

## THE MEANING AND END OF RELIGION

### A SYMPOSIUM

What is in a word? One can find much uneasiness with the word Religion these days. The last generations have voiced this uneasiness in different ways. Within the theological disciplines we are familiar with the Barthian contempt for Religion; and today the term "religionless Christianity" engenders delight and horror in the theological camps. Other disciplines try to find their own precision in their approaches to religious phenomena. In this situation we have found Wilfred C. Smith's study, *The Meaning and End of Religion*,<sup>1</sup> a stimulating and clarifying work as he places the discussion in the context of comparative religion and gives it a firm basis in the history of the word Religion. For that reason we have gathered the following reactions from three different perspectives: J. Duchesne-Guillemin, Professor of History of Religion at the University of Liège, Belgium; John Glasse, Systematic Theologian and Professor of Religion at Vassar College, Poughkeepsie, New York; and Hjalmar Sundén, Docent in Psychology of Religion at Uppsala University, Sweden.

*The Editor.*

<sup>1</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962; Paperback edition: A Mentor Book [The New American Library, 1964]). In 1964 Professor Smith came from McGill and its Institute of Islamic Studies to the Faculty of Harvard Divinity School and is Director of the Center for the Study of World Religions.

## RELIGION ET RELIGIONS

M. Smith affronte avec franchise la question qui se pose à tout chrétien qui pense: comment se fait-il qu'après bientôt deux mille ans, le christianisme ne soit encore qu'une religion parmi d'autres? Il ne se satisfait pas de la réponse d'Emil Brunner (citée p. 312): "Der christliche Glaube, der Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott, ist nicht 'eine der Religionen der Erde'." Il pencherait davantage, semble-t-il, bien qu'il ne le dise nulle part, pour la solution de Barth, qui distingue entre la 'religion' et la 'foi'. Sa propre solution est différente, puisqu'elle tend à éliminer complètement, comme superflue, inadéquate, trompeuse, la notion même de religion, au sens que l'on donne à ce terme depuis le siècle des lumières. Il rejette dans la "cumulative tradition" tout ce qui ne lui paraît pas essentiel à la 'foi', y compris la théologie. Ce qui constitue la foi, c'est l'art, c'est la communauté d'appartenance, c'est le 'caractère', c'est le rituel et la moralité; c'est aussi, nécessairement, une certaine expression en idées et en mots, mais ce dernier point, où éclatent les différences radicales, irréductibles, entre christianisme, Islam, mazdéisme, etc., est considéré comme une question compliquée et épineuse . . .

L'objet de la recherche historique qui forme à peu près la moitié du présent livre est de montrer que la notion de religion a une histoire et que, comme elle est née et s'est développée, ainsi pourra-t-elle, à notre grand soulagement, disparaître: "Religions, (écrit-il p. 322) either singly or together, cannot be true or false — as one rejoices to recognize once one is emancipated from supposing that there are such things in our universe. What a deal of sorrow has flowed from asking a wrong question . . ." On sent que cette solution l'a personnellement délivré d'un long tourment, en lui rendant accessible "the new possibility of our learning to appreciate religious traditions other than our own" (p. 305).

Mais il ne se dissimule pas qu'avec cette solution, "Resistance at a certain level from Christians and Muslims will be particularly strong" (p. 328), à cause notamment de leur croyance respective, et mutuellement exclusive, en "a transcendentally hypostatized community." On peut penser que la résistance sera même plus forte qu'il ne croit, quand on voit le peu de place qu'il fait, en matière religieuse, à l'autorité. Quand il écrit, "once man has tasted the freedom that comes with having eaten the fruit of modern knowledge, he can no longer be cajoled by outwardly imposed authorities" (p. 331), il parle évidemment en protestant, et si son autre phrase, "in all communities, of course, there are

members who no doubt legitimately are content to follow their leaders" (p. 324), ne contient pas un énorme et volontaire "understatement" (quand on songe aux millions de catholiques romains), c'est une énorme naïveté.

Il ne faudrait pas cependant, à l'égard du catholicisme, être trop pessimiste. Sans parler de la tendance protestante qui s'y fait jour à l'occasion du Deuxième Concile du Vatican, je citerai seulement un livre récent d'un Père Dominicain (qui est à la fois mon élève et mon maître — pas pour les mêmes choses!), Etienne Cornélis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* (Paris, Editions du Cerf, 1965). Après avoir cité avec une implicite horreur, "les opinions de Barth sur le point de l'opposition radicale entre foi et religions" (p. 80), il écrit fort tranquillement, que "la joute entre théologiens n'assure pas nécessairement le vrai contact spirituel, car *les formes autorisées de la pensée religieuse peuvent fort bien n'être que des palais prestigieux, désertés par la vie*" (p. 104), et, en pendant, "tant que le croyant n'a pas perçu dans celui qui a une autre foi que la sienne *le coeur essentiellement fraternel où s'enracine cette foi étrangère*, la rencontre des religions n'a pas eu lieu" (p. 105; italics mine).

