La “ matérialisation “ est la formation d'une forme fluide de telle sorte qu'elle devient non seulement hautement subtile mais aussi faiblement subtile et même grossièrement matérielle (elle devient alors perceptible par les sens ordinaires, bien sûr) ;

(b) Que la formation naturelle de l'esprit puisse aller aussi loin est une croyance répandue : l'auteur de *The Occult and the Supernatural*, London, s.d., p. 97, dit que la magie, si elle est suffisamment développée :

(b)1. crée des êtres vivants (on pense à l'homunculus ou à l'humain) et/ou

(b)2. anime de vie des images ou des statues (cfr. P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Paris, 1909, pp. 304ss. (Les prestiges des prêtres ; la physique des temples : l'art de faire des “dieux”, de fabriquer des statues, qui prédisent l'avenir et interprètent les rêves” (o.c., 307)).

Le Talmud, par exemple, mentionne également de tels phénomènes : le “golem” était une créature réelle, qui servait son maître (son créateur) en accomplissant des tâches de serviteur ; le Ps 139,16 (Tes yeux ont contemplé mes membres informes) a été pris comme modèle.

(c) Dans notre pays aussi, plusieurs personnes font l'expérience de la formation de l'esprit de la moitié ou de la totalité de la nature, comme le décrit Fortune : souvent, ils sont simplement moqués par l'incompréhensible (médecins, psychothérapeutes, membres de la famille), qui ne “voit” pas et n'a pas de système d'interprétation.

(ii) - Fortune, peu familière de cette praxis, en sait assez sur ces monstres : si elle ne panique pas, elle peut contrôler ce loup avec sa volonté (son imagination aussi : voir o.c., 279) : la matérialisation “grognait et montrait ses dents”.

Mais elle le pousse du lit : il se transforme alors en chien (aspect métamorphique), pour la rassurer, d'ailleurs. Sur ce, le coin nord de sa chambre “ s'enfle “ dans le néant (= la matérialisation) et Fenris, devenu chien, s'enfle par cette “ ouverture “.

Pourtant, Fortune a le “sentiment” (toujours le premier degré sensible de “voir”) que ce n’était pas la fin. Cette “ hypothèse “ (de sa sensibilité) a été confirmée le lendemain matin. Une colocataire, après un sommeil agité, avec des rêves de loups (le rêve peut avoir une valeur de sensibilité), s’était réveillée et, alors, dans l’obscurité, avait vu “ les yeux de feu d’un animal sauvage dans un coin de la chambre “ (o.c.,74).

Note : Ne voir que les yeux d’une “ apparition “ est, en ce sens, normal dans la mesure où les yeux sont par excellence l’accumulation de “ sainteté “ (énergie, et c’est de l’énergie de feu, dont nous reparlerons plus tard), de sorte qu’une matérialisation qui s’affaiblit n’est, à terme, que des “ yeux “.

(iii) - La Fortune consulte, inquiète, son magicien-maître. Celui-ci dit que le loup, resp. le chien est une “partie d’elle-même qui est sortie” et que, à tout prix, elle doit le rappeler en le “ramenant (en elle)” ; (o.c., 75). Ceci, selon son professeur, n’est possible que si elle retire d’elle-même son ressentiment et ses projets de vengeance.

À ce sujet, Fortune écrit elle-même qu’”elle se trouvait à la croisée des chemins”, c’est-à-dire que si elle poursuivait ces rancunes et ces projets de vengeance, elle prendrait le chemin de la magie noire, c’est-à-dire hostile : “Si je me donnais la possibilité de satisfaire mon désir de vengeance, alors la forme du loup naîtrait à une existence indépendante et alors le diable se déchaînerait, au sens propre comme au sens figuré.

J’avais clairement l’impression - et dans les affaires “psychiques” (comprenez : occultes, sacrées) les impressions sont très importantes - (cfr. supra pp. 68/69) - que si l’impulsion du loup s’était une fois exprimée dans un acte quelconque, le loup se détacherait du cordon ombilical psychique (comprenez : sacré) qui le liait à mon “plexus solaris”, après quoi il ne me serait plus possible de le reprendre en moi. (o.c.,75).

La tâche de la Fortune était donc double :

a. dans son cœur (conscience) laisser jaillir sa vengeance, c’est-à-dire se repentir (meta.noia, penitentia) (le côté éthico-politique)

b. dans ses reins (dé)conscience) absorber à nouveau la forme du loup au lieu de l’envoyer à l’ennemi (ou - ajoutons cela à l’énumération incomplète des possibilités de Fortune - la faire absorber par quelque chose d’autre (pierre, plante, animal, autre semblable, esprit de la nature, démon, esprit satanique). La plupart des “exorcistes”, par exemple, n’agissent pas comme Fortune (qui possédait à l’origine un résidu de christianisme biblique, c’est-à-dire de scientisme chrétien -guérison), mais se contentent de “déplacer” la forme, qu’ils “voient” (?) comme un esprit satanique à fuir, qui doit être puni, grondé (voir les textes du Rituale Romanum), etc.

Cet exorcisme-praxie, généralisé, exacerbe modérément le “pouvoir” de l’esprit artificiel de la nature.

Ces processus de déplacement (au lieu d'absorption) - pluriels en raison de la multiplicité des types de personnes qui les réalisent (la plupart inconsciemment, mais d'autant plus efficacement ; les rares - les vrais initiés - très consciemment) - s'observent chez : (i) les médecins, (ii) les psychiatres, (iii) les psychothérapeutes, (iv) les infirmiers, (v) les éducateurs, etc. - en un mot : tous les soignants humains directement ou indirectement - au travail.

“ Je décidai (...) de laisser échapper l'occasion de me venger et, à la tombée de la nuit, je rappelai la “ créature “. Elle entra dans ma chambre par le coin nord (j'appris plus tard que les anciens considéraient le nord comme un quartier maléfique) et, dans une attitude amicale et même apprivoisée, se posa sur le tapis. J'ai obtenu dans la pénombre, une excellente matérialisation et j'aurais juré qu'un chien alsacien me regardait. C'était une apparition tangible et même l'odeur du dogue allemand ne manquait pas.

De moi à l'apparence courait une ligne ectoplasmique ombragée, dont une extrémité était attachée à mon plexus solaris' (plexus solaire ; dans et autour de la région de l'estomac), tandis que l'autre, au niveau de son ventre, disparaissait dans son pelage hirsute (mais je ne pouvais pas voir le point d'attache exact).”

Note : le fait que Mme Dion Fortune ne pouvait pas “voir” le point d'attache exact est dû au fait qu'elle ne “voit” pas les monades (et sa structure hermaphrodite).

“ Par un effort de ma volonté et de mon imagination, je commençai, le long du fil d'argent, à “ aspirer “ la vie hors de lui (non pas avec la bouche, ajoute-t-elle négligemment au récit de Fortune, mais avec la monade de base, son “ iuno “) (...). Le loup commençait à s'effacer, le fil devenait plus épais et plus substantiel.

Dans mon for intérieur, une violente tempête émotionnelle s'est déclenchée : J'ai ressenti les pulsions les plus furieuses pour sortir et déchirer tout et tous ceux qui se trouvaient sur mon chemin (...). Au prix d'un grand effort, j'ai surmonté ces impulsions, - après quoi la tempête s'est calmée.

La forme du loup s'était maintenant transformée en une brume grise sans forme : Je l'ai englouti en moi le long du fil d'argent. La tension s'est relâchée. Enfin, j'étais à nouveau moi-même, - seulement baigné de sueur.

Pour autant que je sache, c'est la fin de l'histoire. (...) Particulièrement curieux aussi était le fait que, précisément pendant la brève vie de la chose (c'est-à-dire de l'esprit artificiel de la nature) (vingt-quatre heures), l'occasion d'une formidable vengeance se présentait.” (o.c., 75/76).

Voyez la description de l'origine de la possession : la pénétration fluïdique (dans l'être humain, qui devient ainsi “fétiche” (maison de l'esprit)) - dans les reins (l'inconscient) - engendre (générativement : par l'intermédiaire du iuno/génie)) la férocité émotionnellement voulue de l'animal dans l'être humain autrement calme (dans le cœur).

naturel-spirituel - ‘dans les reins’ dit la Bible - une intrusion (pensez à la transitivité) d’un être purement fluidique (‘intelligence’ disent à tort certains occultistes) a réussi, -- sur le plan supérieur cette fois-ci réellement orienté vers l’idéal, avec lequel le destin des créatures de la création est déterminé (Dieu travaille comme le principal déterminant), - On pense à l’expression “tirer au sort”, à de hauts esprits sataniques, à des “anges” renégats, cette fois-ci à partir du niveau personnel (pas de simples centres), qui règlent les situations (aspect directionnel) de telle sorte que l’esprit naturel possédé dans les profondeurs de la latence ait la possibilité de s’exprimer.

