

## Les mutations actuelles du christianisme

par Claude Prudhomme

Le propos de Claude Prudhomme est d'essayer de faire une synthèse, un tableau des grandes mutations qui sont en train de marquer le christianisme aujourd'hui et, en particulier et probablement depuis une trentaine d'années, montrer le rapport au religieux de nos sociétés.

Il faut partir de deux constatations.

- La première est le phénomène massif de la sécularisation et de la contestation du fait religieux, au point que Jean Delumeau avait pu se demander, dans les années 1970, si le fait religieux n'allait pas mourir !

- Deuxième constatation ; depuis quelques années, on assiste à un retour qui apparaît envahissant voire très menaçant, du fait religieux, notamment à travers l'Islam. L'actualité en donnerait des exemples.

Comment faut-il analyser en tant qu'historien, ces deux tendances apparemment contradictoires : celle d'un recul inéluctable et celle d'un retour non programmé ? Tel est le propos de l'exposé qui suit.

### I- Qu'est-ce que la sécularisation ?

Peut-on encore développer devant des classes la sécularisation comme paradigme, comme fil conducteur qui permettrait d'expliquer les mutations du religieux aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles ?

Faut-il « larguer » la sécularisation sous prétexte que le religieux serait de retour ?

#### 1. Définition de la sécularisation

Définir la sécularisation est une chose aisée que l'on trouve dans de nombreux manuels. On peut rapidement la caractériser comme un processus d'autonomisation par rapport au religieux qui se réalise dans la très longue durée.

Aujourd'hui, tous les historiens estiment que depuis le Moyen-Age il y a un triple processus d'autonomisation par rapport au religieux qui est en cours :

- du politique

- de la science (l'affaire Galilée en est l'événement emblématique)

- à la fin du vingtième siècle, le rapport de la société civile par rapport au religieux. L'autonomisation est, semble-t-il, achevée dans les sociétés industrielles.

Cette définition est, bien sûr, à analyser, affiner, compléter.

Que reste-t-il aujourd'hui de valable et de pertinent dans cette définition ?

Quatre traits sont à retenir et rendent compte de ce que nous pouvons voir sous nos propres yeux.

#### 2. L'individualisation du « croire chrétien »

Le premier trait le plus évident, est l'individualisation du « croire chrétien » c'est à dire, de la manière de croire des chrétiens dans les sociétés occidentales. Le point de départ est connu, c'est la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 et, en particulier, l'article 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public ». Cet article est absolument central et a représenté une révolution morale dont les contemporains n'ont pas eu conscience.

Que dit en effet cet article ?

Cet article dit que, pour la première fois dans l'Histoire, on considère le fait de croire comme relevant de l'opinion et que donc, comme toute opinion, le statut de la religion relève de quelque chose que l'on peut discuter et de quelque chose sur laquelle on peut changer d'avis, ce qui était impensable quelques décennies auparavant.

Cet aspect là reste tout à fait central dans les manières de croire aujourd'hui. Il ne faut jamais l'oublier et, même au sein de l'Islam, y compris l'Islam qui est en train de s'établir dans nos pays, on pourrait le retrouver. Il y a donc sans aucun doute, une individualisation, d'abord dans les manières de croire, dans toutes les religions et en premier lieu dans le christianisme.

#### 3. La « privatisation de la croyance »

Le deuxième fait qui semble aussi acquis aujourd'hui, et sur lequel on ne peut donc pas revenir, est un peu le prolonge-

ment du fait précédent. C'est, à la suite des sociologues, ce que l'on a appelé la « privatisation de la croyance ». Il consiste dans l'effacement progressif de la croyance religieuse dans l'espace public. Ce sont tous les processus de séparation du religieux par rapport à la science, par rapport à la vie politique, à tous les domaines de la vie collective. Voir le texte éclairant et synthétique d'Yves Lambert. Il est l'auteur de l'ouvrage « La rupture des Trente glorieuses, Dieu change en Bretagne ». C'était le titre de sa thèse qu'il a repris dans un article de la revue *Archives de sciences sociales des religions*. Il est à la fois historien et sociologue. Sa thèse étudie ce qui s'est passé dans un petit village de Bretagne au XX<sup>e</sup> siècle pour essayer de comprendre comment la religion chrétienne a complètement changé de statut.

A partir de sa thèse, dans cet article, il essaye de théoriser un peu ses conclusions. Une phrase, au centre de l'extrait, est à mettre en évidence : « Si la religion s'en allait, tout partirait. On disait cela autrefois ».

Il est clair que c'est là le changement le plus fondamental qui s'est opéré. On peut dire que, à des dates variables qui se situent au milieu du vingtième siècle, suivant les régions dans nos pays occidentaux ou d'Europe, la religion constituait l'englobant de toutes les activités humaines et que tout d'un coup, on a vu s'affirmer d'autres rationalités, d'autres logiques qui, peu à peu, ont supplanté dans des domaines particuliers le rôle joué traditionnellement par le religieux.

