

LA REINCARNATION

Une approche en anthropologie culturelle comparée

par Richard Friedli

L'échange entre les civilisations, les cultures et les religions est devenu, aussi dans le milieu occidental-chrétien, tel, que les questions concernant l'origine et le but de l'existence humaine ne se laissent plus sans autre résoudre selon le seul modèle de l'unicité de vie, – accepté comme évident et plausible. Au contraire, à beaucoup de femmes et d'hommes, vivant en chrétien et dans l'Occident, les explications de la condition humaine selon le modèle de la transmigration de l'âme et selon la doctrine de la réincarnation-renaissance apparaissent bien plus plausibles. La cohérence de ces explications leur semble être encore renforcée par des expériences diverses, comme

- la recherche de la justice au sein des différentes espérances de vie,
- l'injustice intra-mondaine (p.ex. les classes sociales ou les castes),
- les phénomènes énigmatiques de souvenir,
- le sentiment souvent très fort de se connaître, alors que l'on se rencontre pour la première fois (le fameux phénomène du «djà vu»),
- l'explication et la légitimation de la présence du passé dans l'héritage individuel.

Pour aborder les questions personnelles et les situations sociales qui sont impliquées dans ce bref éventail de problèmes, la perspective choisie dans l'analyse suivante est celle de l'anthropologie culturelle et religieuse. Ce faisant, nous espérons éviter les discussions doctrinaires abstraites, si souvent liées aux débats entre chrétiens sur le bien-fondé de la «réincarnation».

En effet, avant d'aborder les affirmations religieuses ou théologiques par rapport à l'interprétation et à la maîtrise de l'existence humaine, il faut essayer de bien la saisir. Elle est plus profonde, plus radicale et universelle que les compréhensions et explications particulières proposées par les différentes cultures, traditions, religions et races durant leur histoire. Voici donc l'articulation de notre approche anthropologique, qui est différente des éclairages complémentaires que l'histoire des doctrines ou la théologie ont élaborés sur la question de la réincarnation:¹ (1) description de la condition humaine commune aux cultures particulières, (2) quelques types d'interprétations selon le modèle de la «réincarnation» et (3) le défi en éthique transculturelle de la «renaissance».

¹ Cette méthode anthropologique et son application en science comparée des religions sont plus amplement présentées dans: R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Freiburg/Schweiz 1986. La tradition scientifique, laquelle est suivie ici, doit beaucoup à: P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971 (= *The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York 1969) et à: P. L. BERGER / TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1970 (= *The social Construction of Reality*, New York 1966).

Le rythme de l'existence quotidienne est marqué – au sein de sa routine professionnelle, familiale ou récréative – par des événements qui interrompent sa monotonie souvent rassurante, parfois agaçante. Ce sont des «événements de contraste» (Kontrasterfahrungen). Ils peuvent être une surprise heureuse: p.ex. le jaillissement d'un amour, un geste de pardon, un moment de communication profonde, la beauté d'un orage. De tels moments que constituent les «événements de contraste» positifs et que nous pouvons désigner comme une «grâce» ne font cependant pas spécialement problème aux cultures et aux religions du monde, dont une des fonctions essentielles est justement de fournir des clefs d'interprétation et des modèles de conduite pour permettre à leurs membres de gérer la vie de tous les jours.

Par contre, pour toutes les cultures, il est beaucoup plus difficile de fournir la justification cognitive et de proposer la ligne éthique à adopter face aux «événements de contraste» négatifs. Par rapport à cette négativité que l'on peu désigner, pour simplifier, comme la dimension anthropologique de l'«existence à la mort» (Existenz zum Tod), toute religion a bien plus de peine à fournir un horizon «viable». Si nous ne nous contentons pas du recours répétitif à notre propre tradition, intériorisée par notre socialisation respective, la référence au culte des ancêtres selon la spiritualité africaine serait, pour ne prendre que ces exemples, aussi invérifiable et aussi énigmatique que l'invitation à accepter la suite des naissances selon les multiples traditions hindoues et bouddhistes ou la proclamation chrétienne de la foi en la résurrection.

Cependant, afin que cette «existence à la «mort» dépasse le cadre d'un thème abstrait de la philosophie de la religion, il est nécessaire de décrire un peu plus cette mort.

1.1 La mort quotidienne

Voici quelques aspects de la mort, auxquels toutes les cultures et toutes les religions doivent essayer, comme nous venons de le voir, d'apporter un éclairage, des explications et des raisons d'espérer. Pour ce faire, nous distinguons les formes, les modalités et les temps de cette situation-limite que nous appelons «mort»:

1. Formes de la mort

Comme pour d'autres dimensions d'une analyse existentielle – p.ex. bien-être, violence, paix –, il faut aussi distinguer, en ce qui concerne le phénomène de la mort, sa dimension personnelle et ses aspects institutionnalisés, la *mort personnelle* et la *mort structurale*. Par la *mort personnelle*, nous faisons référence à cette limite de la vie, vers laquelle inévitablement toute personne marche. Mais la «mort personnelle» ne signifie pas seulement «ma mort», mais aussi la rupture de la communication re-connaissante, parlante

et aimante avec toute personne proche. La *mort institutionnalisée*, par contre, est la mort anonyme, programmée, inscrite dans les mécanismes de structures destructrices. Les guerres sont des exemples de cette mort sans nom (pensons à la détonation de la première bombe atomique à Hiroshima, le 6 août 1945, qui a causé, en l'espace de quelques secondes, des dizaines de milliers de morts). La mortalité infantile est un autre exemple de cette mort. Elle provoque actuellement, selon les estimations de l'UNICEF, toutes les trois secondes la fin de l'existence d'un enfant en dessous de deux ans (cela signifie la mort de 17640 enfants par jour et plus de 15 millions par an). Toutes ces morts sont indues; elles sont cependant prévisibles à cause des structures socio-économiques contemporaines. Elles sont le fruit de la violence structurale.

2. Modalités de la mort

Dans l'intervention de la mort, on peut distinguer la *bonne mort* de la *mauvaise mort*. Par la bonne mort, nous signalons la fin d'une existence bien vécue, durant laquelle une personne a pu se réaliser personnellement, socialement et professionnellement. Cette personne a une bonne mort, parce que sa vie a été bonne. Par contre, la *mauvaise mort* intervient à un moment, où la courbe existentielle d'un projet de vie n'est pas encore achevée. Les tortures, les suicides ou les accidents sont à l'origine de telles morts. Ces trois situations illustrent aussi, combien «mauvaise mort» et «mort structurale» se conditionnent souvent réciproquement.

3. Les temps de la mort

Les différentes sortes de morts mentionnées peuvent être appelées la *première mort*. La *deuxième mort* intervient au moment où plus personne ne se souvient d'un défunt. Alors, cette personne est définitivement morte.

Toute culture et toute religion doivent apporter une «réponse» à ces situations, afin de les rendre supportables, notamment pour les personnes affrontant cette ultime phase de leur vie et surtout pour les personnes restant en vie.