Celui qui, dans ce cas, comme Freud et la plupart des psychanalystes, pense que l’épanouissement (das Lustprinzip) est la norme de la “libération” des “tensions” (“stress”, etc.), commet une erreur impardonnable, qui n’est pas immédiatement visible.

Au contraire, la personne en question se sent “bien”, “libérée”, etc, sur un plan purement émotionnel-conscient), mais plus tard, lorsque personne ne pense plus aux effets produits par ce deuxième effet (à savoir que le premier effet a déjà eu lieu aussi bien chez les hauts anges sataniques que chez l’homme insensé qui pratique la magie noire), c’est alors seulement qu’intervient ce que Freud appelle : le Realiteitsprinzip, - ce que la Bible et toutes les religions appellent : le tabou violé (voir ci-dessus p. 121v.) ou le jugement divin (voir ci-dessus p. 121v.). Ce que la Bible et toutes les religions appellent : tabou violé (voir ci-dessus p. 121v.) ou jugement divin - apparaît, à savoir, dans le fait que, une fois sorti de l’homme-victime, l’esprit de la nature, étant sans fétiche ou ‘demeure’ (‘ban’), cherche la compagnie de ses semblables, les trouve (par son iuno ou génie) et, fortifié, revient : “Quand l’esprit impur est sorti de quelqu’un, il erre dans des lieux arides (voir Tobie = Tobit 8:3). Il cherche le ‘repos’, ‘anapausis’, ‘requies’) et ne le trouve pas. “ (Luc 11:24).

Bien sûr, l’esprit de la nature ne trouve pas de “repos” : les esprits de la nature ne sont pas des personnes, mais de simples “centres” (voir ci-dessus p. 111v.), c’est-à-dire, dans une certaine mesure, “indépendants”, mais, par un “cordon d’argent” (le nom biblique), reliés soit au créateur et à l’ange-sataniste-inspirateur, soit à la victime (du moins quand il s’agit d’un esprit de la nature impur ; les esprits de la nature “purs” (centres) ont une origine divine, bien sûr).

Un esprit de la nature, pur ou impur, a besoin d’un être de corde d’argent, c’est-à-dire d’un fétiche. C’est la définition sacrée du mot “fétiche”. Que ce fétiche soit un objet, une plante, un animal, un être humain, un alien, oui, Dieu, n’a d’importance que pour celui qui l’a créé.

Mais, une fois créé, - car c’est le seul mot correct pour “engendrer” (beget via iuno, ge nius) - l’”esprit”, “pneuma”, spiritus, a besoin d’une maison, dans laquelle il peut “habiter”, c’est-à-dire se nourrir d’”esprit” (pneuma, spiritus), c’est-à-dire de force vitale (sainteté).

a. *La pneumatologie* est une théorie de l'esprit (voir ci-dessus p. 144 : De Mirville, vrl. p. 112/113 : liste de Heiler) : c'est un des aspects fondamentaux du fétichisme.

b. L'autre versant est l'aspect d'habitation particulièrement relevé par les observateurs (ethnologiques, touristiques) : dans l'histoire de Fortune, il s'est exprimé de façon remarquablement approfondie (possession).

Conclusion : dans l'histoire commentée de Fortune, la structure des religions naturalistes a été exposée, avec l'émergence, l'apparition, le confinement et l'élimination des esprits.

(II) *Macumba : il avait joué avec "la poupée" (154/157)*

Fidèle à notre ligne directrice phénoménologique, nous en avons déjà exposé un aspect (voir ci-dessus p. 145), à savoir les esprits de la nature (naturels ou artificiels). Par commodité et pour expliquer le dangereux tabou des naturismes (culte des esprits de la nature ; voir ci-dessus p. 129 (le naturisme de Réville, parallèle au pan-vitalisme (pan(en)thélisme) de Guyau et à l'animatisme de Marett)) qui envahissent de plus en plus notre culture occidentale, ainsi que pour aborder déjà le second aspect de notre ligne directrice phénoménologique, à savoir l'identité du pouvoir magique et du contrôle des esprits de la nature, nous nous arrêterons brièvement sur P. Grégor, Dans la jungle des esprits de la nature. Grégor, Dans la jungle des nombreuses morts, Paris, 1962, pp. 131 / 189, où l'auteur, ancien bûcheron, entrepreneur et chef de travaux dans la jungle du Brésil, donne une description touristique mais précise (exempte de tout préjugé ethnologique) de la macumba, qui pénètre aussi chez nous, en Belgique, comme tant d'autres "cultes", c'est-à-dire religions d'esprits de la nature.

Bien préparés par le récit expliqué par D. Fortune, écoutons le texte : "Après un de ces duels répugnants au hachoir (son outil dans la cinquantaine de travailleurs de la jungle), dont l'issue est toujours fatale, j'ai essayé de découvrir le mobile du meurtre.

Epaminondas, le vieux mateiro (guide) avait fait un geste désobligeant envers le cadavre au crâne fracassé : " Il avait trop joué avec la poupée ", avait-il dit. (...). D'ailleurs, j'ai tout de suite compris que le motif du meurtre avait quelque chose à voir avec l'un de nos trois "cuisiniers" (c'est-à-dire les préparateurs de nourriture). (...). Je me suis piégé, une nuit de pleine lune. (...).

J'ai découvert un jeune caboclo (travailleur salarié). (...). Il a regardé la lune d'un air sévère. (...) Osorio, un pauvre garçon, édenté, très laid et très timide. Dans sa main droite, il tenait un objet cylindrique, (...), une de ces racines qui, par une bizarrerie de la nature, imitent la forme du corps humain.

Plusieurs minutes s'écoulèrent : (i)a. Le regard fixé sur la lune, (i)b. Osorio caresse lentement la racine, (ii) tandis que ses lèvres prononcent des mots inaudibles. (L'auteur décrit ensuite la nuit dans la jungle).

Soudain, une ombre de l'itaperi (vie commune) s'est détachée : J'ai reconnu Aparecida, la plus mince et la plus furtive de nos trois cuisinières. Avec le pas tremblant d'une somnambule, elle s'est approchée d'Osorio.

Quand elle était avec lui, je distinguais clairement son visage. J'ai dû réprimer un cri de surprise, voire de consternation : J'avais rarement vu un visage aussi effrayant. Il était à la fois vivant et mort. Les yeux de la jeune fille étaient grands ouverts, mais n'avaient pas de foyer. On ne voyait que le blanc de ses yeux, elle était en extase.

Osorio s'est levé doucement, l'a prise dans ses bras : elle s'est réveillée en sursaut. J'ai entendu Osorio dire : “ Quietinha ! (Silence !), doucement, mais avec une énergie et une autorité que je ne lui connaissais pas. Et il l'a entraînée derrière la haie de bambous”. (o.c., 132/135).

Avant de commencer le commentaire : l'auteur note à la p. 158 (le ravissement nocturne des trois jeunes femmes par la macumba), 179 (idem), que cette torsion des yeux est typique aussi quand les femmes, qui sont soumises par la magie noire (= immorale), entrent dans l'extase de la danse.

La “ transe “ (ravisement) est pratiquée dans presque tous les naturismes (cultes aux esprits de la nature). Elle est courante dans notre (auto-)hypnose. Déjà plus haut, nous avons souligné la nature soumise d'une telle conscience de soi, qu'elle soit :

- a/ naturiste,
- b/ pentekostal-charismatique (même dans ces cercles, l'enlèvement est noté, oui, souvent pris comme un “ bon signe ” de l'activité du Saint-Esprit) ou
- c/ (auto)hypnotiques pratiquées ou évoquées. Il s'agit et il s'agit toujours de la perte de la possession de soi et, à cette fin, de l'aliénation, de la “ selbstentfremdung ” (comme dirait Hegel, d'après lui, le Marx économiste).

On voit quelque chose comme cela de moins en moins dans la religion yahviste de l'Ancien Testament et sporadiquement dans les phénomènes charismatiques du Nouveau Testament (voir 1 Cor 14, où Paul, avec tout le respect dû aux “ phénomènes ” (“ prophétiser ” (14, 3) est préférable, car intelligible ; la “ glossolie ” (parler en langues) en esprit (ravisement) (14 : 2, 4) n'est pas mauvaise, mais à éviter, lorsque Paul ose parler à travers ; de même avec (i) la prière par l'esprit (ravisement) et (ii) la prière par l'intelligence (nous) (14 : 14/15 ; où nous (l'intelligence) est considérée comme supérieure à pneuma (esprit (ravisement))).