- Un exemple : notre vision du monde, (c'est le thème à la mode,) qui n'est plus commandée par la vision biblique mais par celle de Darwin.

- Autre exemple : l'attitude face aux biens matériels. Pendant longtemps, la réussite matérielle était recherchée dans l'accomplissement de gestes religieux, voire dans des demandes qui étaient très ritualisées, comme les pèlerinages. Désormais, on sait très bien qu'elle dépend de l'obtention de diplômes ou de stratégies qui visent la vie économique.

Mais, même ce qui était plus nouveau et plus fondamental comme la définition du bien et du mal, ne relève plus aujourd'hui de catégories de nature religieuse. Ce n'est pas la peur de l'enfer ou l'espoir du paradis qui déterminent les gens à agir bien ou mal. Les catégories de la morale se sont émancipées elles aussi de la religion. Et finalement, c'est l'individu lui-même qui, d'une certaine manière, est capable de se déterminer par lui-même en se passant de la référence religieuse pour les principaux choix de sa vie.

Donc, tout ce processus là, que l'on peut bien définir comme un processus de privatisation de la religion, de séparation des domaines, de distinction entre les niveaux, reste un processus entièrement valable, extrêmement actif dans nos sociétés.

#### 4. L'autonomisation des croyants

De cela découle un troisième point, qui nous ramène un peu à l'intérieur de l'expérience religieuse. Ce qu'ont découvert les grandes confessions chrétiennes au vingtième siècle, c'est que leur capacité à décider ce que devait être la Foi (ou la manière de croire), tendait progressivement à s'affaiblir. On assiste au contraire à une « autonomisation des croyants ».

Ce modèle qui, au départ est un modèle protestant (la Réforme protestante l'avait mis en avant), fait du croyant lui-même, armé de la Bible, le véritable décideur de ce qu'il doit croire et de ce qu'il doit faire en terme de pratique, voire en matière d'obligations morales liées à la religion.

Ce modèle, peu à peu, s'est diffusé dans l'ensemble du christianisme malgré beaucoup de résistances et de tentatives d'opposition, y compris au sein du catholicisme. Si l'on faisait aujourd'hui des enquêtes sur ce que croient les pratiquants ou la manière dont ils interprètent le « Je crois en Dieu » s'ils sont chrétiens, les réponses marqueraient des éventails de réflexion extraordinairement ouverts.

Le dogme lui-même n'est plus contrôlé comme autrefois par les Eglises. Ceci est encore visible dans le fait qu'il y a une certaine relativisation des dogmes dans toutes les confessions chrétiennes au profit des valeurs. Les gens se retrouvent beaucoup plus autour de valeurs communes qu'autour de croyances qui sont érigées en dogmes parfaitement circonscrits.

L'autonomisation du croyant, voilà sans doute quelque chose qui est tout à fait ori-

ginal, nouveau, et qui s'inscrit dans un paysage tout à fait différent de l'ancien.

#### 5. La valorisation de l'Histoire sur Terre

Le quatrième point à retenir de la sécularisation est là aussi un processus de longue durée que l'on voit très bien se développer après la Révolution française et tout au cours du dix-neuvième siècle. Il consiste à valoriser l'Histoire dans laquelle on vit, le monde d'ici bas, tandis que s'éloigne le monde de l'Au-delà.

Cette prise de conscience chez les historiens s'est faite avec les modernistes, surtout ceux qui lorgnaient en même temps sur l'étude du dix-neuvième siècle comme la fameuse thèse de Bernard Cousin sur les ex-voto de Provence. C'est le premier à avoir réfléchi systématiquement sur la signification du recul progressif dans l'espace iconographique du Ciel et de la présence de Dieu.

Derrière tout cela on se rend compte que c'est une véritable révolution qui s'est opérée. Jusque-là, dans les textes chrétiens, l'essentiel était après la mort. C'était l'accès à l'Éternité. Or, désormais, on voit triompher un nouveau discours qui dit que le Salut se joue d'abord ici-bas et maintenant. Et donc, que la vie terrestre n'est pas seulement une parenthèse, une « vallée de larmes » comme disaient les textes depuis le Moyen Âge, mais qu'elle est bien le lieu dans lequel le chrétien doit s'engager pour pouvoir obtenir ou espérer le Salut.