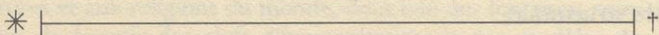
Bien sûr, les chrétiens peuvent proclamer (à Pâques ou lors des funérailles) que le Christ a vaincu la mort (1 Cor. 15, 20-57), mais la réalité résiste souvent à une telle proclamation. Et pour beaucoup d'hommes et de femmes, une telle célébration liturgique de la mort n'est plus acceptable – spécialement face à des phénomènes de «mauvaise mort» et de «mort structurale». C'est dans un tel contexte que la réponse de la «résurrection» leur semble être moins satisfaisante que celle de la «réincarnation» – du moins, telle qu'elle est saisie en Occident.²

² Afin de signaler dès le début de nos analyses, ces contextes et clivages différents dans les traditions «chrétiennes» et dans les «philosophies orientales», je réfère ici aux analyses indologiques et bouddhologiques de notre collaborateur: A. NAYAK, *La réincarnation dans les religions. Diversité des modèles et multiplicité de sens*, in: *Les échos de Saint*

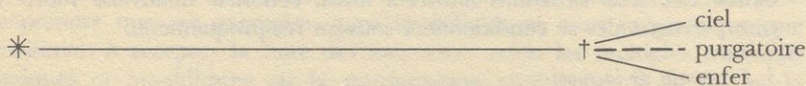
1.2 L'interprétation «réincarnationniste» dans l'opinion occidentale: Le cas de l'Europe de l'Ouest et de la Suisse

Face à cette condition universelle de l'«existence à la mort», nous nous trouvons donc actuellement, au sein d'une société multiculturelle et d'une situation de «marché» religieux, confronté(e)s à des réponses culturelles particulières multiples. Trois paradigmes peuvent être, pour simplifier, esquissés:³

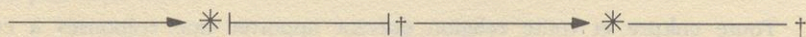
1. *Avec la mort, tout est fini*: l'énergie vitale est épuisée, les fonctions vitales ont cessé, l'activité du cerveau est terminée. Les conditions matérielles de la vie sont détruites, le corps se décompose dans ses éléments de base.



2. *Avec la mort matérielle, la vie totale continue*: Il y a l'unicité de vie, mais il y a une survie et l'immortalité de la personne. Cette conviction s'articule autour de la dimension «résurrection». Elle est surtout portée par les traditions juives, chrétiennes et islamiques. Environ un tiers de l'humanité gère la vie et la mort selon ce modèle: après la mort, il y a le «jugement» et la perspective d'une vie accomplie dans le «ciel», la perspective d'une vie qui a échoué dans l'«enfer» ou bien il faut envisager pour l'âme une phase de purification de son péché dans le «purgatoire»:



3. *La réincarnation*: La grande majorité de l'humanité vit selon ce modèle de la «transmigration de l'âme»:



Or, nous devons constater que de plus en plus de personnes d'origine culturellement «chrétienne», qui propose, comme accomplissement de l'existence d'une vie unique, la «résurrection», sont devenues des adeptes de ce modèle «réincarnationniste».

En voici quelques statistiques:

1. Les données de l'*European Value Systems Study Group* sur les valeurs européennes en mutation (récoltées entre 1978 et 1982, auprès de 12'463

Maurice/Suisse 85/4 (1989) 259-270 et: *La doctrine bouddhiste de la réincarnation*, ib. 86/1 (1990) 30-51. – Dans un même effort de clarification de la tradition hindoue-bouddhique et de sa réception déformée par des personnes vivant dans le cadre du christianisme ou de la post-chrétienté de l'Occident: cfr. l'oeuvre collective (en exégèse et théologie chrétienne, en science des religions et en psychologie): *Réincarnation, immortalité, résurrection* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 45) Bruxelles 1988.

³ A propos de ces trois types de réponses, cfr. R. ZÜRRER, *Reinkarnation. Die umfassende Wissenschaft der Seelenwanderung*, Zürich 1989, 8-12.

personnes des pays de la Communauté européenne) parlent d'une moyenne de $\pm 25\%$ de la population européenne qui voit, dans le modèle de la réincarnation, une manière valable et acceptée pour gérer la vie et la mort. Les milieux démocratiques présument qu'actuellement, il faudrait aller jusqu'à 30% .⁴

1. *En Suisse romande*, 25 enquêteurs ont questionné, entre le 4 et le 5 décembre 1987, 511 personnes par téléphone sur la proposition «Je crois à la réincarnation sous une autre forme et dans d'autres lieux». Sans faire ici la différence entre sexe, âge, revenu, localité (ville/campagne) ou pratique religieuse: voici l'adhésion positive à cette proposition:

les catholiques	26,3 %
les protestants	23,1 % ⁵

3. *En Suisse allemande*, les résultats d'une enquête semblable viennent d'être publiés. Voici ces résultats élaborés dans le cadre du Projet Suisse de Recherche du Fonds National 21 sur «Pluralité culturelle et identité nationale» réalisée par l'Institut de Sociologie pastorale de Saint-Gall et par l'Institut d'Ethique Sociale (IES) de Lausanne:⁶

- Réponses à la proposition: «*La résurrection de Jésus-Christ donne-t-elle une signification à ma propre mort?*» Ont répondu par un «oui» parmi

a) ceux qui ont une pratique régulière	91 %
b) ceux qui ne vont à l'Eglise que pour les fêtes	56 %
c) ceux qui ne vont pratiquement jamais à l'Eglise	19 %

- Réponses à la proposition: «*Y-a-t-il une réincarnation/renaissance de l'âme dans une autre vie?*» Ont répondu par «oui»:

a) pour les pratiquants réguliers	27 %
b) pour les pratiquants irréguliers	29 %
c) pour les non-pratiquants	9 %

⁴ Pour de plus amples informations sur les méthodes et les résultats de cette vaste enquête coordonnée par le Gallup Poll (London 1983): J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête*, Paris 1983. En ce qui concerne les résultats sur la question de la réincarnation, présentés selon pays, confession, âge, scolarisation, option politique ou pratique religieuse: RICHARD FRIEDLI, *Le dogme de la réincarnation comme interpellation éthique*, in: C.-A. KELLER (éd.), *La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations*, Berne 1986, 39-43. Ces mêmes matériaux statistiques ont aussi été analysés dans mon étude déjà citée «Zwischen Himmel und Hölle - Die Reinkarnation», 19-26 et par P. DELOOZ, *Qui croit en quoi?*, in: *Lumen Vitae* (Bruxelles) 2/1983, 127-140.

⁵ Statistiques fournies par l'Institut pour l'étude des marchés et les sondages d'opinion (Lausanne): *La croyance*, déc. 1987, 7 pp.; cfr. les commentaires d'ALBERT LONGCHAMP, *Le christianisme en Suisse Romande*, in: *L'écho illustré* (Genève), 16. déc. 1987, pp. 10-13.

⁶ Comme pour les données concernant la Suisse Romande (cfr. note 5), nous ne disposons pas (fin octobre 1990) de l'ensemble des matériaux de l'enquête, qui sont encore sous l'«embargo» exigé par le Fonds National Suisse de la Recherche; voici donc une brève indication: P. JEANNERAT, *Religion bleibt wichtig*, in: *Der Sonntag* (Olten/Suisse), 4. Januar 1990, 18-25 (p. 21: réincarnation). La publication des résultats détaillés de l'enquête est annoncée pour septembre 1991: R. J. CAMPICHE / A. DUBACH (éd.), *Religion in der Schweiz - Religion im Sonderfall?*

A nouveau, nous ne pouvons pas discuter maintenant de ces chiffres. Relevons seulement qu'il y a une contradiction chez ceux qui vont régulièrement à l'Eglise (peut-être 18 %) qui affirment avec 91 % leur foi à la résurrection, mais aussi, avec 27 % leur conviction, que la réincarnation existe. Est-ce que cette réponse signale une mauvaise compréhension de la résurrection, de la survie, de la vie éternelle?