Considérons la structure de la magie (ici tristement “ noire ” (immorale, oui, démoniaque-satanique). Osorio a (voir ci-dessus pp. 146,147),

A. une forme idéaliste fortement pensée (c'est-à-dire un rapport sexuel avec cette fille sous forme rituelle (macumba) pour être sûr qu'elle soit

- a. qu'elle se réveille de son sommeil à distance et vienne à lui
- b. reste complètement silencieuse par la suite) ;

B. un esprit de la nature à sa disposition en tant que macumba, c'est-à-dire en tant que nous homme pendant les liturgies (o.c., 157), mais il le renforce par sa création personnelle cette nuit lunaire : il évoque (voir ci-dessus p. 148 (réalisation dans la force répondante de la nature), qui est double ici.

a : la lumière du soleil adoucie (= lumière de la lune), que tous les vrais magiciens savent être beaucoup plus efficace que la pleine lumière du soleil, qui contient un élément “feu” trop fort (le feu en tant qu’élément, c’est-à-dire en tant que double aura et - force de vie (sainteté) dans et derrière ce que nous appelons plasma, avec un mot contemporain, d. i. transformation (transformation) intra-atomique de substances existantes, n’est pas ce que nous connaissons comme feu dans l’expérience quotidienne, sauf, dans la mesure où des processus intra-atomiques se déroulent également dans ce feu (ce qui explique sa dénomination dans le passé)).

On comprend ainsi que, jusqu’à présent, nous avons toujours maintenu les trois éléments (terre, eau et air) bien séparés du soi-disant quatrième de la série (qui est distributivement faux), qui est en fait complètement hors de la série, en tant qu’état agrégé.

b. La racine biologique malheureusement sans nom : ici, un aspect juridique de la magie, à savoir la ressemblance (magie imitative, mimétique ; cfr.

-- J. Frazer, *The golden bough*, (Le rameau d’or), Londres, 1890-1, 1907/1913-3 (12 vol.).

-- CA. Schmitz, *Todeszauber in Nordost-Guinea*, (Sort de mort dans le nord-est de la Guinée), dans CA Schmitz, *Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 335ff., pour les autres tentatives de structurer les magies sur une base purement (ou aussi bien que) ethnologique-culturelle,--ce qui n’a pas très bien réussi jusqu’à Schmitz).

Après tout, la ressemblance n’est pas différente de ce qu’est la forme idéale, l’idée de l’esprit (ou du centre) de la nature à créer, sous une forme grossièrement matérielle : la racine, appliquée ici et maintenant, est la fille, comme plaisir corporel, une fois de plus (cf. la méthode “verstehende”, qui conçoit le semblable comme moi une fois de plus).

Il est même certain que, en bon magicien, Osorio a léché la racine, l’a (apparemment) aussi caressée, tout en identifiant cette racine, de manière fétichiste, bien que maintenant dans le sens sexologique (voir ci-dessus p. 144), avec le corps d’Aparecida à jouir et à vider dans son caractère sacré.

En effet, l’identification est l’instrument cognitif et en même temps efficace - pragmatique - de toute véritable magie digne de ce nom.

Les discussions autour de la magie contagieuse (comprenez : contactuelle) et imitative partent du “voir” sous la première forme ; ceux qui “voient” la magie sous la seconde forme (croyance) voient que l’imitation et le contact se confondent.

Le fétichiste sexuel ressent instinctivement un phénomène de base de toute connaissance et de tout acte magique, et pourtant :

a/ il s’est déplacé vers le plan purement psychologique-sociologique-culturel et,

b/ de plus, réduit à un seul phénomène, l’érotique-sexuel.

Mais qui agit comme une imitation (ou plutôt une pré-imitation) de contact ? L’esprit naturel nouvellement créé par Osorio ! Il surgit à la fois du fluide de la lumière lunaire et du fluide de la racine (terre et lumière lunaire).

C. L'inspiration de cet esprit de la nature avec quelque chose de l'être même d'Osorio (voir ci-dessus p. 147), - ce qui est très clair ici, c'est-à-dire la magie sexuelle, telle qu'elle est pratiquée dans la jungle macumba, qui peut être très différente de la macumba plus civilisée de la ville et surtout du tourisme (puisque la civilisation perd beaucoup d'aspérités, comme par exemple l'asservissement sexuel), est pratiquée (ceci est décrit plus en détail dans le livre de Grégor avec un regard extérieur très détaché mais "erlebt" (chargé d'expérience)). La pratique de la jungle macumba, qui peut être très différente de la macumba plus civilisée des villes et surtout des touristes (étant donné que la civilisation perd beaucoup d'aspérités, comme par exemple l'asservissement sexuel), se fait (ce qui est décrit plus en détail dans le livre de Grégor) avec un regard extérieur très détaché mais "erlebt" (chargé d'expérience), ce qui fait de son livre, comme de toutes les descriptions non spécialisées, une approche véritablement compréhensive (Dilthey : "Verstehen").

Après cette deuxième lecture expliquée, nous sommes en mesure de décrire et d'interpréter structurellement les fétichismes communs de manière fluide. Ce que nous allons faire maintenant, sur la base d'un matériel principalement ouest-africain (II 157).

Mais d'abord un mot sur le totémisme, maintenant non pas dans le sens ethnologique ou culturologique, mais sacré. Hiéroanalytiquement, le totémisme est l'une des formes de fétichisme (et la plus frappante) : une pierre, si nécessaire un artefact (produit naturel fabriqué par l'homme), - une plante (système), un animal (système), un humain (système), - tout cela peut être un totem, c'est-à-dire la reproduction (relation unique), soit d'une seule personne, soit d'une collection, soit d'un système (groupe) d'individus.

Echantillon biblique :

-- M. Besson, *Le totémisme*, Paris, 1929 (exposé très documenté tant sur le phénomène que sur les interprétations théorico-culturologiques).

-- Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1969 (pulvérisation structurelle de toutes les conceptions existantes du totémisme culturologique).

-- N. Bancroft-Hunt, *Les peuples du totem*, Paris, 1979 (sur le culte du totem sur la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord).

-- S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1922-3, t. I, pp. 9/85 (plusieurs articles sur le totémisme)

-- J. Frazer, *L'homme, dieu et l'immortalité*, Paris, 1928 (pp. 51/144) (L'homme en société : l'interprétation classique du totémisme, purement sociologique, vrl. comme système matrimonial, qui n'en est qu'une ramification, qui, hiéro-analytiquement, est sans portée).

-- Cl. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, pp. 48/99 (La logique des classifications totémiques : une analyse purement distributive-logistique) ; pp. 144/177 (Totem et caste).

Voici un extrait d'une masse encombrée. Quelle est la cause de ces interprétations et de ces duplications sans fin ? Parce que les analystes ne "voient" pas avec la seconde vue !

Nous ne reviendrons pas sur ce point. La raison : à la longue, cela devient une scierie, mais j'espère que le lecteur connaît maintenant la raison de la confusion illimitée des concepts, qui résulte du fait que l'on ne fait pas de phénoménologie avec le second regard.

L'étendue culturologique du fétichisme. (157-169)

Le fétichisme, au sens sémasiologique strict, est ouest-africain ; mais au sens hiérarchique, c'est-à-dire "vu" avec la seconde vue (la foi), il est planétaire. Brièvement, il se présente comme suit (par exemple) :

(i) N.-Sibérie, Finland, etc. :

-- D.K. Zelenin, *De ongonenverering in Siberië (Academie der wetenschappen van Leningrad)*, (Le culte des ongons en Sibérie (Académie des Sciences de Leningrad)), Moscou/Leningrad, 1936 (russe), dont A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägerstum*, (Les recherches sur la vie du chasseur primitif), in CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 206 et s., fournit un compte rendu sommaire.

Un ongon est, vlg. Zelenin, le bannissement ('Festsetzung') d'un esprit dans un 'lekan'. Un lekan est une petite représentation grossièrement finie d'animaux (faune aquatique, volailles, quadrupèdes), ainsi que de personnes, généralement en bois, en écorce, mais aussi en cuir, en fourrure, en pierre, en métal. Fonction : médicale (guérison de maladies), économique (chance à la chasse, chance à l'élevage). Chez les anciens Finlandais, les haltias et les tadebeyos habitent les objets (Nicolay, o.c., 21).

(ii) Japon : leshintai est un objet bien défini (pierre, sabre, miroir), dans lequel une "divinité" "invisible (on comprend peu à peu que ce mot signifie surtout esprit de la nature dans ce contexte) "s'incarne" (c'est-à-dire est incorporée) ; cf. M. Eliseev, *Mythologie du Japon*, in P. Couchoud, *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, p. 379. Le go-sjintai (vénérable corps-dieu) est une divinité phallique' (!) en pierre dure polie, encadrée, normalement, dans une petite châsse en bois.

(iii) Polynésie : le tiki est une petite "divinité" (!), au moins au sens individuel ou familial, qui a généralement une apparence animale (aspect totémique du fétichisme) - qui, bien sûr, peut aussi être enchâssée dans un objet (Nicolay, o.c.,20).