Il y a des exemples historiques très concrets de ce renversement de perspectives. Celui qui semble le plus spectaculaire est la question de l'esclavage. Il n'avait pas posé de problèmes aux chrétiens qu'ils soient catholiques ou protestants après la Réforme. L'esclavage semblait tout à fait conciliable avec le christianisme. Or, voilà qu'à la fin du dix-huitième siècle, chez les protestants anglais puis, plus largement dans tout le christianisme de la première moitié du dix-neuvième siècle, il apparaît que le changement de statut religieux, l'accès à la liberté spirituelle par le baptême ne pouvait pas être concevable sans un changement de statut juridique : l'accès à la liberté juridique, c'est à dire à l'émancipation des esclaves. En quelques années, cela s'est fait très vite, en deux ou trois décennies, le discours chrétien s'est complètement inversé sur ces questions-là, en valorisant tout d'un coup, d'abord l'existence sur terre, et en trouvant insupportable qu'on puisse expliquer à des esclaves ce qui avait toujours été enseigné, qu'après

tout, la servitude terrestre n'était que tout à fait relative dans la mesure où elle leur permettait de gagner, plus sûrement d'ailleurs que leur maître, le Salut éternel. Ce type de discours ne passe plus au début du dix-neuvième siècle.

Du coup, cette valorisation de l'Histoire dans laquelle on est inscrit, signifie donc un engagement dans le monde. C'est encore le dix-neuvième siècle qui en est la meilleure illustration. L'engagement social des chrétiens au dix-neuvième siècle est un élément connu. Ils passent d'un rapport qui est du type de la charité, l'aumône, à une autre, la nécessité de transformer la société parce qu'on ne peut pas se contenter d'en soigner les plaies, et qu'il faut aussi la changer en profondeur. Cette doctrine sociale catholique est entièrement théorisée à la fin du dix-neuvième siècle.

On trouve aussi des doctrines sociales protestantes. Ce sont tous les courants du christianisme social, et dans le monde beaucoup plus contemporain, cela se développe avec l'intérêt apporté par ces mêmes milieux au Tiers Monde. C'est l'histoire de la plupart des O.N.G. (Organisations non Gouvernementales) qui se sont investies dans le Tiers Monde et qui ont toutes quasiment pour origine un engagement chrétien qui se sécularise progressivement.

Il y a donc une prise en compte de la dimension sociale, de sa valeur, de sa nécessité, qui correspond bien là aussi à ce processus de sécularisation auquel il a été fait allusion précédemment.

On pourrait encore développer d'autres aspects de cette sécularisation, sur le plan politique par exemple, comme la naissance des mouvements politiques chrétiens, que ce soit la démocratie chrétienne ou les différents mouvements, il y a quelques années, des chrétiens pour le socialisme.

Donc, le paradigme de la sécularisation peut toujours s'enseigner car il fonctionne et peut facilement se vérifier. On pourrait même d'ailleurs voir qu'il fonctionne aussi dans l'islam, au moins dans des pays comme la France. Mais, en même temps, on se rend compte qu'il faut l'affiner, le compléter, le préciser.

#### 6. Des enseignements récents sur les concepts de sécularisation et laïcisation

Deux auteurs aident à réfléchir à la nécessité peut-être d'être un peu plus précis.

Le premier auteur est Jean Bauberot qui a proposé de distinguer ce qu'il appelle des « seuils de laïcisation ». Il est le premier à avoir mené des études systématiques montrant que la voie française qui conduit à une séparation complète n'est pas la seule voie possible, que la laïcisation est un phénomène général mais qui peut se traduire de différentes manières suivant les expériences nationales par exemple. On se rend bien compte aujourd'hui, en écoutant le Président américain George W. Bush que, de fait, le modèle de sécularisation américain n'est pas le même que le modèle français.

Dans un numéro spécial de la revue Les Cahiers français, *Religions et sociétés*, n°273, 1995, La Documentation française, Jean Bauberot a rédigé un article intéressant dans lequel il tente une typologie des modes de laïcisation, qui évite de rester uniquement sur le modèle français.

Le deuxième auteur qui amène à affiner le concept de sécularisation est le philosophe, essayiste, sociologue, historien Marcel Gauchet. Il est l'auteur de deux ouvrages :

- *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985

- *La religion dans la démocratie*, 1998.

Dans ces deux ouvrages, Marcel Gauchet tente une interprétation de la laïcisation qui essaie d'en faire un concept général et moins marqué par le modèle français. Il emprunte très largement à cette idée celle d'un désenchantement du monde.

Sa thèse, qui mérite discussion, est la suivante : le christianisme est la religion par laquelle s'est faite la sortie de la religion, c'est-à-dire qu'il y aurait dans le message chrétien lui-même une logique de laïcisation originale qui amène à la situation que nous avons aujourd'hui.

Il explique notamment que, finalement, le christianisme a joué ce rôle jusqu'au début du dix-huitième siècle, le siècle des Lumières, puis, ayant rempli sa tâche historique, cette laïcisation a pu fonctionner d'elle-même. Elle n'avait plus besoin du christianisme et elle était même devenue à ce moment-là une machine contre le christianisme lui-même.

Il semble que, pour Monsieur Prudhomme, ce concept de « désenchantement du monde » qui rejoint ce que disait Blonbert, est un modèle qui reste très largement valable. En effet, Blonbert pense que nous vivons dans un monde où nous faisons appel à des logiques, des rationalités différentes, suivant les domaines qui

sont concernés.