2 Une anthropologie interculturelle de «Réincarnation»

L'interprétation que nous proposons du phénomène *Reincarnation* n'est cependant ni *statistique* ni *psychologique* (p. ex. selon les modèles d'explication des archétypes, de la subconscience collective ou des méthodes mnémotechniques) ou *historique* (p. ex. analyse des textes de l'hindouisme),⁷ mais en *anthropologie culturelle et religieuse*. Cette méthode choisie pour comprendre l'homme dans son conditionnement sera *dialogique*. Elle procédera donc par différenciations contrastantes, mais dans une perspective de convergence.

2.1 Approche dialogique de la réincarnation: analyse d'un contexte africain

Durant un tel dialogue, on peut distinguer – d'une façon typologique – les cinq phases suivantes, que nous illustrerons ici en nous référant à la tradition bantu des Aboh du Nigeria.⁸ Ce faisant, il s'agit de rappeler que l'histoire des religions connaît aussi, à côté d'une «réincarnation individuelle» liée en Occident le plus souvent à la tradition hindoue-bouddhiste, une forme de «réincarnation plurielle» dans les religions négro-africaines.

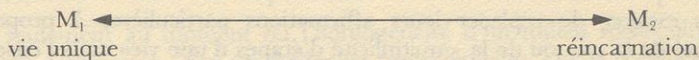
(1) La confrontation directe entre éléments des systèmes culturels différents

A première vue, les deux positions ou évidences de la «réincarnation» et de la «vie unique» s'excluent. Les deux messages (M) ne se laissent pas mettre dans une perspective identique: ou bien l'existence humaine doit être vécue de la naissance à la mort dans la seule et décisive phase d'une destinée personnelle

⁷ Pour approfondir les différents aspects interdisciplinaires de la dimension «réincarnation»: cfr. les publications citées dans les notes 2 à 4 et les bibliographies qui s'y trouvent. Une vue d'ensemble très précise et fort circonspecte du milieu socio-économique et religieux actuel, dans lequel il faut situer l'accueil si positif de la perspective de la «réincarnation» en Occident, est offert par: J.-F. MAYER, *Nouveaux mouvements religieux: une perspective historique et interculturelle*, in: S. FERRARI (éd.), *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi. Problemi giuridici dei nuovi movimenti religiosi* (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza di Parma, nuova serie 7) Padova 1989, 17-40. Voir aussi: G. K. NELSON, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, London 1987 (cfr. sa bibliographie très développée: 213-240).

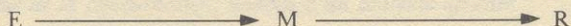
⁸ A propos de cette tradition «ibo» (une parmi les env. 900 cultures bantu enregistrées par les ethnologues): A. ONUWKA CHIGWE, *Re-incarnation: A socio-religious Phenomenon among the Ibo-speaking Riverines of the Lower Niger*, in: *Cahiers des Religions Africaines* (Kinshasa), 7/13 (1973), 119-134. Cfr. aussi: H. BAUMANN, *Die Wiedergeburtsidee in Afrika und ihre kulturhistorische Wertung*, in: *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire* (Colloque de Strasbourg, 1963), Paris 1965, 31-52; L. V. THOMAS, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*, Paris 1982 et: D. ZAHAN, *Les «voies» de la réincarnation en Afrique Noire*, in: C.-A. KELLER, *La réincarnation*, 61-69.

$M_1 \leftarrow \text{vie unique} \quad \text{réincarnation} \rightarrow M_2$



Dans cette ligne «alectique», il faudra situer les prises de position de D. MÜLLER, *Réincarnation et foi chrétienne*, Genève 1986. – Il va sans dire que, en ce qui concerne la tradition, qui se veut catholique, mais qui refuse les enseignements du Concile Vatican II (1962–1965) et sa «Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes» (Nostra Aetate, 1965), il est même inacceptable d'entrer en matière sur les préoccupations existentielles de la «réincarnation/renaissance». Le refus d'une telle problématique, déclarée «hérétique», ne se rencontre pas uniquement dans les milieux de ce que le terme «Ecône» évoque.

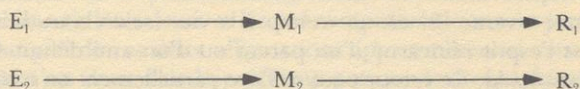
Si nous voulons cependant dépasser une telle situation d'impasse, parce que nous voulons mieux saisir le pourquoi de la référence à la rénaissance/réincarnation ou les motifs de l'insistance sur l'unicité de la personne humaine chez des partenaires dont nous ne mettons pas en doute le sérieux, nous devons essayer de replacer leurs affirmations particulières à propos de l'«unicité de la vie» ou de la «multiplicité d'étapes d'une vie» dans l'ensemble d'une religion ou d'une culture donnée. La méthode de l'anthropologie culturelle peut être utile pour élucider de telles motivations profondes de leur enseignement culturel, qui tent à répondre aux toujours mêmes questions que les formes, les modalités et les temps de la mort, décrites brièvement dans l'entrée à cette étude sur la réincarnation, suscitent (cfr. le point 1.1). En effet, «l'univers logique» (nomos) respectif à une culture donnée aide à saisir la valeur, le sens et la signification des concepts particuliers – comme ici «unicité» ou «multiplicité» de la vie.¹¹ Pour ce faire, voici la schématisation d'une telle approche:



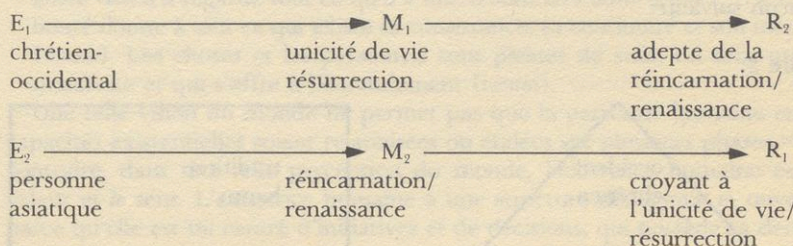
Chaque message (M) et les mots-clefs qui composent une assertion sont compréhensibles et pour celui qui parle (l'émetteur: E) et pour celui qui écoute (le récepteur: R), pour autant que E et R soient membres de la même communauté de communication: p. ex.

¹¹ Nous définissons «culture» d'une façon très large. Ce terme évoque «le modèle qui permet aux membres d'une société donnée de survivre matériellement, socialement et existentiellement». «Culture» englobe donc, dans cette saisie «fonctionnaliste», les domaines de ce que l'anthropologie matérialiste désignerait par l'économie, la politique et l'idéologie. Je suis bien sûr conscient que d'autres définitions de «culture» sont proposées par les différents anthropologues. Cfr. pour ce débat devenu désormais «classique»: A. L. KROEBER / C. KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*, Cambridge Mass. 1952. – Dans cette vaste controverse épistémologique nous nous référons de préférence (cfr. note 1) aux approches en «sociologie de la connaissance» de P. L. BERGER et de TH. LUCKMANN, qui utilisent le terme grec de «nomos», pour désigner le «système de valeurs» de base, qui se fait jour dans telle ou telle évidence religieuse, affirmation doctrinale, exigence morale ou ritualisation liturgique (cfr. P. L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, 47–56). – En ce qui concerne la définition de religion, elle aussi autant controversée que celle de «culture», nous adoptons la description de l'anthropologue C. GEERTZ (*La religion comme système culturel*, in: *Essais d'anthropologie religieuse*, coll. Les Essais, Paris 1972, 20): «La religion est un système de symboles, qui a comme but de susciter chez les hommes d'une société donnée des compréhensions, émotions et motivations fortes, englobantes et durables en formulant des perspectives d'un ordre du monde et en donnant à ces perspectives une telle «aura» de facticité que ces compréhensions et motivations semblent correspondre totalement à la réalité» – C'est dans un tel cadre de représentations, présentées comme absolues, que nous discutons ici de la «réincarnation/renaissance» ou de l'unicité de vie/résurrection», car, quoiqu'il en soit de la tradition religieuse particulière, le défi du «chaos», que constituent les multiples situations-limites de la mort (cfr. ci-dessus, le point 1.1), doit être rendu supportable par l'enseignement et par la ritualisation que les religions offrent (cfr. GEERTZ, *La religion comme système culturel*, 33–43).

unicité de vie/
résurrection:
réincarnation/
renaissance:

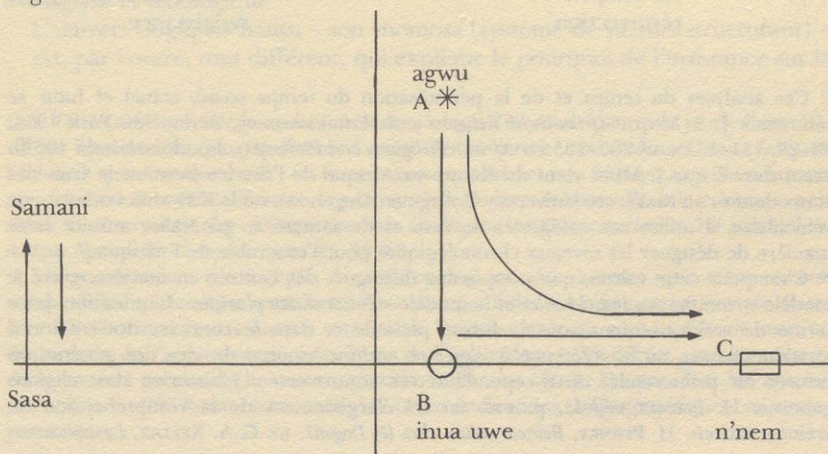


C'est seulement au moment où l'homogénéité d'un milieu socio-culturel et religieux donné cesse, que ces évidences traditionnelles, que la socialisation et l'éducation ont transmises «sans problème», doivent être éclaircies et argumentées – toujours, bien sûr à la condition de ne pas vouloir se retrancher dans une position de refus du genre «jamais entendu chez nous». La structure interne, la logique profonde, la cohérence systématique de l'affirmation «unicité de vie» (M_1) ou «réincarnation» (M_2) doivent donc être rendues saisissables. Autrement, le récepteur étranger selon le contexte (R_2 resp. R_1) ne comprendra pas ce message jusqu'ici inouï pour lui. Dans notre description introductive (cfr. surtout les statistiques présentées dans le point 1.2), nous avons évoqué quelques données démoscopiques pour illustrer cette situation multiculturelle de l'Occident actuel. Schématiquement, cela donne les constellations suivantes:



Pour ce qui concerne le modèle «réincarnation» (M_2), voici les éléments anthropologiques de base dans un milieu bantou donné:

Figure 1:



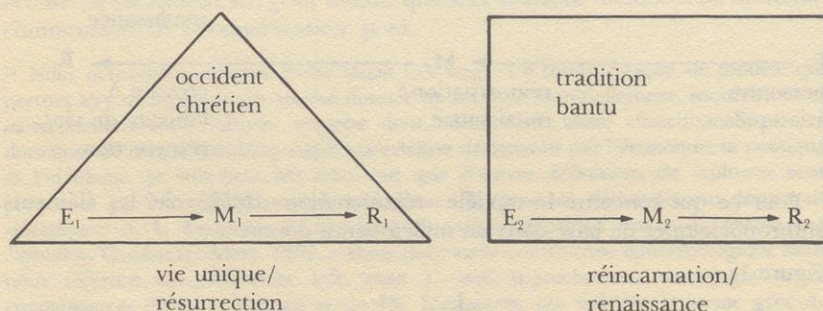
Le monde actuel et visible («maintenant» = en kiswahili: *Sasa* ¹²) de la personne vivante (B) est un «retour à la vie» (selon la tradition ibo: *Inua Uwe*), elle est l'esprit réincarné d'un parent ou d'un ami défunt (selon la tradition ibo: *Agwu*) (A). Ce retour peut se faire partiellement ou totalement, dans une seule personne ou dans plusieurs enfants, simultanément ou successivement:¹³

B = A ré-incarné

«A» reste cependant dans le monde des morts (le temps passé = en kiswahili: *Samani*). En plus, le retour n'est pas nécessairement dans un enfant en ligne directe et immédiate. Souvent il a lieu dans un petit-enfant (C). De la sorte, le parent-ancêtre (A) se réincarne à travers ses propres enfants (B) dans le petit-enfant (C). C'est pourquoi, il est possible dire que le propre enfant (C) est la mère ou le père (A). Et les parents (B) disent à leur enfant (C): «ma mère» ou «mon père» (selon la tradition ibo: *N'nem*).

Chaque message n'est donc compréhensible que dans son horizon culturel spécifique. Schématiquement, nous pouvons visualiser *l'univers logique* (le *nomos*) propre de nos deux communautés de communication respectives de la façon suivante:

Figure 2:



¹² Ces analyses du temps et de la périodisation du temps passé, actuel et futur se réfèrent à J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin-New-York 1974, 28-29, 131-132 und 200-205 (= *African Religions and Philosophy*, London-Nairobi 1969). Etant donné que J. Mbiti vient du Kenya en Afrique de l'Est (ce livre est le fruit des cours donnés au Makerere University College en Ouganda), où le Kiswahili est la langue véhiculaire, il utilise ces catégories de *sasa* et de *samani* et généralise ensuite cette manière de désigner les niveaux chronologiques pour l'ensemble de l'Afrique.

¹³ C'est pour cette raison, que nous avons distingué, dès l'entrée en matière, entre le modèle «réincarnation individuelle» et le modèle «réincarnation plurielle». L'utilisation de ce terme de «réincarnation» sous la forme plurielle et dans le contexte des traditions africaines-bantu, où la référence à l'ancêtre comme «source de vie» des générations futures est primordiale, reste cependant très controversée. L'historien des religions genevois H. PERNET rejette, p. ex., un tel élargissement de la compréhension de «réincarnation»: H. PERNET, *Réincarnation chez les Dogon?*, in: C.-A. KELLER, *La réincarna-*

Après cette élucidation conceptuelle, il s'agit, dans une deuxième phase du dialogue, de faire ressortir les valeurs et les pré-compréhensions sous-jacentes, qui éclairent le pourquoi de ces deux affirmations apparemment si contradictoires sur la vie. Ce n'est donc plus le problème presque lexicographique des réponses différentes (M) données par différentes cultures à la toujours identique question concernant la mort et la vie, mais la recherche des motivations profondes, qui rendent cohérentes ces affirmations culturelles et religieuses à l'intérieur de leur «Gestalt» traditionnel propre.

(2) Analyser les précompréhensions

Ainsi, pour ce qui concerne la compréhension occidentale et biblique du monde, des hommes et de leur histoire, elle peut être décrite – malgré le caractère souvent déprimant et absurde de l'histoire du monde que nous avons brièvement évoqué – comme étant positive et confiante. Nous pouvons indiquer cette axiologie positive avec les catégories des transcendants, que la philosophie chrétienne a élaborées dès le moyen-âge:

Le monde et les hommes sont bons (*bonum*), parce qu'ils ont été créés par Dieu: «Dieu a regardé tout ce qu'il a fait: c'était très bon» (Gen 1,31). Cette bonté donne à tout ce qui existe sa consistance, sa continuité et son identité (*unum*). Les choses et les personnes sont pleines de sens, un sens qui se manifeste et qui s'offre à l'entendement (*verum*).

Une telle vision du monde ne permet pas que la personne humaine et ses capacités existentielles soient relativisées ou étalées sur plusieurs phases.¹⁴ Au contraire, dans une telle perception du monde, l'existence humaine est la valeur et le sens. L'existence humaine a une structure dialogique et ouverte, parce qu'elle est un centre d'initiatives et de décisions, qui possède sa densité propre, mais comporte aussi sa responsabilité, dont l'homme ne peut se décharger. Dans un tel contexte ontologique, il est évident que chaque personne humaine est irremplaçable et doit accepter la responsabilité de sa réalisation personnelle. Nous sommes donc, en contexte occidental, au niveau *ontologique* et *axiologique*.

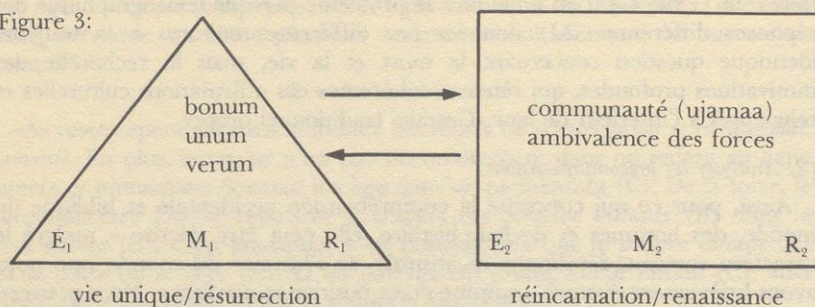
L'univers «logique» bantu – son «nomos» (système de valeurs structurant) – est, par contre, tout différent, qui explique le pourquoi de l'insistance sur la

tion, 71–79, cfr. spécialement sa conclusion à la p. 79: «C'est pourquoi je me demande s'il ne conviendrait pas de limiter l'usage de ce terme aux systèmes dans lesquels l'élément qui s'incarne est (1) un facteur personnalisé (et non anonyme), (2) un facteur non fractionné et (3) le facteur de permanence de la personne.» Pour le contexte, voir aussi: G. DIETERLEN, *La réincarnation chez les Dogon*, in: *Réincarnation et Vie mystique en Afrique Noire* (cfr. ci-dessus: note 8), 53–68.

¹⁴ L'argumentation théologique et anthropologique des auteurs qui refusent une compatibilité quelconque entre la foi chrétienne et l'idée de la réincarnation (cfr. notes 9 et 10) élaborent, entre autres, cette saisie fondamentale du monde. C'était aussi un des aspects de l'argumentation des Pères de l'Eglise dans leurs débats avec les milieux de la gnose à propos de la «transmigration de l'âme»: cfr. R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*, 38–54 (avec indications bibliographiques et textes patristiques).

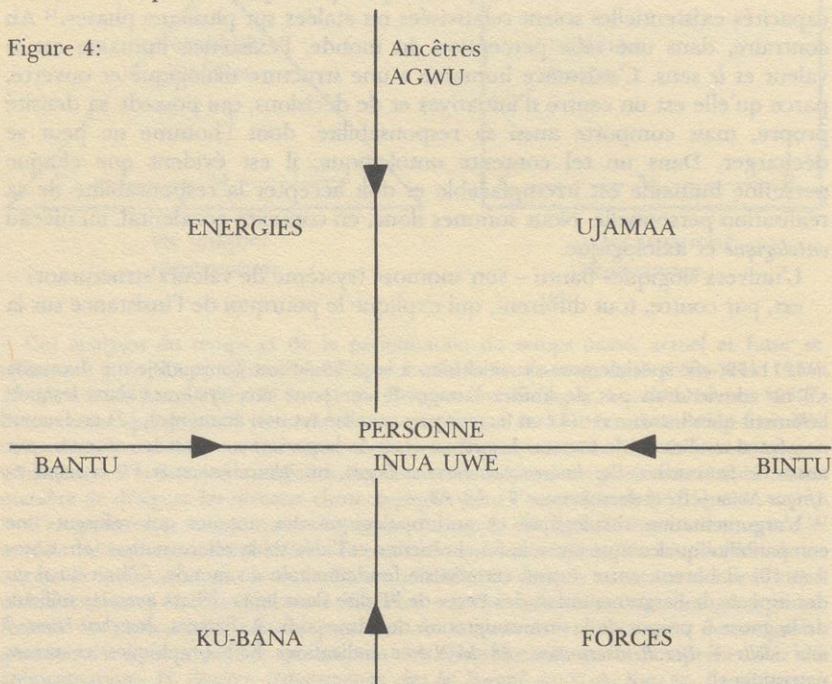
réincarnation (M_2). Ces différentes visions du monde peuvent être graphiquement rendues de la façon suivante:

Figure 3:



Les «transcendants» ibo-bantu, qui «justifient» la compréhension de l'existence humaine comme chaîne vitale entre la partie visible (retour à la vie = inua uwe) et la partie invisible de la famille (ancêtre = agwu), ne sont pas l'expression d'une «identité MOI», mais d'une «identité-NOUS», pas de l'«être» (en kiswahili: ku-ba), dont nous venons d'indiquer les dimensions «transcendantes», mais de l'«être-avec» (en kiswahili: ku-ba-na, où le suffixe «-ana» dénote la réciprocité):

Figure 4:



En effet, la personne n'existe que dans un réseau de personnes.¹⁵ Un dicton camerounais dit: «L'homme est foule» (bantu = humains, ujamaa en kiswahili = famille, ubumwe en kinyarwanda = communauté vitale). Elle est soumise à l'influence des humains comme à celle des «choses» (*bintu*) et à celle des défunts (ici: *agwu*). Ce réseau d'influences est énergique, il peut renforcer ou affaiblir. Il s'agit donc de canaliser ces énergies (*magie* attirante) et d'écarter les effets négatifs (*magie* défensive, quand un tabou social n'a pas été respecté). Le «sorcier» est le spécialiste de ces déplacements de forces soit bénéfiques soit maléfiques. Les éléments «transcendants» sont donc dans une telle vision du monde:

La communauté:	bantu	les humains
	ujamaa	la famille – le clan
	ubumwe	la solidarité communautaire
La force vitale:	réseau d'énergies, agencé à l'aide de la magie, entre les ancêtres (<i>agwu</i>), les vivants (<i>inua uwe</i>) et les choses (<i>bintu</i>).	

C'est un monde ambivalent (et non pas optimiste, comme l'analyse de la philosophie occidentale le propose), où il s'agit de rester dans le réseau des forces. La réincarnation est donc, dans ce contexte de l'Afrique traditionnelle, une expression de la survie contre la mort, qui ne peut se réaliser que communautairement. Nous sommes de la sorte au niveau d'une *éthique sociale* profondément énergétique et communautaire. Un proverbe rwandais l'exprime bien: «L'antidote à la mort, c'est donner la vie (= indishyi y'urupfu ni ukubara).

Dans un tel univers, la réincarnation/renaissance est «logique». La confrontation entre «unicité de la vie» (M_1) et «réincarnation» (M_2) n'a donc pas uniquement à faire avec ce qui est dit (SY = système culturel explicite), mais aussi avec l'indicible de la responsabilité humaine (soit personnelle soit communautaire).

(3) Refaire l'expérience fondatrice

A ce niveau de notre approche dialogique, il devient nécessaire d'aller à la source de ces pré-compréhensions culturellement si différentes de l'existence humaine. Pour ce qui concerne la tradition occidentale de l'unicité de l'existence d'une personne, nous pouvons décrire cet événement fondateur (=EF₁) de la façon suivante:

- la création du monde et sa *recréation* par l'incarnation,
- la foi en l'oeuvre de Jésus-Christ crucifié et ressuscité «une fois pour toutes» (Hebr 7,27; 9,12; 10,10).

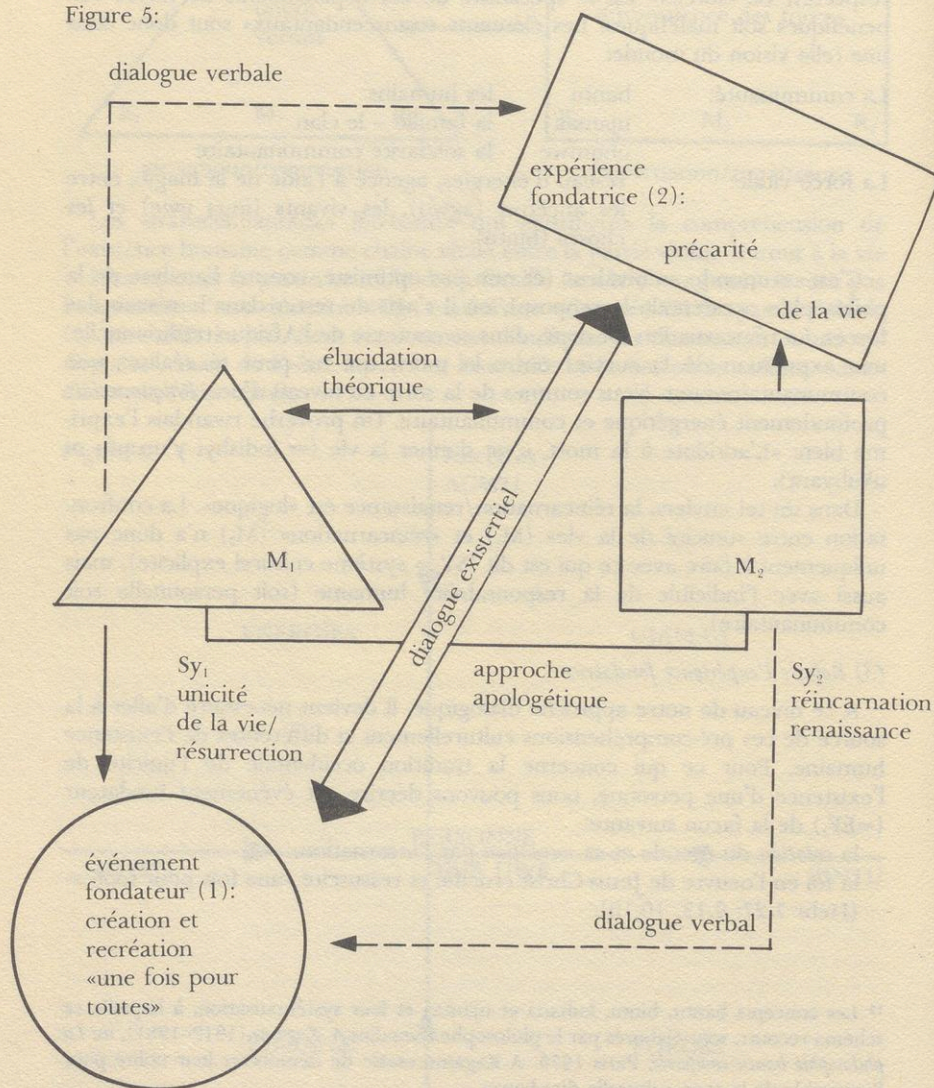
¹⁵ Les concepts bantu, bintu, kubana et ujamaa et leur systématisation, à laquelle ce schéma recourt, sont élaborés par le philosophe rwandais A. Kagame (1912-1981), in: *La philosophie bantu comparée*, Paris 1976. A Kagame essaie de démontrer leur utilité pour l'ensemble de la zone culturelle dite bantu.

Pour ce qui concerne la tradition bantu par contre, l'«expérience fondatrice» (EF_2) de la vie quotidienne avec ces différentes formes de la mort peut être décrite de la façon suivante:

l'intuition fondamentale d'un monde menacé, précaire, ambivalent – un réseau de forces heureuses et menaçantes.

D'une façon de nouveau schématique, ce processus dialogique peut être représenté de la façon suivante:

Figure 5:



Défié par la rencontre avec l'«autre» (M_2 et SY_2) et avec son anthropologie différente, qui gère la vie et la mort selon le modèle de la réincarnation, il n'est plus possible que le chrétien se retire dans son système doctrinal (SY_1). Il n'est même plus responsable de rester avec l'explicitation théorique de ses propres pré-compréhensions, mais il s'agit de se replacer dans un processus vital global – le sien propre et l'étranger – et de s'y «incarner». C'est ici que l'unicité de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ prennent leur signification radicale (ephapax: Hebr 7,27; 9,12; 10,10; cfr. hapax: Hebr 6,4; 9,7.26.27; 10,2; 12,26). Et c'est l'enracinement actualisant dans cet «in illo tempore» qui assure au chrétien le salut, la grâce, l'immortalité, la victoire sur la mort (1 Cor 15,20-37). La forme chrétienne de la *re-incarnation* est de la sorte la *re-naissance* par le baptême et par la conversion (EF_1):

Tit 3,5: Il nous a sauvés non en vertu d'oeuvres que nous aurions accomplies nous-mêmes dans la justice, mais en vertu de sa miséricorde, par le bain de la *nouvelle naissance* et de la rénovation que produit l'Esprit Saint.

1 P 1,3: Béni soit Dieu ... : dans sa grande miséricorde, *il nous a fait renaître* pour une espérance vivante.

1 P 1,23: ... vous qui avez été *engendrés à nouveau* par une semence non pas corruptible ... par la parole de Dieu vivante et permanente.

Jean 3,3: ... à moins de *naître d'en haut* nul ne peut voir le Royaume de Dieu.

Jean 3,5: En vérité, je te le dis: nul, s'il ne *naît d'eau* et d'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.

Jean 3,8: Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de *quiconque est né de l'Esprit*.

C'est à partir de cette nouvelle qualification de la vie par l'eschatologie, que l'actualité chrétienne s'inscrit définitivement dans une nouvelle perspective d'espérance et reçoit un «impetus» éthique dramatique.

C'est une espérance semblable que, dans l'univers *bantu*, la chaîne d'existences entend transmettre (SY_2). S'insérer dans le lignée et faire continuer sa famille par le don de la vie deviennent l'antidote à la précarité des choses et à la mort (EF_2). La force vitale relie les générations. C'est dans le cadre d'une telle anthropologie communautaire que la ré-incarnation/renaissance se comprend.

Ainsi, le modèle «unicité de la vie» (M_1) et le modèle «multiplicité existentielle» (M_2) sont confrontés à la même situation fatale de la cassure dans l'être humain, du destin de la mort et de l'aspiration à pouvoir espérer encore.¹⁶ Le point de comparaison biblique au modèle de la réincarnation serait de la sorte l'analyse existentielle, telle que le mythe du péché originel (Gen 3) la propose et la perspective d'avenir que la foi à la résurrection ouvre.

¹⁶ Cfr. de nouveau notre courte «phénoménologie de la mort» du premier chapitre (sous le point 1.1.)

Dans les deux cas, il s'agit d'interpréter, de légitimer et de rendre supportables les chances et mal-chances existentielles.

(4) *Essayer le dialogue existentiel*

Arrivés à une telle intensité de l'analyse existentielle et de la rencontre interpersonnelle, un «ou-bien/ou-bien» n'est plus possible. Nous entrons dans une situation interreligieuse, où le dialogue devient le style de vie obligatoire.¹⁷ Il ne s'agit dorénavant plus d'avoir raison à propos des doctrines sur l'unicité ou sur la multiplicité de la vie, mais de réfléchir ensemble sur la manière d'en venir à bout avec la destinée (EF₁ et EF₂), confrontée qu'elle est aux mécanismes de la mort et de la destructivité. La discussion que nous avons à mener n'est donc plus une argumentation sur le noyau personnel à sauver (M₁) ou une imagerie sur le comment d'une âme qui voyage entre plusieurs corps (M₂), mais un combat lucide pour la responsabilité réciproque personnelle et sociale, afin de sauver ensemble l'humain dans l'homme indépendamment de son appartenance raciale, culturelle ou religieuse. Ce *dialogue* existentiel n'est alors plus un *duologue*, une juxtaposition de deux monologues, mais un échange communautaire, respectueux et adogmatique – ou un silence humble – à propos du sens de la vie, de la mort et de la survie.

(5) *Communication interculturelle*

Si les partenaires de différentes cultures et religions – ici le chrétien et l'africain – parviennent à retravailler et revivre avec un tel sérieux leur expérience centrale personnelle et différente de la vie (EF₁ et EF₂), il leur deviendra possible – tout en utilisant les mots, les catégories et les modèles de leurs zones culturelles et religieuses respectives (M₁ et M₂) – d'articuler le souci commun de réussir leur destinée.

2.2 *Vérification: la réincarnation dans le bouddhisme hināyāniste*

La présentation des mécanismes de la réincarnation a été faite dans cette analyse en référence au contexte religieux et culturel bantu. Nous avons donc essayé de présenter une forme de «réincarnation plurielle». Il aurait été plus «normal» de se référer, compte tenu de la discussion occidentale, au milieu des religions «asiatiques» (SY₃). En effet, la majorité des personnes qui se réfèrent en Occident au champ sémantique de «réincarnation/renaissance/transmigration d'âme» (M₃; *Samsāra*)¹⁸ fait appel à cette aire culturelle et religieuse – tout en oubliant que l'«Asie» comporte aussi de très fortes

¹⁷ Les quelques statistiques présentées dans la description de la «situation» (cfr. le point 1.2) ont fait sentir ce besoin interculturel dans une société de fait déjà multiculturelle et pluri-religieuse. Le thème de la «réincarnation» n'est que le symptôme d'une mutation plus radicale dans la conscience religieuse occidentale. Cfr. à ce propos ma contribution dans le numéro spécial de «Lebendige Seelsorge» (39/5-6, November-Dezember 1988, 257-399) consacré à «New Age und Christentum Europas» sur «Schamanistische Vorstellungen im Christentum Europas. Einige religionssoziologische Beobachtungen» (350-355).

¹⁸ Pour de plus amples précisions, analyses bouddhologiques et indications bibliographiques: R. FRIEDLI, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*, 76-91 et 104-107; et A. NAYAK, op. cit. (note 2).

présences chrétiennes (p.ex. aux Philippines), islamiques (p.ex. en Indonésie et au Pakistan) ou confucéennes-daoistes (en Chine). Mais, quoiqu'il en soit de ces simplifications et de ces nivellements, nous allons maintenant vérifier notre hypothèse de travail, qui situe la réincarnation au niveau de l'«existence à vivre en responsabilité», en nous référant au «modèle asiatique» de la «réincarnation/renaissance individuelle». Voici donc une troisième variante culturelle sur le thème transculturel «vie, mort et espérance de survie» (SY₃): la tradition bouddhiste du «petit véhicule» (hināyāna).

La compréhension hinayaniste de la réincarnation (M₃: Samsāra) n'est saisissable, elle aussi, que dans la vision fondatrice du monde bouddhiste.¹⁹ Ces pré-compréhensions incluent²⁰ – à l'instar des transcendants occidentaux et bantu – aussi des caractéristiques (ti-lakkhaṇa) de toute réalité intra-mondaine, qui sont la clef pour saisir l'affirmation évidente de la «renaissance/réincarnation» en milieu bouddhique. Mais, à la différence de la perception du monde occidental, qui est au prime abord optimiste, et à la différence de l'ambivalence des choses, que la vision du monde bantu souligne, ces caractéristiques ont une connotation plutôt pessimiste.

En effet, la première vérité sainte, que Gotamo le Bouddha a formulée après son expérience illuminative (bodhi) à Bénarès (ca. 529), comporte un diagnostic radicalement négatif: toute réalité est *dukkha*, en dernière analyse dangereuse, amoindrie, pleine d'illusion, d'aucune valeur. Tout est évanescant (*anicca*) et n'a pas de consistance (*anatta*).

La cause en est l'«attachement», la volonté de possession d'une telle réalité passagère, historique, conditionnée, sans durée (*anicca*). Avec ce désir farouche (*taṇhā*), la personne se cramponne à des êtres humains ou à des choses et à sa situation sociale (castes), comme si elles n'allaient pas inévitablement vers l'échec de la mort et de son absurdité (EF₃). Tant que de tels désirs s'activent, ils suscitent des penchants, conscients ou inconscients, qui s'incrument dans l'homme et y laissent des latences (*vāsanā*), qui programment l'avenir (*karma/kamma*). Ces restes empêchent le passage vers la réalité complète, parfaite, définitive, absolue, innommable et immortelle (*nirvāṇa/nibbāna*). Le cycle des enchaînements de re-naissances selon la formule de la «production conditionnée» (*paṭicca-samuppāda*) va

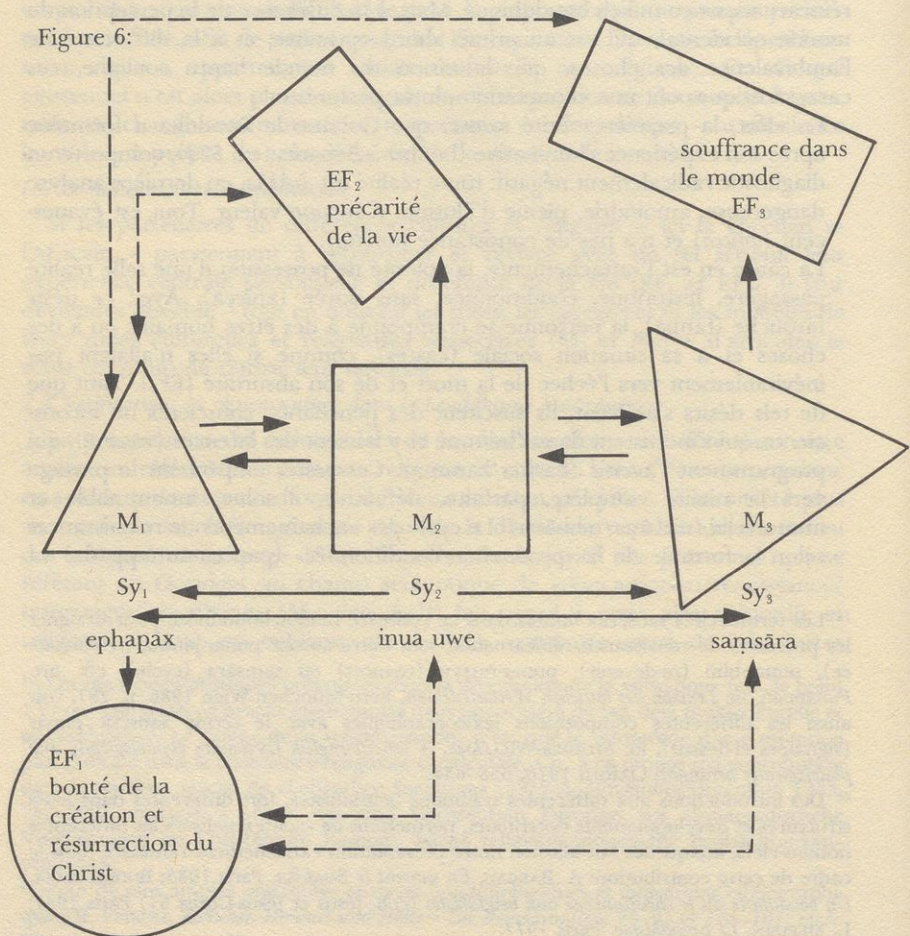
¹⁹ Les termes-clefs sanscrits utilisés dans ce contexte hindou-bouddhiste pour désigner les processus de renaissance/réincarnation sont entre autres: *punar-janma* (re-naissance), *punar-bhū* (re-devenir), *punar-mṛtyu* (re-mort) ou *samsāra* (cycle): cfr. art. *Punārajāti*, in: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern-München-Wien 1986, p. 297; voir aussi les différentes compositions lexicographiques avec le terme sanscrit *punar* (signalées ci-dessus), in: MONIER-WILLIAMS, *A sanscrit-english Dictionary etymologically and philologically arranged*, Oxford 1970, 633-634.

²⁰ Des introductions aux différentes traditions bouddhistes, fort différentes dans leurs structures et développements doctrinaux, permettent de «contextualiser» les différentes notions-clefs, auxquelles fait allusion notre présentation extrêmement ramassée dans le cadre de cette contribution: A. BAREAU, *En suivant le Bouddha*, Paris 1985; BUDDHADASA, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* (coll. Jésus et Jésus-Christ 31) Paris 1987; L. SILBURN, *Le bouddhisme*, Paris 1977.

donc tourner jusqu'à ce que le processus de désengagement et de purification ait abouti (yoga). La résistance la plus forte et la plus pernicieuse à un tel détachement sera l'attachement illusoire (avijjā) à un «moi» comme centre de mes expériences, perceptions et désirs. Le salut et la délivrance signifient alors dans un tel contexte: se défaire de soi-même, supprimer l'égoïsme, détruire tout idée de «JE». Tant que ce «JE» (ahankāra) n'est pas défait (anatta/anātman) et éteint (cfr. la racine nir-vā), un processus de purification est nécessaire, jusqu'à ce que cette dimension de «non-valeur» de toute chose soit «vue» et «réalisée» intérieurement (sati-paṭṭhāna = établissement de l'attention).

Dans une telle structure mentale (SY_3), il est évident et cohérent de se libérer progressivement de toute volonté d'être un «JE» ou une réalisation humaine «Unique».

Figure 6:



Les deux affirmations de l'unicité de la vie personnelle (M_1) et de la multiplicité des existences, soit plurielle soit individuelle (M_2 ou M_3), se situent donc encore ici à des niveaux épistémologiques différents. Comme nous l'avons déjà entrevu : l'affirmation de l'unicité de la vie est au niveau ontologique, tandis que la préoccupation bouddhique est *morale, ascétique* et soucieuse de «spiritualité». On ne peut pas comparer les deux systématisations chrétienne-occidentale et bouddhique-asiatique (Sy_1 et Sy_3), tout comme il n'est pas possible de comparer telle quelle la vision occidentale et africaine du monde, seul est comparable leur sérieux et leur manière responsable de vivre l'existence humaine.

De la sorte, notre hypothèse de travail, que la réincarnation/renaissance est d'abord une interpellation éthique, se vérifie encore dans l'univers logique bouddhique.²¹

3 Science appliquée des religions et éthique transculturelle: l'exemple de la réincarnation

A la fin de cette analyse du thème de la réincarnation en milieu «occidental», «africain» et «asiatique», je propose les hypothèses de travail suivantes:

1. La signification de «réincarnation» ne peut pas être saisie d'une façon absolue. Elle se dévoile cependant reliée à un contexte culturel et religieux précis. Nous parlons donc ici, de «diversité relationnelle» (relationale Mannigfaltigkeit).

2. Les interprétations occidentales, africaines ou asiatiques de la vie et de la mort sont des structurations immanentes à leurs systèmes de valeurs propres (ontologiques, magiques, ascétiques). Elles sont de la sorte toutes relatives, mais cohérentes – et pour les membres des sociétés respectives, absolues.

3. Le modèle de la «réincarnation» est une de ces structures interprétatives qui permettent à des femmes et à des hommes d'un contexte donné d'«endurer» leur destinée historique avec ces diverses formes de la mort.

4. La «réincarnation» est une interpellation éthique – personnelle ou/et communautaire – à l'intérieur de la réalité humaine identique.

5. La «réincarnation» ne se situe pas dans la dimension d'une problématique ontologique, mais dans celle d'une interpellation ascétique et morale.

6. Le dogme de la «réincarnation» est une contribution fructueuse à l'effort anthropologique transculturel d'élucider le sens du monde et de vaincre le non-sens de tant de destins.

7. Dans la communication interculturelle, l'insistance sur l'unicité de la vie et la préoccupation de la réincarnation s'enrichissent et se corrigent mutuellement (Wechselerhellung).

²¹ Cfr. dans le même sens herméneutique: M. B. WAGNER, *The functions of Reincarnation in everyday life* (Paper presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Tennessee, 1983) Radford/Virginia 1983, 19 pp.

Notre approche en anthropologie culturelle de la dimension «réincarnation» de la vie humaine débouche donc sur une invitation éthique. Une telle analyse relativise les aspects doctrinaux que les religions mettent à la disposition de leurs membres. En effet, ses réponses éludent le plus souvent les questions de l'injustice, de la différence de chances, du malheur et de la mort dans le monde. Il s'agissait ici d'indiquer le pourquoi de la fascination des réponses selon le modèle de la «réincarnation».

Il reste cependant difficile d'administrer la preuve, que la «réincarnation» existe. Empiriquement nous ne pouvons pas prouver, selon les méthodes de la science utilisée en Occident, la «réincarnation»,²² la foi en la résurrection ou la croyance aux ancêtres. Cela ne diminue cependant pas l'importance morale de la conviction «réincarnationniste»: elle aide beaucoup de personnes en quête d'une réalisation plénière de leur existence d'accepter leur destin moins heureux qu'elles le souhaitent.²³ Une approche thérapeutique et pastorale reste donc possible, même si les discussions doctrinales ou les enquêtes empiriques concernant les multiples dimensions historiques, psychologiques ou théologiques concernant la «réincarnation» ne parviennent pas à fournir des conclusions définitives.

²² Cfr. H. BENDER, *Réincarnation et parapsychologie*, in: C.-A. KELLER, *La réincarnation*, 215-244. Les raisons, que l'on doit avancer pour cette impossibilité de «prouver» ou de «falsifier» la réincarnation sont de différents ordres: p. ex. la sélectivité de la mémoire, l'impossibilité de pouvoir vérifier les biographies «réincarnationnistes» (cfr. J. STEVENSON, *Cases of the Reincarnation Type*, vol. I à IV, Charlottesville 1975-1988) ou notre incapacité de décrire une conscience/âme au moment de sa mort et de découvrir sa réapparition dans une nouvelle existence. Ces remarques méthodologiques concernent aussi les bestsellers comme: R. MOODY, *Lumières nouvelles sur la vie après la vie*, Lausanne 1978 (150 récits de «retours à la vie») et: M. BERNSTEIN, *The Search for Bridey Murphy*, New York 1965 (= *Protokoll einer Wiedergeburt*, Bern-München 1973).

²³ A propos de ces conséquences thérapeutiques et pastorales: R. FRIEDLI, *Reinkarnation. Eine sozial-psychologische Analyse*, in: *Diakonia* (Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche) 18/4 (Juli 1987), 250-254, spécialement: 252-253.