Voici donc trois touches désordonnées pour orienter quelque peu et hâtivement le lecteur.

Le contenu hiéro-analytique du fétichisme. (158/159)

Le major A. Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, (Le Bas-Niger et ses tribus), Londres, 1906, dit : Ce n'est pas à ces objets eux-mêmes que nous adressons nos prières, nos sacrifices, nos hommages, mais à ces objets en tant qu'allusions, qui portent en eux, montent ou présentent les ancêtres déifiés de la famille, du clan, de la tribu.

Glyn reproduit ainsi le langage des fétichistes qu'il a rencontrés. Le rendu peut même compter comme une définition, à condition qu'au lieu de "ancêtres déifiés", on place simplement "esprits" (alias des ancêtres).

-- J. Van wing, *Etudes Bakongo (Sociologie, religion et magie)*, DDB, 1959, pp. 382/425 (Les nkisi), dit qu'un nkisi est un objet artificiel, habité ou influencé par un esprit, doté d'une capacité surhumaine, mais contrôlé par un être humain ; il a l'impression qu'il s'agit généralement de l'âme d'un défunt, qui, après sa mort, a pris un "corps" adapté à sa nouvelle façon d'être ; mais un esprit "indépendant" peut aussi vivre dans un nkisi.

Pour être bref : pneumatologiquement (spirituellement) la liste de Heiler (voir ci-dessus p. 112) est suffisante pour savoir qui peut habiter un fétiche, lekan, shintai, go-sjintai, nkisi, tiki, etc. (les noms diffèrent, la matière est identique) pour habiter, mieux : pour être habité (car “ fétiche “ diffère de “ habité “ en ce que “ fétiche “ signifie habiter habité), à l’exception des “ substances de l’âme “ mentionnées par Heiler, qui ne sont pas des esprits mais des brumes, sur le chemin de l’esprit ou du centrage.

Ce qui est vrai, c’est que la “substance d’âme” (c’est-à-dire l’inspiration avec “quelque chose” (le rayonnement de l’iuno (Eve) et/ou du génie (Adam) et du magicien-féticheur et des êtres impliqués dans la fabrication du fétiche) est présente dans chaque fétiche (voir ci-dessus p. 147).

Idolisme (idolâtrie, culte des idoles),

Eidolon, idolum, image idolâtre, peut être une forme de fétichisme, notamment si l’image est travaillée magiquement-pneumatiquement de telle sorte qu’un ‘organe’ (voir ci-dessus p. 106 : l’esprit saint comme organe dans les individus, les personnes, etc.) de la divinité contactée en elle et par elle soit d’un niveau personnel (donc pas un simple centre infrapersonnel).

1. Voir ci-dessus, par exemple, p. 141v. (A.H. Ba).

2. Olbrechts, *Maskers en dansers in de Ivoorkust* (Masques et danseurs en Côte d’Ivoire), Louvain, 1940, p. 126/142 (Nous avons une entrevue avec l’esprit Glee), dit que, en plus du culte ordinaire des esprits, la religion Glee (née en 1928 (Côte d’Ivoire), surtout dans la région de Geree, a un fétichisme qui identifie la “divinité” résidente (au centre) avec Nyon-Swa, le Haut Dieu, le Créateur (ce qu’Olbrechts a lui-même observé sur place en 1933 et 1938).

Olbrechts décrit un fétiche comme suit : “Une matière ou un conglomérat de matière travaillé rituellement par un ‘homme (-femme) fétiche’, de sorte que le ‘pouvoir’ et l’‘effet’ résident en lui et en émanent, surtout lorsqu’il est ‘traité’.” Il s’agit là de la description ethnologique-culturologique typique, bien sûr, mais elle est particulièrement délicate.

3. A. Gatti, *Bapuka*, Zurich, 1963, S. 53 et suivants, décrit magistralement et de façon très vivante l’idole de Bapuka, la déesse de la vie et de l’amour,- idole dont lui et sa femme également développée (Gatti était ethnologue) ont expérimenté quotidiennement et pendant des années l’“effet” bénin-protecteur,- ce qui prouve que même les croyants non fétichistes, s’ils sont suffisamment ouverts, peuvent établir l’“effet” d’une idole fétiche.

Bien sûr, la mise en garde biblique (et suprêmement théologique) concernant la nature profonde de cet effet apparent demeure. Mais cela a déjà été abordé ailleurs.

Cf. le Livre de la Sagesse 13:10 ; 14:11 (J.-J. Weber, *Le livre de la sagesse*, Paris, 1949, PP. 300/308).

Bien sûr : l’arche d’alliance (T.O.) était, pour ne pas dire, un fétiche idolâtre mais yahviste ! (voir V.d. Leeuw, *Phänomenologie*).

Description sommaire : jusqu'à présent, nous avons identifié deux aspects fondamentaux

:

(i) Le bannissement (plus largement : l'habiter, c'est-à-dire lorsqu'aucune intervention magicopneumatique d'un humain terrestre n'a eu lieu) ;

(ii) Le totémisme (c'est-à-dire la fusion compréhensive-magique entre une réalité naturelle ou culturelle et un ou plusieurs êtres humains). Le fait que le totémisme (compris de manière hiéroglyphique) fasse partie intégrante du fétichisme (même sur le plan culturel) est évident si l'on considère la liste des "images-sens" (réalités naturelles et culturelles) que le fétichiste considère comme pouvant être des fétiches (cf. Nicolay, o.c., pp. 11s.) :

(a) Fétiches morts :

(a)1. blocs blancs,- morceaux de métal, morceaux d'assiette et de poterie ;

(a)2. perles, morceaux d'ivoire, panaches, cornes d'animaux, griffes d'animaux sauvages, brosses de porcs, têtes de serpents, queues de vaches, etc ;

(a)3. les morceaux de bois, les grains, en un mot les restes végétaux ;

(b)1. *Les Mpongwe*, tribu du Gabon, ont "un fétiche très spécial", l'okundu, qui est apparemment un nécofétiche (nekuo = relatif aux morts) ; les ingrédients du grigri sont : a. des pierres de forme excentrique, b. des cornes d'antilopes, des têtes de vaches, etc. cornes d'antilopes, coquilles d'escargots domestiques, c. reliques de cadavres de tombes : cheveux humains, dents, os, chair humaine déchiquetée conservée dans un sac (cet aspect grave fait de l'okundu un fétiche extrêmement tabou) ;

(b)2. *Les Mpongwe* (Gabon) ont des fétiches et/ou des idoles (idole-fétiche) dans lesquels sont imbibées quelques particules de reliques humaines (dès lors, prétendent-ils, l'esprit invoqué habite dans leur patronage).

(c)1. *fétiches vivants* : caïmans, blaireaux, chats, renards, - au Dahomey (pays vodou) : léopard, serpent (dans la ville de Weida, témoigne-t-on, il y avait un " temple " avec plus de mille serpents).

(c)2. *Ipori*, troisième esprit protecteur de l'homme, selon le Père Baudin, La Guinée (Nicolay, o.c.,237 Cet esprit est le plus mal en point, fluidiquement parlant, car il est rarement sacrifié (c'est-à-dire nourri fluidiquement par des aliments qu'on laisse se décomposer, etc. Ce qui se passe - et cela nous amène au fétichisme en tant que culte - c'est que, lorsqu'un négro-africain est sur le point de partir en voyage (un grand voyage), il "fétichise" (c'est-à-dire qu'il agit de manière fétichiste) son orteil avec un peu de sang et d'huile de poulet pour que l'esprit soit satisfait et bien disposé.

Encore une fois, le sang et l'huile de ce poulet sont considérés comme sacrés (fluides) ; l'"âme" (comprenez : l'esprit-nature, qui, lors du "sacrifice" (= formation de l'esprit-nature ; voir ci-dessus p. 147/148) du nègre-africain (son iuno, son génie), du poulet tué et de l'huile végétale ou animale qui en découle), - l'esprit-nature, donc, est visé (et non le sang, l'huile, etc.).

Eh bien, tous ces symboles fétiches morts ou vivants sont également des totems, dans la mesure où ils sont considérés comme des "frères, des sœurs" (le croyant du totem, encore lui)

En d'autres termes, le féticheur (esprit de la nature) fait partie de la même "tribu" fluidique, de la même "famille", de sorte que l'adorateur du totem le traite comme un "frère" ("sœur").

En effet, ils partagent précisément le même génie (iuno). Nicolay, o.c., 32, nous donne une vue rapprochée de la vie : la déesse de l'eau (ici : centre du pouvoir) est Olosa ; le caïman (alligator) est son "ange" (messager) et est, à ce titre, adoré :

"A Porto-Novo (Guinée), il y a, près de la maison de la mission, un caïman fétide, qui est très accessible. Dès qu'il entend les féticheuses venir chanter et danser, il sort de l'eau et rampe vers elles. Les féticheuses, toujours à distance respectueuse, lui jettent, en cadeau, un mets exquis (un gâteau, une volaille). Près de l'eau, il y a un enclos de bâtons de bambou et de feuilles de palmier, qui lui servent de refuge "saint" (sacré)."