Transition : Ainsi, la sécularisation est un concept qui fonctionne encore, sans aucun doute, à condition d'y apporter quelques compléments, quelques nuances et de ne pas en faire, encore une fois, une sorte de modèle unique et uniforme. En même temps, tout ce que les travaux récents mettent en évidence, qu'ils soient sociologiques ou historiques, c'est que l'on est entré dans une formidable époque de transformation(s) du religieux (« transformation » à la fois pris au singulier et au pluriel).

## II- L'évolution dans les « modalités du croire »

(Michel de Certeau), à partir des travaux récents d'historiens et de sociologues du religieux

La réflexion est d'abord née de cette constatation paradoxale que le religieux résiste. Il y a toujours autant de religieux autour de nous, même s'il change de forme.

C'est par exemple le constat que chacun d'entre nous peut faire en consultant les rayons des librairies. Au rayon « spirituel », on remarque bien que les ouvrages prolifèrent. Ces ouvrages qui, autrefois, relevaient du domaine « religieux » c'est-à-dire relevant des confessions religieuses, tendent à avoir une part réduite dans les rayons au profit d'autres types de spiritualités.

### 1. Le religieux résiste

Ce premier constat se remarque dès le dix-neuvième siècle. On annonce en effet, et régulièrement depuis le dix-neuvième siècle, la prochaine disparition du religieux avec la mort de Dieu ; pourtant, il résiste.

En réalité, on a plutôt l'impression qu'il se déplace, qu'il migre, qu'il est transféré dans d'autres domaines.

Ce constat de résistance et de migration est vrai. D'abord, d'une certaine manière au sein du christianisme. On a assisté depuis deux siècles à des transferts de sacralité qui ont touché des masses énormes. La nation est par exemple devenue l'objet d'un véritable culte avec ses rites, sa liturgie, et même des comportements de type religieux puisqu'il faut sacrifier sa vie pour elle.

Ce constat est aussi vrai pour ces grandes idéologies qui ont été la raison de vivre de générations et de millions de per-

sonnes, que ce soit le communisme et l'espoir de la révolution prolétarienne, que ce soit aussi, même si c'est sur un autre registre, les idéologies de type fasciste (il y a des affinités). Certains, parmi les sociologues, voient même dans le sport un phénomène de transfert de sacralité. Cela prouve bien que la religion s'imisce partout !

Pour autant, à ce propos, faut-il parler de « religion séculière » ?

Si on lit l'introduction du numéro des Cahiers français « Religions et sociétés » (voir plus haut), on se rend compte qu'il s'agit d'un débat sans fin car on ne sait pas comment définir la religion.

Il convient d'être prudent dans l'utilisation de l'expression « religion séculière » car elle tend à être galvaudée et utilisée à tort et à travers. Il semble alors préférable de parler de « religiosité séculière » à la place de « religion » au sens strict. La religion repose en effet sur un certain type de croyance avec un Etre ou une force supérieure et une forme d'au-delà qui n'existe pas forcément dans ces idéologies.

Ainsi, sans aucun doute, le religieux résiste parce qu'il a réussi à se déplacer et à se transporter ailleurs.

Récemment, depuis les années 1970 et 1980 pour l'Europe, on assiste à une réactivation du religieux sous sa forme la plus classique, celle de croyance religieuse. Depuis Dupron, on parle dans le milieu des historiens qui travaillent sur cette question du religieux, de « recharge », à l'image d'une pile électrique ou d'une batterie. On a parfois l'impression que « la pile du religieux » se tarit et, d'un coup, elle réapparaît, se recharge.

Il s'agit d'un phénomène classique en ce qui concerne le protestantisme. On y est donc moins sensible en France car le pays est majoritairement de tradition catholique. Cependant, les réveils protestants sont une manifestation récurrente de ce type de recharge.

Plus étonnant encore, au sein même du catholicisme, des mouvements de ce type apparaissent dans les années 1970 et 1980, que ce soit à travers les mouvements dits charismatiques, que ce soit à travers la reprise de certaines dévotions populaires, la résistance de pèlerinages par exemple, de tout un ensemble de conduites qui, alors, paraissaient promises à une disparition prochaine.

Faut-il parler pour autant de « retour à la religion » ? Non, pas du tout. Il faut faire

là une distinction fondamentale. Les gens qui font ces « recharges religieuses » ne reviennent pas forcément dans les églises, ni à la religion telle qu'elle était.

C'est un retour au religieux mais pas un retour à la religion, ce qui est tout à fait différent.

Premier constat : le religieux résiste en se transformant.

Question : en quoi le religieux chrétien a-t-il changé en son cœur même, en son centre, et ce, de façon définitive ?

C'est l'hypothèse que la plupart des chercheurs font : le religieux s'est transformé et, probablement de manière définitive.

