

# LA SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION

Darrol Bryant, Dr en sciences des religions,  
Professeur de religion et de culture  
Renison College, Université de Waterloo  
Waterloo, Ontario, Canada

26 septembre 1994



# SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION





SCIENTOLOGIE  
UNE NOUVELLE RELIGION

# TABLE DES MATIÈRES

I.	Antécédents professionnels	1
II.	La mission à accomplir	4
III.	Les « nouvelles religions » et l'étude de la religion	4
IV.	La Scientologie est-elle une religion ?	7
V.	La Scientologie est-elle un culte ?	13



26 septembre 1994

# SCIENTOLOGIE UNE NOUVELLE RELIGION

Darrol Bryant, Docteur en science des religions  
Professeur de religion et de culture

Renison College, Université de Waterloo  
Waterloo, Ontario, Canada

## I. Antécédents professionnels

J'ai passé ma licence de philosophie et de science politique *avec distinction* (1964) au collège Concordia, Moorhead, Minnesota, USA. J'ai une licence en théologie *avec distinction* (1967) de la Harvard Divinity School, Université Harvard, Cambridge, Massachusetts, USA. J'ai une maîtrise (1972) et un doctorat en science des religions *avec mention honorable* (1976) de l'Institute of Christian Thought, Collège Saint-Michel de l'Université de Toronto, en Ontario, au Canada. Ma thèse était intitulée « History and Eschatology in Jonathan Edwards : A critique of the Heimert Thesis .»

J'ai enseigné au Concordia College, à Moorhead dans le Minnesota (été 1966), à Waterloo Lutheran University, à Waterloo en Ontario (1967 - 1969), à l'Université de Windsor, à Windsor en Ontario (été 1972 - 1973), à l'Université de Toronto, à Toronto en Ontario (1972) et au Renison College, à l'Université de Waterloo, études prolongées (extension), à Waterloo en Ontario (1973). J'ai une chaire de professeur de religion et de culture au Renison College, à l'Université de Waterloo où je suis également maître de conférences d'études du développement social. Depuis 1982, je suis professeur consultant associé au Consortium sur l'histoire de la Réforme, à l'Université de Waterloo et à l'Université de Guelph. J'ai assumé la présidence du

département d'études religieuses à l'Université de Waterloo (1987 - 1993) et j'ai la responsabilité de la maîtrise en science des religions, à l'Université de Waterloo.

J'ai également été professeur honoraire à l'Université de Cambridge, à Cambridge en Angleterre (1980), à l'Institut hindou des Études islamiques, à New Delhi, en Inde (1986), à l'Institut du Dr S. Radhakrishnan d'études supérieures en philosophie, à l'Université de Madras, en Inde (1987), à l'Université Hamdard, à New Delhi, en Inde (1993), et à l'Université de Nairobi, à Nairobi, au Kenya (1994). J'ai donné de nombreuses conférences dans diverses universités d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine et d'Europe.

Je suis l'auteur d'une étude de la religion en quatre volumes : *To Whom It May Concern : Poverty, Humanity, Community* (Philadelphie, 1969), *A World Broken par Unshared Bread* (Genève, 1970), *Religion in a New Key* (New Delhi, 1992) et *Jonathan Edwards's Grammar of Time, Self, and Society* (Lewiston, NY, 1993). J'ai également publié (seul ou en collaboration) douze autres volumes dans le domaine d'études religieuses, parmi lesquels *Exploring Unification Theology* (New York, 1978), *God : The Contemporary Discussion* (New York, 1982), *The Many Faces of Religion and Society* (New York, 1985), *Eugen Rosenstock-Huessy : Studies in His Life and Thought* (Lewiston, NY, 1986), *Interreligious Dialogue : Voices for a New Frontier* (New York, 1989) et *Pluralism, Tolerance, and Dialogue* (Waterloo, 1989). J'ai écrit en collaboration avec Doris Jakosh *A Canadian Interfaith Directory* (Waterloo, 1993). J'ai publié plus de quarante articles académiques dont « Faith and History in Grant's Lament », « Media Ethics », « Cinema, Religion, and Popular Culture », « Sin and Society », « The Consolations of Philosophy », « New Religions : Issues and Question », « Towards a Grammar of the Spirit in Society », « Interreligious Dialogue and Understanding », « The Purposes of Christ : Towards the Recovery of a Trinitarian Perspective », « From "De" to "Re" or Does the "Future of Ontotheology" Require the Recovery of the Experience/Sense of Transcendance ? », « The Kumbha Mela : A Festival of Renewal », et « To Hear the Stars Speak : Ontology in the Study of Religion ». Mes écrits portent sur le large domaine de la religion et de la culture mais peuvent être classés suivant les catégories suivantes : I. Théologie et Morale, II. Religion en Amérique du Nord, III. Nouveaux mouvements religieux, IV. Dialogue interreligieux.

Cela fait plus de vingt-cinq ans que j'enseigne dans le domaine des études religieuses. Au Renison College, à l'Université de Waterloo, je donne régulièrement des cours sur la quête religieuse, l'étude de la religion, l'histoire de la pensée chrétienne et les rencontres et le dialogue interreligieux, en me servant des méthodes comparatives, historiques et sociologiques couramment utilisées dans l'étude académique de la religion. De temps à autre, je donne également des cours sur la religion et la politique, sur la religion et la littérature, sur la religion

et le cinéma et j'ai donné des conférences dans le cadre du cours intitulé « Sectes, cultes et nouveaux mouvements religieux ». J'ai également donné des cours d'enseignement supérieur sur « Le christianisme et les religions dans le monde ».