Ce culte absurde pour nous, Occidentaux, est en fait identique à l'utilisation de l'arche d'alliance de l'O.T. : les deux bannières ou habitations portent l'organe (voir ci-dessus p.106) soit d'une déesse de fonction païenne mais bénigne (simple centre, qui est le totem collectif du groupe local d'adorateurs) soit de Yahvé.

Ce n'est pas si ridicule si l'on sait que les "emblèmes" - par exemple le drapeau national d'un pays - vus d'un deuxième coup d'oeil, bien sûr, contiennent tout autant un esprit de la nature, une fusion de génies et d'iunones et par exemple du lin (si le drapeau est composé de tissu de lin) et des "adorateurs" de ce drapeau : les cérémonies "rituelles" (le hissage du drapeau par exemple) sont le culte fétichiste plus couvert !

(I) Le tatouage religieux ou fétichiste (161/165)

Nicolay, o.c., 54/55, donne un autre type de fétichisation : "Le tatouage religieux ou fétichiste était commun chez les païens de Guinée (seuls les croyants de l'Islam n'y participent pas). Au Bénin, parmi les habitants de la côte, un indigène qui ne portait pas ce signe tribal ou même familial était très rare. Les marques de tatouage ('uê' en langue dahoméenne) sont appliquées aux enfants de huit à dix ans. Les personnes qualifiées pour le faire sont appelées "uê.gboto".

(i) L'incision est faite à l'aide d'une tige de fer (comme notre couteau à stylo).

(ii) Ensuite, les uê.gboto recouvrent les lignes de l'incision avec une pommade (les principaux ingrédients sont la suie et l'huile de palme). Les tatouages sont très diversifiés selon les personnes, le rang ou la profession.

Les hommes et les femmes fétichistes en particulier en font un usage fréquent : les dessins sont constitués des figures d'un caïman, d'une tortue, d'un lézard. Ces dessins sont tabous, car ils sont "fétiches" (sacrés)". (Ainsi le Père M. Cordioux, missionnaire sur la côte du Bénin).

On voit ici, dans le récit précis d'un missionnaire comment **(i)** sacré, **(ii)** fétiche et **(iii)** totem vont ensemble.

Immédiatement, il apparaît aussi que le fétichisme est, le cas échéant, fonctionnel : même la profession le suscite. A juste titre Nicolay, o.c., 47, ne se rendant pas compte de la précision de ce qu'il décrit : " Le totem ou porte-bonheur (le fondateur du totem ou du salut).

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910-1 ; 1928-9, pp. 61ss. dit : "Un Ashanti (natif de la Côte d'Or) :

- (i) a acquis un fétiche (...);
- (ii) il s'empresse d'en faire l'expérience :
- (iii) il est blessé par une balle de fusil, qui lui brise l'os du bras.

Le sorcier féticheur explique l'événement, à la satisfaction de tous, en disant que le féticheur offensé venait de lui révéler la raison de cet échec (il s'agissait d'un fétiche invulnérable) : le jeune homme avait eu un rapport sexuel avec sa femme un jour "interdit" (tabou). La personne blessée a avoué que c'était vrai. Les Ashanti n'ont rien perdu de leur foi".

Outre le pragmatisme primitif qui se manifeste ici, - voir ci-dessus p. 54v., il y a l'explication de l'homme fétiche : cette explication suscite, bien sûr, chez les non-voyants, la septicémie, oui, la moquerie. Cependant, il faut être très prudent, surtout en ce qui concerne les tabous sexuels : il ne faut pas oublier :

a/ que les organes génitaux (et toutes les zones érotiquement sensibles) sont très étroitement impliqués dans l'aspect génératif de la sainteté (voir ci-dessus p. 117/119) (ainsi que p. 130/133).

b/ que le jeu amoureux (dans le mariage) fonctionne toujours de manière générative-sacrée (la grâce sacramentelle),

c/ que (voir ci-dessus pp. 147/148 : l'"inspiration" de l'esprit-nature artificiel a lieu par et dans le génie (adam) et l'iuno (eve)) tout acte (geste, mot, idée) érotico-sexuel a un effet sacré génératif (ce qui explique le contrôle éthique et politique très strict dans les pays civilisés dans ce domaine ; ce qui fait soupçonner quelles conséquences désastreuses la rupture de l'autocontrôle érotique et des freins sociaux génère aujourd'hui dans le domaine sacré).

Toutes les personnes qui "voient" avec la seconde vue prennent une conscience aiguë de la nature taboue (caractère divin) de l'érotisme et de la sexualité.

Bien sûr : si ici cette idée ashanti est valable, c'est une autre question : nous avons seulement voulu signaler le fondement sacré général de ce que le fétichiste croit, avec ses camarades de tribu, collectivement, apparemment soutenu par des intuitions anciennes, archaïques (ancestrales, oui, protogonistiques) - ce n'est pas sans raison très sérieuse que nous avons, tout à l'heure, fait traduire le mot genius par adam et iuno par eva, ou plutôt : précisé.

L'adam, eva (génie, iuno) est ce que la première humanité nous a transmis, à savoir le principe hiérozoiïque de la vie. Dès que l'on touche à cela, par un érotisme et une sexualité erronés, l'aspect génératif du sacré est violé. Nous le soulignons au passage.

Nicolay, o.c., 15 ans, souligne un autre aspect de la croyance au fétichisme : “Dans Daluni (récit de voyage au Kilimandjaro), on rencontre des fétiches un peu partout”.

(A) “Par exemple, une hutte, aménagée dans le creux d’un arbre, destinée au mzimu, l’ombre errante de quelque ancêtre (Progonisme - culte des ancêtres ; par les ethnologues, depuis Herb. Spencer (1820/1903), disciple d’A. Comte, le père du positivisme français, “manisme” (appelé en réalité “culte de l’ombre”) (cf. W. Schmidt, Origine et évolution d. l. rel., Paris, 1931, pp. 89/104).

Le principe du *genius resp. iuno* est en fait vénéré dans le fantôme de l’ancêtre. Mais il n’est pas nécessaire de l’expliquer maintenant. Ce n’est pas l’âme de l’ancêtre, mais le fantôme de l’ancêtre (ou plutôt l’un des nombreux “fantômes”) qui est l’objet strict du manisme.

Le pro(to)gonisme est plus large : il inclut le culte des ancêtres et des premiers parents terrestres et séculaires. Le manisme est toujours intégré dans le pro(to)gonisme).

Voyons maintenant comment le manisme est fait : “Pour que le fantôme (mzimu) puisse venir s’y ‘reposer’, on (a) lui sacrifie un épi de maïs et (b) on lui offre de la bière de sorgho en honneur.” (Voir ci-dessus p. 161).

(ii) “Aux carrefours des routes, on voit une houlette de paille attachée à des perches contenant une poignée de grains pour les esprits errants.”

Ici aussi, la question se pose, comme pour les nkisi (voir ci-dessus p. 158), de savoir si, en plus des esprits des ancêtres, on adore aussi les esprits de la nature ordinaire. En fait, en parlant de manière fluide, la question n’a pas beaucoup de sens : le fantôme de l’ancêtre peut être strictement distingué de l’âme réelle de l’ancêtre.

On compare :

a/ les cultes protagonistes (croyance du premier parent), distingués de la croyance de l’ancêtre (cfr. AE. Jensen, par exemple, où il parle des divinités démoniaques, qui, selon la mythologie des démaïstes, ne “travaillent” qu’à la fin de la période paradisiaque).

b/ cf. Ezéchiel 32, 17/32 (le voyage infernal ; entre autres, distingué de la structure du destin des héros : l’héroïsme est une forme de pro(to)gonisme ;

c/ cfr. 168, enfin l’apothéose (déification) : les derniers empereurs romains (culte de la déification) se laissaient ainsi déifier ; Cicéron est célèbre, qui, après la mort de sa fille bien-aimée Tulliola, essaya de lui obtenir des honneurs divins (Nicolay, o.c., 102, 106) : ainsi les trois formes frappantes du culte de l’âme.

(B) Il est vrai que l’exorcisme, pratiqué par des féticheurs, prouve que l’on vénère des êtres autres que des âmes ou même des ombres ancestrales, à savoir les esprits de la maladie-nature, par exemple, qui, une fois privés d’un “lieu de bannissement” (fétiche), sont dangereux tant qu’ils errent. L’errance, c’est la vie sans fétiche, si l’on peut parler de vie, car c’est la mort certaine (fluidité) de l’esprit sans fétiche, simplement extérieur et sans contrainte (qu’il s’agisse de l’esprit de la nature ou de l’esprit des ancêtres). La libération d’un malade ou d’un possédé (en fait la même chose) se fait selon le principe de “*Similia similibus*” (homéomagie).

“(…) Un esprit de guérison (centre) est, par l’imposition des mains du guérisseur magique, transféré ou, également, cet esprit est (par le même) dans par exemple une potion ‘bannie’ (= première phase fétichiste) pour être, de là, ‘banni’ dans la personne malade (= deuxième phase fétichiste). C’est précisément pour cette raison (voir principe de mutualité : pp. 125/127 supra (// 164 : syntonie) : sympathie et antipathie) que l’esprit pathogène (centre) est : (i) opposé, (ii) expulsé ou (iii) rendu impuissant. (...).

Les féticheurs croient que l’esprit malade, après cette éradication, va “vivre” :

(i) dans le corps d’un animal (un poulet par exemple), qui est “sacrifié” à cette fin par le guérisseur magique et jeté très loin de la hutte (du guérisseur magique et du malade) perdue.

(ii) Dans un “keti”, c’est-à-dire une chose vide, - un clou, des bibelots de verre, un chiffon, etc., ce qui importe, c’est qu’on donne une habitude (fétiche) à l’esprit et qu’on l’empêche de “s’égarer”, c’est-à-dire de devenir un danger pour tous.” (Nicolay, o.c., 7).

“ Dans d’autres cas, le (guérisseur magique) fabriquera une statue, qui représente le malade, et agira sur cette statue des forces protectrices. Il placera les lèvres sur la région douloureuse du corps et ‘aspirera l’esprit malade’, qui se cachera (se blottir, se faire recroqueviller) dans un caillou ou un morceau de bois (fétiche de la bouche intérieure), que le guérisseur place préalablement dans la bouche, pour en faire, désormais, la résidence de l’esprit. (...). Puis on enterre le rocher, on brûle le morceau de bois”. (ibid., 9).

A la page 14, o.c., Nicolay n’explique pas, mais mentionne le fait que les féticheurs gabonais, s’ils le jugent nécessaire, “doivent apaiser le “dieu” (centre) par une effusion de sang, remplir le rôle de sacrificateur”. Nous ajoutons que là encore, le principe de similia similibus (le même par le même : principe de réciprocité) joue : on n’atteint l’esprit que si l’on est, homéopathiquement a.k.a., c’est-à-dire en possession du même fluidum (avec 1/ la forme idéale attachée, 2/ ainsi que la même “âme” (ici l’âme (cœur) d’un être cruel), avec laquelle on remplit la forme idéale (du génie, iuno)) et 3/ aussi le même “élément” (voir ci-dessus pp. 147/148)) on s’approche de cet esprit, qui doit être combattu.

Tous ces “actes”, avec ou sans instruments, sont des actes fétichistes, même si l’on ne croit pas au fétichisme, car son essence est pneumatologique, c’est-à-dire naturelle-spirituelle) ou en tant qu’exorciste “ecclésiastique ou non-religieux” qui ne respecte pas ce principe de réciprocité, échoue et entraîne le client dans son propre échec.

C’est la véritable raison (fétichiste) pour laquelle, en 1976, en Angleterre et en Allemagne, deux personnes sont mortes exorcisées de manière ecclésiastique. Les exorcistes n’ont pas respecté le principe de réciprocité, ont franchi un tabou, qui est devenu mortel pour les personnes à aider.

On ferait beaucoup mieux d'étudier à fond le fétichisme que de dévorer d'épais livres sur la démonologie, l'exorcisme dans un sens purement rationnel occidental, (sans impliquer l'aspect paranormal), etc... !

Le magicien-guérisseur-exorciste, qu'est tout bon fétichiste, en sait beaucoup plus et surtout procède de manière beaucoup plus rationnelle que les "empiristes" (au sens d'"expérimentateurs désordonnés", ce que sont en fait presque tous les magiciens-guérisseurs-exorcistes très religieux).

On prend comme petit exemple le diagnostic.

Nicolay, o. c., 13/14, écrit : " Chez les populations négro-africaines du Gabon, les hommes fétiches sacrés forment une caste à part. (...) Ils prétendent être en correspondance ("en correspondance" : on pense, au passage, une fois de plus au principe de mutualité) avec les "imbuiri" (les esprits) et les "ibambo" (abambo) (les "âmes" (op. : "fantômes") des morts).

Ils leur commandent, et les revendiquent, de "ressusciter" à volonté "en faisant apparaître leurs ombres (leur météorique) à la surface, par exemple, d'un miroir ou d'une eau claire". (Dr Barret, Afrique occidentale, II, 166)". Le diagnostic d'une œuvre spirite (sous son triple aspect : idée, inspiration, (rg. 147/148) (cœur et élément) n'est possible que lorsque le magicien-guérisseur-exorciste lui-même :

- a/ suffisamment chargé de puissance (magnétisme),
- b/ sensible (sentiment) et
- c/ "voyant" (eidétisme ou, sous une forme affaiblie, "voyant" gris (blanc-noir) avec le simple esprit-et-imagination), avec
- d/ un système d'interprétation éprouvé équipé (voir ci-dessus p. 73 (67 et suivantes)).

Aussi ridicule que les rationnels occidentaux puissent trouver cette vision de surface, c'est parfois le seul moyen d'établir un contact hâtif et énergique avec l'adversaire, c'est-à-dire avec le ou les (Jésus parle d'un, renforcé, éventuellement de "sept", c'est-à-dire le nombre "idéal" selon la mentalité de l'esprit (Lc 11, 26) ou même de "légion", de nombreux (Mc 5, 9) esprits qui infligent des souffrances à la victime.

Celui qui ne a pas a. senti, b. vu et c. interprété la nature et le nombre de l'adversaire, grâce à son 'pouvoir' (magnétisme), violera infailliblement et sûrement un tabou et subira son 'jugement' (voir ci-dessus pp. 125/127).

(II) : Excursus : l'élément feu. (165/166)

Plus haut (p. 156), nous avons brièvement abordé ce thème. Pour prouver combien les religions " inférieures " ont su habilement former leurs adhérents, voici un extrait de Nicolay, o.c., 301/302 : " En 1886, à Grand-popo (Guinée, Côte des Esclaves), une femme mourut de froid près du mur d'une habitation, contre lequel elle s'abritait, pendant un orage. Aussitôt, après de longs et bruyants préparatifs, des hommes et des femmes fétiches s'approchèrent du cadavre et le traînèrent avec une corde pendant des heures dans les rues de la ville." Le soir, au coucher du soleil, au milieu des cris et des hurlements, le corps fut amené sur la plage et divisé en autant de morceaux qu'il y avait d'hommes et de femmes fétiches. Chacun dévorait avidement et sans préparation sa part de ce répugnant plat favori, dont les os étaient soigneusement conservés.

Nous avons vu récemment à Grand-Popo une des femmes fétiches qui avait pris part à ce repas : suspendue à son cou, elle portait, entre autres amulettes, les os des deux premières articulations d'un doigt humain, en souvenir de la cérémonie sauvage dont nous venons de parler “. (RP Baudin, La Guinée).

A commenter :

(i) Cette appropriation des esprits du feu (de petite taille, d'ailleurs) va malheureusement de pair avec la méthode vampirique, répandue pratiquement sur tout le globe, qui consiste à confondre le corps grossier avec le subtil.

Le “vampirisme”, dit en passant, a trois significations principales :

- a. Le comportement de l'oiseau qui ressemble à une chauve-souris ;
- b. Le comportement criminel, identifié à plusieurs reprises par les juristes, dans lequel un homme mord une femme, après un viol, et tue sa victime (généralement dans le cou gauche).
- c. Le comportement criminel sacré, dont ci-dessus, en Guinée, un modèle applicatif.

La raison de ce comportement frénétique (pensez aux heures de traînage) est l'appropriation en groupe des esprits du feu.

(ii) L'appropriation des esprits du feu par la victime de la cécité, mêlée ou non à un vampirisme subtil (sacré), engendre dans tous les cas la frénésie (penser à D. Fortune, ci-dessus p. 152). Eh bien, l'astuce des magies anciennes, comme celle de la Guinée, est de créer une tradition pour que d'abord la frénésie s'éteigne (dans le traînage pendant des heures, avec du bruit, des cris, des danses, etc.) ; lorsque cette frénésie (possession réelle et patente) a suivi son cours de sorte que les esprits du feu s'épuisent, dans la mesure où ils sont frénétiques, ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils mangent cet horrible repas de mort en forme de ballade (pensez à notre propre chanson médiévale ‘Heer Halewijn’ : “Là fut organisé un banquet, - La tête fut mise sur la table” .), par lequel, une fois pour toutes, toutes les excitations sadiques-masochistes sont satisfaites, plus ou moins selon le ‘Iustprinzip’ de Freud et al, mais avec, après la mort de ces fétichistes sadiques-masochistes, le jugement divin sur cet acte criminel.

En d'autres termes, l'artifice de cette forme satanisée de la tradition d'appropriation de l'esprit du feu consiste à maintenir la possession (l'homme en tant que fétiche d'un esprit est possédé de manière latente ou patente par cet esprit) latente, au moins dans son mode de transport, ou dans son mode d'exécution ultérieur, préternaturellement cynique. Faut-il s'étonner, alors, qu'un psychologue des profondeurs de génie comme Freud, malgré son matérialisme athée, expose l'agressivité partout, dans les reins (un(der)consciemment) ? Oui, l'agression mêlée à l'éros dans ses formes les plus brutes ?

(III) Rite d'initiation à l'homme sacré (167/169)

Nicolay, o.c., 15, nous donne le rendu abrégé (RP. Baudin, La Guinée) du rite d'initiation au homme ‘sacré’: “ Le candidat (héritier au point de vue de ses prédécesseurs généalogiques) est généralement un enfant de huit à quinze ans.

(i) On commence par des sacrifices (sanglants) aux Esprits, dont il doit être le ministre. On lave le néophyte avec une décoction de plantes “cent et une”, on lui ceint les reins avec une jeune pousse de palmier. Il suit, avec les féticheurs, une procession autour du bois sacré.

(ii) Vient ensuite la cérémonie principale, au cours de laquelle on cherche à savoir si le féticheur accepte ou non le candidat qui lui est présenté (note : Le mot “fétiche” est analogue : il signifie :

- (a) le genre de réalité-qui (voir ci-dessus la suite),
- (b) l’esprit de la nature ou l’ombre ancestrale elle-même, qui habite.

P. Baudin dit seulement à la fin comment on force le fétiche (= l’esprit) à porter son opinion en public : on fabrique un fétiche (objet-entier) et on met cet objet en contact (physiquement) avec le candidat, jusqu’à la fin de la cérémonie.

Nous traduisons maintenant plus loin : “ Voici comment on consulte l’Esprit (mantique = consultatif) :

a. L’enfant prend place sur la chaise fétiche” (remarque : comme toute transmission d’”esprits” se fait le long du “fondement”, c’est-à-dire la partie inférieure du corps, le candidat est placé auprès de ce fondement, c’est-à-dire sur la chaise fétiche). Si, de ce fait, le “fondement” de l’”enfant-candidat” n’est pas remplacé par le “fondement” de ses prédécesseurs, assis sur le même siège “sacré” (= chargé de pouvoir), l’”enfant-candidat” est placé sur le même siège sacré où ses prédécesseurs ont reçu le même pouvoir.

b. “ De nouveau, les féticheurs lui lavent la tête avec la décoction d’herbes et invoquent bruyamment le fétiche (...) trois fois (note : toujours en l’honneur de la Sainte Trinité, bien que ces féticheurs ne le sachent pas ; voir ci-dessus pp. 131/132 : les monades, qui jouent également le rôle principal ici, agissent mais en réponse à des signaux triadiques, reflétant à la fois le Père androgyne et le Fils androgyne (mais mâle dominant) et l’Esprit androgyne (mais femelle dominante)).

Ils reprennent leurs cris, tout en dansant et sautillant simultanément autour du néophyte. (Note : danser et sautiller, c’est, consciemment ou inconsciemment, imiter le comportement des monades ; les esprits de sainteté ponctuels commencent alors, par résonance, à intensifier leur “danse d’amour”, ce qui n’entraîne plus la “production de puissance” normale (charge, “sanctification” (voir ci-dessus p. 108 ; 111), qui est décrite dans l’arétalogie classique). Pendant ce temps, les tambours et toutes sortes de vieux fer font un bruit infernal”. (Note : La production de ce bruit renforce, par la vibration sur un plan physique, l’influence des monades). “Car, chez les négro-africains, plus le bruit est infernal, plus la fête est solennelle”.

c. La sortie de sa latence (et donc “ devenir patente “) possédée par le fétiche (esprit) du candidat, qui, une fois “ fétiche “, c’est-à-dire demeure ou sort de l’esprit, devient, précisément à cause de cela, soit latent, soit patente.

“ Peu à peu, le candidat, qui doit montrer à tous que l’esprit le submerge, commence à trembler : son corps tremble ; ses yeux deviennent sauvages (voir ci-dessus, mentionné en passant, p. 155 (Aparecida))... (...).

Bientôt une telle excitation l’envahit que l’on est souvent obligé de le retenir ou de l’attacher pour l’empêcher de se faire mal ou de faire mal aux autres. (Voir, en passant, ci-dessus p. 151/152 (possession de D. Fortune).

d. L’apothéose (‘apothé(i)osis’ = deificatio = déclaration de dieu, déification ; voir ci-dessus p. 163,- qui, ici, est présente sous une forme plus voilée, mais au moins aussi fortement signifiée) : “Sur ce, tous les présents acclament le Fétiche avec des cris de joie - on retrouve, en passant, les acclamations aux empereurs romains défunts, qui se laissaient déifier - ‘Orisja Ô’ ! (C’est le Fétiche !) Orisjagun Ô ! (Le fétiche prend possession de lui)”.

e. L’éclaircissement de la fête. L’” expansion “ de la fête doit se produire si l’on ne veut pas qu’elle dégénère, par la suite, dans les manifestations les plus folles et les plus cruelles de la possession collective (voir ci-dessus p. 166). “ Puis, après quelques heures de bruit et de frénésie, on retire l’objet fétiche qui avait été mis en contact avec le candidat fouetté (voir ci-dessus p. 110) : il reprend peu à peu conscience.

Sa frénésie cesse pour laisser place à l’épuisement”. (o.c., 15). - Nous avons déjà souligné plus haut (p. 97) le caractère (i) maniaque (agité) et (ii) dépressif (déprimé) de ces religions transporteuses, qu’elles soient catholiques - charismatiques ou païennes, elles restent soumises au conseil pressant (et à l’ordre d’assemblée) de saint Paul en 1 Co 14, 26vv. : “Comment donc, frères et sœurs ? Dans vos assemblées, chacun peut avoir quelque chose (il entend par là les frénétiques et les contrôlés). (...) mais tout doit être fait pour le bien du fondement”. -- Ce qui, ici, dans ce dévouement fétichiste, ne se produit pas.

Nicolay, o.c., 14/15, donne aussi, fortement abrégée (malheureusement) la formule d’initiation d’une femme fétiche : “ Parfois les fonctions d’homme fétiche sont confiées à des femmes. Selon le docteur Lestrille, dans la Revue Coloniale, la femme qui aspire à ce rôle envié doit se distinguer de ses congénères par des qualités exceptionnelles. Une fois nommée, on la couvre de rubans et de clochettes et on la colore de couleurs magiques. (Note : la couleur est lumière ; la lumière est vibration ; la vibration (quelle qu’elle soit, sonore ou optique) agit sur les monades). -- Puis, pendant plusieurs semaines, elle s’isole des profanes afin de s’accorder, dit-on, avec les esprits. (Note : voir ci-dessus le principe de mutualité ; p. 164).

Après s'être soumise à un régime d'extase fiévreuse (exaltation), qui fait d'elle une véritable "névrosée" (note : c'est un médecin qui parle et qui utilise son langage -, à défaut de termes hiéroanalytiques, qui parlerait de "recueillir le mal (misère) à combattre par elle dans l'avenir, sous la forme des esprits correspondants de toutes sortes (encore : principe de mutualité)", l'épouse quitte son lieu de réclusion (opm. pensez à nos lieux de réflexion et de "retraite") sous un roulement de tambour et elle se livre, à l'égard de tous, au délire de la pythonisse ".

La pythonisse, phénomène qui a existé aussi bien aujourd'hui que dans l'antiquité classique (on pense à la voyante de Delfoi sur sa "chaise sacrée" en extase devant une crevasse de la terre qui émettait des gaz, consultée par tous les grands de l'empire et les hauts penseurs et mystiques de son temps), - qui en fait, à l'origine (archaïquement) signifiait "femme-serpent", "femme-python" plus correctement, - n'est acceptable que lorsqu'elle prouve qu'elle :

a. qu'elle est en relation "compréhensive" avec les esprits, - voir principe de réciprocité, pour le marteler encore et encore,-

b. est possédée encore et encore sans en trouver ensuite une forme misérable et en elle-même (tant sur le plan physique-terrestre que sur le plan social-communicatif (c'est-à-dire en infectant les autres) et dans sa maison, ses commodités, etc. C'est le type typiquement féminin de contrôle de la misère : contrairement aux mangeurs d'esprits du feu (voir ci-dessus p. 166 ; là, après la mort, la misère devenait patente, entre autres par des phénomènes fantomatiques, immédiatement après la mort de ces subachistes (vampiristes subtils) ou même s'étendant sur des années, voir aussi juste au-dessus : p. 168), dans la mesure où elles agissent de manière purement masculine, nous, les femmes, nous pouvons :

a. au moins si elles vivent en amitié profonde et réelle avec la Trinité (état de grâce sanctifiante : voir ci-dessus) - même si elles ne connaissent pas consciemment la Trinité (baptême de désir).

b1. pour assimiler d'abord préliminairement la misère en eux-mêmes

b2. pour assimiler ensuite à nouveau cette misère identique (et si nécessaire l'imiter minimalement, ce qui est normal quand la misère affecte profondément son iuno (car c'est la possession patente, en fait)) dans a.o. 'to sweat it out' (le(s) patient(s), qu'elle traite, réagit, comme disent les psychanalystes, sa misère sur sa guérisseuse ('abreaktion' dit Freud), par laquelle la guérisseuse elle-même peut montrer les symptômes minimaux).

Conclusion. Voici une hiéro-analyse du fétichisme. Peut-être le fétichiste paraîtra-t-il désormais moins "fou", "infantile" ou tout autre terme érudit et abusif utilisé par nos scientifiques professionnels sans avoir eux-mêmes profité du phénomène.

Deo trino gratias maxima !

Contenu : Introduction à l'analyse hiérarchique. (1981-1982)

Bref contenu.

La religion archaïque (ancienne), (1)

Première partie. La doctrine de la méthode. (2)

A. La méthode phénoménologique. (3)

(B) Ia. La méthode logique resp. logistique. (4)

(B) Ib. La méthode sémiotique ou analytique du langage. (5)

(B) IIa1. La méthode psychologique. (7)

(B) IIa2. La méthode sociologique. (10)

(B) IIb. Les “ méthodes biologiques-pathologiques “. (14)

(B) IIc. La méthode culturologique. (15)

(C). La méthode historiographique ou historique. (25)

(D). La méthode structurelle - comparative. (31)

(D) a1. La méthode comparative ou ‘comparatisme’. (31)

(D) a2. La méthode systémique - doctrinale. (33)

(D) b1. La méthode mathématique-logistique. (36)

(D) b2. La méthode informationnelle. (36)

(E)La méthode hiérosophique. (38)

(E)Bis La méthode apocalyptique. (79)

Deuxième partie. L'exposé systématique de la religion archaïque. (81)

II A. La rencontre avec le sacré. (89)

IIA.1. L'épistémologie du sacré. (89)

Modèle I. (89)

Modèle II. (90)

IIA2. Le sacré (le “sacré”). (101)

II B. La rencontre avec le sacré dans le fétiche. (138/157)

IIB.1. La description de la portée du phénomène ‘fétiche’ (138/145).

IIB.2. Le contenu DeepL du phénomène ‘fétiche’. (145/157)

La portée culturologique du fétichisme. (157-169)

Un contenu plus complet.

La religion archaïque (ancienne), (1)

Première partie. La doctrine de la méthode. (2)

A. La méthode phénoménologique. (3)

(B) Ia. La méthode logique resp. logistique. (4)

(B) Ib. La méthode sémiotique ou analytique du langage. (5)

(B) IIa1. La méthode psychologique. (7)

(i) L'expérience du "Saint"	(9)
(ii) L'expérience mystique.	(9)
(B) IIa2. La méthode sociologique.	(10)
(B) IIb. Les méthodes biologiques et pathologiques.	(14)
(B) IIc. La méthode culturologique.	(15)
(C). La méthode historiographique ou historique.	(25)
(i) La méthode philologique	(26).
(ii)a. l'ethnologie évolutionniste ou évolutionniste	(26)
(ii)b. la "nouvelle" anthropologie	(26)
(iii) La méthode folklorique ou populaire (laographique)	(26)
(iv) La science générale-historique des religions	(29)
(D). La méthode structurelle - comparative	(31)
(D) a1. La méthode comparative ou "comparatisme".	(31)
(D) a2. La méthode systémique - doctrinale.	(33)
(a) L'équation interne ou intérieure :	(34)
(b) L'équation externe ou extérieure :	(35)
(D) b1. La méthode mathématique-logistique.	(36)
(D) b2. La méthode informationnelle.	(36)
(E) La méthode hiérarchique.	(38)
La structure de la responsabilité.	(41)
La structure de l'épreuve de la responsabilité religieuse.	(42)
La structure de l'examen religieux.	(44)
La structure diagnostique du jugement de Dieu.	(46)
La structure expérimentale du jugement divin.	(48)
La structure de compréhension de la méthode diagnostique - expérimentale.	(51)
La structure pragmatiste de la méthode expérimentale.	(54)
Description supplémentaire du caractère pragmatiste.	(56)
(a) L'aspect doctrinal.	
(b)1. Le caractère existentiel-historique ou " experim. " de cette doctrine.	(57)
(b)2 Le caractère salvifique de la doctrine.	(59)
(i) Premier schéma : le schéma du jugement.	(59)
(a) Jésus les énonce lui-même comme pouvant être répétés.	(60)
(b) Jésus déclare le pouvoir d'enseignement - après sa résurrection.	(61)
(ii) Deuxième schéma : le schéma du processus.	(61)
(I) Le caractère informationnel.	(62)
(i) Le miracle nous montre l'être du Christ	(62)
(ii) Concernant l'exorcisme :	(62)
(iii) Concernant le miracle existentiel du mensonge de Jésus.	(63)
(A)1 Jésus a détruit la mort par sa mort sur la croix.	(63)
(A)2 La descente de Jésus aux enfers.	(63)
(II) Le caractère effectif.	(64)
(A) La doctrine de la misère.	(67)
(i) Point de départ psychosociologique :	(67)
Prenons l'exemple d'une personne gravement malade :	(69)
(ii) La théodicée,	(74)
(iii) Les termes de misère plus directs.	(74)

(B) La doctrine du salut.	(77)
(a) Sur une base extrabiblique :	(77)
(b) Sur une base biblique :	(78)
(C) Le jugement de Dieu.	(78)
(E)Bis La méthode apocalyptique.	(79)
Deuxième partie. L'exposé systématique de la religion archaïque.	(81)
Le concept de religion archaïque.	(81)
(1) Concernant la dé- ou démythologisation :	(82)
(2) Concernant la crise de la métaphysique :	(82)
(3) A propos de la religion naturelle,	(84)
(4) Concernant le degré nihiliste de cette crise fondatrice :	(84)
Le néo-sacralisme.	(86)
II A. La rencontre avec le sacré.	(89)
IIA.1. L'épistémologie du sacré.	(89)
Modèle I.	(89)
Modèle II.	(90)
a/ L'interprétation traditionnelle, versta, laïque de la perception.	(92)
b/ la vision "claire", "claire-observatrice".	(93)
IIA2. Le sacré (le "sacré").	(101)
La détermination de l'essence.	(101)
La détermination typiquement sacrée de l'être.	(102)
(A) Le contenu du sacré	(102)
(B) La deuxième vision du sacré.	(105)
Modèle structurel de la substance subtile.	(107)
La transitivité de cette force	(109)
Modèle structurel centré de la substance subtile.	(111)
a.1 Les esprits de la nature et les dieux de la nature	(109/116) ;
a.2. les âmes ou esprits (ou même les dieux) ancestraux	(116/118),
b.1 Les divinités élevées et transcendantes	(113).
b.2 L'Être suprême proprement biblique,	(113).
Modèle structurel ontologique de la substance subtile.	(115)
Sympathie et antipathie.	(125)
Le mauvais œil (le mauvais regard).	(126)
La Hiérophilie.	(128)
Hiérozoïsme, internaliste.	(130)
Hiérozoïsme, théologique (théocentrique).	(135)
II B. La rencontre avec le sacré dans le fétiche.	(138/157)
IIB.1. La description de la portée du phénomène du 'fétiche'	(138/145)
IIB.2. Le contenu DeepL du phénomène 'fétiche'.	(145/157)
Orientation phénoménologique.	(145)
(I) D. Fortune : le démon de la vengeance	(145/154)
Re.a. Fortune situe l'incident	(149)
Ad.b. Maintenant, nous nous attardons sur l'événement.	(150)
La tâche de Fortune est donc double :	(151)
(II) Macumba : il avait joué avec " la poupée "	(154/157)

La portée culturologique du fétichisme.	(157-169)
Le contenu hiéro-analytique du fétichisme.	(158/159)
Idolisme (idolâtrie, culte des idoles),	(159)
(I) Le tatouage religieux ou fétichiste	(161/165)
(II) : Excursus : le feu - élément.	(165/166)
(III) Rite d'initiation au homme sacré	(167/169)