Pour appuyer ses propos, Monsieur Prudhomme a fourni des sondages extraits de la revue *Futuribles*. Les sociologues du religieux éditent souvent des sondages qui concernent les croyances religieuses. Pour les documents présentés et datant de 1998, on remarque des phénomènes transnationaux.

Tous les pays, qu'ils soient catholiques ou protestants, sont touchés par les mêmes changements. Quels sont ces changements ?

- Dans le document n°1, la confiance dans les Eglises est en voie d'effondrement partout en Europe. On constate d'ailleurs qu'elle est d'autant plus forte qu'il s'agit de générations de jeunes personnes. C'est donc un processus qui risque de s'aggraver dans le temps.

- Dans un deuxième registre, celui des pratiques et des appartenances religieuses, on s'aperçoit que les choses ont profondément changé. Quand on interroge des personnes pour savoir si elles se sentent religieuses, on s'aperçoit que suivant la génération, les réponses divergent. Le taux des jeunes qui se sentent religieux est beaucoup plus faible que celui des personnes âgées mais, d'un pays à l'autre, les différences sont considérables alors que pour d'autres questions, les réponses sont tout à fait dans la même tendance. Ainsi, on a bien l'impression que l'avenir est au sentiment que le non-religieux (c'est à dire le fait de ne pas se considérer comme religieux) devient majoritaire un peu partout dans nos sociétés. On le retrouve dans les questions qui concernent la manière dont on se considère catholique ou protestant par exemple...

- Il apparaît de façon évidente que la catégorie « sans religion » est en train d'augmenter de manière générale. Ce sont les jeunes Anglais qui déclarent le plus

souvent être « sans religion », ils sont suivis pas les jeunes Français. En revanche, il y a des pays où, apparemment, le mouvement se fait à des rythmes un peu différents.

Après cela, les sociologues tentent de poser des questions pour mesurer des gestes qui tradiraient l'adhésion religieuse. C'est la pratique au sens d'assister à un culte, un service religieux, le fait de prier etc...

Ce qui est intéressant, c'est d'observer des phénomènes qui ne sont pas homogènes si l'on regarde les différentes générations de population. La tendance générale est que les signes extérieurs ou intérieurs d'appartenance religieuse, les démarches, tendent à devenir de moins en moins nombreux.

Cependant, la différence entre les générations peut être assez forte d'un pays à l'autre. Surtout, il semble que chez les jeunes générations, parfois, on assiste au retour à certains gestes religieux. Il faudrait consulter d'autres résultats de sondages plus précis. Ce phénomène est connu aujourd'hui pour la religion musulmane chez les jeunes, même s'il ne faut pas en exagérer l'importance. Cette tendance semble peut-être même exister au sein de la religion chrétienne.

- Le troisième tableau montre les croyances religieuses. Ce qui a été dit sur la privatisation des croyances se remarque ici de façon assez spectaculaire.

Par exemple, le tableau n°3, 1998 montre la croyance en Dieu. Celle-ci est très forte notamment chez les jeunes Anglais avec 11%, les jeunes Français 12% et les Allemands 8%. De même, dans les pays où l'imprégnation religieuse a été beaucoup plus forte comme l'Italie ou l'Irlande, jusqu'à une date récente, les chiffres restent très largement en dessous de la majorité. Un pays fait exception et constitue d'ailleurs une énigme pour les Européens, c'est le cas des Etats-Uniens. Cependant, comme le font remarquer les sociologues, il est vrai que 50% des jeunes américains déclarent qu'ils continuent à avoir une croyance en Dieu très forte. En outre, en même temps, quand on compare ces chiffres à ceux des générations précédentes, ils suivent la même tendance lourde que ce que nous avons observé ailleurs. Ont-ils simplement un retard culturel et historique pour des raisons qui leur sont propres ou est-ce simplement qu'aux Etats-Unis l'identité est largement déterminée par l'appartenance confessionnelle ? Il est difficile de pouvoir répondre à ce genre de

questions.

- L'élément un peu curieux de ces données statistiques, est celui des croyances, non pas en Dieu mais en ce qui se passe après la mort. Actuellement, les sociologues multiplient les enquêtes parce que les choses semblent se transformer de ce côté-là. On a l'impression que la croyance en Dieu se réduit de manière inexorable. Donc, les gens semblent moins croire en Dieu, surtout un Dieu personnel, mais ils croient de plus en plus à la vie après la mort. Les chiffres concernant les jeunes populations sont assez marqués pour les jeunes Français, Anglais, Danois et Néerlandais, un peu moins pour les Allemands. Les jeunes affirment donc davantage une croyance en la vie après la mort que les personnes ayant plus de 60 ans, alors que l'on pourrait penser à une situation inverse.

Evidemment, il ne s'agit pas du tout de la croyance chrétienne mais de celle de la réincarnation, thème très à la mode en ce moment. Il reste cependant que l'on a ici un exemple très caractéristique du fait que les évolutions ne sont pas forcément à sens unique et installées dans une tendance identique.

Le numéro consacré aux religions des *Cahiers français* ainsi que la revue *Futuribles* sont donc des mines de renseignements sur tous les types de croyances et peuvent être exploités en classe par exemple (on trouve des tableaux de comparaison des croyances dans l'Union Européenne).

La conclusion est que les sondages confirment bien le fait de la sécularisation au sein du christianisme même ou en dehors.

D'où, la deuxième mutation dans la manière de croire, observée par la sociologue Danielle Hervieu-Léger, qu'elle désigne par « la religion pour mémoire ».

## 2. La « religion pour mémoire »

Danielle Hervieu-Léger fait remarquer que ce qui est nouveau, y compris au sein du christianisme, c'est que désormais les personnes qui se réclament du christianisme n'adoptent pas un comportement très différent de ceux qui se réclament d'une autre religion ou d'aucune religion officielle. Ce qui domine dans tous les comportements, c'est le « bricolage religieux », terme inventé par Michel de Certeau.

Cela veut donc dire que chacun se sert dans « l'offre religieuse » disponible pour « bricoler » ses propres croyances.

Cela se produit même pour des personnes qui se réclament d'une religion théoriquement définie par des dogmes, des croyances et des autorités. C'est un des changements les plus visibles que l'on puisse observer actuellement.

Le deuxième changement correspondant à cette « religion pour mémoire » (donc, une religion qui prend un autre statut), c'est la priorité donnée à l'émotion par rapport au dogme. Tous les sociologues et historiens le présentent. Depuis le dix-neuvième siècle, il y a tout un courant au sein du christianisme pour avancer l'idée que ce qui est important, ce n'est pas le dogme mais l'expérience religieuse. Les chercheurs allemands ont été les premiers à mettre cette idée en évidence. Cette idée consiste à dire : « Je crois parce que j'ai ressenti quelque chose », et non pas « Je crois parce qu'on m'a prouvé que Dieu existe ».

C'est sans aucun doute un trait qui s'impose un peu partout aujourd'hui dans nos sociétés. Du coup, et en même temps qu'il y a dévalorisation du dogme, on retrouve, comme Danielle Hervieu-Léger l'explique, au sein même du christianisme, un « monothéisme des valeurs ». La croyance en un Dieu unique en trois personnes, difficile à saisir, tend à passer au second plan par rapport à la proclamation d'un certain nombre de valeurs, et notamment celles des Droits de l'Homme.

Exemple : C'est le cas spectaculaire du catholicisme qui a combattu les Droits de l'Homme de 1789 jusqu'aux années 1960 avant de s'y rallier, au point que le Pape pourrait passer aujourd'hui pour un défenseur des Droits de l'Homme, ce qui était inimaginable au temps du Syllabus.

Il y a donc tout une autre manière de croire qui se fait de ce point de vue là, qui se traduit aussi d'ailleurs dans la structuration des communautés à la base puisque le quadrillage traditionnel qui consistait à investir l'espace à partir des paroisses notamment, ne fonctionne plus et, au contraire, les seules communautés qui semblent avoir de l'avenir relèvent des « fraternités électives », comme le disent les sociologues, c'est-à-dire des communautés dans lesquelles les gens ont choisi d'être ensemble. C'est d'ailleurs un grand changement par rapport à toutes les stratégies employées jusque là par le christianisme et notamment le catholicisme traditionnel.

A partir de ces réflexions, Danielle Hervieu-Léger a écrit un autre ouvrage très intéressant : *Le Pèlerin et le converti*,

avec pour sous-titre « La Religion en mouvement » chez Flammarion en 1999.

Le titre résume la thèse. Elle explique que désormais, le croyant nouveau-modèle (le croyant qui vient d'arriver ou de sortir), c'est un croyant qui se ramène à deux figures. La première est celle du pèlerin : c'est « quelqu'un qui ne va pas rester immobile dans sa manière de croire, qui même va peut-être changer d'adhésion religieuse au cours de son existence ». Toutes les études faites à partir de parcours biographiques montrent par exemple des chrétiens qui passent au bouddhisme, certains qui reviennent au christianisme ou vont ailleurs, d'autres qui changent complètement de religion... En Amérique du Sud existe un cas plus spectaculaire de groupes de catholiques qui sont passés en grand nombre dans des mouvements pentecôtistes.

Donc, le nouveau modèle du croyant n'est pas celui qui hérite la croyance de ses parents, qui va mourir dans la religion de ceux-ci, et surtout qui va mettre un point d'honneur à la transmettre à ses enfants. C'est un croyant « nomade », « pèlerin », comme le dit Danielle Hervieu-Léger. Du coup, la figure qui est valorisée est celle du converti. « Puisque la croyance religieuse n'est plus quelque chose que je reçois, mais que je choisis au cours de mon existence », le modèle est par conséquent celui du converti.

Il s'agit d'une conversion à ce que l'on souhaite, mais il faut à un moment donné faire une démarche qui manifeste extérieurement cette volonté d'adhésion religieuse. La thèse du spécialiste des conversions, fin dix neuvième-début vingtième siècle, à l'Université de Reims, Frédéric Dugelot a montré comment les intellectuels avaient anticipé sur ce nouveau modèle. Le titre de sa thèse est « Les conversions au catholicisme dans les milieux intellectuels, 1885-1935 ».

La religion est donc d'une certaine manière « pour mémoire ». Elle donne naissance à de nouvelles figures, mais du coup les institutions religieuses se demandent ce qu'elles peuvent bien faire.

### 3. Que font les institutions religieuses ?

Il n'y a plus de « pilote dans l'avion ». Et toutes ces autorités constituées se trouvent non seulement affaiblies, mais aussi délégitimées. Comment donc peuvent-elles reprendre la direction des opérations ?

Au début de son premier ouvrage «

La religion pour mémoire », Danielle Hervieu-Léger fait une description des stratégies catholiques, protestantes ou juives, pour essayer de reprendre la direction des affaires.

L'enjeu fondamental tourne notamment autour de la mémoire. La nouveauté est la suivante : « Puisque je choisis mon adhésion religieuse, quand je l'ai choisie, je me re-fabrique une mémoire, une Histoire ». Dans tous les groupes religieux, nouveaux, on assiste à la recherche d'ancêtres, de fondateurs, de lignées dans lesquelles ils peuvent s'inscrire. Parfois d'ailleurs ces groupes religieux les inventent complètement. L'important est qu'ils puissent avoir une mémoire ou une Histoire dont ils se réclament.

Se voyant tout d'un coup dépossédés de la capacité à fabriquer la mémoire du groupe religieux, les Eglises ou le Judaïsme développent des efforts considérables pour chercher à gagner cette bataille de la mémoire. Cela explique pourquoi, dans le protestantisme depuis quelques années par exemple, on multiplie les commémorations des grands événements comme la Révocation de l'édit de Nantes, ou de certains événements de la Révolution française.

Les protestants français ont besoin de dire qu'ils ont une Histoire pour montrer aux jeunes, qui voudraient fabriquer seuls une mémoire ne tenant pas compte de l'Histoire collective, qu'il y avait une Histoire avant eux. C'est encore plus spectaculaire dans le catholicisme depuis quelques années, puisqu'il s'agit d'un des grands chantiers lancés par Jean-Paul II.

Comment reprendre le contrôle de la mémoire catholique ? Il l'a fait en s'adressant en priorité aux jeunes lors de grands rassemblements, les « journées mondiales de la jeunesse » (JMJ). Lorsque l'on regarde les choix des lieux où se tiennent ces grands rassemblements, et la manière dont ils se déroulent, le véritable rituel qui les entoure, on s'aperçoit que l'objectif à atteindre est bien celui-là. A Paris, Rome ou ailleurs, l'objectif est d'expliquer à ces jeunes qu'il faut qu'ils acceptent d'entrer dans une Histoire qui les a précédés, c'est-à-dire aussi dans une Eglise qui est la porteuse d'un message, et pas simplement de se considérer en consommateurs, du point de vue de Jean-Paul II, décidant eux-mêmes de ce qu'ils vont mettre dans leur « panier de la ménagère » du croyant.

Voilà donc les grands changements que l'on peut repérer en terme de transformation

du religieux.

Cela semble éclairer trois problèmes actuels, qui sont des problèmes généraux de la société et des religieux, et trois lieux de combats et de débats. Puisque tout éclate, la première bataille qui apparaît dans nos sociétés aujourd'hui est celle pour l'identité.

Toutes les confessions, quelles qu'elles soient, cherchent à investir ce champ-là, en montrant qu'elles sont porteuses d'une identité. Ce qui se passe dans l'islam (la pratique parfois exagérée du Ramadan par certains jeunes) n'est qu'un aspect particulier d'un phénomène beaucoup plus large, qui, même s'il est moins spectaculaire, se traduit autrement. La religion a l'impression qu'elle retrouve un avenir et une possibilité d'occuper le champ social dans la mesure où elle est porteuse d'une identité, et qu'elle répond aux effets des éclatements ou au moins, permet d'en amortir les effets.

Le deuxième champ de bataille des religions d'aujourd'hui est leur sens.

Elles savent qu'elles ont perdu, depuis le 19<sup>e</sup> siècle, la bataille du comment, puisque c'est la science qui apporte cela.

Mais, disent-elles, il reste la question la plus fondamentale, qui est celle du pourquoi. Le discours de toutes les Eglises et confession chrétiennes désormais est focalisé sur cela : « Nous n'avons pas de réponse concrète à apporter au problème ; d'autres rationalités le font mieux que nous, mais nous pouvons vous dire d'où vous venez, et où vous allez ». Donc, les Eglises adoptent un changement de niveau dans leur discours.

