

Laval théologique et philosophique



CHAGNON, Roland, *La scientologie : une nouvelle religion de la puissance*

Raymond Lemieux

Volume 42, numéro 2, juin 1986

40^e anniversaire du *Laval théologique et philosophique*

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400250ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lemieux, R. (1986). Compte rendu de [CHAGNON, Roland, *La scientologie : une nouvelle religion de la puissance*]. *Laval théologique et philosophique*, 42(2), 280–282. <https://doi.org/10.7202/400250ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1986

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

édition critique traditionnelle, ce qui peut se comprendre ; mais étant donné la nature de la tradition copte, il faudra bien donner un jour une édition de ce témoin selon l'ordre des codices. Aux p. 625-627, quand on s'appuie sur Irénée (*Adv. haer.* I, 21) pour rapprocher les pratiques sacramentelles valentiniennes décrites par celui-ci, qui s'apparenteraient à celles des cultes à mystère, et le rite décrit en *Actes de Jean* 94-96, on me paraît oublier que l'usage fait par l'hérésiologue des termes *mystagogos* et *mystagogia* pourrait bien être ironique et qu'il est en tout cas généralisant.

Paul-Hubert POIRIER

Roland CHAGNON, **La Scientologie : une nouvelle religion de la puissance**, Montréal, Hurtubise HMH, Cahiers du Québec, 82, collection Sociologie, 1985, 262 pages.

L'auteur nous présente avec beaucoup de discernement, un savoir-faire sociologique admirable et une rare empathie, un de ces groupes qui font partie de ce qu'on appelle désormais les *religions nouvelles*. Tout d'abord, et nous devons lui en savoir gré parce que la chose est plus rare qu'on l'imagine, il évite les pièges communs de ce genre d'entreprise : tant le piège rationaliste, laïc, que le piège confessionnel. Pour le premier, on le sait, toute religion est lavage de cerveau : ici, un tel jugement serait d'autant plus facile qu'on est en face de manifestations religieuses qui sont encore mal connues et paraissent paradoxales, hors traditions et par certains côtés incapables de résister à une logique cartésienne. Pour le second, rien ne peut recevoir le qualificatif de religieux que ce qui est conforme à une certaine tradition : le reste est magie, secte ou gnose, termes tous éminemment polémiques, faits pour exclure l'autre, l'*étrange*, celui qui ne peut être que mauvais puisqu'il met en cause, de son altérité, l'ordre du monde.

L'auteur refuse ces catégories toutes faites. Il suppose au phénomène qu'il observe et au groupe qu'il analyse une cohérence qui leur est propre. Et cela l'amène à comprendre beaucoup de choses qui, au point de départ, lui paraissaient obscures. Cela l'amène même, il l'avoue sans fausse pudeur, à « un grand respect pour les scientologues ». Mais il y trouve surtout une problématique : « qu'est-ce qui attire un Québécois ou une Québécoise d'aujourd'hui vers l'Église de scientologie ? ».

Le dernier paragraphe de son texte, en cela, nous donne la clé de sa lecture : « La multiplication actuelle, au Québec et dans le monde, de nouveaux groupes religieux ne relève pas du hasard. Aussi longtemps que se perpétuera en notre société et ailleurs l'impression dominante de désordre qui règne actuellement, tant au plan collectif qu'au plan personnel, il ne faudra pas se surprendre de voir se développer un ensemble de groupes qui viendront offrir aux êtres perplexes de notre temps des visions du monde rassurantes, des idéaux exaltants, des tâches à accomplir et des rituels à pratiquer qui soient importants à leurs yeux ».

Nous ne discuterons pas de cette position de chercheur, qui est elle-même, et pour quoi pas, une vision du monde. Sans doute a-t-elle, à travers son opérationnalité sociologique, des limites qui lui sont propres. L'auteur en évoque, au passage, quelques-unes, conscient bien sûr de ne pas tout dire. Pour rendre compte de sa portée et des concepts majeurs qu'elle incorpore, elle aurait besoin d'un long développement théorique et critique. Nous ne pouvons ici que signaler sa fécondité et poser à notre tour, dans la foulée de l'analyse qui nous est présentée, quelques questions.

L'Église de scientologie fut créée par Lafayette Ron Hubbard en 1954, dans le contexte de la légitimation d'une expérience thérapeutique appelée *dianétique*. Cette thérapie avait déjà connu son démarrage, quelques années auparavant, par la publication de l'ouvrage du même Ron Hubbard, *La dianétique. La science moderne de la santé mentale*, désormais best-seller. Elle s'est implantée au Québec à partir de 1973 et on estime à environ 3 500 personnes le nombre de ceux qui, depuis cette date, aurait utilisé ses services, à un titre ou l'autre. Selon les sources, elle compterait de par le monde de deux à cinq millions d'adeptes, dont 75 % d'Américains.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant sa plus ou moins rapide expansion que le mode particulier de celle-ci. Née de la culture contemporaine, elle lui est bien sûr fortement congruente. Au point de départ, la dianétique est essentiellement une thérapie, fondée sur l'écoute (en scientologie, cela s'appelle l'*audition*). Comme bien d'autres qui se sont aussi développées au XX^e siècle, elle n'est pas sans rappeler, en quelques-uns de ces principes, les techniques psychanalytiques : laisser se dérouler la parole. Ron Hubbard met au point une technique d'audition qu'il transmet à quelques

disciples ; il forme lui-même des *auditeurs*. Et il définit quelques repères pour en évaluer l'efficacité : sa technique produit des effets de bien-être, parfois de guérison, développe les possibilités créatrices. En bref, elle rend possible chez ses adeptes une appropriation de la personnalité qui en fait, littéralement, des hommes nouveaux.

Ce qui devient alors passionnant, du point de vue d'une analyse des phénomènes religieux, est la façon dont cette technologie, somme toute banale, se développera par la suite en tant que religion. Tout se passe comme si ses adeptes, incapables de *théoriser*, c'est-à-dire de rendre compte logiquement de leur pratique pourtant hautement désirable, n'avaient eu comme seul recours possible pour la domestiquer et la mettre en marché qu'en faire une religion : c'est-à-dire un discours qui pose à la base de sa cohérence le charisme de son fondateur et qui fait partir de là toute explication. Ce discours devient dès lors détenteur de sa rationalité propre, une rationalité qu'on ne peut comprendre qu'à condition d'entrer soi-même dans l'à priori de l'acte d'y croire. Et son efficacité même, dira-t-on dans la société de ses adeptes, ne peut devenir visible qu'à condition d'y croire.

Pour analyser le groupe de fidèles qui se met alors en place et se donne, de lui-même, le nom d'Église, l'auteur utilise le concept d'*église marginale*. Ce concept lui permet de prendre distance par rapport à ceux qui utilisent trop rapidement le terme de secte et par ailleurs de ne pas confondre la nouvelle religion avec les Églises traditionnelles. Essentiellement, l'église marginale se caractérise d'être en marge des religions dominantes dans une société donnée (ici le christianisme) mais d'être fortement congruente par rapport aux valeurs ou aux idéologies dominantes de cette société. De fait, l'Église de scientologie paraît correspondre très bien à ces caractéristiques. Personne ne doute de sa marginalité religieuse. Cependant, par le fait même qu'elle procure essentiellement, par son processus de conversion, un renforcement de la personnalité, l'intégration d'un Moi fort et désormais capable de négocier toute situation puisque, une fois advenu à l'état de *thétan* il est au delà de toute relativité humaine, parcelle de la divinité universelle, on ne peut douter qu'elle se trouve en pleine centralité culturelle et il est nullement surprenant que la très grande majorité de ses adeptes soient américains.

L'auteur procède à une analyse méticuleuse et fort bien documentée du concept d'*identité*, pour

mieux comprendre ce qui est alors en cause. Il pose le sacré comme tout aussi important dans la construction du sens de l'identité personnelle qu'il peut l'être dans la construction sociale de la réalité. Sans doute a-t-il raison et on voudrait qu'une telle position soit développée théoriquement pour elle-même : sans doute nous permettrait-elle de mieux comprendre tout ce qui, dans les sociétés contemporaines dites rationnelles et sécularisées, concourt au prodigieux développement des religions du Moi. Mais l'auteur ne vise pas à produire une psycho-sociologie. Il vise plus humblement à expliquer le seul phénomène qu'il a sous les yeux. Il pose dès lors la *quête d'identité* comme l'élément moteur capable d'engendrer des créativités religieuses nouvelles, dont la créativité scientologique.

En bref, notre société éclatée, productrice d'angoisse et renvoyant sans cesse les individus à leur impuissance, serait en *manque* d'identité. Les religions nouvelles et, pourquoi pas également les anciennes, viendraient alors à point nommé remplir le vide, constituant un super-marché des valeurs globales, une offre de sens comme jamais sans doute l'histoire de l'humanité n'en a connu. Les religions du Moi, comme les autres, seraient les alternatives d'une intégration sociale autrement vécue comme impossible.

L'hypothèse est séduisante. Elle mérite d'être longuement explorée, d'autant plus qu'elle manifeste, à travers des travaux comme ceux de Roland Chagnon, une évidente fécondité. Cependant, nous ne voudrions pas non plus renoncer à la questionner. Si une *religion marginale* comme celle dont le développement est décrit dans ce livre présente une configuration de valeurs *centrales* par rapport aux régulations sociales dominantes de la société dans laquelle elle prend place, ne représente-t-elle pas alors le *sacré dominant* de cette société ? La fonction d'un tel sacré serait alors beaucoup plus fondamentale que celle qui consiste à fournir des alternatives aux intégrations moïques difficiles. Au sens le plus fort du terme, elle serait la légitimation de l'ordre social, dans ce que Weber lui-même appelait la résurgence du Dieu impersonnel. La scientologie ne serait alors qu'un des avatars du culte de ce Dieu impersonnel, l'enchantement d'une rationalité technique qui ne peut sans doute se développer que dans la mesure du désenchantement du monde où dominait le Dieu personnel.

Le débat, à ce niveau, est loin d'être clos. Le travail de Roland Chagnon, quoi qu'il en soit, y

RECENSIONS

contribue d'une façon notable. Et de plus, sa rigueur de méthode et son honnêteté intellectuelle en font un modèle pour tous ceux qui, désormais, se passionnent des *nouvelles religions*.

Raymond LEMIEUX

La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte, traduite du copte par Armand VEILLEUX, o.c.s.o. Bégrolles-en-Mauges (Maine & Loire), Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine, 1984. Coll. « Spiritualité orientale », n° 38. 384 pp. (21 × 14,5 cm).

L'ouvrage que nous donne Dom Armand Veilleux, abbé du Monastère cistercien du Saint-Esprit (Conyers, Georgia) n'est pas la première traduction française des Vies coptes de Pachôme (c. 292-346). C'est en effet en 1943, dans la Bibliothèque du *Muséon* (vol. 16), que L. Th. Lefort faisait paraître ses *Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*. Réimprimé en 1966, cet ouvrage demeure un instrument indispensable pour l'étude du dossier complexe des *Vitae* pachômiennes. Tout en visant le même corpus que celui édité et traduit par Lefort, la traduction d'A. Veilleux ne fait pas double emploi avec celle du savant coptologue de Louvain. Dans la foulée des travaux qu'il a lui-même consacré au monachisme pachômien depuis plus de vingt ans, A. Veilleux était en droit de proposer sa propre *interpretatio* des témoins coptes de la vie de Pachôme. Et il l'a fait d'une manière complémentaire de celle de Lefort. Celui-ci a voulu donner en français l'image la plus exacte possible des fragments des vies coptes, telle que nous la révèle la codicologie, ce qui l'a conduit à organiser en quatre séries les quelque vingt codices sahidiques qu'il avait repérés, en sus desquels figure, en tête de la deuxième série, le seul témoin quasi complet, la Vie bohairique. Plutôt que d'obéir à des principes codicologiques, A. Veilleux présente, sous sa forme la plus complète et la plus lisible, l'ensemble de la matière biographique pachômienne que la littérature copte nous a conservée. Il a donc dû opérer un choix dans les éléments qui s'offraient à lui, puisque plusieurs d'entre eux se recourent. Ont été retenus la Vie bohairique et ce qui reste des première, deuxième et dixième Vies sahidiques. Le lecteur a ainsi sous les yeux tout ce qui a survécu en copte concernant le fondateur du cénobitisme égyptien.

Si A. Veilleux a voulu rendre sa traduction plus accessible au non-spécialiste que ne l'est celle

de Lefort, il n'a cependant rien sacrifié à la rigueur et à la précision. En témoignent, outre la qualité de la version, les nombreuses notes qui accompagnent chacune des Vies, le tableau synoptique mettant en regard la Vie bohairique et la première Vie grecque, la chronologie du cénobitisme pachômien, le glossaire des termes techniques et quatre précieux index. Une brève mais dense introduction rappelle le sens du monachisme égyptien et de l'entreprise pachômienne, et donne les linéaments essentiels d'une histoire des premières communautés fondées par Pachôme. Le problème littéraire posé par l'existence des différents témoins de la Vie de Pachôme est traité succinctement, et l'auteur renvoie pour cette question au premier des trois volumes de sa *Pachomian Koinonia* qu'il fait paraître de 1980 à 1982. Nous avons eu l'occasion d'en rendre compte ici même (*LTP* 41 [1985] 125-127) et de situer l'entreprise d'A. Veilleux dans la « scholarship » pachômienne. La présente traduction française complète heureusement cette trilogie et elle rendra service à la fois aux personnes, de plus en plus nombreuses, qui veulent se nourrir de la spiritualité monastique égyptienne et aux spécialistes du christianisme ancien.

Paul-Hubert POIRIER

Martin McNAMARA, M.S.C., **Intertestamental Literature**. Coll. « Old Testament Message », vol. 23. Wilmington (Delaware), Michael Glazier, Inc., 1983, (21 × 13,5 cm), 320 pages.

La littérature juive non canonique de l'époque hellénistique et romaine, appelée moins heureusement littérature « intertestamentaire » a connu, ces dernières années, un regain d'intérêt qui s'est concrétisé par des publications importantes. Parmi celles-ci et outre de nombreuses éditions de textes, il faut mentionner au premier chef les *instrumenta* procurés par A.-M. Denis (*Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden, 1970) et J.H. Charlesworth (*The Pseudepigrapha and Modern Research*, Ann Arbor, 1981²). Charlesworth a également édité le recueil le plus complet des textes de l'intertestament (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vol., Garden City [N. Y.]: Doubleday, 1983-84). En français, nous aurons bientôt une anthologie semblable réalisée par les soins du Prof. Marc Philonenko, de l'Université de Strasbourg (*Écrits intertestamentaires*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, à paraître en 1987).