Je suis membre de longue date de la « Canadian Society for the Study of Religion », de l'« American Academy of Religion », de la « Canadian Theological Society », de la « Society for Values in Higher Education », de la « Royal Asiatic Society » et de la « Society for Buddhist Christian Studies ». J'ai été consultant auprès d'importantes conférences internationales et interreligieuses, y compris auprès de l'Assembly of the World's Religions (1985, 1990, 1992).

En tant que spécialiste des religions et de la culture, dès le milieu des années soixante-dix, je me suis intéressé à l'étude des nouveaux mouvements religieux. J'ai eu envie de comprendre les origines, les croyances, les pratiques de ces nouveaux mouvements et les relations qu'ils entretenaient avec la culture dans laquelle ils étaient plongés. (Nombre de ces religions ne sont pas nouvelles au sens profond du terme, mais sont simplement nouvelles pour la société nord-américaine.) Je me suis aussi intéressé aux fortes réactions, souvent hystériques, de certains secteurs de l'administration publique à l'encontre des nouveaux mouvements religieux et je m'en suis parfois amusé. J'ai mené de très nombreuses recherches auprès de diverses nouvelles communautés religieuses au Canada, aux États-Unis et en Inde.

En ce qui concerne l'Église de Scientologie, j'ai entendu parler de cette nouvelle communauté religieuse pour la première fois vers le milieu des années soixante-dix. J'ai ensuite rencontré des membres de l'Église de Scientologie à Toronto et à Kitchener, en Ontario. Vers la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, j'ai eu l'occasion de participer à certaines réunions, rassemblant des membres de l'Église de Scientologie et des spécialistes des religions, afin de discuter des croyances et pratiques de base de la Scientologie. J'ai eu l'occasion de rencontrer certains membres des branches américaines et anglaises de l'Église. J'ai eu de longues conversations avec les membres de l'Église à propos de leur expérience de la Scientologie et de la manière dont celle-ci influençait leur vie. Je continue à ce jour à entretenir des contacts occasionnels avec certains des membres de l'Église canadienne. Je me suis rendu au centre de Scientologie à Kitchener et à celui de Yonge Street, à Toronto. Depuis le milieu des années soixante-dix, j'ai lu la plupart des publications importantes de l'Église de Scientologie, dont *la Dianétique : la puissance de la pensée sur le corps*, *Le Manuel du ministre volontaire*, *Qu'est-ce que la Scientologie ?* et *La religion de Scientologie*. J'ai également lu les publications de l'Église portant sur des problèmes sociaux d'actualité comme la drogue, les pratiques de la santé mentale et la liberté religieuse. J'ai lu de nombreux ouvrages ou articles académiques sur l'Église de Scientologie, souvent écrits par des sociologues spécialisés dans la religion.

## II. La mission à accomplir

Il m'a été demandé, en ma qualité de spécialiste dans les questions de religion, de donner mon opinion sur les deux questions suivantes. 1. La Scientologie est-elle une religion ? et 2. Les Églises de Scientologie sont-elles « des lieux de culte » ? Il m'a semblé comprendre que ces questions sont soulevées dans le cadre de problèmes d'exonération fiscale des organisations de l'Église de Scientologie dans certaines juridictions. Dans le cadre de ces questions, j'exposerai en premier lieu certaines informations de base sur l'étude des nouveaux mouvements religieux, puis je me consacrerai à répondre plus directement à celles-ci. Je ne base mon analyse de ces questions et leurs réponses que sur ma qualité de spécialiste dans les questions de religion et non pas sur une quelconque qualification, dans un quelconque domaine légal ou administratif.

## III. Les « nouvelles religions » et l'étude de la religion

Durant la seconde moitié de ce siècle, nous avons assisté, en Amérique du Nord et en Europe, à l'émergence d'un ensemble de « nouvelles religions ». Les médias les nommaient souvent « sectes » et y incluaient des mouvements tels que Hare Krishna, 3HO, l'Église de l'unification, la méditation transcendantale et la Scientologie. Quand les « nouvelles religions » attiraient l'attention des médias, c'était généralement en relation avec des affirmations à sensation, décrivant que les membres de ces nouvelles communautés religieuses ne l'étaient pas par choix, mais plutôt parce qu'ils avaient été « programmés » ou avaient subi un « lavage de cerveau ». De telles affirmations firent l'objet d'enquêtes menées par des érudits (Eileen Barker, *The Making of a Moonie*, Oxford 1984) et par le gouvernement (rapport Hill sur les "Mind-Development Groups, Sects, and Cults in Ontario" 1980). Ces enquêtes sérieuses, menées par le corps académique ou par le gouvernement, n'identifièrent aucun fondement prouvant de telles affirmations. Néanmoins, ces préjugés persistent encore.

Quand les érudits se penchèrent sur l'étude des « nouvelles communautés religieuses », dans les années soixante et soixante-dix, plusieurs observations furent faites qui méritent d'être notées ici. Ces études se poursuivirent dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix et étendirent leur champ d'observations aux autres parties du monde.

Beaucoup de ces « nouvelles religions » n'étaient en fait pas vraiment « nouvelles », mais elles l'étaient en l'Amérique du Nord. Par exemple, le mouvement Hare Krishna est souvent considéré comme une « nouvelle religion » ou « secte », mais n'est en fait « récent » qu'en Amérique du Nord. Il s'agit d'une communauté établie de longue date en Inde et qui trouve ses origines dans la vie et l'œuvre du réformateur hindou du XV<sup>e</sup> siècle, Caitanya. Bien que continuellement présent en

Inde depuis lors, ce mouvement n'apparut en Amérique du Nord que dans les années soixante. Il en est de même pour nombre d'autres mouvements religieux trouvant leurs origines dans les traditions de l'Inde de l'Est et dans les traditions bouddhistes et sikhs.

Un plus petit nombre de « nouvelles religions » trouvent leurs origines dans la redécouverte d'aspects oubliés ou négligés de traditions religieuses plus anciennes, à savoir les dimensions mystiques et méditatives de la foi musulmane, israélite ou chrétienne. Par exemple, le premier cas de déprogrammation, au Canada, impliqua une jeune femme diplômée de l'Université de Waterloo, qui avait rejoint une communauté catholique charismatique, à Orangeville, en Ontario.

Nombre de ces « nouvelles religions » ont émergé de la rencontre du christianisme missionnaire ou de l'islam missionnaire, avec les traditions indigènes de l'Afrique et de l'Asie. Quand ces groupes sont venus répandre leur foi en Amérique du Nord, ces actes ont été considérés comme alarmants, car nombre de croyances des nouvelles communautés étaient considérées comme « hérétiques » par des cultes plus anciens. Certains de ces mouvements synthétiques, comme l'Église de l'unification, trouvent leurs origines dans le monde du christianisme missionnaire, mais incorporent des éléments de religions indigènes et traditionnelles, aussi bien que de « nouvelles révélations ». C'est également le cas de la tradition Bahai qui trouve ses origines dans la tradition islamique mais qui y a incorporé une « nouvelle révélation ».

Certaines des religions étaient « nouvelles » dans leur ensemble, par exemple la Scientologie et le Prosperos. (Voir Robert Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, NJ : 1973) Cependant, même dans ces cas, on trouve un refus de la nouveauté absolue quand, par exemple, L. Ron Hubbard déclare que la Scientologie est « une prolongation directe du travail de Gautama Siddhartha Buddha » (*Manuel du ministre volontaire*). Ainsi, même dans ces cas, il y a des éléments de croyance, de pratique, d'inspiration ou de rite qui ont des antécédents ou des parallèles dans des traditions autres et/ou plus anciennes.

Les historiens spécialisés en religion nous rappellent que de « nouveaux mouvements religieux » émergent constamment. Par exemple, les historiens ont mentionné qu'au dix-neuvième siècle en Amérique, de « nouveaux mouvements religieux » sont apparus dans tout le pays, tout comme au vingtième siècle au Japon, particulièrement après la Seconde Guerre mondiale. Bien que la plupart des mouvements américains du dix-neuvième siècle représentaient des variations sur des lectures du christianisme, ils n'en restaient pas moins « nouveaux » (voir Mary Farrell Bednarowski, *New Religions and the Theological Imagination in America*, Bloomington, Indiana 1989). Il y avait les shakers et les quakers, les mormons et les nouvelles lumières, les

onéidiens et les nouveaux harmoniens et des milliers d'autres. Dans le cas du Japon, la plupart des nouveaux mouvements religieux tiraient leurs racines du bouddhisme, le plus connu d'entre eux étant le sokka gakkai. Cela conduisit certains de ces mêmes historiens à faire les corrélations suivantes : (1) Si de nouveaux mouvements religieux émergent constamment, ils ont généralement une courte existence. Ils apparaissent autour d'un personnage charismatique, prophétique ou visionnaire et disparaissent souvent dans les deux ou trois années suivantes. (2) Les quelques mouvements qui ont perduré ont fini par être reconnus en tant que doctrines religieuses à part entière. Citons par exemple les mormons, l'Église du Christ scientifique et les adventistes du septième jour, qui ont tous été largement attaqués lors de leur apparition au dix-neuvième siècle, mais qui sont maintenant considérés comme des communautés religieuses « légitimes ». La religion bahai, née en Iran, est un exemple du même phénomène, tout comme la sokka gakkai, mouvement bouddhiste japonais.

Les sociologues spécialisés dans les religions firent une importante observation quand ils constatèrent qu'une des différences existant entre les nouveaux mouvements religieux précédents et ceux qui sont apparus plus tard au vingtième siècle en Amérique du Nord était le milieu social dans lequel ils surgissaient. Les nouveaux mouvements religieux émergent habituellement au sein des secteurs marginalisés ou désavantagés d'une société. Ce phénomène est facilement reconnaissable pour celui qui se promène dans les ghettos de l'Amérique urbaine (dans les favélas d'Amérique Latine, dans les bidonvilles des périphéries des grandes villes d'Afrique) ou dans des zones rurales paupérisées : il peut y découvrir un grand nombre de groupements religieux qu'il ne connaît pas. Mais peu d'attention leur est portée dans ces milieux sociaux. Le nouvel élément constaté dans le cadre des mouvements religieux de la fin du vingtième siècle est qu'ils attirent une classe sociale différente : la jeunesse des classes bourgeoises et de la haute bourgeoisie. (Voir Bryan Wilson, *The Social Impact of New Religious Movements*, New York, 1981). Il est facile d'imaginer le désarroi des parents venant d'une classe bourgeoise ou de la haute bourgeoisie, quand ils apprennent que leur fils de 25 ans, récemment diplômé de l'Université Harvard, suit maintenant un messie coréen ou que leur fille de 24 ans, diplômée de l'Université de Toronto, est maintenant en train de chanter et de scander « Hare Krishna » dans les aéroports. L'histoire nous a appris que par exemple les parents de Saint Thomas l'enfermèrent pendant une année quand il décida de devenir dominicain, les dominicains étant alors un nouvel ordre religieux. De telles réactions se produisent souvent quand des enfants adultes embrassent de nouvelles traditions religieuses non conventionnelles. Les jeunes adultes attirés au cours des années soixante et soixante-dix par la popularité des nouvelles religions n'étaient ni pauvres, ni marginalisés. Ils étaient issus de la classe bourgeoise ou de la haute bourgeoisie. De plus, ces mouvements étaient en général de bien moindre importance que celle suggérée dans les médias. Au Canada par exemple, dans de nombreuses

nouvelles communautés religieuses, les affiliations se comptaient en centaines ou en milliers, pas en dizaines ou centaines de milliers comme l'ont prétendu leurs opposants. Au Canada, certains groupes cependant avaient une plus large congrégation.

Les « nouvelles religions » représentaient un phénomène défiant les notions académiques et conventionnelles des spécialistes en religion mais, à ma connaissance, aucun d'entre eux ne douta jamais qu'avec les « nouvelles religions » nous avions affaire à un phénomène religieux. « Bonne religion » ou « mauvaise religion », tel a souvent été le sujet de débats publics considérables. Mais jamais les spécialistes ne doutèrent que le phénomène alors rencontré était de nature religieuse. (Voir J. Gordon Melton, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York, 1986 et *The Encyclopedia of America Religions*, Detroit, 1989, qui comprend les « nouvelles religions ».)

#### IV. La Scientologie est-elle une religion ?

L'étude académique moderne de la religion qui émergea au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles doit être différenciée des disciplines classiques de la théologie. Alors que la tâche de la théologie consistait en l'exposé de la foi d'une communauté spécifique (chrétienne, israélite, musulmane, hindoue, etc.), ce qui revenait le plus fréquemment, en Occident, à parler de la foi chrétienne, l'étude académique de la religion se préoccupa plus de fournir une description scientifique et une analyse de l'ensemble des phénomènes religieux. En conséquence, l'une des premières tâches de la discipline moderne de l'étude religieuse fut de libérer la définition de la religion de son identification typique au christianisme. Les définitions classiques du mot religion dans les dictionnaires reflètent encore cette tendance à identifier la religion avec les croyances spécifiquement chrétiennes ou en tout cas monothéistes. Ces définitions indiquent souvent que le seul critère ou que le critère principal d'une religion est la « croyance en un Être Suprême ». Mais les spécialistes des religions avaient connaissance d'anciennes grandes religions non caractérisées par une telle « croyance en un Être Suprême ». Les principaux exemples pouvaient être trouvés dans le bouddhisme, en particulier le theravāda où une telle croyance était explicitement rejetée, et dans le jainisme qui la rejette aussi. Et cependant, ces religions étaient vieilles de plus de deux mille ans. De plus, les traditions confucéennes minimisent l'emphase sur la transcendance et maximisent l'emphase sur les relations humaines. Et dans l'hindouisme, on rencontre de nombreux dieux et déesses et non pas un simple « Être Suprême ». De plus, lesdites traditions mystiques des croyances monothéistes de l'Occident critiquaient souvent la notion même de Dieu, en sa qualité d'« Être Suprême » et déclaraient avec insistance que la réalité de Dieu transcendait de telles conceptions. En conséquence, il était essentiel d'avoir une définition ou une compréhension de la religion qui serait adaptée à la large variété des traditions religieuses identifiées au sein de l'humanité et tout au long de son histoire.

À la même époque, il fut admis qu'au sein des traditions religieuses de l'humanité, il y avait une dimension qui transcendait la dimension terrestre. Mais cette dimension ou réalité était identifiée de différentes façons. Alors que les chrétiens s'efforçaient de « s'unir avec Dieu », ou que les musulmans recherchaient « la soumission à Allah », les bouddhistes désiraient plutôt obtenir « une édification intérieure ou satori », les hindous étaient plus directs dans leur obtention de « l'éternel atman ou soi », et les jaïns s'efforçaient de cultiver « une conduite juste ». Par conséquent, la définition de la religion qui émergea de l'étude moderne de la religion inclut une certaine admission d'un « au-delà », entendu d'une façon suffisamment large pour y inclure les religions qui ne possédaient pas la notion d'un « Être Suprême » ou qui rejetaient spécifiquement cette idée, au nom d'une autre conception de l'Ultime. Si l'ensemble des religions identifie une dimension *sacrée* de la vie, celles-ci n'identifient pas toutes le sacré à un « Être Suprême ».

Alors que le christianisme protestant occidental a particulièrement insisté sur la *croyance* en tant que base de la religion, d'autres formes d'expression religieuse, chrétienne ou non, insistent plutôt sur la *pratique*. Dans le bouddhisme par exemple, ce qui compte est la pratique : la pratique de la Voie à huit étapes, représentant le chemin à suivre pour surmonter la souffrance. Dans l'hindouisme, on rencontre la voie totale vers l'Ultime, là où toute la vie est consacrée à la pratique (*rajyoga*) ou au travail (*karmayoga*). Mais la pratique n'est pas seulement constituée de méditation, de contemplation ou d'action, elle est aussi constituée de prières, de comportement moral, de relations familiales et d'un ensemble d'autres pratiques. Dans toutes les traditions religieuses, à différents degrés, il existe toute une vie à vivre en conformité avec l'idéal de la religion et c'est une vie illustrée par la pratique. Ainsi, la pratique en conformité avec les idéaux et avec les lignes de conduite morales d'une voie religieuse donnée fut considérée comme une dimension supplémentaire pour la compréhension de ce qu'est une religion. De plus, la pratique observée au sein des communautés et traditions religieuses représente souvent une pratique rituelle.

Par conséquent, l'étude moderne de la religion aboutit à l'admission d'une dimension supplémentaire de la vie religieuse, à savoir la dimension rituelle. Les rites et les rituels constituent des actes structurés au sein de la communauté religieuse, permettant de faciliter la communion avec les dimensions Ultimes de la vie. Dans certaines des traditions chinoises, les rites étaient considérés comme essentiels au maintien de l'ordre du cosmos et constituaient des événements élaborés durant plusieurs jours. Certaines traditions religieuses minimisent le rôle du rituel, par exemple les quakers chrétiens, mais même eux considèrent « le rassemblement en silence » comme un élément essentiel de leur communauté. Bien que la dimension du rituel varie grandement d'une tradition à l'autre et même au sein d'une dite tradition, comme en est témoin la splendeur rituelle du christianisme orthodoxe et la simplicité rituelle du lieu de réunion mennonite, il s'agit d'une dimension présente dans la vie religieuse de l'humanité.

Ces éléments de croyance, de pratique et de rituel ne sont pas splendidement isolés mais se regroupent dans la vie de la communauté religieuse, pour lui donner sa *façon de vivre* distincte et sa *culture* distincte. Ainsi, les hindous sont de gens ayant en commun un ensemble de croyances, pratiques et rites servant à faciliter leur façon de vivre, une façon qui a à la fois une dimension terrestre et supraterrrestre. La racine latine du terme religion, *religare*, veut dire « lier » et ici nous pouvons voir le double sens de ce « lien ». Il s'agit du « lien » de « l'humain et du divin » par l'intermédiaire de la religion et du « lien » des êtres humains, au sein d'une communauté religieuse.

C'est à la lumière de ces considérations qu'a émergé, dans le cadre de l'étude moderne de la religion, une compréhension de la religion en tant que *communauté d'hommes et de femmes, liés par un ensemble de croyances, pratiques, comportements et rituels et qui tentent de cette façon d'établir un rapport entre l'humain et la vie sacrée/divine*. Il est cependant essentiel de comprendre que chacune des dimensions de cette définition de la religion – communauté, croyance, pratique, comportement, rituel, voie et divin – doit être comprise (a) dans un contexte de tradition religieuse spécifique et (b) avec relativement plus d'emphase donnée à certains éléments dans le cadre d'une certaine tradition, plutôt qu'à autres. Ainsi par exemple, la dimension « communauté » de la religion peut être plus importante dans le judaïsme orthodoxe qu'elle ne l'est dans le taoïsme ou même dans d'autres variations du judaïsme. De même, le divin peut être compris comme une réalité transcendante, comme dans le judaïsme, ou comme un moi immanent mais non réalisé, tel qu'il l'est dans beaucoup d'écoles hindoues. Mais de telles variations n'infirmes pas la définition de la religion, tout au plus reflètent-elles simplement la variété du phénomène religieux qui doit être traité dans un exposé moderne et académique de la religion.

C'est à la lumière de ce qui précède que nous pouvons alors nous demander si la Scientologie est ou non une religion. La réponse est brève et c'est « oui, c'en est une ». Nous pouvons la clarifier davantage en tenant compte de la compréhension susmentionnée de la religion dans le contexte de la Scientologie.

Au sein de l'Église de Scientologie, rencontrons-nous un ensemble de croyances religieuses se rapportant à la signification et à l'aboutissement ultime de la vie humaine ? Même si l'on a la connaissance la plus superficielle de la communauté de la Scientologie et de ses ouvrages, on aboutit à une réponse affirmative. Selon ses propres ouvrages, la Scientologie est « une philosophie et une technologie religieuse appliquée, permettant de résoudre les problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée ». D'après elle, ces « problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée » ne sont pas permanents et peuvent être surmontés. Dans la Scientologie, le fait de

surmonter les « problèmes de l'esprit, de la vie et de la pensée » est possible par la conscience et la connaissance. Les éléments de base de cette conscience et de cette connaissance sont le *thétan* et les *huit dynamiques*. Il est nécessaire d'en avoir une brève clarification de façon à montrer certains des aspects de base des convictions religieuses de la Scientologie.

Selon la Scientologie, l'Homme se compose de différentes parties : le corps, le mental et le *thétan*. Le thétan dans la Scientologie est analogue à l'âme dans le christianisme et à l'esprit dans l'hindouisme. La vie entraîne des difficultés en partie du fait que les êtres humains ont perdu la conscience de leur vraie nature. Dans le cadre de la Scientologie, cela signifie une conscience de soi en tant que thétan. En réalité, la conscience et la connaissance de soi en tant que thétan sont essentielles au bien-être et à la survie. Les êtres humains confondent souvent la réalité la plus profonde d'eux-mêmes avec leur corps ou leur pensée, ou se conçoivent uniquement en tant que corps et/ou pensée. Mais, d'après la Scientologie, il est essentiel que les êtres humains retrouvent et reconnaissent leur nature spirituelle, et selon le langage de la Scientologie, qu'ils sachent qu'ils sont « un thétan ». En tant que thétans, les êtres humains sont « spirituels, immortels et “pratiquement indestructibles” ».

Comme la conscience de soi-même en qualité de thétan a été obscurcie par les « engrammes » ou perdue dans les confusions que le thétan éprouve avec le corps et/ou avec la pensée, sa principale tâche religieuse repose dans la reconquête de sa propre spiritualité. Ce fait est essentiel, car « le thétan est à l'origine de toute création, il est la vie elle-même ». Cette conscience constitue donc la première étape de la pratique d'un chemin religieux qui permet de devenir, comme l'exprime la Scientologie, *Clair*. Comme le croit la Scientologie, à mesure que les êtres humains prennent conscience de leur vraie nature et des cercles concentriques de réalité, ils peuvent alors progresser librement et en toute créativité, dans les huit dynamiques. (Voir *Qu'est-ce que la Scientologie ?* édition 1992)

D'après la Scientologie, le message de base de la vie est la survie dans les huit dynamiques. La première dynamique est celle de « soi », c'est la dynamique de vie qui permet de survivre en tant qu'individu. Cette première dynamique existe au sein de cercles d'existence de plus en plus grands qui s'étendent jusqu'à la huitième dynamique ou Infini. La définition des huit dynamiques étant un élément fondamental de la Scientologie, il semble approprié de décrire brièvement chaque « dynamique ». Comme déjà mentionné, les dynamiques commencent par l'existence individuelle ou « soi » et sa recherche de survie, et continuent par la seconde dynamique, que la Scientologie appelle « créativité » ou « création en vue du futur » et qui inclut la famille et le soutien des enfants. La troisième dynamique est la « survie du groupe », ce compartiment de la vie qui renferme les communautés volontaires, les amis, les entreprises,

les nations et les races. La quatrième dynamique a trait au « genre humain » ou au « désir de survivre au travers de l'humanité et en tant qu'humanité ». La cinquième dynamique représente « les formes de vie » ou « l'impulsion de toute forme de vie » vers la survie. La sixième dynamique est « l'univers physique ». La septième dynamique est la « dynamique spirituelle » ou le désir de « survie de la vie même ». La huitième dynamique représente « l'impulsion à exister comme survie INFINIE » ou ce que d'autres appellent « un Être Suprême ou Créateur ». « La connaissance des dynamiques permet à chacun d'inspecter plus facilement et de comprendre n'importe quel aspect de la vie. » (*Qu'est-ce que la Scientologie ?*, édition 1992, p. 149.) C'est dans le contexte de la vie dans son ensemble, ou au travers des huit dynamiques, comme l'explique la Scientologie, que la tâche et le parcours religieux prennent place.

C'est spécifiquement dans le cadre de la huitième dynamique que la Scientologie affirme sa relation avec « ce que d'autres religions appellent l'Être Suprême ou le Créateur ». Mais la Scientologie préfère parler de « l'infini » pour se référer à la « source de tout ». La réticence dont fait preuve la Scientologie par rapport à « l'infini » se retrouve dans d'autres doctrines religieuses. Devant l'Ultime Mystère, les mystiques de toutes les doctrines religieuses conseillent une approche réticente, et même le silence.

Les convictions de la Scientologie au sujet du thétan se retrouvent dans d'autres traditions religieuses, tout comme les convictions au sujet des huit dynamiques et de l'ultime nature spirituelle de toute chose. La quête religieuse de la Scientologie est davantage similaire aux processus orientaux de connaissance et de cognition qu'aux versions occidentales de quêtes religieuses qui ont tendance à mettre en avant la nécessité de se conformer à la volonté de Dieu. Certains spécialistes des religions ont même suggéré que la Scientologie était une « version technologique du bouddhisme » (Voir F. Flinn dans les éditions J. Fichter, *Alternatives to American Mainline Churches*, New York, 1983), alors que d'autres soulignent la similitude avec les pratiques orientales de développement de l'esprit. Mais avec la croyance aux huit dynamiques, on peut aussi faire le rapprochement avec la vision médiévale du Voyage de l'âme vers Dieu, voyage qui culmine dans l'identification avec l'Ultime Mystère, Dieu.

Tout comme dans d'autres traditions religieuses, la quête religieuse est perçue dans la Scientologie comme une activité largement thérapeutique, à savoir que le processus consistant à aborder un problème humain entraîne un processus d'actualisation d'une dimension de la vie ou d'un pouvoir spirituel humain perdus ou cachés. Dans le bouddhisme, la difficulté et le processus consistent à passer du stade de non-éclairé à celui d'éclairé. Dans le christianisme, cela consiste à passer du stade de pécheur à celui de personne rachetée, alors que dans la Scientologie, il s'agit de passer du stade de « préclair » à celui de « Clair », et d'atteindre des

stades plus élevés. Dans ce contexte, le niveau de « Clair » est compris comme la conscience de la nature spirituelle de chacun et comme la réalisation de la liberté spirituelle, libérée du poids des expériences passées et capable de vivre une existence rationnelle et morale. Ceci constitue dans la Scientologie la nature de la quête religieuse, le but de la recherche religieuse. Cependant, cette quête ne se termine pas une fois que l'on atteint l'état de Clair, mais elle continue vers de plus hauts niveaux de conscience et d'aptitudes spirituelles, aux niveaux du « Thétan Opérant ». Une fois ces niveaux d'accomplissement atteints, chacun est capable d'exercer une maîtrise de soi et de son environnement ou, comme le dit la doctrine de la Scientologie, d'être « cause par rapport à la vie, la pensée, la matière, l'énergie, l'espace et le temps ».

Il s'agit donc d'une pratique et d'une voie religieuses, associées aux croyances décrites ci-dessus. Cette dimension de la Scientologie est souvent décrite comme une « technologie » ou méthode d'application de ses principes. Au centre de la pratique religieuse de la Scientologie, on trouve le phénomène de *l'audition*, considéré comme un sacrement par les scientologues. Il s'agit d'un processus par lequel chacun prend conscience des barrières spirituelles cachées qui l'empêchent d'être conscient de l'essence de sa propre nature spirituelle en tant que thétan et de manifester cette nature spirituelle adéquatement. Ces obstacles à une vie parfaitement fonctionnelle et accomplie sont appelés « engrammes ». Un outil religieux connu sous le nom d'« électromètre » est employé dans le cadre de l'audition afin d'aider les paroissiens ou les adhérents de la Scientologie à reconnaître et à surmonter ces blocages négatifs, sur le chemin de la « mise au clair ». (Voir L. Ron Hubbard, *Le Manuel du ministre volontaire*, Los Angeles, 1976.) Le processus de l'audition se déroule entre un spécialiste religieux – un *auditeur* qui est un ministre ou un ministre en formation, au sein de l'Église de Scientologie – et une personne étant auditée appelée *préclair*. Suivant des procédures et questions établies, le processus de l'audition est conçu de façon à permettre au préclair de prendre conscience de sa propre condition et de développer ses capacités, de façon à pouvoir mieux vivre. L'audition de Scientologie peut faire passer quiconque d'un état d'aveuglement spirituel à la joie radieuse d'exister en tant qu'esprit.

On trouve un parallèle à de telles pratiques dans des disciplines spirituelles d'autres traditions, disciplines qui tentent également de réveiller la nature interne et spirituelle d'une personne. Si la technologie de l'électromètre dans la Scientologie est unique en ce siècle, l'idée sous-jacente ne l'est pas. Elle est analogue au rôle des mandalas de certaines traditions bouddhistes ou à la méditation à l'aide de certains dispositifs externes dans d'autres traditions orientales.

De plus, les scientologues sont absolument convaincus que L. Ron Hubbard a réussi à percer la nature de la réalité et à élaborer une technologie pratique, visant à la reconquête de la vraie nature de l'être humain. Les écrits de Ron Hubbard font autorité au sein de la communauté de la

Scientologie, tout comme les textes sacrés dans les autres traditions : les védas de l'hindouisme, les sutras du bouddhisme, etc. Mais, selon les scientologues, les vues de Ron Hubbard ne relèvent pas de la croyance pure, puisqu'elles sont susceptibles d'être confirmées par la pratique religieuse, telle que Ron Hubbard l'a conçue. Cette approche rappelle aussi la sagesse de l'ancien bouddhisme qui privilégie l'expérience.

La pratique des scientologues va au-delà de cette méthode et voie religieuse de base, car au fur et à mesure qu'une personne se rapproche de l'état de « Clair » et le dépasse, toutes ses actions sont plus libres, plus dynamiques et de plus grande portée. Pour ce faire, les scientologues lisent leurs textes, testent leurs croyances, améliorent la société, développent leur vie intérieure, se marient et par leur comportement et par toutes leurs actions, tentent d'accomplir les idéaux de leur foi. On trouve dans les ouvrages de Scientologie de nombreuses références aux « codes de conduite » et aux autres lignes de conduite morale qui modèlent la vie des scientologues.

La religion n'est pas seulement un ensemble de croyances, de rites et de pratiques. C'est aussi une communauté de gens liés ensemble par ces croyances, pratiques et rites. Dans la Scientologie, on retrouve également cette dimension de vie religieuse. De par le monde, on voit des groupes de scientologues se réunir régulièrement en tant que communauté religieuse. On y entend des sermons, la lecture des écrits de Scientologie, des enregistrements des conférences de L. Ron Hubbard, etc., à savoir des actions visant au renforcement de l'engagement dans la foi et à la propagation de la connaissance de cette foi chez les autres. La communauté se compose de personnes qui ont trouvé dans la Scientologie des réponses et des pratiques aux questions fondamentales de la vie. (Voir Eileen Barker, *New Religious Movements, A Practical Introduction*, Londres, 1989.)

*Conclusion* : À la lumière de cette observation de la Scientologie, en relation avec les éléments de la définition moderne et scientifique de la religion, il est évident que la Scientologie est une religion. Elle possède ses propres croyances en un ordre spirituel invisible dont elle rend compte, sa vie rituelle et ses pratiques religieuses propres, ses propres textes de référence et une activité de développement de la communauté.

## V. La Scientologie est-elle un culte ?

Tout comme la définition moderne et académique de la religion a nécessité d'être élargie de façon à inclure des types de comportement religieux, de pratique et de croyance, existant au-delà des limites des traditions monothéistes occidentales, les définitions modernes et académiques ont dû transcender le contexte occidental de la compréhension du culte et ont dû inclure les pratiques des traditions orientales de vie religieuse et spirituelle.

Globalement et historiquement, l'étudiant qui se penche sur la religion rencontre une large gamme de « comportements et actions de culte ». Les traditions religieuses cosmiques des peuples indigènes ajustent leur activité de culte sur les rythmes cosmiques de la nature et du Créateur. Pratiquement toutes les activités de la communauté – de la chasse à la culture, de la naissance à la mort – étaient précédées d'un rituel ou d'une activité de culte. Dans le cadre des traditions religieuses historiques de l'Occident, la prière et le rituel représentaient les activités centrales d'une communauté de culte. Ainsi, le culte allait de la commémoration du souvenir d'Allah en cinq actes de prières quotidiennes, à l'élévation du « Corps du Christ » lors des messes quotidiennes dans la foi catholique romaine. Dans les traditions orientales, il se peut que le culte soit représenté par l'acte de méditation silencieuse d'un yogi dans la solitude de l'Himalaya ou par la psalmodie répétitive des jains nus devant l'image d'un « être réalisé » ou par l'élaboration de rituels shintos en présence des « kamis » qui sont présents dans toute goutte d'eau ou feuille d'arbre, ou encore par les services d'une semaine de « psalmodie et de prière » des bouddhistes tibétains qui rejettent la notion d'un Dieu créateur. Les étudiants modernes en religion en sont venus en général à considérer le culte comme des actions religieuses permettant de faciliter la communication avec, ou au niveau d'un invisible sacré. Si on le considère avec une vision globale et historique, on y identifie une large gamme d'actions et de comportements.

Dans le cadre de l'Église de Scientologie, on remarque une large gamme d'activités de culte, à savoir des actions permettant de faciliter la communion et la conformité avec le sacré. On les trouve au sein de l'activité de l'*audition* (décrite ci-dessus) et dans la *formation*. L'*audition* est la pratique qui permet à une personne de passer du niveau de « préclair » à celui de « Clair » et de le dépasser. Il s'agit de la façon dont la Scientologie facilite la prise de conscience de soi-même en qualité d'être spirituel immortel, qui est appelé le *thétan* et qui représente la dimension invisible de la vie religieuse. Mais la pratique de la formation est tout aussi importante pour la Scientologie. Lors de l'*audition*, une personne se libère. Au moyen de la formation, elle *reste* libre et apprend « à réaliser son but, l'amélioration de ses conditions de vie ».

Comme nous l'avons déjà mentionné, les formes de culte au sein d'une tradition religieuse donnée suivent l'expérience de ce qui lui est sacré et/ou ultime. En ce qui concerne la Scientologie, la formation constitue l'activité permettant à chacun de progresser au fil des huit dynamiques, vers la huitième dynamique, l'Infini. La formation n'est pas laissée au hasard. Elle ne se réduit pas non plus à un simple apprentissage de la Scientologie. Il s'agit plutôt d'une progression suivant une séquence précise – selon son propre rythme et à l'aide d'une « feuille de contrôle » – dans le but d'acquérir une connaissance essentielle ainsi que l'aptitude à l'appliquer dans la vie de tous les jours. Il existe divers cours de formation proposés par la Scientologie, depuis les cours d'introduction jusqu'aux cours renfermant la « connaissance des ultimes capacités du thétan ».

On trouve des formes de culte plus familières, lors des rituels communautaires pratiqués lorsque les scientologues se réunissent pour leurs rites et leurs observances religieuses. Les ouvrages de la Scientologie renferment des rites et des rituels marquant les principaux événements du cycle de la vie : naissance, attribution du nom, mariage et décès. Ces rites et rituels relient ces événements de la vie aux profondeurs sacrées de la vie perçues par la communauté scientologue. (Voir L. Ron Hubbard, *La religion de Scientologie*, Londres, 1974 pour avoir une description de certains de ces rites et rituels.) Ces rituels de Scientologie des cycles de la vie trouvent leur correspondance dans pratiquement toutes les autres traditions religieuses. De tels rituels promulguent la conviction que la vie humaine est liée à des dimensions invisibles et spirituelles devant être reconnues et prises en compte, si l'on veut que la vie humaine soit complète et remplie.

Les rituels peuvent être aussi bien individuels que communautaires. On peut les voir spécialement dans la prière, mais également durant la méditation et les disciplines spirituelles. Qu'il s'agisse d'un soufi priant seul ou en compagnie de plusieurs personnes en tournant sur lui-même, chacun participe à une activité de culte. Qu'il s'agisse d'un bouddhiste, seul au flanc d'une colline en profonde méditation ou en compagnie d'autres personnes psalmodiant un *sutra*, chacun participe à des actes de culte.

Au sein de la Scientologie, on trouve à la fois des actes de culte individuels ou communautaires. Mais, pour la Scientologie, dans la tradition orientale de l'accomplissement, l'effort individuel est central. Ce processus d'accomplissement ou de progression vers une liberté spirituelle totale passe, au sein de la Scientologie, par l'audition et la formation. L'analogie se trouve dans la relation « gourou-disciple » pratiquée dans les traditions orientales. Dans le cadre de la relation « gourou-disciple », les principaux actes de culte sont des actes de vie intérieure qui facilitent, dans l'hindouisme, la progression vers la réalisation de l'*atman*, l'âme qui est aussi l'Ultime. Ces progressions de vie intérieure peuvent être liées à certaines actions de vie extérieure, comme des positions de yoga ou des techniques de respiration ou même certaines actions de vie intérieure, comme la visualisation d'une image. Ces progressions spirituelles de vie intérieure peuvent se dérouler durant de courtes ou de longues périodes et font partie de l'activité du culte de l'adepte. Dans de nombreuses traditions orientales, les actes méditatifs et ascétiques de l'instruction et de la discipline d'un individu, visant au développement de sa vie spirituelle, peuvent se dérouler sur plusieurs mois ou même sur plusieurs années ou encore dans une solitude essentielle, une fois que le maître a donné ses instructions. Même si cette pratique est faite en solitaire, ce culte reste lié à la vie de la communauté par l'intermédiaire du partage des convictions, croyances et actes. Dans le cadre de la Scientologie, ceci constitue le contexte approprié pour l'audition et la formation où la relation entre le conseiller religieux et l'individu est primordiale. Une fois encore, on

remarque l'analogie avec le chef spirituel des traditions monastiques chrétiennes, avec le pasteur des traditions protestantes, avec le gourou des traditions hindoues et avec le lama des traditions du bouddhisme tibétain.

Dans la Scientologie, ces actes de vie spirituelle et intérieure associés à l'audition et à la formation, visant au développement de la nature spirituelle de chacun, sont également associés au développement de la connaissance et de l'éducation religieuse. Dans le contexte de la Scientologie, cela signifie principalement l'étude des écrits et des conférences enregistrées de Dianétique et de Scientologie de L. Ron Hubbard. (Mais cela inclut aussi les cours qu'il élaborait et les films qu'il écrivait et mit en scène.) Une fois encore, cette association de pratique spirituelle et d'étude des Écritures se retrouve dans les autres traditions. Le yogi hindou classique pratique l'austérité et lit ses védas, simultanément. Le fervent musulman lit son coran et respecte un mois de jeûne. Ces activités sont jugées complémentaires sur la voie spirituelle.

*Conclusion* : À la lumière de cet exposé sur les pratiques et les activités de la Scientologie, j'en conclus que la Scientologie a un rite liturgique, dans le contexte du culte tel qu'il est compris dans l'étude moderne de la religion. Les activités menées par les scientologues dans leurs lieux de culte sont similaires aux pratiques et aux activités propres à la vie religieuse de tout être humain.

DARROL BRYANT  
26 septembre 1994