

L'ANALYSE DU LANGAGE RELIGIEUX

Jacques Pierre

LE TITRE de ce chapitre ne prend son sens qu'en regard du privilège tout spécial que la philosophie de notre siècle a accordé au langage. Sans cela, il se ramènerait à l'examen des expressions verbales ou écrites de l'expérience religieuse — ce qu'il n'est pas — et on ne comprendrait pas trop ce que cette problématique a de spécifique par rapport à celle des autres chapitres. Il convient donc de bien situer celle-ci avant — et en vue de — présenter la contribution de la recherche québécoise à ce champ d'étude.

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ANALYSE DU LANGAGE RELIGIEUX

Le langage en est venu à occuper cette place centrale en sciences humaines, après que les tentatives philosophiques des siècles passés de fonder l'entreprise de la raison sur Dieu, sur le réel, sur le cogito ou sur l'esprit se soient toutes soldées par une impasse. Dieu, le réel, le cogito sont apparus comme n'étant pas ce donné indubitable et premier sur l'assise duquel la raison pourrait se fonder en toute certitude pour construire l'intelligibilité du monde. Au contraire, la critique a montré qu'il s'agissait d'un donné construit et dérivé, dépendant de déterminations plus originelles et fondamentales — qui l'inconscient, la volonté de puissance ou les forces de production économiques. Le travail même de la pensée a cessé d'aller de soi dans la mesure où il a cessé d'être transparence du sujet à lui-même. De toutes parts, des médiations sont donc survenues qui ont aliéné la pensée et l'ont dépossédée d'elle-même. En sorte qu'il a fallu trouver une alternative aux fondements successivement mis en examen. Pour diverses raisons et de diverses façons, le langage est apparu comme cette alternative théorique. Outre le fait qu'il soit susceptible d'une analyse immanente — ce qui marquait une rupture qualitative importante par rapport aux procédures introspectives et spéculatives de la métaphysique classique —, le langage apparaissait de plus en plus comme ce qu'il y a de plus caractéristique et de plus spécifique à la condition humaine ; il devenait du coup le réservoir de déterminations homogènes à partir desquelles reconstruire l'ensemble de l'expérience

humaine. Ce qui signifiait que le langage cessait d'être une médiation instrumentale donnant accès à la pensée pour devenir la forme même de l'expérience.

À cela s'ajoute le fait que les sciences du langage ont, pour des raisons épistémologiques, connu un prodigieux essor au début du XX^e siècle. L'immanence de celui-ci, qui mettait la raison à la portée d'un travail d'analyse non plus introspectif mais soumis à une procédure de contrôle empirique, a coïncidé en effet avec le développement fulgurant des sciences du langage au début du siècle. En proclamant l'autonomie heuristique du langage, en donnant à la linguistique un jeu de déterminations *sui generis* et synchroniques, Ferdinand de Saussure¹ a assaini les fondations de la discipline, délimité son objet, dégagé ce dernier des enchevêtrements de causalités exogènes et cadré avec clarté le champ d'investigation empirique. Ce qui eut un immense et salutaire retentissement sur la recherche qui disposa désormais d'une assise conceptuelle lui permettant de cerner les problèmes avec plus d'acuité et de les résoudre.

C'est donc de différents points de l'horizon intellectuel que s'est construite la problématique du langage ; mais, en ce qui concerne l'étude du phénomène religieux, cette problématique eut partout le même effet : elle transporta la réflexion fondationnelle d'une spéculation sur l'essence de la religion à une déconstruction de son langage. Mythes, rituels, tabous étaient des objets et des opérations langagières dont il fallait cerner les propriétés. Cela étant, cette problématique commune n'en resta pas moins marquée par la diversité des prémisses et des provenances théoriques et, la communauté d'appartenance admise, se ramifia en autant d'écoles de pensée différentes qu'il importe maintenant de scruter pour elles-mêmes.

Le courant herméneutique

Dans cette problématique langagière, l'herméneutique occupe une place privilégiée. Héritée de l'Antiquité classique et relayée par la chrétienté à travers le Moyen-Âge, l'herméneutique a commencé par être une discipline auxiliaire consacrée à la lecture et à l'interprétation des textes que le christianisme appliqua évidemment au déchiffrement du texte biblique mais qu'il employa aussi à l'interprétation de son propre héritage juridique dont on sait qu'il est aujourd'hui encore d'origine romaine. Il fallut attendre la Renaissance pour que, sortant peu à peu du giron ecclésiastique, l'herméneutique s'intéresse à nouveau à la littérature profane de l'Antiquité et redécouvre là les instruments historicisants qu'avait développés la philologie classique.

De là, à travers l'œuvre de Friedrich Schleiermacher² au XIX^e siècle, l'herméneutique s'émancipa de cette fonction instrumentale et préalable à la lecture pour prendre le premier rôle, en se donnant désormais pour l'acte de lecture lui-même. L'hermé-

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1996, 520 p.

2. Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, 224 p. ; *Discours sur la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, 325 p.

neutique valait pour tous les textes dès lors que l'histoire ou la distance en avait obscurci la signification et rendait nécessaire la mise à jour de l'intention originelle de leur auteur. L'herméneutique proposait de remonter jusqu'à l'orient du texte vers la totalité de sens — qui l'époque, l'auteur, le genre littéraire, la vie — dont elle procédait, pour y séjourner. Le sens n'étant à vrai dire que l'enveloppe d'une subjectivité, l'acte de compréhension suppose ici que l'on puisse se plonger dans cette subjectivité instauratrice.

Moins d'un siècle plus tard, Wilhem Dilthey³, qui voulait pour les sciences humaines une légitimité épistémologique comparable à celle dont jouissaient les sciences de la nature à son époque, donna un nouveau tour à la généralité du projet herméneutique en en faisant l'*organon* méthodologique de toutes les sciences humaines. Caractérisée par ce que Dilthey et Droysen avant lui appelaient la « compréhension », l'herméneutique, en posant la question du sens comme spécifique aux sciences humaines, offrait une alternative à la démarche « explicative » des sciences de la nature.

Et finalement, prenant le relais, Martin Heidegger⁴, à travers son herméneutique de la facticité (analytique du *Dasein*), acheva d'étendre la portée de l'herméneutique. L'interprétation n'est plus une méthode localisée au service du sens mais la caractéristique la plus essentielle de l'humain, c'est-à-dire d'un être qui existe en tant qu'interprétant. L'homme étant une créature de sens toujours-déjà immergée dans le langage, l'herméneutique devient le mode d'être du *Dasein* et se confond désormais avec l'ontologie. En sorte que l'opposition entre le sujet et l'objet — si caractéristique des sciences positives — n'étant plus originelle et apparaissant du même coup comme un développement tardif et une spécialisation dans l'histoire de la pensée, les sciences de la nature ne peuvent plus revendiquer l'hégémonie ni même l'exemplarité intellectuelle et rétrogradent au statut d'ontologie régionale.

La conscience ne peut prétendre à une souveraineté par rapport au monde. Elle y est depuis toujours immergée ; et c'est depuis ce lieu qui la constitue qu'elle comprend le monde. Aussi, la démarche herméneutique a-t-elle une forme circulaire. C'est à partir de lui-même que le sujet comprend le monde ; et réciproquement, le sujet ne se comprend lui-même qu'à travers le monde. La compréhension part de quelque part, est interminable et, à chaque retour de la boucle, ne laisse jamais le sujet intact. C'est ce que Heidegger, reprenant l'expression à ses prédécesseurs, appellera lui-même le « cercle herméneutique ».

Plus près de nous, Paul Ricoeur⁵ a donné une tournure plus épistémologique à la réflexion herméneutique en entreprenant de montrer que les différentes théories et

3. Wilhem Dilthey, *Le monde de l'esprit*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1947, 421 et 322 p.

4. Martin Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964, 324 p.

5. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 505 p.

disciplines en sciences humaines contribuaient toutes d'une façon ou d'une autre à la question du sens et à l'intelligence narrative du monde. Explication et compréhension ne sont plus deux domaines séparés de la pensée mais deux moments obligés du processus interprétatif, l'alternance entre la distanciation critique et l'appropriation existentielle du sens.

Dans cette perspective, l'analyse du langage religieux que Paul Ricœur ne s'est pas fait faute de pratiquer lui-même sur sa propre tradition, s'intéressera à la signification en tant qu'elle renvoie à un sujet intentionnel, à un sujet de la parole qui cherche à s'approprier son existence à travers les signes à sa disposition. L'approche herméneutique aura donné naissance à une postérité aussi nombreuse que diversifiée. Elle va d'historiens des religions comme Mircea Eliade⁶ ou Joseph Campbell⁷ à la théologie narrative, en passant par le courant de la démythologisation autour de Rudolf Bultmann⁸.

Le courant structuraliste

Se fondant sur la distinction langue/réel, langue/parole et synchronie/diachronie, Ferdinand de Saussure a posé pour la première fois que la langue renvoie non pas au réel mais à la langue elle-même. La signification est donc fondée sur un réseau conventionnel de traits différentiels renvoyant les uns aux autres à l'intérieur de la langue, c'est-à-dire sur ce que F. de Saussure appellera une « structure ». Par ailleurs, la langue constitue un système antérieur à son effectuation dans un acte individuel de parole, lequel ne réalise que certaines virtualités du système aux dépens de toutes les autres — comme il en est de la partie d'échec qui se distingue du jeu en tant que tel et qui n'en épuise pas toutes les combinaisons. La linguistique structurale s'intéresse aussi au système et non à l'événement. Enfin, ce système est intelligible comme totalité actuelle et non par rapport aux états qui l'ont précédé.

Ce changement de paradigme eut une influence considérable d'abord en linguistique puis dans l'ensemble des sciences humaines où le courant structural crut reconnaître dans la culture un *analogon* du langage. Ce qui caractérise le plus essentiellement la culture, pour le structuralisme, c'est le statut symbolique des objets qu'elle fait circuler et la signification qu'ils reçoivent de par leur position à l'intérieur du système.

On se souviendra du retentissement que provoqua Claude Lévi-Strauss⁹ avec sa démonstration que les systèmes de parenté sont une telle structure symbolique. De là, le structuralisme gagna rapidement toutes les autres disciplines, en psychanalyse

6. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, 393 p.

7. Joseph Campbell, *Myths, Dreams and Religion*, Dallas, Spring Publ., 1988, 255 p.

8. Rudolf Bultmann, *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, 1969, 412 p.

9. Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, 591 p.

avec Jacques Lacan¹⁰, en histoire avec Michel Foucault¹¹, en psychologie génétique avec Jean Piaget¹², en critique littéraire avec Roland Barthes¹³, en sémiotique avec Louis Hjelmslev¹⁴ et Algirdas J. Greimas¹⁵ et dans le marxisme avec Louis Althusser¹⁶. Par ailleurs, la sémiotique greimassienne donna aussi naissance à un courant d'exégèse structurale au premier plan duquel on distingue l'œuvre de Jean Delorme¹⁷, spécialiste de l'évangile de Marc, et les travaux des chercheurs du CADIR (Centre d'Analyse du Discours Religieux)¹⁸.

La philosophie analytique

Ludwig Wittgenstein¹⁹ consacra la deuxième partie de son œuvre à ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler la « philosophie analytique ». Pour Wittgenstein, les différentes sphères de la culture sont autant de jeux de langage assortis soumis dans chaque cas à des règles particulières, valant pour une aire circonscrite de langage et correspondant aussi à une « forme de vie » singulière. Science, art, éthique, religion sont autant de ces jeux de langage pour lesquels la tâche de la philosophie est alors d'élucider les règles. Pour Wittgenstein, après la fin de la métaphysique, c'est même la seule utilité qui reste à la philosophie que d'élucider ces règles et ces formes de vie à dessein de déconstruire les effets de sens spécifiques à ces différents jeux, de circonscire leur domaine de validité et de désenchevêtrer les faux problèmes consécutifs à une mauvaise intelligence de ces règles.

En ce qui concerne l'étude de la religion, la philosophie analytique a évidemment voulu éclaircir le statut épistémologique des énoncés de foi et du régime de vérité auquel il prétend : vérité dont on sait par ailleurs qu'elle avait été sérieusement mise à mal par le positivisme en général et celui de l'école de Vienne²⁰ en particulier, et la nécessité qu'on y fait à tous les énoncés d'avoir un référent empirique pour pouvoir prétendre à un sens. On s'est donc penché sur le fonctionnement des énoncés de foi, sur le rapport entre la croyance et le savoir, entre la vérité et la pratique.

10. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 923 p.

11. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, 400 p.

12. Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Paris, Denoël-Gonthier, 1984, 292 p.

13. Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, 187 p.

14. Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1971, 231 p.

15. Algirdas Julian Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, 262 p.

16. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Librairie générale française, 1999, 605 p.

17. Jean Delorme, *Parole, figure, parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, 394 p.

18. Jean Delorme, Jean Calloud, François Martin, Louis Panier, François Genyuit, Jean-Claude Giroud. Le CADIR s'est également donné un organe de diffusion, la revue *Sémiotique et Bible*.

19. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, 364 p.

20. Rudolf Carnap, Alfred Jules Ayer, Moritz Schlick.

Pour autant donc que l'étude du langage religieux soit seule concernée, la philosophie analytique a, du côté anglo-saxon, donné lieu par exemple aux travaux de Ian Thomas Ramsey²¹, de Richard Bevan Braithwaite²², de Richard Mervyn Hare²³. Du côté francophone, la philosophie analytique aura le sort moins heureux et connaîtra une diffusion beaucoup plus modeste surtout en ce qui concerne l'analyse du langage religieux. L'œuvre de Jean Ladrière²⁴ et, dans une moindre mesure, celle de Jacques Bouveresse²⁵ feront toutefois exception à cette règle.

*

Voilà qui campe la portée de ce qu'il faut entendre ici par « analyse du langage religieux ». On ne s'étonnera donc pas que n'y figurent pas les études exégétiques traditionnelles fondées sur la philologie, la doxographie érudite et les prémisses historico-critiques. Ces études, même si elles portent sur le langage religieux, considèrent ce dernier comme une « expression » ; seconde donc — et en quelque sorte dérivée — par rapport à la vérité de l'expérience, celle de l'intention de l'auteur ou de l'époque. Et le travail de compréhension du texte s'épuise ainsi dans la recherche de son acte de naissance, lequel est investi d'une autorité positive, d'une évidence indubitable de la signification qui tient lieu de tout commentaire.

Compte tenu aussi de la portée que ces trois écoles donnent à leur projet d'intelligibilité du langage religieux, on comprendra qu'il déborde largement les formes verbales ou écrites du religieux. Une architecture religieuse est une totalité signifiante et appartient au langage au même titre qu'un Veda ou qu'une épître de Paul. La physiologie mystique, à son tour, peut être homologuée à la structure du cosmos dans l'hindouisme, et la nomenclature végétale peut être isomorphe à la structure clanique d'une tribu d'Amazonie. Ce sont tous des systèmes symboliques dont le fonctionnement calque celui des langues naturelles.

-
21. Ian Thomas Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London, SCM Press, 1973, 191 p. ; *Words About God: the Philosophy of Religion*, New York, Harper & Row, 1971, 244 p. ; *Religion and Science: Conflict and Synthesis, some Philosophical Reflections*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1964, 98 p.
 22. Richard Bevan Braithwaite, « An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief », dans S.M. Cahn (dir.), *Philosophy of Religion*, New York, Harper & Row, 1970, p. 140-163.
 23. Richard Mervyn Hare, *Sorting out Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 191 p. ; *Applications of Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1972, 115 p. ; *Essays on the Moral Concepts*, Berkeley, University of California Press, 1972, 109 p. ; *Practical Inferences*, Berkeley, University of California Press, 1972, 120 p. ; *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, 202 p.
 24. Jean Ladrière, *Discours scientifique et parole de la foi. L'articulation du sens*, Paris, Cerf, 1984, 256 p. ; *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, 225 p.
 25. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison — science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973, 239 p.

Par ailleurs, le langage ici n'est pas un auxiliaire expressif et second par rapport à la chose; en sorte qu'analyser le langage religieux c'est entreprendre d'expliquer la chose même. Il n'y a pas d'une part une expérience et d'autre part son expression dans des écrits, des rituels ou des institutions religieuses. Le langage étant structurant en regard de l'expérience, il est la forme de celle-ci. Même la mystique, qui invoque si volontiers l'expérience de l'indicible et l'impossibilité de la traduire dans des mots, est une expérience langagière en ceci que l'infini auquel prétendent les mystiques est corrélatif d'une expérience langagière de la finitude. L'indicible n'est pas un au-delà du langage mais l'expérience de son événement et, par là, d'une limite qui, d'un côté, donne certes sur le patrimoine du sens, sur la socialité de toutes les paroles dites et déjà échangées mais, de l'autre, donne sur l'inaccompli, sur l'ouvert. Or, c'est dans/par l'expérience du langage seul que s'ouvre cet espace virtuel et indéfini de l'impensé. C'est dans la mesure où le langage, par son événement, ne peut coïncider avec lui-même, et par conséquent ne peut totaliser l'expérience, que se creuse en lui l'espace de l'Autre²⁶. L'expérience mystique n'intervient donc que pour autant que les mystiques sont des êtres de langage. Dit autrement : n'ont une « âme » que les êtres de langage.

L'ANALYSE DU LANGAGE RELIGIEUX AU QUÉBEC

Nous diviserons l'ensemble des travaux sur l'analyse du langage religieux en deux périodes, de 1970 à 1985 et de 1985 à l'an 2000. Cette périodisation a évidemment quelque chose d'arbitraire comme toutes les frontières, d'autant plus que le travail de nombreux chercheurs a résolument enjambé cette limite pour s'échelonner sur toute la période visée de trente ans. Mais elle n'est pas non plus complètement gratuite dans la mesure où l'année charnière 1985 clôt une période de baisse dans le recrutement universitaire et en ouvre une autre — de reprise — dans l'embauche de chercheurs, marquant ainsi un clivage générationnel.

Schématique, aussi, le portrait que nous ferons des chercheurs dans la mesure où nous ne retiendrons de leur œuvre que ce qui correspond à notre problématique — en passant sous silence tout le reste; dans la mesure aussi où nous les cataloguerons en compagnie d'autres chercheurs avec lesquels ils s'étonneront peut-être qu'on leur trouve quelque chose de commun.

26. Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p.; Steven Katz, « Language, Epistemology and Mysticism », dans S. Katz (dir.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 22-74; « The Conservative Character of Mystical Experience », dans S. Katz (dir.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 279 p.; S. Katz, *Mysticism and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Les années 1970 à 1985

Les chercheurs francophones de cette période, issus pour la plupart de la filière catholique, doivent être considérés, en ce qui concerne les sciences des religions et l'analyse du langage religieux, comme une génération fondatrice. Pour les uns, l'espace nouveau et libre créé par le concile Vatican II a permis de s'émanciper de la théologie scolastique et de s'ouvrir aux méthodes exégétiques du monde protestant et de la nouvelle critique littéraire. Pour les autres, la requête d'œcuménisme et d'ouverture aux autres religions va signifier plus radicalement une sortie du monde de la théologie, l'adhésion aux méthodes et aux problématiques des sciences des religions (*Religionswissenschaft*) et la revendication d'un lieu institutionnel *ad hoc* pour une telle approche. On assistera ainsi, dans les facultés de théologies catholiques, à une dérive libérale, comparable à maints égards, bien qu'avec un siècle de retard, à celle intervenue plus tôt dans les facultés protestantes en Amérique du Nord et en Europe (Angleterre et Allemagne, principalement); avec pour conséquence une ouverture aux sciences humaines en général et un intérêt fluctuant et circonstanciel pour les sciences des religions. On verra donc à certains endroits, bien que minoritaires, toujours à la merci d'un recentrage des priorités théologiques de l'institution, quelques noyaux de chercheurs autour de la problématique visée.

En 1969, on assistera également à la naissance de l'U. du Québec à Montréal et à la création d'un département des sciences religieuses libre de toute attache confessionnelle, voué à l'étude des différentes traditions religieuses ainsi que des nouvelles formes de religiosité dans le monde moderne, et dont les chercheurs, pour la plupart, se réclameront, à un titre ou un autre, de la filière herméneutique.

a) **Le département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal**
C'est sans doute la filière herméneutique qui, au Canada français en général, et à l'UQAM en particulier, a été la plus prolifique. Formé à l'école de la sociologie d'Émile Durkheim²⁷ et de Max Weber²⁸, à l'école phénoménologique en histoire des religions²⁹, à la théologie de Paul Tillich³⁰ ou à la psychologie humaniste³¹, ce groupe de chercheurs³² s'intéressa d'entrée de jeu à la question du sens. C'est dans

27. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, coll. « Livre de poche », Paris, 1991, 758 p.; *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 121 p.; *Religion, morale, anomie*, Paris, Minuit, 1975, 507 p.

28. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1967, 394 p.; *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, 545 p.

29. Mircea Eliade, Joachim Wach, Gerardus van der Leeuw, Raffaele Pettazoni.

30. Paul Tillich, *Philosophie de la religion*, Genève, Labor et Fides, 1971, 129 p.; *Le christianisme et les religions*, précédé de *Réflexions autobiographiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 172 p.

31. Carl Rogers, Abraham Maslow.

32. Raymond Bourgault, Yvon Desrosiers, François Rousseau, Anita Caron, Louis Rousseau, Roland Chagnon, Denis Savard.

une perspective herméneutique et non plus seulement historiographique ou érudite que les différentes confessions religieuses y furent abordées et étudiées. Les traditions étaient autant de totalités de sens cohérentes en elles-mêmes, ancrées chez l'être humain dans un souci pour l'« ultime » et l'« inconditionné » et qui présentaient une morphologie d'une étonnante régularité dont la rémanence dans des manifestations culturelles, politiques ou artistiques résolument séculières permettaient de conclure, en ce qui concerne le monde moderne, à un « déplacement du sacré³³ ». À l'époque, la thèse rencontra, à l'exception de théoriciens comme Peter Berger, Thomas Luckman³⁴, Robert Bellah³⁵ ou Mircea Eliade, un scepticisme assez généralisé, tout particulièrement chez les sociologues européens de la religion. Or, force est d'admettre que la thèse est aujourd'hui largement admise chez les chercheurs en sciences des religions³⁶ et que cette équipe eut le simple tort de le soutenir avec trente ans d'avance.

Corrélativement à cette thèse du déplacement, cette équipe plaida aussi pour la création d'une discipline *sui generis* qu'elle appela la « religiologie », transversale à toutes les manifestations « traditionnelles » aussi bien que « séculières », et consacrée à l'étude de ces structures intentionnelles du religieux, qu'elle appliqua à l'analyse des manifestations contemporaines du langage religieux.

• Yvon Desrosiers

On pense ici aux travaux de Yvon Desrosiers sur la littérature québécoise (voir bibliographie) qui, avec des moyens herméneutiques, parfois sémiotiques, ont montré que certaines œuvres majeures et exemplaires de la littérature québécoise sont traversées par des structures initiatiques, que le théâtre de Michel Tremblay, par exemple, est travaillé de bout en bout par une sotériologie collective, par des figures avortées de messie qui augurent du drame identitaire à l'œuvre dans le peuple québécois. Il faut toutefois préciser que l'essentiel de l'influence qu'Yvon Desrosiers exerça sur les sciences religieuses au Québec et tout particulièrement sur le projet religiologique de ce département passa par l'enseignement qu'il dispensa à plusieurs générations d'étudiants et par l'enthousiasme et les vocations de chercheurs qu'il suscita chez plusieurs d'entre eux³⁷. Lui qui eut toujours une conscience aiguë de la

33. Voir, dans ce collectif, l'article de G. Ménard consacré à l'étude de cette dernière perspective.

34. Peter L. Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1996, 288 p.

35. Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York, Seabury Press, 1975, 172 p.

36. À ce propos, voir l'ouvrage de Danielle Hervieux-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 273 p.

37. Notamment Manon Lewis, *L'enfer de l'envers*, mémoire de maîtrise (sciences des religions), U. du Québec à Montréal, 1987, 165 p.

limite des moyens avec lesquels il avait abordé tardivement le nouveau continent, n'eut de cesse d'indiquer la voie en encourageant les plus jeunes à aller chercher les instruments théoriques nécessaires à l'établissement rigoureux des bases épistémologiques de notre discipline.

• Louis Rousseau

On pense également aux travaux de Louis Rousseau sur l'histoire religieuse du Québec. L'enquête de Louis Rousseau, appuyée tantôt sur des instruments phénoménologiques et sémiologiques tantôt sur des instruments quantitatifs comme l'analyse des correspondances, s'est attachée successivement à analyser l'organisation symbolique de l'espace dans une paroisse québécoise (1983), celle du temps liturgique (1989), à décrire les constellations thématiques dans les représentations de Dieu (1971), dans la prédication à Montréal (1977) ou dans la réflexion des théologiens (1976). En parallèle à ce travail, Rousseau s'est aussi intéressé à la « fabrication » passée de l'histoire religieuse et à la construction du mythe d'origine des Québécois (1973) dans notre propre historiographie. Et enfin, plus récemment, de 1990 à 2000, il s'est consacré avec d'autres chercheurs (Remiggi et Rousseau, 1998) à la préparation d'un atlas religieux du XIX^e siècle montréalais en vue d'éclaircir quelque peu l'énigme d'un brutal renouveau religieux dans la société canadienne-française de cette époque et de dégager un sol empirique pour les travaux d'analyse et d'interprétation en histoire et en sociologie religieuse.

b) La faculté de théologie de l'Université de Montréal

À la même époque, à la faculté de théologie de l'U. de Montréal, un groupe de professeurs lança une initiative pédagogique qui, en dépit de sa relative brièveté, marquera durablement toute une génération de jeunes théologiens. NIET (Nouvelle introduction aux études théologiques), comme on l'appela, était une démarche théologique essentiellement fondée sur la pratique dialectique et réflexive de l'interprétation — interprétation des écritures, de la tradition et de la culture ambiante, rétroagissant les unes sur les autres, en vue d'en arriver à une lecture chrétienne de l'expérience et à un agir correspondant dans le monde. Bien qu'assez isolée dans l'institution, la réflexion qui se pratiquait là, en ce qui concerne au moins l'herméneutique de la culture ambiante, était à maints égards comparable à celle qui se faisait à l'UQAM, en empruntant semblablement ses fondements à la thèse d'un déplacement du sacré dans le monde contemporain. Malheureusement, le manque de discernement des autorités ecclésiastiques contribua à mettre fin prématurément à l'expérience avant qu'elle n'eût donné sa pleine mesure intellectuelle et porté tous ses fruits.

• Pierre Lucier

Pierre Lucier, membre de cette équipe fondatrice de NIET, s'intéressa d'emblée aux problèmes fondationnels et à la spécificité du langage religieux dans la perspective

de la philosophie analytique. Sa thèse de doctorat d'État (Lucier, 1976), soutenue à l'U. des sciences humaines de Strasbourg, portait sur l'empirisme logique. Elle visait, d'une part, à intégrer dans la réflexion théologique les apports critiques de l'empirisme logique et, d'autre part, à situer la pertinence du langage religieux en élargissant le domaine de recevabilité des propositions assignées par l'empirisme, à savoir la consistance logique et la vérifiabilité empirique. C'est ainsi que Pierre Lucier fit valoir la nécessité d'une théorie générale de l'interprétation (Lucier, 1972a, 1972b) dont l'empirisme logique et sa conception du fait ne seraient qu'un cas de figure particulier et local. De la même façon, la conception de la vérification et de la référence d'une proposition dans l'empirisme demanderait à être élargie pour incorporer une dimension praxéologique (Lucier, 1973, 1974) — laquelle permettrait de situer la vérité d'une proposition dans l'avenir d'un agir qu'elle commande et oriente. Enfin, la conception beaucoup trop restrictive de la raison dans l'empirisme logique demanderait, à son tour, à être repensée pour y inclure d'autres formes de raisonnement (affectif, intuitif) dont il nous appartiendrait toutefois de déterminer les règles.

• Michel-M. Campbell³⁸

Michel Campbell, également membre de cette équipe pédagogique, et préoccupé quant à lui par l'opérationnalisation des thèses fondationnelles évoquées plus haut, contribua étroitement à la conception d'une démarche méthodique de la praxéologie en contexte pastoral et à la mise en œuvre d'une telle théorie de l'interprétation. Ce dernier s'attacha en effet à une herméneutique du temps présent en procédant à l'analyse du langage religieux sous-jacent à des œuvres cinématographiques ou musicales de la culture ambiante (Campbell, 1972, 1977) pour montrer chaque fois la perdurance, sous l'habillage séculier, d'une quête de salut. Comme Yvon Desrosiers dont nous évoquions le travail un peu plus haut, Michel Campbell a eu sur l'orientation intellectuelle de sa faculté une influence qui dépasse largement le cadre de sa production écrite. On peut déplorer toutefois qu'à une époque où la réflexion sur le rapport à la pratique et à l'intervention dans les sciences humaines n'en était qu'à ses premiers balbutiements, celui-ci n'ait pas publié avec vingt ans d'avance les résultats de sa réflexion et n'ait pas pris dans la mémoire écrite la place qui lui revient de droit.

38. Il convient aussi de souligner la thèse doctorale de Georges Tissot (1978), rédigée sous la direction de M. Campbell. Cette thèse d'inspiration structurale déconstruit le système interprétatif du jésuite Joseph-François Lafitau concernant les Amérindiens et montre l'isomorphie rigoureuse qu'il établit entre la religion amérindienne et la religion gréco-romaine, tout particulièrement la place centrale qu'il attribue au calumet de paix d'une part et au caducée d'autre part dans les dispositifs religieux respectifs.

• Maurice Boutin

Dans la même institution, Maurice Boutin (qui est par la suite devenu professeur à la faculté des sciences religieuses de l'U. McGill) a travaillé dans la filiation de penseurs comme Heidegger et Gadamer à la question herméneutique. Ses nombreux travaux (voir bibliographie), dialoguant avec Rudolf Bultmann, Paul Ricœur, Enrico Castelli et d'autres, ont d'abord voulu prendre en compte les critiques de Heidegger à l'égard de ce que ce dernier appelait l'onto-théologie et y répondre en pensant autrement — et plus originellement — la démarche théologique en rapport avec la condition fondamentalement langagière de l'être humain. Plus spécifiquement, Boutin a réfléchi à la question de l'altérité de Dieu, non plus dans les termes habituels de la métaphysique, c'est-à-dire d'un au-delà de la parole qui révoque à l'avance toute prégnance des signes dans l'expérience de l'indicible, mais dans ceux d'une pragmatique du langage (selon la distinction classique de Charles Morris entre syntaxe, sémantique et pragmatique) attachée plutôt à la question de l'énonciation et de l'événementialité de la signification.

• Olivette Genest³⁹

Dans le domaine de l'exégèse structurale, il faut citer aussi les travaux d'Olivette Genest (voir bibliographie). Venue à la sémiotique structurale (Algirdas Julian Greimas) à travers la fréquentation des travaux de Roland Barthes pendant sa thèse doctorale, Genest a été associée aux travaux du CADIR (Centre d'analyse du discours religieux — voir plus haut) et fut l'une des membres fondateurs au Québec du groupe ASTER (Atelier de sémiotique sur texte religieux — voir ci-après). S'étant rendu compte des insuffisances du paradigme historico-critique dans l'étude du texte biblique, Genest a introduit dans sa recherche les modèles théoriques de la critique littéraire pour être en mesure de poser véritablement la question du sens. En effet, ou bien le paradigme historico-critique diffère indéfiniment la question du sens du texte en le renvoyant à un contexte historique proprement inépuisable ; ou bien il le considère naïvement comme allant de soi et, de là, le refile en sous-main à une lecture théologique naïve. Incapable de rétablir la continuité entre l'interprétation et son fondement textuel, et parce qu'elle dispose du texte à sa guise, la théologie peut alors continuer de fonctionner sur des *a priori* théologiques non critiqués tout en pensant par ailleurs s'appuyer sur les fondements exégétiques les plus solides. Or, c'est le rétablissement de la question du sens qui permet d'assurer le trait d'union entre la réflexion théologique et son fondement scripturaire tout en sauvegardant l'altérité du texte. Olivette Genest a donc appliqué la méthode structurale

39. Olivette Genest a aussi dirigé un certain nombre de mémoires de maîtrise et de thèses doctorales dans le domaine de l'exégèse structurale. Voir Mailhot, 1993 ; Poirvin, 1991 ; Lamarre, 1990 ; Doutre, 1982 ; Ladouceur, 1982.

sur les textes de la mort de Jésus pour en renouveler la lecture et en déplacer la problématique.

c) La faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

• Raymond Lemieux

D'entrée de jeu, il faut souligner l'abondance de la production de Raymond Lemieux (voir bibliographie) sur les croyances religieuses au Québec, sur l'éthique de la recherche, sur l'épistémologie des sciences des religions. Il faut également souligner le rayonnement de ce dernier dans notre discipline. Outre le fait qu'il ait fondé et animé (avec Réginald Richard et Jean-Paul Rouleau) *les Cahiers de recherche en sciences de la religion*, qu'il ait été, avec Arthur Mettayer, parmi ceux qui ont introduit la psychanalyse lacanienne dans la réflexion de notre discipline, la théologie québécoise lui doit aussi d'avoir fait entendre jusqu'au cœur de sa démarche la radicalité du questionnement en sciences humaines. De cette production abondante, nous ne retiendrons cependant que ce qui concerne plus étroitement notre problématique.

La réflexion épistémologique et fondationnelle de Raymond Lemieux, largement inspirée par l'œuvre de Michel de Certeau et, au-delà de cette dernière, par la psychanalyse lacanienne, considère la religion comme un opérateur sémantique dont la fonction dans le langage est moins de fournir des contenus de croyance particuliers que de « produire de la valeur, c'est-à-dire de la coexistence entre les humains⁴⁰ ». La religion se trouve de la sorte adossée à l'imaginaire où sa position limitrophe la destine à la fois à assurer la sauvegarde de l'ordre symbolique par les récits fondateurs de la mythologie et à réitérer indéfiniment l'impossibilité de ceux-ci à saisir vraiment le réel. La religion est alors à la fois lieu d'instauration, d'expression et d'assomption du sujet pour ce qu'il est, un être dont la finitude le destine à la liberté dans la parole avec l'autre.

d) L'anthropologie de la religion

Il ne faut sans doute pas attribuer au hasard le fait que, à quelques exceptions près⁴¹, l'anthropologie de la religion ait évolué en parallèle aux sciences des religions et qu'elle n'en ait guère fréquenté les lieux. Le fait qu'en anthropologie le terme « religion » soit le plus souvent absent du vocabulaire⁴² et qu'on lui préfère les termes de « mythe » ou de « rituel » trahit bien les présupposés de la discipline et le statut accordé ici au religieux. Il n'y a ni unité, ni autonomie, ni spécificité du champ

40. Raymond Lemieux, « Foi et religion : une relecture sémiologique », dans *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 176.

41. Notamment Rémi Savard (1973).

42. Jérôme Rousseau, « Quel est l'objet de l'anthropologie religieuse ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 99-101.

religieux par rapport au reste du social. Placé le plus souvent à la place de la variable dépendante, ce que nous appelons le « champ religieux » n'est qu'une facette parmi d'autres du social et ne saurait en tant que tel se mériter pour lui-même une appellation *sui generis*. Par ailleurs, sciences des religions et anthropologie sont issues, au Canada, et plus particulièrement au Québec, de traditions académiques différentes et ont, jusqu'à un passé récent⁴³, consacré cette différence par des appartenances corporatives distinctes. Nées pour l'essentiel des humanités, les sciences des religions appartenaient en effet à la *Fédération des sciences humaines*, et l'anthropologie, d'orientation plus « scientifique », avait choisi quant à elle la *Fédération des sciences sociales*. Néanmoins, pour autant qu'il s'agisse de la problématique ici discutée, sciences des religions et anthropologie ont un certain nombre de choses en commun. Largement influencées par l'anthropologie culturelle et linguistique américaine⁴⁴ et l'anthropologie structurale européenne⁴⁵, les recherches ont donné en effet une place absolument centrale au langage. Ici encore, le langage n'étant pas conçu comme un moyen d'expression de la pensée et de la culture mais comme la matrice de toutes les significations, l'anthropologie a conçu sa tâche d'intelligence de la culture comme la reconstruction d'un système symbolique. Les limites de cet exposé ne nous permettant pas de nous attarder très longtemps au compte rendu des recherches en ce domaine, nous tenons néanmoins à citer quelques noms et quelques titres pour au moins maintenir intacte sinon faire valoir l'idée d'une collaboration beaucoup plus étroite entre nos deux champs disciplinaires⁴⁶.

Les années 1985 à 2000

Dans la mesure où les problématiques mises en place par la génération fondatrice ont pris racine dans l'institution, on doit s'attendre à ce que la relève formée reprenne les intuitions inaugurales là où l'autre les a laissées et, en fonction de ses nouvelles spécialisations et de sa sensibilité propre, leur donne sa propre inflexion. La thèse d'un déplacement et d'une recomposition du religieux étant maintenant largement admise, la relève peut se consacrer à la consolidation épistémologique et théorique de cet acquis de même que, l'accélération de cette recomposition aidant,

43. Suite aux coupures gouvernementales dans le financement de la recherche, la Fédération des sciences humaines du Canada et la Fédération des sciences sociales du Canada ont dû fusionner leur activité à partir de 1995.

44. Edward Sapir, *Le langage : introduction à l'étude de la parole*, Paris, Payot, 1967, 232 p. ; Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, 228 p.

45. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985, 450 p. ; Edmund Ronald Leach, *The Structural study of Myth and Totemism*, London, Tavistock, 1967, 185 p. ; Mary Douglas, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 1992, 193 p.

46. Voir notamment les travaux de Marie-Françoise Guédon (U. d'Ottawa), Robert Crépeau (U. de Montréal), Guy Lanoue (U. de Montréal), John Leavitt (U. de Montréal), Kevin Trite (U. de Montréal), Pierre Maranda (U. Laval), dont certains apparaissent en bibliographie.

vouer une part grandissante de ses énergies à suivre ces nouvelles formes désormais proliférantes. Sur le plan institutionnel, on eût pu s'attendre à ce que la place de l'étude scientifique de la religion et le principe d'un lieu académique *ad hoc* soient enfin établis. Il n'en est rien. La conjoncture économique aussi bien que socioculturelle menace l'ensemble du dispositif départemental et facultaire, dans les collèges aussi bien que dans les universités, qui subit à partir des années quatre-vingt-dix des replis importants. On assiste également à des régressions épistémologiques tout aussi importantes dans la mesure où, la conjoncture poussant certaines institutions à un clientélisme tout azimut, on gomme opportunément la différence entre sciences des religions et théologie en prétendant faire l'une quand on fait l'autre.

a) **Le département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal**
 Dans la mesure où la thèse d'un déplacement du sacré reposait sur une appréhension plutôt intuitive de ce qu'est le religieux, les travaux engagés ici ont voulu asseoir du côté de l'épistémologie ce que la conjoncture socioculturelle avait commencé à confirmer de son côté par une abondance de faits. Or, l'assise recherchée se trouve ici dans le langage.

• Jacques Pierre

Il n'est pas toujours possible de délinéer les avenues de la filiation intellectuelle, tant leur intrication est parfois complexe. Pour autant ici que la personne concernée est aussi l'auteur du texte, elle peut assumer le risque de la simplification en hasardant quelques éclaircissements rétrospectifs de lucidité reconnaissante. S'il faut parler ici d'ascendance, il convient de mentionner les noms⁴⁷ de Michel Campbell, de Pierre Lucier, de Maurice Boutin et d'Olivette Genest à qui l'auteur doit à la fois sa sensibilité herméneutique et sa rencontre précoce avec la sémiotique et la philosophie analytique. D'entrée de jeu donc, la recherche doctorale de Jacques Pierre s'est placée à l'intersection de la tradition herméneutique française et de la théorie sémiotique de A.J. Greimas, à la fois pour donner une assise formelle et textuelle plus rigoureuse à l'herméneutique du langage religieux et pour montrer en retour ce qui, de cette dernière, excède le cadre de la sémiotique standard. C'est ainsi que la recherche sur l'œuvre de Mircea Eliade (Pierre, 1989), butant dans l'étude de la structure sur la compacité irréductible de l'événement, en est venue à penser celle-ci à la fois, et paradoxalement, comme limite instauratrice du Même et béance de l'Autre, ce par quoi le langage laisse entendre en lui le flux de la temporalité et ouvre sur l'affect.

À partir de là, la recherche (voir bibliographie) s'est attachée à montrer en quoi le religieux, dans l'ensemble du langage et de la culture, avait en propre la fonction de

47. Étendant le cercle des influences en direction de l'Europe, nous y ajouterions les noms de Algirdas Julian Greimas et Gilbert Durand.

gérer le rapport de la signification avec son propre événement (*daß*), c'est-à-dire d'établir et d'en maintenir les conditions de possibilité.

L'événement se trouve en effet placé à la jointure du Même et de l'Autre, à la croisée de la signification et de tout ce qui à la fois la fonde, la traverse et l'inquiète. En tant que tel, l'événement marque l'intersection de la forme et de la substance du langage (substance et forme du contenu, substance et forme de l'expression) et requiert des modes spécifiques d'expression (mythe, rituel, symbole) pour asseoir le fondement et faire bord par rapport à l'impensable.

La dernière partie de la recherche s'attache présentement à décrire la morphologie de ces conditions de possibilité de la signification, à montrer en quoi elles font système et récapitulent les caractéristiques les plus essentielles du religieux.

• Éric Volant

Éric Volant s'est surtout fait connaître au Québec par ses travaux en éthique appliquée et son implication à l'U. du Québec à Montréal dans le programme d'étude sur la mort. Il a toutefois poursuivi pendant quelques années, avec une équipe de chercheurs travaillant sous sa direction, une recherche sur les lettres de suicidés (Volant, 1990). Cette recherche reposait sur l'intuition inaugurale que la lettre laissée par le suicidé était un dispositif performatif à maints égards comparable à un objet religieux et qui induisait autour de lui des comportements similaires. En d'autres mots, la lettre avait quelque chose de sacré pour les survivants à qui elle était adressée. La recherche fondée en partie sur l'analyse sémiotique d'un large corpus de lettres a permis de cerner un certain nombre de procédés langagiers par lesquels le statut de la lettre devient proprement paradoxal et, ce faisant, auréolé d'une autorité et d'un prestige énigmatique qui ressort habituellement aux êtres sacrés. Dans un certain nombre de cas, par exemple, un processus d'embrayage et de débrayage aux niveaux des temps verbaux donne au destinataire de la lettre une ubiquité temporelle dans laquelle, anticipant la position énonciative qui sera la sienne au moment où le destinataire recevra la lettre, le présent aliéné et souffrant de la personne qui va mourir coïncide avec l'avenir *post mortem* de l'au-delà. En sorte que, pour le destinataire de la lettre, celui qui lui envoie le message le lui fait parvenir d'outre-tombe et, de ce fait, est lui-même à la fois mort et vivant.

b) La faculté de théologie de l'Université de Montréal

• Guy-Robert Saint-Arnaud

Formé à la psychanalyse et intéressé aux problèmes de la théologie fondamentale, Guy-Robert Saint-Arnaud a introduit dans la réflexion christologique et trinitaire (1998) ce que la perspective langagière de la théorie lacanienne apporte sur la connaissance du sujet, sur l'indépassable et inaugurale division de celui-ci où l'impossible à dire (le Réel), sur l'événement duquel viennent achopper les figures du

discours (Symbolique), travaille le langage et l'ouvre à l'Imaginaire, reconduisant du même coup la possibilité du désir et du sujet. Il va sans dire que cette réflexion est susceptible d'apporter des éclairages extrêmement intéressants, notamment sur la question de la conscience divine de Jésus-Christ mais aussi et surtout sur le fonctionnement d'un dispositif symbolique comme celui de la Trinité, sur l'établissement des conditions de possibilité du sujet et de la communauté intersubjective des croyants.

Plus récemment, Saint-Arnaud (1996a, 1996b) s'est intéressé aux figures discursives du croire dans le rituel et dans les nouveaux mouvements religieux. Se démarquant des approches normatives qui, à un titre ou à un autre (légal, politique, psychologique), fondent leur dénonciation ou, au mieux, leur suspicion à l'égard de ces mouvements sur une conception idéologique de la pathologie comme déviance que rien dans la réflexion épistémologique ne vient étayer, Saint-Arnaud préfère essayer de comprendre les discours des croyants et les bifurcations que leur impose l'événement de conversion (entrée ou sortie des groupes religieux) comme des modifications du rapport à la satisfaction du désir. À charge pour la recherche, par la suite, de montrer dans le processus des transformations figuratives une forme ou l'autre de pathologie.

c) La faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

• Anne Fortin

Réfléchissant aux conditions de possibilité de l'acte théologique, les recherches d'Anne Fortin envisagent de renouveler l'abord des problèmes en théologie fondamentale à partir d'une perspective langagière. Venue à cette préoccupation depuis l'horizon de l'herméneutique allemande (voir bibliographie), Anne Fortin a commencé par interroger le rapport de la réflexion théologique à son fondement exégétique traditionnel pour se rendre compte que ce rapport s'élaborait sur un double aveuglement : occultation, d'abord, du travail de lecture des théologiens comme si le sens qui leur était retransmis par l'exégèse historico-critique était transparent et allait de soi ; occultation, ensuite, du travail de lecture des exégètes, comme si les faits qu'ils exhumaient de l'histoire étaient évidents et avaient d'emblée du sens. Double conception référentielle et instrumentale du sens, où ce dernier était destiné à s'effacer au-devant de la pensée qu'il exprime et du fait qu'il relate : conception positiviste, donc, et extra-langagière du rapport sujet/objet qui méritait d'être questionnée justement par une réflexion sur les conditions d'émergence du sujet et du sens dans le langage. Dès l'abord appuyée sur la théorie herméneutique de J. Habermas, plus philosophique, toutefois, que linguistique et technique, cette réflexion a ensuite trouvé dans la sémiotique de A.J. Greimas les modalités concrètes de son entrée dans le texte lui-même. Sous l'impulsion des travaux de Louis Panier et de François Martin dans le CADIR (voir plus haut) qui ont permis d'intégrer

l'apport de la psychanalyse lacanienne et les recherches sur la pragmatique de l'énonciation dans une théorie de l'acte de lecture, cette sémiotique a permis de montrer en quoi les Écritures mettent moins en œuvre un contenu de sens qu'une démarche salutaire, voire salvifique, de lecture et de parole à travers laquelle le sujet advient par l'assomption du manque au commencement de la chaîne signifiante — le renoncement à être tout, qui fait dire — et par l'exercice d'un désir qu'il ne possède pas et qui le traverse depuis le mystère d'une origine indéchiffrable. Double mouvement de flux et de reflux où le sujet se constitue par le manque et s'évanouit par le désir.

d) Le groupe ASTER

Le groupe ASTER (Atelier de Sémiotique sur TExte Religieux) a pris naissance en 1982 autour de l'idée de réunir des chercheurs de divers horizons disciplinaires pour faire en commun l'analyse de textes religieux. Rattaché à ce que d'aucuns ont appelé l'École de Paris, c'est-à-dire l'équipe de chercheurs réunis autour de la personne et du projet théorique de Greimas, le groupe ASTER a néanmoins cultivé des affinités beaucoup plus étroites avec le CADIR à Lyon, avec lequel il partageait une double prédilection à la fois pour la méthode greimassienne et pour le langage religieux. Ce groupe d'exégètes et de théologiens de l'U. de Lyon, extrêmement dynamique dans le domaine de la sémiotique, a durablement influencé en effet les recherches en sémiotique — à telle enseigne que Greimas se plaisait parfois à dire à leur propos qu'ils lui avaient enseigné le bon usage de sa propre méthode — et en exégèse où ils ont donné à l'exégèse structurale ses lettres de créance. C'est donc en étroite dialogue avec le CADIR que deux générations de chercheurs et de chercheuses⁴⁸ se sont relayées au groupe ASTER pour travailler autour de divers objets comme les figures de femmes dans les évangiles (ASTER, 1987), l'épître aux Colossiens (ASTER, 1991), les récits de vocation (ASTER, 1999) et le thème du déluge dans la littérature.⁴⁹

48. Adèle Chené (pédagogie, 1982-1985), Pierrette Daviau (communications, 1982- -), Marcel Dumais (1982-1988), Frances Fortier (études littéraires, 1994- -) Anne Fortin (théologie, 1994- -), Olivette Genest (exégèse, 1982-1995), Clément Légaré (études folkloriques, 1982-1994), Sylvain Mailhot (théologie, 1994-1999), Andrée Mercier (études littéraires, 1994- -), Jean-Paul Michaud (exégèse 1982-1996), Louise Milot (études littéraires, 1982-1996), Jacques Pierre (sciences des religions, 1986-1994, 1999- -), Maryse Poirier, (étudiante en études littéraires, 1999- -), Étienne Pouliot, (étudiant en théologie, 1999- -), Richard Rivard (exégèse, 1982-1996), Jean-Yves Thériault (exégèse, 1982- -), Walter Vogels (exégèse, 1982-1988).

49. Voir également, en bibliographie, les travaux de François Nault (1995, 1998, 2000), récemment arrivé à la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'U. Laval. Ceux-ci portent notamment sur la possibilité du discours sur Dieu après la « déconstruction » (J. Derrida, etc.)

Bibliographie

- ASTER (Atelier de sémiotique sur texte religieux), 1987, *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas*, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, 217 p.
- , 1991, « Lecture sémiotique de l'Épître aux Colossiens », dossier, *Laval théologique et philosophique*, 48, 1, p. 3-80.
- , 1999, *Quand l'appel se fait récit. Lectures sémiotiques de textes de vocations littéraires et religieuses*, Montréal, Médiaspaul, 208 p.
- BOUTIN, Maurice, 1974, *Relationalität als Verstehenprinzip bei Rudolf Bultmann*, München, Kaiser, 626 p.
- , 1977a, « Idéologies et foi », *Laval théologique et philosophique*, 33, 3, p. 253-271.
- , 1977b, « La verbalité du religieux », dans Enrico CASTELLI (dir.), *La philosophie de la religion. L'herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 55-65.
- , 1977c, « L'espace de la sécularité », dans Enrico CASTELLI (dir.), *Prospettive sulla secolarizzazione*, Rome, Istituto di Studi Filosofici, p. 43-68.
- , 1980, « Aporie et temporalité », dans *Esistenza Mito Ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, Padova, Casa editrice dott. Antonio Milani, p. 419-443.
- , 1983a, « Anonymous Christianity: A Paradigm for Interreligious Encounter? », *Journal of Ecumenical Studies*, 20, 4, p. 602-630.
- , 1983b, « L'Un dispersif », dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Neoplatonismo e Religione. Archivio di Filosofia*, 53/1-37, Padoue, CEDAM, p. 253-279.
- , 1985, « Fidélité et imaginaire: le conflit judaïsme-hellénisme et son actualisation dans l'apocalyptique », dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo. Archivio di Filosofia*, 2 vol., 53/1-37, Padoue, CEDAM, vol. 1, p. 165-185.
- , 1986, « Autrui différé », dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Intersoggettività, Socialità, Religione. Archivio di Filosofia*, 54/1-37, Padoue, CEDAM, p. 725-739.
- , 1988, « Dieu et la projection non-objectivée », *Laval théologique et philosophique*, 44, 2, p. 221-246.
- , 1992, « La parole qui écrit », dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Religione, Parola, Scrittura. Archivio di Filosofia*, 54/1-37, Padoue, CEDAM, p. 335-344.
- BOUTIN, Maurice, H. MEYNELL et R. MCKEIN, 1982, *The Theological Notion of Anonymous Christianity in the Thought of Karl Rahner*, Calgary, Calgary Institute for the Humanities, U. of Calgary, 75 p.
- CAMPBELL, Michel-M., 1972c, « *Rosemary's Baby*, ou l'antiverbe fait chair », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 1, 4, p. 269-290.
- , 1977, « Les bruits de la mer : essai d'herméneutique religieuse d'un mythe de l'original dans les chansons populaires québécoises », dans *Religion et culture au Canada*, Toronto, Société canadienne pour l'étude de la religion, p. 353-382.
- DESROSIERES, Yvon, 1972, « Notes pour une lecture religieuse du théâtre québécois populaire », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 2, 3, p. 131-137.
- , 1974, « L'expérience religieuse d'une communauté de base. Essai de sémantique structurale », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 4, 3, p. 260-267.
- , 1977, « La dimension religieuse dans l'œuvre d'Émile Nelligan », dans Peter SLATER (dir.) *Religion et culture au Canada*, Ottawa, Société canadienne pour l'étude de la religion, p. 333-352.

- _____, 1981, « Structures du sacré dans le théâtre de Michel Tremblay », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 10, 3, p. 303-309.
- _____, 1982, « Les thèmes religieux dans la peinture de J.-P. Lemieux », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 11, 2, p. 235-244.
- _____, 1985, « Mythes et symboles religieux dans la littérature québécoise », dans *Religion / Culture. Études canadiennes comparées*, Ottawa, Association des études canadiennes.
- _____, 1986, « Le sacré dans la littérature. Lecture du *Matou* et de *Maryse* », dans Yvon DESROSIERS (dir.), *Figures contemporaines du sacré — Religion et culture au Québec*, Montréal, Fides, p. 293-307.
- DOUTRE, Jean, 1982, « Analyse sémiotique des récits de vocation de Paul dans les Actes des Apôtres », mémoire de maîtrise, U. de Montréal, 134 p.
- FORTIN, Anne, 1987, « À propos du projet d'éthique de la discussion de Jürgen Habermas. Morale et Communication », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 163, p. 23-44.
- _____, 1988, « Habermas et les théologiens : une rencontre à provoquer », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 164, p. 151-155.
- _____, 1989, « Éthique et rationalité », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 169, p. 161-169.
- _____, 1990, « Herméneutique et rationalité : L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricœur à la théologie », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 174, p. 123-142.
- _____, 1992a, « L'exclusion réciproque de la modernité et de la religion chez des penseurs contemporains : Jürgen Habermas et Marcel Gauchet », *Concilium. Revue internationale de théologie*, 244, p. 79-91.
- _____, 1992b, « Nature, Culture et Normativité », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, 182/183, p. 327-335.
- _____, 1993, « Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines », *Laval théologique et philosophique*, 49, 2, p. 223-231.
- _____, 1994a, « Le parcours de la foi dans l'Évangile selon Marc », *L'Église canadienne*, 29, 11, p. 367-371.
- _____, 1994b, « De l'expérience religieuse à la narrativité : parcours critique », *Laval théologique et philosophique*, 50, 2, p. 317-325.
- _____, 1994c, « Quand dire Dieu c'est faire Dieu. Les Confessions d'Augustin comme modèle d'écriture pragmatique sur Dieu », dans Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, p. 63-76.
- _____, 1996, « Du sens à la signification : pour une théorie de l'acte de lecture en théologie », *Laval théologique et philosophique*, 52, 2, p. 327-338.
- _____, 1997, « Habermas », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 827-829.
- _____, 1999a, « Les conditions de la rencontre entre herméneutique et sémiotique : à propos des structures de l'énonciation dans une lettre de Marie de l'Incarnation », dans *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, coll. « Lectio divina », 181, Paris, Cerf.
- _____, 1999b, « Dire le vrai sur la vérité ? Paroles théologiques en recherche de leur dire-vrai », *Savoir. Revue de psychanalyse et d'analyse culturelle*, 4, 1, p. 147-164.

- GENEST, Olivette, 1978, *Le Christ de la Passion, perspectives structurales*, Tournai et Montréal, Desclée et Bellarmin, 220 p.
- _____, 1987, « De la fille à la femme à la fille. Luc 8, 40-56 », dans ASTER, 1987, p. 105-120.
- _____, 1988, « L'interprétation de la mort de Jésus en situation discursive. Essai d'articulation des figures de cette mort en I et II Corinthiens », *New Testament Studies*, 34, p. 506-535.
- _____, 1992a, « L'actorialisation de la mort de Jésus dans l'épître aux Colossiens », *Laval théologique et philosophique*, 48, p. 19-30.
- _____, 1992b, « Analyse structurale et exégèse biblique », dans René LATOURELLE (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, p. 11-21.
- _____, 1993, « La sémiotique et l'interprétation de la mort de Jésus. Parcours méthodologique », dans Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, Cerf, p. 173-183.
- _____, 1995, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus : Épîtres et Apocalypse*, Québec, Presses de l'Université Laval, 274 p.
- GUÉDON, Marie-Françoise, Michel CRÉPEAU et Guy LANOUÉ, 1998, « Totemism as Syntagmatic Aphasia. Invoking Selective Forgetfulness to Preserve a Metonymic Discourse of Mythical Descent », *Proceedings of the International Congress Roman Jakobson Centennial Moscow*, New York, Roman Jakobson and Krystyna Pomorska Jakobson Foundation.
- LADOUCEUR, Maurice, 1982, « Analyse sémiotique de Jean 9 », mémoire de maîtrise, U. de Montréal, 120 p.
- LAMARRE, Hélène, 1990, « Le tryptique des apparitions en Luc 24 : essai d'analyse sémiotique », mémoire de maîtrise, U. de Montréal, 183 p.
- LEAVITT, John, 1996, « Philology, anthropology and the language of Gods », *American Anthropologist*, 98, p. 647-649.
- LEMIEUX, Raymond, 1974, « L'autorité, problème épistémologique dans la délimitation du champ politique », *Recherches en épistémologie*, Cahiers de l'Institut supérieur des sciences humaines, U. Laval, p. 26-40.
- _____, 1977, « Symbolique, religion, ordre social », dans *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, actes de la 14^e conférence internationale de sociologie religieuse, Strasbourg, p. 275-283.
- _____, 1980, « Le désir du sociologue », dans Paul STRYCKMAN et Jean-Paul ROULEAU (dir.), *Sciences sociales et Églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec*, Montréal, Bellarmin, p. 97-117.
- _____, 1981, « La victime ou la pratique du croyable », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 10, 1, p. 25-44.
- _____, 1984, « L'écriture du cimetière », dans Raymond LEMIEUX et al. (dir.), *Survivre... La religion et la mort*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 6, Montréal, Bellarmin, p. 235-254.
- _____, 1985, « Angoisse et religion : un syndrome de société contemporaine », dans Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT (dir.), *La peur*, collection « Héritage et Projet », 30, Montréal, Fides, p. 104-123.
- _____, 1987, « La loi du père et la père-version des experts » (en collaboration avec Marlène MAITAIS), dans Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU (dir.), *Droit et morale : valeurs éducatives et culturelles*, Montréal, Fides, p. 35-53.
- _____, 1988a, *Folie, mystique et poésie*, Québec, Gifric, 1988, 269 p.

- _____, 1988b, « Les mendiants de l'existence : folie, mystique, poésie et... science », dans *Folie, mystique et poésie*, Québec, Gifric, p. 21-39.
- _____, 1989, « Note sur le désir du théologien », *Laval théologique et philosophique*, 45, 1, p. 143-152.
- _____, 1992, « Foi et religion : une relecture sémiologique », dans Michel DESPLAND et Gérard VALLEE (dir.), *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality / La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, p. 169-192.
- _____, 1993a, « Comment croire est-il possible aujourd'hui? Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire », dans Camil MÉNARD et Florian VILLENEUVE (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, p. 31-68.
- _____, 1993b, « L'humain et la question du sens. Observations préliminaires sur la modernité des valeurs », dans Pierre-Paul PARENT et André MINEAU (dir.), *Quels fondements? Pour quelles morales?*, Rimouski, Groupe de recherche Éthos, 1993, p. 109-135.
- _____, 1994a, « Les croyances : un défi contemporain pour la sociologie », *Aspects sociologiques*, 2, 3, p. 2-5.
- _____, 1994b, « L'énigmatique communication de la foi », dans André TURMEL (dir.), *La communication et le monde de la foi*, Trois-Rivières, Éditions Pastor, p. 17-47.
- _____, 1995, « Quel savoir? Quelle transmission? », dans Christiane KÉGLE (dir.), *Transmission du savoir analytique*, Québec, Nuit Blanche, p. 277-287.
- _____, 1996a, « Sciences humaines et théologie : quelques enjeux contemporains de l'intelligence », dans Michel DION et Louise MELANÇON (dir.), *Un théologien dans la Cité. Hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Bellarmin, p. 73-106.
- _____, 1996b, « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, 4, 1, p. 9-31.
- _____, 1998, « Réel ou fiction? Les sciences humaines, en vérité! », *Savoir. Psychanalyse et analyse culturelle*, 411, p. 195-225.
- _____, 2000a, « L'Autre de la technique. Manifeste contre la fatalité », dans Serge CANTIN et Robert MAGER (dir.), *L'autre de la technique. Perspectives multidisciplinaires*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, p. 19-57.
- _____, 2000b, « Dire l'indicible. Les stratégies de langage chez Marie de l'Incarnation », dans Raymond BRODEUR (dir.), *Marie de l'Incarnation. Entre mère et fils : le dialogue des vocations*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 99-107.
- _____, 2000c, Préface à François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris et Montréal, Cerf et Médiaspaul, p. 7-20.
- LEMIEUX, Raymond et Réginald RICHARD (dir.), 1982, *Pathologie(s) et religion(s)*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 4, Montréal, Bellarmin, 312 p.
- LEWIS, Manon, 1987, « L'enfer de l'envers : structures du sacré dans *Philémon*. Lecture religieuse d'une bande dessinée », mémoire de maîtrise, U. du Québec à Montréal, 165 p.
- LUCIER, Pierre, 1972a, « Le statut de l'interprétation théologique », *Études pastorales '72*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 43-56.
- _____, 1972b, « Réflexion sur la méthode en théologie », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 1, 2, p. 63-75.
- _____, 1973, « Un modèle d'analyse du geste d'intervention pastorale », *Études pastorales '73*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 7-44.

- _____, 1974, « Théologie et praxéologie », *Études pastorales '74*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 26-40.
- _____, 1976, *Empirisme logique et langage religieux*, Montréal et Tournai, Bellarmin et Desclée, 461 p.
- MAILHOT, Sylvain, 1993, « Le récit de la passion selon saint Luc : description sémiotique », mémoire de maîtrise, U. de Montréal, 167 p.
- NAULT, François, 1995, « Le discours de la doublure : Nietzsche et la théologie négative », « *Corps et sacré* », *Religiologiques*, 12.
- _____, 1998, « "Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que Dieu ?" : À propos d'une insistance de Bernard de Clairvaux », « *Marges contemporaines de la religion* », *Religiologiques*, 18.
- _____, 2000, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris et Montréal, Cerf et Médiaspaul, 271 p.
- PIERRE, Jacques, 1986a, « En guise d'épilogue : le sacré et la morphogénèse des structures », dans Yvon DESROSIERS (dir.), *Figures contemporaines du sacré — Religion et culture au Québec*, Montréal, Fides, p. 403-420.
- _____, 1986b, « Herméneutique », *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 2, Paris, Hachette, p. 107.
- _____, 1987, « L'impur », *L'état des religions*, Paris et Montréal, La Découverte, Cerf et Boréal, p. 400-404.
- _____, 1989, *Mircea Eliade. Le jour et la nuit : entre la littérature et la science*, Montréal, Hurtubise HMH, 373 p.
- _____, 1990, « La spatialité dans l'épître aux Colossiens », *Protée*, 18, 3, p. 84-87.
- _____, 1991, « Le corps, le sens, le sacrifice », dans Catherine GARNIER (dir.), *Le corps rassemblé. Pour une perspective interdisciplinaire et culturelle de la corporéité*, Montréal, Agence d'Arc, p. 262-275.
- _____, 1992a, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », dans Michel DESPLAND et Gérard VALLÉE (dir.), *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, p. 193-208.
- _____, 1992b, « Totalité et plénitude : une stratégie de saturation de l'espace et du temps dans l'Épître aux Colossiens », *Laval théologique et philosophique*, 48, 1, p. 51-61.
- _____, 1993, « Le croire et la bordure inquiète du savoir », dans Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture : Mélanges offerts à Jean Delorme*, Paris, Cerf, p. 97-122.
- _____, 1994, « L'impasse dans la définition du religieux : analyse et dépassement », « *Construire l'objet religieux* », *Religiologiques*, 9, p. 15-39.
- _____, 1997, « Du terme complexe à la croyance : le problème de la bordure et du fondement dans la sémiotique greimassienne », dans Pierre OUELLET (dir.), *Action, cognition, passion d'après A.J. Greimas*, Québec, Nuit blanche et Pulim, p. 347-356.
- POITVIN, Jacinthe, 1991, « Le langage de la croix est-il un langage de sagesse ? Analyse sémiotique de 1 Corinthiens 1, 17 à 3, 23 », mémoire de maîtrise, U. de Montréal, 109 p.
- ROUSSEAU, Jérôme, 1978, « Quel est l'objet de l'anthropologie religieuse ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 99-101.
- ROUSSEAU, Louis, 1971, « Une image globale de la représentation de Dieu dans la théologie du Québec au 18^e siècle », *Église et théologie*, 2, 2, p. 185-195.

- _____, 1973, « La naissance du mythe des origines québécoises », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 3, 3, p. 159-165.
- _____, 1976, *La prédication à Montréal, (1800-1830). Approche religiologique*, Montréal, Fides, 269 p.
- _____, 1977, *La théologie québécoise contemporaine (1940-1973) : Genèse de ses producteurs et transformations de son discours*, Québec, U. Laval, Cahiers de l'I.S.S.H., 165 p.
- _____, 1983, « Contribution à l'étude de la sacralisation de l'espace : le cas québécois », dans Peter SLATER (dir.), *Tradition and Change / Tradition et changement*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, p. 388-408.
- _____, 1989, « L'institutionnalisation religieuse du temps », *Questions de culture*, 15, p. 65-92.
- ROUSSEAU, Louis et Frank W. REMMIGI (dir.), 1998, *Atlas historique des pratiques religieuses : le sud-ouest du Québec au XIX^e siècle*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 235 p.
- SAVARD, Rémi, 1973, « Nature, culture et religion : Réflexions d'un anthropologue », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 3, 3, p. 260-270.
- SAINT-ARNAUD, Guy-Robert, 1996a, « Aspect freudien des rites et leurs répétitions », *Théologiques*, 4, 1, p. 75-94.
- _____, 1996b, « Orientation lacanienne sur les rites », *Théologiques*, 4, 2, p. 117-131.
- _____, 1998, « Le paradigme du messie, l'oïnt est-il près? », dans Robert DAVID (dir.), *Faut-il attendre le messie? Études sur le messianisme*, Montréal, Médiaspaul, p. 137-171.
- TISSOT, Georges, 1978, « Image et origine : fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau », thèse de doctorat, U. de Montréal, 660 p.
- TRITE, Kevin, 1993, « The production of gesture », *Semiotica*, 1, 2, p. 83-105.
- VOLANT, Éric (dir.), avec la collaboration de Marie DOUVILLE, Michel BOULET et Jacques PIERRE, 1990, *Adieu, la vie : étude des derniers messages laissés par des suicidés*, Montréal, Bellarmin, 335 p.