Quand on compare les diagrammes qu'a dressés M. Smith concernant le christianisme (p. 77) et l'Islam (p. 116), on est frappé de leur similitude. Celle-ci s'explique en partie, spécialement pour toute la période qui suit l'époque des lumières, par l'influence de la culture européenne sur la culture musulmane: c'est évidemment à l'imitation des Européens que les musulmans, depuis environ trois quarts de siècles, parlent le plus souvent de 'l'Islam', et très peu de 'la foi', de même que les chrétiens modernes parlent plus souvent de 'christianisme' que de 'foi chrétienne' ou de 'religion chrétienne'. Mais la tendance est bien antérieure au siècle des lumières: d'un côté comme de l'autre, 'la foi' n'avait cessé de perdre du terrain. Cependant, les commencements ont été différents. Alors que, dans le christianisme, le mot 'religion' ne commence à concurrencer 'la foi' qu'à partir de la Renaissance, il se trouve déjà dans le livre de base de l'Islam et gagne bientôt du terrain. La raison en est simple: "Islam was proclaimed by Muhammad and accepted by its early adherents in a world in which religious communities in our systematic sense, organized as independent entities, were already in evidence" (p. 86), ce qui n'avait pas été le cas pour le christianisme. Puis, dès la conquête foudroyante des mondes romain et persan par les sectateurs de Muhammad, la confrontation eut lieu nécessairement, dans la mesure où les peuples conquis n'adhéraient pas à la religion conquérante; le chris-

tianisme, au contraire, n'eut affaire, dans l'Europe médiévale, à aucune autre religion organisée. Ce n'est que peu à peu, sous diverses influences extérieures, que le christianisme, d'abord prêché comme une foi et propagé comme tel, devint une religion. Smith montre bien que ni l'ancien orient (p. 60), ni l'Inde (p. 63), ni la Chine (p. 69) n'ont connu ou ne connaissent l'équivalent de notre notion de 'religion'.

Muhammad, en tant que fondateur d'une religion (*dīn*), avait eu un précurseur et un seul. Comme le rappelle Smith, Mani, le premier, fut conscient de créer une religion en concurrence avec les religions existantes, à savoir, le mazdéisme, le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme. Une question, maintenant, que M. Smith ne me paraît pas avoir nettement posée est celle de savoir si Mani avait à sa disposition, en Iran, la notion de religion avec un terme la désignant. L'expression *dēn i mazdēsn* 'religion mazdéenne' figure, comme l'a relevé Smith (p. 288) dans les inscriptions de Kartēr, qui sont postérieures (légèrement) au début de la prédication manichéenne. Smith écrit que c'est peut-être là qu'elle apparaît pour la première fois, non sans ajouter, avec une charmante prudence, "I may be wrong." Il se trompe en effet, puisque l'inscription araméenne d'Arebsun, généralement datée du 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère, parle, par deux fois, de la religion mazdéenne, *dēn i mazdēsn* (cf. ma *Religion de l'Iran ancien*, 1962, pp. 29 et 253).

Du reste, l'Avesta contenait déjà l'expression *daēnā māzdayasni*, que Smith aurait peut-être dû citer tout au long, au lieu d'en citer seulement le premier mot. Et il s'est peut-être trop hâté d'acquiescer à l'opinion de Nyberg, qui écrivait que nous ne trouvons pas dans l'ancien Iran l'idée abstraite de 'religion', mot sans équivalent en iranien. Smith a bien dit que Nyberg plaidait contre la traduction habituelle de *daēnā* par 'religion' (p. 248). Il aurait pu ajouter que Nyberg n'a convaincu personne: c'est par un parti pris de primitivisme (faisant de Zoroastre un chamane, etc.) qu'il tentait d'éliminer les termes abstraits, en les remplaçant par des collectifs. Mais la langue même résiste à cette tentative: les 'entités' zoroastriennes, par exemple, s'expriment par des mots qui sont des abstraits. Le mot *daēnā* a très certainement, lui aussi, le sens 'abstrait' de 'religion', quelle qu'en soit l'étymologie; on en trouvera quelques autres, non mentionnées par Smith, dans ma *Religion de l'Iran ancien* (p. 329 sq.), à quoi il faut encore ajouter celle qu'avait proposée Mikola, *Wörter und Sachen*, 1910, p. 217, par \**daēmnā*, cf. gr. *daimôn*.

Smith se demande (p. 276 sq.), assez vainement, à mon avis, quel est le nom qu'on donne à la religion de Zoroastre dans les langues européennes. Peu importe l'*isme*, si dès l'Avesta on a eu *daēnā māzdayasni*! A l'époque pehlevie, *dēn* survit encore dans quelques composés, comme

l'a finement noté Smith (p. 289), au sens de 'piété individuelle'; mais cela ne doit pas nous faire perdre de vue que dans l'immense majorité des cas, c'est le sens de 'religion' qui a survécu.

Le terme arabe *dīn*, d'origine sémitique, en se rencontrant avec *dēn*, d'origine indo-européenne, offre un cas surprenant de coïncidence, trop peu remarqué par les linguistes. Grâce à Smith, ils trouveront la question parfaitement exposée (p. 101 sq.). Il est curieux que l'un des groupes de sens tirés de la racine sémitique, à savoir "conformity, propriety, obedience, usages, customs, standard behaviour" semble avoir été comme prédestiné à fusionner avec celui de *dēn* 'religion'.

Smith note à propos du terme de judaïsme, que ce fut peut-être la première fois dans l'histoire humaine qu'une religion reçut un nom (p. 72). Si c'est vrai, cela tient d'une part aux ressources de la langue grecque (le suffixe *-ismos* n'a d'équivalent exact dans aucune autre langue, et toutes les nôtres l'ont hérité du grec), et, d'autre part, au fait que le peuple juif fut, le premier, amené par l'histoire à trouver dans ses croyances et usages religieux le symbole de sa nationalité.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN