

LA « DÉMYTHOLOGISATION » ET LA « DÉMYSTIFICATION » DES LANGAGES DANS LA THÉOLOGIE ET LES SCIENCES DES RELIGIONS

ALEXANDRU BUZALIC¹

ABSTRACT. *“Demythologizing” and “Demystifying” Languages in Theology and Religious Sciences.* In the perspective of a new anthropological model proposed by Mircea Eliade, anthropology of *homo religiosus*, we can talk about a new dimension of “demythologization”. In his vision, *homo religiosus* emerges from prehistory and becomes “man” at the moment of the perception of the sacred in the world, that is to say at the moment of the discovery of an ultimate meaning of the existence of all beings. This capacity is specific, even fundamentally constitutive of the human being. Myths are not simply imaginary productions. The mythological language is symbolic, behind the linguistic structures being a real historical event. The anthropological conception of Eliade, linking the study of religions, the philosophy of religion and the human sciences, leads us to an integral anthropology which can become one of the foundations, among others, for Christian theological discourse and especially for fundamental theology. In a desecrated world like ours, the sacred is especially present and active in imaginary universes. In order to reach the discovery of the sacred, it is necessary to demystify and demythologizing the categories used today in theology and religious sciences.

Keywords: anthropology, démystification, démythologisation, fundamental theology, profane, sacré, religious sciences, Rudolf Bultmann, Mircea Eliade, theology.

¹ Prêtre gréco-catholique, PhD Professeur associé à l'Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca, Faculté de théologie gréco-catholique, Département d'Oradea. Thèmes de recherche: théologie fondamentale, anthropologie, démonologie, psychologie de la religion. Études à Papiieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzcziciela, Université Babeş Bolyai de Cluj-Napoca, Université de Bucarest. Publication: Crépuscule des civilisations. La méta-analyse de la spiritualité des transitions culturelles (2017), Migration et religion (2016), La Démonologie Chrétienne. Révélation, tradition et raison (2010), La Psychologie de la religion (deuxième édition 2010), etc. e-mail: alexandrubuzalic@yahoo.com.

REZUMAT. „Demitologizarea” și „demistificarea” limbajelor în teologie și științele religiei. În perspectiva noului model antropologic propus de Mircea Eliade, antropologia lui *homo religiosus*, putem aborda „demitologizarea” dintr-o altă perspectivă. În viziunea sa, *homo religiosus* emerge din preistorie și se „umanizează” din momentul percepției sacrului în lume, adică din momentul în care descoperă sensul existenței tuturor lucrurilor în lume. Aceasta este o potență specifică, chiar fundamental constitutivă ființei umane. Miturile nu sunt simple afabulații. Limbajul mitologic este simbolic, în spatele structurilor lingvistice sunt evenimente istorice reale. Concepția antropologică eliadiană, reunind studiul religiilor, filosofia religiei și științele umaniste, ne conduce spre o antropologie integrală care poate deveni o fundamentare pentru teologie creștină, în special pentru teologia fundamentală. Într-o lume desacralizată, cum este lumea actuală, sacrul este prezent în universul nostru imaginar. Pentru redescoperirea sacrului este necesară „demitologizarea” și „demistificarea” limbajelor utilizate în teologie și științele sociale.

Cuvinte-cheie: antropologie, demistificare, demitologizare, teologie fundamentală, profan, sacru, științele religiei, Rudolf Bultmann, Mircea Eliade, teologie.

Introduction

Alliant l'interprétation philosophique et les bases des sciences des religions, Mircea Eliade nous offre la définition de l'homme comme *homo religiosus*. Dans sa vision, *homo religiosus* émerge dès la préhistoire et il est omniprésent dans l'histoire de l'humanité sous des traits divers, façonnés par la spécificité du milieu géoculturel concret dans lequel il vit. L'espèce humaine est unique, une unité prouvée par les données paléanthropologiques et génétiques, par l'unité de l'histoire, par l'émergence de la culture et de l'esprit humain dans une progression constante.² Le processus de l'anthropogenèse, l'apparition des cultures humaines et la manifestation historique de l'homme sont étroitement liées à la capacité du psychisme humain de percevoir le sacré dans le milieu cosmique, de reconnaître les symboles et de les enchaîner dans

² J. Ries, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris 2009, 137.

des représentations qui ont une fonction conceptuelle. Les symboles qui dévoilent le sacré sont l'interface immanente d'une réalité transcendante, d'un autre ordre, qui se cache dans l'au-delà de la voûte céleste, « la hiérophanie primordiale »³ de la Transcendance et d'une *Réalité Ultime*.⁴

La capacité de percevoir le sacré accompagne l'existence humaine et mène vers une expérience religieuse, l'esthétique et la connaissance étant des prises de conscience de l'existence des choses, c'est-à-dire leur appartenance à un cosmos qui a une signification, un devenir, un sens d'exister. Les nombreux rituels du *homo religiosus* marquent la liaison entre l'aspect historique de l'existence humaine et le sens sacré du cosmos. Les tombes et les sépultures, accompagnées d'une symbolique religieuse riche, témoignent de la croyance en une survie dans la dimension transcendante du Monde qui exige une doctrine anthropologique, cosmologique, sotériologique et eschatologique claire. La fonction conceptuelle est désormais remplie par la religion qui réunit toute l'expérience du sacré dans un système cohérent de mythes, de rituels et d'initiations dans la logique symbolique spécifique du sacré.

Pour Eliade, la perception du sacré est liée à des structures mentales présentes dans tout esprit humain et l'herméneutique du sacré devient une exégèse du langage symbolique par lequel il s'exprime.⁵ Pour cette raison « l'herméneutique totale » d'Eliade appliquée sur les données religieuses émerge d'une situation concrète, pour arriver aux structures universelles présentes dans la conscience de l'homme, matérialisées à leur tour dans la culture de l'humanité entière.

Eliade affirme que l'homme entame la connaissance par la perception empirique des signes et des symboles du sacré pour arriver à une réalité spirituelle qui a une fonction unificatrice, une sorte d'ontologie pragmatique l'intégrant au réel.⁶

³ Ries, *L'homo religiosus* 89.

⁴ A. Codoban, Eliade's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Disanthropomorphized, 'Weakened' Transcendence, in: *Ultimate Reality and Meaning*, University of Toronto Press, Volume 21 Issue 2, June 1998, 90.

⁵ P. Ursache, Hermeneutica totală, in : M. Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, București 2012, 4.

⁶ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1974, 41.

Pour l'*homo religiosus* « connaître » est l'équivalent d'« exister ».⁷ Eliade définit « le sacré ontologique » comme la capacité humaine à reconnaître le sacré et à déchiffrer les symboles par qui la réalité transcendante se manifeste, celui-ci étant pour lui le phénomène primordial, originaire, qui donne la vraie dimension humaine de *homo religiosus*.

Le langage mythologique et la logique symbolique

Partant de l'analyse de la culture moderne, Eliade va identifier un langage commun et une logique symbolique commune et pérenne en général, se trouvant à la base de toute création artistique ou culturelle de tous les temps. Dans la mesure où il est *homo religiosus*, donc ontologiquement lié à la perception du sacré, l'homme exprime cet attribut tout au long de son histoire, qu'il s'agisse de l'homme des sociétés archaïques, ou bien de l'homme contemporain. Si la méthodologie des sciences positives s'arroge la prétention de saisir la valeur absolue de la vérité de la connaissance, cherchant par un langage profane avec ses définitions, à se méfier de la philosophie, voire de la théologie, ainsi l'*homo religiosus*, camouflé dans les sociétés les plus désacralisées - jusqu'à la négation de soi-même et de sa propre essence - va « refouler » ses capacités ontologiques constitutives, comme la perception du sacré, dans des univers imaginaires.⁸ Comme les sciences positives tendent à « démystifier » le langage mythologique, Eliade parlait de la « démystification » des langages, que la culture contemporaine considère apparemment profanes : « Dans notre cas, il nous faut entreprendre une démystification à rebours; autrement dit, il nous faut démystifier les univers et les langages apparemment profanes de la littérature, de la peinture, du cinéma, et montrer tout ce qu'ils comportent de sacré – évidemment d'un sacré ignoré, camouflé ou dégradé. Certes, dans un monde désacralisé comme le nôtre, le sacré est surtout présent et actif dans les univers imaginaires. »⁹

⁷ Ursache, *Hermeneutica* totală 5.

⁸ J.-J. Boutaud, *Sensible et communication: du cognitif au symbolique*, Londres 2015, 101.

⁹ M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, 247.

On observe la même démystification de la valeur du langage des sciences positives appliquée aussi bien à l'analyse des données des sciences empiriques.¹⁰ A force de progresser, on touche aux limites d'observation de l'Univers physique, et cependant les « constantes » physiques qui servaient de repère hier, perdent leur valeur quasi-absolue devant de nouveaux systèmes d'interprétation – comme dans le cas de la physique quantique. Les sciences positives révèlent leur incapacité de saisir « totalement » les mystères de l'Univers et d'élaborer des interprétations rationnelles exhaustives, déçiquetant par cela l'aura mythique dont la culture moderne les a affublées. La physique newtonienne coexiste avec la physique relativiste d'Einstein, mais aussi avec la physique quantique. En conséquence, les conclusions valables dans un certain contexte historique sont constamment remises en question, deviennent relatives le lendemain, ce qui conduit à une « démystification » de la position absolue que le positivisme du XIX^{ème} siècle accordait à la connaissance empirique. Il faudrait accorder une plus grande attention aux interprétations offrant un sens à toutes les données de l'astronomie, de la chimie, de la physique et de la biologie, mais surtout s'impose le besoin de réintégrer la dimension spirituelle qui accompagne l'existence humaine, dans un système cohérent dans lequel « scientifique » et « spirituel » n'entrent pas en contradiction. Ce qui est abstrait, ce qui est difficile à comprendre, car l'individu ne peut pas l'expérimenter d'une façon ordinaire, a besoin d'un système de signes et symboles le rendant intelligible à tous. On véhicule par exemple le « modèle » schématique de l'atome, on utilise des signes graphiques spécifiques – les notes musicales – pour exprimer un son, on a toute sorte de « modèles standard » pour telle ou telle réalité de l'univers observable. On arrive ainsi à des systèmes de signes et symboles cherchant à réaliser une méta-interprétation universelle. Or, comme l'observait Camille Tarot, c'est le propre de la pensée mythique de projeter sur le monde ses catégories sensibles pour dire des choses plus abstraites.¹¹

¹⁰ G. Isaye, *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris 1907, 18.

¹¹ C. Tarot, « Religion, faut-il avoir peur de qui et de quoi ? Quelques remarques sur les critiques de François Gauthier sur le Symbolique et le Sacré », (7 novembre 2008)
<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article424>

On observe aussi une diffusion dans l'espace et le temps des principaux systèmes d'idées offrant à l'homme une conception du monde. Et même si aujourd'hui nous utilisons un langage catégoriel différent de celui des époques passées, en exprimant dans un contexte culturel sécularisé tout ce qui préoccupe la pensée humaine : cosmogénèse, biogénèse, anthropogénèse, il reste bien une exception – l'impossibilité des sciences positives à réaliser un discours sotériologique ! Eliade affirmait : « on sait maintenant que certains mythes et symboles ont circulé à travers le monde répandus par certains types de culture ; c'est-à-dire, que ces mythes et ces symboles ne sont pas pour autant des découvertes spontanées de l'homme archaïque, mais des créations d'un complexe culturel bien délimité, élaboré et véhiculé par certaines sociétés humaines ; de telles créations ont été diffusées très loin de leur foyer originel et ont été assimilées par des peuples et sociétés qui autrement ne les auraient pas connues. »¹²

A l'Epoque Moderne le langage mythologique et la logique symbolique qui s'y attache ont été remplacés par le langage abstrait des sciences positives, mais au niveau des interprétations, et surtout de point de vue existentiel pour le vécu quotidien de la vie, on rencontrera les mêmes archétypes moulés dans des formes catégorielles différentes.¹³ Cela s'explique par la dialectique du sacré ; ce dernier est de plus en plus camouflé dans le profane, jusqu'à son apparente dissolution, mais selon une autre règle de l'évolution du sacré, *coincidentia oppositorum*, cette situation implique nécessairement la redécouverte de la sacralité, évidemment dans un nouveau cadre culturel, en rapport avec l'évolution des connaissances du moment. Eliade considérait que : « Les mythes se dégradent et les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations, celle du XIX^e siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin : ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme dans le Cosmos. »¹⁴

¹² M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 2004, 47.

¹³ J. Ries, Science des religions et sciences humaines L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986), *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, 331.

¹⁴ Eliade, *Images* 36.

L'analogie entre le contenu catégoriel d'un récit mythologique et le contenu dogmatique des religions monothéistes est due au fait que les symboles et les mythes font partie de l'être humain, expression de la situation existentielle de l'homme en Cosmos. Les religions ont comme plateforme commune aussi bien une conception anthropologique, mais surtout une phénoménologie anthropologique universellement valable.

Selon la conception anthropologique définissant l'homme comme *homo religiosus*, et conformément à l'herméneutique éliadienne, le discours sur la démythologisation (en allemand *Entmythologisierung*) ouvert par le théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976) gagne une nouvelle signification.¹⁵ Pour Bultmann, la science remplace la conception « mythologique » du monde en tant que représentation objective du monde. Mais Dieu est toujours au-delà des signes empiriquement perceptibles, d'où un conflit naissant entre l'image mythologique du monde et l'image du monde forgée par la pensée scientifique.¹⁶

La démythologisation dans l'interprétation bultmannien est une exigence de la foi elle-même, parce qu'il s'agit d'une rupture de toute image du monde projetée par la pensée rationnelle, aussi bien que de la pensée du mythe ou de la pensée de la science. Bultmann considère que la transcendance et le caractère caché de l'action divine n'ont pas besoin d'être traduites par la conceptualisation d'une pensée objective. En conséquence, les approches anthropomorphiques de la Bible gardent un caractère « naïf » et « mythique », c'est pourquoi la foi contemporaine doit se délivrer par nécessité de ce lest rajouté par la tradition par-dessus l'événement originaire, Bultmann visant par cela notamment le Nouveau Testament. Cette démythologisation a comme conséquence première le clivage entre science et foi, dans le reniement de la nécessité d'harmonisation entre *fides et ratio*.¹⁷

¹⁵ W. Schmithals, Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 92, No. 2 (Juni 1995), 170-172.

¹⁶ Cf. A. Malet, *Mythos et Logos*, Genève 1962, 391-393.

¹⁷ Foi et raison: lettre encyclique Fides et ratio du souverain pontife Jean-Paul II aux évêques de l'Eglise catholique sur les rapports entre la foi et la raison: 14 septembre 1998, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

A partir de la spécificité d'*homo religiosus*, la capacité de percevoir le sacré, la naïveté, ou le caractère mythique apparent de certains récits du Nouveau Testament ne devraient pas occulter le sens profond du message transmis par la situation concrète respective. Le lecteur d'aujourd'hui doit-il s'arrêter sur le langage archaïque ou sur la profondeur du message révélé qui peut être compris dans tous les temps. Comme Jésus affirmait qu'il n'est pas venu pour modifier la loi ancienne, mais pour la parfaire (Mt. 5, 17-19), de même ses faits et ses mots s'intègrent dans la continuité d'un message de hiérophanies transmettant par des signes et symboles archétypaux, selon la logique symbolique, une situation originaire pour nous diriger vers un message profondément ancré dans l'homme.

Ainsi, le langage mythologique interprété à sa juste valeur, loin d'être « naïf », contient la force de transmettre au-delà des mots un message parfaitement adapté à la compréhension de *homo religiosus* de tous les temps, voire dans les sociétés les plus sécularisées. L'homme est essentiellement *homo religiosus* et a besoin d'expériences religieuses.¹⁸

« Mais si l'histoire est capable de promouvoir ou de paralyser de nouvelles expériences religieuses, elle ne réussit jamais à abolir définitivement la nécessité d'une expérience religieuse. Ce n'est pas assez dire. La dialectique des hiérophanies permet la redécouverte spontanée et intégrale de toutes les valeurs religieuses, quelles qu'elles soient et à quelque niveau historique que puisse se trouver la société ou l'individu qui réalise cette découverte. L'histoire des religions se voit ainsi ramenée, en dernière analyse, au drame provoqué par la perte et la redécouverte de ces valeurs, perte et redécouverte qui ne sont jamais, qui ne sauraient même jamais être définitives. »¹⁹

En ce qui concerne le christianisme, à la place d'une « démythologisation » du langage biblique, c'est une analyse des significations profondes que celui-ci transmet qui s'impose, au-delà des mots et des similitudes avec les formes d'expression mythologiques communes au milieu culturel du Proche Orient,

¹⁸ P. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique; étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythiques de la foi chrétienne*, Leiden 1963, 44-50.

¹⁹ Eliade, *Traité* 390.

acceptant le langage archétypal et la logique symbolique comme moyen complémentaire de transmission de la Révélation divine, situation spécifique pour les premiers douze chapitres de la Genèse. Ce qui est « mythologique » ne doit pas être démythologisé, mais interprété selon la valeur positive du mythe. Ainsi, l'herméneutique biblique traditionnelle peut s'enrichir avec les significations profondes des textes, découvertes d'ailleurs par la théologie spirituelle lorsqu'elle analyse les expériences mystiques de certaines personnes. La logique symbolique dévoile par son propre dynamisme le même message « codifié » par tout genre de langage catégoriel.²⁰

Du point de vue critique, de même que les différents courants psychothérapeutiques analytiques peuvent générer des interprétations différentes concernant le même processus, étant de surcroît confirmées par l'efficacité pratique, toute « métapsychanalyse » de l'esprit humain matérialisé dans l'histoire peut engendrer des nuances différentes. Aussi, une telle démarche implique une formation spécifique - de type « initiatique » - permettant la compréhension profonde des phénomènes, chose impossible à transmettre par la méthodologie spécifique aux sciences positives ou de type pédagogique, car il ne s'agit pas d'éléments « vérifiables intersubjectivement ». Dans ce cas, le théologien se trouve dans la situation d'une comparaison des données positives avec les interprétations de la théologie spirituelle (ascétique et mystique) comme discipline autonome, autrement dit, à mon avis la théologie dogmatique serait confrontée à l'étude des religions, et aux données apportées par les sciences positives concernant un problème spécifique (de l'archéologie à la psychologie), pour prendre appui sur la herméneutique biblique et à l'expérience de la vie de foi qui offrent une « théologie totale » contenant la complexité phénoménologique liée à l'expérience du sacré, la Révélation divine concrétisée dans la Bible et le discernement ecclésial exprimé par le Magistère.

Et ce n'est pas la démythisation d'un récit catégoriel d'un événement religieux qui s'impose, mais au contraire, la démythisation de la valeur absolue accordée au langage des sciences positives, car toute méta-interprétation des données empiriques faite dans le but d'intégration de celles-ci dans une image unitaire fera appel inévitablement à des nouveaux systèmes de signes et

²⁰ Boutaud, *Sensible et communication* 102.

symboles ayant le même rôle que le langage mythologique archaïque. Dans ce sens, la démythologisation de type bultmannien devient un autre mode de raisonner les données positives de la foi pour la sauvegarde de la vérité de l'acte de foi.²¹ De l'autre côté, le langage mythologique apparemment archaïque et les images anthropomorphiques agencées au fil du temps dans une religion doivent être transmises au plus près de leur forme d'origine,²² car c'est surtout ce langage symbolique enchaîné selon la logique spécifique à la pensée mythologique, qui contient au-delà des catégories de la raison ces approfondissements qui disent « tout » sur un mystère révélé. Cette vision peut être appliquée dans l'analyse des contenus des tous les textes sacrés par l'étude comparée des religions ainsi que par les théologiens. C'est aussi grâce à cet aspect « mythologique » que la révélation biblique et les codifications de celle-ci par le Magistère restent toujours valables, l'une des tâches de la théologie étant celle de la « traduction » du message transhistorique dans le langage culturel spécifique à l'homme de chaque époque.

La compréhension du mythe dans le monde d'aujourd'hui

Actuellement, les mythes des différents milieux religieux archaïques et de souche populaire sont considérés généralement comme des productions d'un mode naïf d'interprétation de la réalité. Or, le mythe est une forme originelle de manifestation de l'esprit humain.²³

Sans nulle dévalorisation de la vérité d'un récit mythologique, l'herméneutique éliadienne saisit analytiquement les profondeurs historiques et les significations enfouies dans les abîmes du psychisme collectif de l'esprit humain matérialisé dans la culture.²⁴ Il y a une continuité du phénomène humain entre l'homme archaïque et l'homme moderne, même si des clivages se sont produits au niveau cognitif entre des stades différents de transmission

²¹ Schmithals, *Zum Problem der Entmythologisierung* 170.

²² Eliade, *Traité* 390.

²³ Eliade, *Images* 79.

²⁴ Ursache, *Hermeneutica totală* 4.

des informations – devenues patrimoine de toute l’humanité. Finalement, le langage évolue selon la dialectique du sacré, processus qui conduit le sacré à un camouflage progressif dans le profane jusqu’au point extrême : *coincidentia oppositorum*, c’est-à-dire que ce qui est perçu comme sacré perd peu à peu sa signification d’origine jusqu’à la dissolution apparente dans le profane, étape qui fait démarrer la redécouverte du sens sacré initial. Vue la continuité du phénomène humain au long de l’histoire, les formes spécifiques resteront toujours les mêmes pour *homo religiosus*, jusqu’à l’identification dans « les mythes du monde moderne », surtout dans l’environnement artistique ou dans l’interprétation « à la mode » dans tel ou tel milieu culturel.²⁵ Tout cela s’inscrit dans la logique symbolique présente dans les mythes, aussi bien du point de vue de la structure de la conscience humaine, que dans la perspective de la pérennité des formes de manifestations spécifiques à l’esprit humain, dans la mesure où l’homme est *homo religiosus*.

Si nous acceptons que les mythes – interprétés selon une herméneutique adéquate – ont une valeur positive, alors il faudrait bien accepter également que les formes particulières d’expression qui évoquent le « tout » impliquent perpétuellement un effort de compréhension et approfondissement du message transmis. Car le sacré – à la limite entre transcendant et immanent – est une manifestation dans l’histoire d’une *Réalité ultime*, transcendante, dans le cadre d’une connaissance expérimentale et d’une communication au-delà de tout langage catégoriel verbal. Néanmoins, cette transmission non-verbale des informations concernant le monde transcendant, a besoin nécessairement d’une transposition analogique dans un langage intersubjectif communicable faisant appel à l’expérience catégorielle commune à tous les humains.²⁶

Les mythes racontent des événements qui ont eu lieu *in principio*, c’est-à-dire aux commencements, dans un instant primordial et atemporel, un instant sacré.²⁷ Eliade affirme que « *le mythe est censé se passer dans un temps –*

²⁵ Marc-Alain Descamps, « Analyse de livres », *Imaginaire & Inconscient*, vol. n° 7, no. 3, 2002, 129-133.

²⁶ C. Duterme, « Le « non-verbal » dans l’organisation définie comme système de communication », *Communication et organisation* (01.10 2015), <http://journals.openedition.org/communication-organisation/2472>; DOI: 10.4000/communicationorganisation.2472.

²⁷ Eliade, *Images* 79.

si on nous permet l'expression – intemporel, dans un instant sans durée, comme certains mystiques et philosophes se représentent l'éternité. »²⁸

Le temps « des origines », quand l'homme va homologuer le monde en lui conférant une signification, coïncide avec la période de fin de l'anthropogénèse, le moment quand ontologiquement apparaît l'homme en tant que *homo religiosus*, c'est-à-dire le moment d'origine du phénomène humain dans l'histoire. Il fallait, en effet, qu'un « Adam » existe, le premier des humains dans l'enchaînement ontogénétique de toute l'humanité, c'est-à-dire que, recevant « le souffle divin » lui permettant la perception du sacré, il est devenu une entité matérielle-spirituelle unique parmi les autres « êtres ». Capable de percevoir le sacré, l'homme a donné un sens au monde en l'homologuant et par cela intégrant le monde spirituel à l'Univers jusqu'alors expérimenté seulement sous son aspect immanent.²⁹

L'ancienneté immémoriale des événements décrits dans les mythes dépasse toute démarche psychologique de projection dans un temps historique ; ils appartiennent à une période ou étape de manifestation d'*homo religiosus* tenant du néant préhistorique, restant authentiques en dépit de l'impossibilité à les situer sur l'échelle d'une chronologie positive.

Mais l'immersion dans le passé historique est à la fois une immersion dans les abîmes de la conscience de l'humanité. Autrement dit, les mythes viennent de la profondeur de l'histoire, mais également des profondeurs de l'inconscient humain : « On a trop vite conclu que l'authenticité d'une existence dépend uniquement de la conscience de sa propre historicité. Cette conscience historique joue un rôle assez modeste dans la conscience humaine, pour ne rien dire des zones de l'inconscient qui, elles aussi, appartiennent à l'être humain intégral. Plus une conscience est éveillée, plus elle dépasse sa propre historicité. »³⁰

Ce n'est pas par hasard que le rôle des mythes est d'agencer une conception du monde offrant réponse aux principales questions existentielles et surtout d'offrir une interprétation intelligible de la réalité.

²⁸ Eliade, *Images* 79.

²⁹ M. Eliade/ R. Pettazzoni, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris 1994, 220-225.

³⁰ Eliade, *Images* 79.

En parlant de la morphologie et la fonction des mythes, Eliade affirme que les mythes cosmogoniques sont des mythes exemplaires car ils remplissent une fonction de modèle et de justification de toute action humaine, formant l'archétype de tout un ensemble de mythes et de systèmes rituels.³¹ « Le mythe, quelle qu'en soit sa nature, est toujours un précédent et un exemple, non seulement par rapport aux actions (sacrées ou profanes) de l'homme, mais encore par rapport à sa propre condition ; mieux : un précédent pour les modes du réel en général. »³²

La valeur des mythes est sauvegardée seulement s'ils sont transmis de génération en génération et s'ils génèrent des rites spécifiques qui complètent le contenu du message transmis par des signes et symboles voués à la compréhension exhaustive de la réalité codifiée selon les règles de la logique symbolique.³³ Les moments de transmission sont à la fois des ruptures de niveau, car ils impliquent d'un côté le relais d'un bagage de connaissances, mais laisse place à la créativité selon la personnalité de chacun. C'est seulement par la transmission spécifique des rites initiatiques que les mythes atteignent leur but de révéler la face cachée de la réalité, le « mystère ». Eliade observait que : « Le mythe est assumé par l'homme en tant qu'être total, il ne s'adresse pas seulement à son intelligence ou à son imagination. Lorsqu'il n'est plus assumé comme une révélation des mystères, le mythe se dégrade, il s'obscurcit, devient conte ou légende. »³⁴

Les contes et légendes dévoilent souvent le caractère initiatique initial ou, par transparence, la logique symbolique se trouvant à la base de l'expression mythologique du milieu d'origine. La fonction psychologique du mythe originaire est reprise par d'autres interprétations et pratiques, jusqu'à sa réduction à un geste rituel ou un acte social dépourvu de toute signification religieuse. Mais, vue la nécessité de l'expression mythologique initiale de bâtir une conception du monde et que les mêmes archétypes et enchaînements de

³¹ Eliade, *Traité* 346.

³² Eliade, *Traité* 349.

³³ J. Pouillon, L'analyse des mythes, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 1966, tome 6 n°1, 100-105.

³⁴ M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1997, 14.

symboles seront à la bases de tout substitut du mythe, les nouvelles expressions auront tendance à revendiquer la même autorité au niveau psychologique, car constitutives à la connaissance et à la base de l'action consciente, responsable de l'homme dans le monde, tel qu'il le comprend et l'interprète.³⁵

Les mythes ont une morphologie typique ; selon Mircea Eliade ils révèlent la polarité de deux éléments issus d'un seul et même principe (créateur-destructeur, solaire-manifeste et ophidien-virtuel), généralement destinés à se réconcilier dans un *ilud tempus* eschatologique, une vraie *coincidentia oppositorum* au-dessus de tous les attributs réunissant les contraires. Une conclusion pareille ne serait possible par l'expérience rationnelle, la *coincidentia oppositorum* exprimant, en effet, le paradoxe de la réalité divine.³⁶

Coincidentia oppositorum c'est l'unification des termes opposés, selon Eliade le symbole le plus important de l'humanité primordiale et de l'état primordial, paradisiaque, d'un Monde avant la chute. La réunification sera possible seulement dans l'unité avec le Créateur, le seul capable de réunir, même si seulement dans un futur eschatologique, le sacré et le profane, la transcendance et l'immanence, l'éternité et le temps, la vie et la mort.

Dans la continuité du phénomène humain on distingue la fonction unificatrice du langage mythologique,³⁷ même si au niveau des interprétations culturelles ce qui est sacré – saint se dégrade, gardant seulement le caractère « absolu » qui se laisse réduit à une expression de type positiviste où le sacré se confond avec le profane. La prétendue évolution de la connaissance : du mythologique, par le métaphysique, vers la pensée positive est en effet une dégradation de la perception du sacré, une involution sur le plan spirituel, inversement proportionnelle à la sécularisation et au développement technologique de la société. Mais l'analyse de la religiosité contemporaine nous permet de déchiffrer les mythes du monde moderne.

³⁵ J. Pouillon, *L'analyse des mythes* 103.

³⁶ Eliade, *Traité* 351.

³⁷ A. J. Greimas, La description de la signification et la mythologie comparée, *L'Homme*, 1963, tome 3 n°3, 51-53.

« Les mythes du monde moderne »

Même dans les sociétés les plus sécularisées, affirme Eliade, l'homme continue d'être le même *homo religiosus* de toujours. Toute manifestation de l'esprit humain se matérialise à travers la culture, c'est pourquoi lorsque les préoccupations religieuses disparaissent de l'activité de l'individu ou se retirent dans la sphère du privé, il y aura des succédanés qui tenteront de remplacer la fonction de l'Eglise et de se substituer au rôle social de la religion.

Le mythe se dégrade en légende épique, en ballade ou en roman, ou encore survivra sous la forme de superstitions, d'habitudes, de nostalgies.³⁸ Mais l'archétype qui dévoile le mythe, même le plus dégradé, continue d'être créateur.³⁹

Le monde moderne de type européen refuse les structures mentales des religions - non seulement celles du christianisme - poussant ainsi la perception du sacré, pourtant constitutive de l'homme en tant que *homo religiosus*, en dehors de soi-même. Le problème consiste en ce qui remplace la logique symbolique spécifique à la religion. Eliade dit que la crise des religions dans le monde moderne a des racines profondes dans la « démythisation » des symboles et des valeurs universellement valables.⁴⁰

« On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais. »⁴¹

La « superstition suprême » de la modernité demeure dans les explications visant l'homme lui-même.⁴² Il est utopique de croire que l'homme arrivera à une connaissance de soi sans arriver – par nécessité – à Dieu, l'Absolu. D'autant plus qu'on ne peut accéder à la dignité humaine et à la plénitude de la vie autrement que par la transcendance de notre condition purement biologique

³⁸ Eliade, *Traité* 361.

³⁹ Eliade, *Traité* 362.

⁴⁰ Ursache, *Hermeneutica totală* 4.

⁴¹ Eliade, *Images* 16.

⁴² F. Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003, 206.

et la manifestation comme entité personnelle, matérielle-spirituelle douée d'un type unique d'existence dans le monde. Visiblement, l'homme manifeste sa transcendance dans la mesure où il est *homo religiosus*, et non pas uniquement par le « vécu » de sa propre corporalité.

Eliade voit « la superstition suprême »⁴³ dans le « hégélianisme », marxisme ou freudisme, comme dans n'importe quelle théorie essayant d'évacuer le mystère. Le réductionnisme de type matérialiste, nihiliste ou psychanalyste veut offrir une définition exhaustive de l'homme en effaçant le spirituel. C'est pourquoi Eliade considère que l'étude des religions conduit vers un nouvel humanisme et que la technologisation et l'évolution naturelle de la société contemporaine ont besoin d'un sens théologique destiné à les humaniser et à les harmoniser avec les aspirations normales de l'humanité. L'homme est appelé à prendre conscience de la dignité tenant à la spécificité de son être, à son potentiel spirituel. Même dans les sociétés sécularisées, l'homme reste intéressé par la spiritualité. Conscient de sa position dans le Monde, l'homme est un être nostalgique : « Nous voulons dire que l'homme, échappât-il à tout le reste, est irréductiblement prisonnier de ses intuitions archétypales, créées au moment où il a pris conscience de sa situation dans le Cosmos. La nostalgie du Paradis se laisse décèler dans les actes les plus banals de l'homme moderne. L'absolu ne saurait être extirpé : il est seulement susceptible de dégradation. Et la spiritualité archaïque survit, à sa manière, non pas comme acte, non pas comme possibilité d'accomplissement réel pour l'homme, mais comme une nostalgie créatrice de valeurs autonomes : art, sciences, mystique sociale, etc. »⁴⁴

Le mythe a une valeur sociale, car il transmet « une vérité absolue » et il sert de modèle.⁴⁵ Le comportement mythique est présent dans la pensée collective des sociétés modernes par la dimension symbolique des idéologies politiques et des interprétations scientifiques se prévalant d'une valeur quasi-absolue de vérité. Le caractère mythologique des « mythes » des sociétés modernes est difficilement reconnaissable dans une société fortement sécularisée, mais on peut observer au niveau profane la revalorisation des anciens symboles révélateurs du sacré.

⁴³ Turcanu, *Micea Eliade* 206.

⁴⁴ Eliade, *Traité* 363.

⁴⁵ G. Bouchard, « Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux », *Revue européenne des sciences sociales*, (02 octobre 2017), <http://journals.openedition.org>

Les idéologies du monde moderne cherchent à nous offrir un modèle transhumain de vie, tandis que la société civile cherche des comportements d'ersatz à la mystique religieuse, afin d'obtenir des ruptures plus ou moins réussies du temps profane. L'homme moderne construit sa propre mythologie, il se forge des modèles à imiter en s'efforçant d'échapper au temps profane afin de vivre dans un temps qualitativement différent transcendant sa condition historique.⁴⁶ L'homme des sociétés profanes recourt avec obsession aux distractions pour échapper au temps profane, il « s'évade » dans des réalités virtuelles créées par lui-même (les jeux sur console, les blogs, le « chat »), ou bien il cherche un sens de son existence dans les « mythes » ou idéaux politiques et sociaux. La pensée mythique est consubstantielle à la condition humaine, c'est pourquoi : « à travers l'étude des traditions religieuses, l'homme moderne ne retrouverait pas seulement un comportement archaïque, mais il prendrait en outre conscience de la richesse spirituelle qu'un tel comportement implique. »⁴⁷

D'ici la nécessité de la revalorisation du rôle social de la religiosité et de la présence de la religion dans la vie de l'homme moderne, mais aussi de la redécouverte d'un sens sacré de la « technologisation » même, c'est-à-dire de l'effort humain de transformer la nature d'après une finalité correspondant au besoin humain de dépasser sa propre condition biologique. Tout simplement : ce qui est spirituel doit revenir dans les préoccupations de l'homme. L'homme moderne devrait redécouvrir sa propre condition particulière qu'il occupe dans le Cosmos. Cette prise de conscience de soi va de pair avec l'actualisation de la spiritualité humaine sur le plan religieux.⁴⁸ Sortant des fausses mythologies du monde moderne, l'homme peut redécouvrir la profondeur du message révélé par le symbolisme religieux avec sa valeur pérenne. L'homme est au croisement du monde spirituel avec le monde de la matière inerte, une synthèse de la finitude et de l'historicité, de l'aspiration vers l'infini et de la condition mortelle. L'homme a été créé avec une place privilégiée dans cet Univers qu'il comprend en percevant sa sacralité, donc le sens transcendant de l'existence.

⁴⁶ J. Ries, *Les origines des religions*, Paris 2012, 134-152.

⁴⁷ Eliade, *Images* 49.

⁴⁸ Cl. Geffré, Révélation et expérience historique des hommes, *Révélation et herméneutique, Laval théologique et philosophique*, 46 (1) février 1990, 16.

Conclusion

Si l'homme n'existait pas en tant qu'être intelligent, il n'y aurait ni perception rationnelle de l'Univers ni questions concernant l'origine et le destin du monde dans lequel l'homme se réveille coparticipant pour une certaine période historique. Faute de l'homme – ou faute de tout autre récepteur intelligent – un Univers si grandiose et si merveilleux, gouverné par des lois dévoilant l'harmonie du monde, ne serait-il pas absurde ? Car l'Univers existe parce que nous existons et le percevons comme tel (c'est le principe anthropique participatif). Le Cosmos « est » tel que nous le décrivons parce que nous y sommes aussi, les humains qui le percevons. Le monde est à notre mesure et correspond à notre mission dans cette existence qui découvre son sens surnaturel uniquement grâce à la Révélation.⁴⁹ Eliade dit : « En reprenant conscience de son propre symbolisme anthropocosmique – qui n'est qu'une variante du symbolisme archaïque – l'homme moderne obtiendra une nouvelle dimension existentielle, totalement ignorée par l'existentialisme et l'historicisme actuel : c'est un mode d'être authentique et majeur, qui le défend du nihilisme et du relativisme historiciste sans pour cela le soustraire à l'histoire. Car l'histoire elle-même pourrait un jour trouver son véritable sens : celui d'épiphanie d'une condition humaine glorieuse et absolue. »⁵⁰

L'humanité se dirige vers son modèle originaire, parfait, de la communion harmonieuse entre l'homme-nature et le Dieu-Créateur, quand l'histoire aboutira à son accomplissement.⁵¹ Cela est justement le sens de l'histoire offert par la Révélation chrétienne et c'est à la théologie qu'incombe de rendre le message divin accessible à l'homme contemporain.

⁴⁹ J.-P. Resweber, La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel, *Revue des Sciences Religieuses*, tome 46, fascicule 1, 1972, 20-27.

⁵⁰ Eliade, *Images* 50.

⁵¹ J.-P. Resweber, *La relation de l'homme* 37.