Cela ne règle donc pas évidemment les questions. Cela ne veut pas dire que les religions organisées ont pour autant repris le contrôle des opérations. Mais cela montre que les choses ne sont pas aussi clairement jouées que l'on pouvait l'imaginer il y a quelques années, et que notamment en occupant des « créneaux particuliers », des confessions chrétiennes traditionnelles ou des confessions nouvelles ont, semble-t-il devant elles, un véritable avenir. Mais surtout, ce qui est nouveau pour le christianisme, c'est qu'il a compris qu'il avait une carte à jouer, celle de l'universalité.

### III. La globalisation du christianisme

Référence intéressante : *l'Atlas des Religions*, éditions Autrement.

En effet, dans un monde qui semble échapper à tous, où l'individu très souvent a le sentiment d'être livré à lui-même, le christianisme mais aussi l'islam ont semblé-t-il à jouer un rôle social qui n'était pas prévu il y a quelques décennies.

#### 1. La géographie du christianisme dans le monde

Pour connaître la géographie des chrétiens dans le monde il faut d'abord regarder leur répartition sur un planisphère. La constatation que l'on fait aujourd'hui est que, si l'on rapporte le nombre de chrétiens à la population d'un continent donné, il y a toujours héritage de l'Histoire : deux continents l'emportent très nettement sur les autres. Ce sont l'Amérique, Nord et Sud, le continent le plus largement christianisé, puis l'Europe. Mais, nouveauté dans les statistiques, apparaît la part de l'Afrique où l'on trouve environ 25 à 30% de chrétiens alors qu'il y en avait 2% au début du 20<sup>ème</sup> siècle.

Rappel : contrairement aux idées reçues, la religion qui a le plus progressé en Afrique, si l'on suit les statistiques, n'est pas l'islam, mais la religion chrétienne. Cette idée reçue vient d'un vieux discours chrétien sur l'islam submergeant l'Afrique, alors que les statistiques montrent le contraire. Ainsi, l'on peut dire que certes, l'islam a beaucoup progressé, mais c'est encore plus pour le christianisme, surtout depuis les années 1960.

Cette nouvelle répartition sur le planisphère a des conséquences directes pour le moment en Afrique elle-même. On peut dire que toute l'Afrique au sud du Sahel est à majorité chrétienne. Pour l'Afrique, cela a une incidence réelle dans la vie politique et sociale mais, en plus, cela a des conséquences directes et considérables au sein des Eglises elles-mêmes. C'est probablement là que c'est le plus spectaculaire. Imaginons l'élection du prochain pape. On constate, si l'on regarde le corps des cardinaux qui élira le nouveau pape, que la répartition est à peu près celle des catholiques dans les différents continents par rapport à l'ensemble du catholicisme. Or, on compte à peu près dans le catholicisme 10 à 11% d'Africains ce qui n'est pas négligeable et 12 à 15% de cardinaux africains. On compte ensemble 50% d'Américains. Un catholique et un chrétien sur deux dans le monde sont américains. Le poids de

l'Amérique est donc dominant par rapport à celui de la vieille Europe.

Ce qui est étonnant, c'est qu'il y a très peu de chrétiens en Asie sauf en dehors de certaines zones comme les Philippines ou plus récemment la Corée ; l'Asie compte dans le catholicisme pour à peu près 10%, un peu moins pour le protestantisme. Mais, même si l'on a seulement 2% de catholiques en Inde, sur un milliard d'habitants, cela fait un grand nombre de personnes. Cela a donc des conséquences.

Donc, dans les rapports de force internes que l'on remarque pour le catholicisme et qui sont identiques pour le protestantisme (dans les chiffres du Conseil œcuménique des Eglises par exemple), on peut voir que le leadership européen est totalement terminé même si les conséquences ne sont pas toujours traduites par les responsables. Les catholiques comme les protestants ont « basculé » géographiquement vers le « Sud » depuis longtemps.

Ce changement des rapports de forces internes au christianisme (catholique ou protestant) se vérifie ensuite dans la composition sociologique et géographique des clercs ou pasteurs (« agents pastoraux » dans le vocabulaire des Eglises). Ce phénomène est même amplifié. En ce qui concerne les fidèles, l'Europe compte encore, mais les prêtres catholiques sont en Afrique, Asie ou Amérique. La part de l'Europe ne cesse de décroître.

Par exemple, un Jésuite sur deux est en train de devenir Indien. Qui pouvait imaginer qu'à terme, la Compagnie de Jésus allait devenir une société à majorité indienne ?

Ceci pose des problèmes du point de vue théologique, parce qu'ils ne sont pas Européens.

Cette idée est vraie pour toutes les congrégations religieuses, même les congrégations féminines.

Ex : Les sœurs de Saint Joseph du Puy vont aussi devenir d'ici 10 à 20 ans une congrégation à majorité indienne ; de plus, ces sœurs recrutent dans la région nord de l'Inde, la moins christianisée.

Les cas de figure qui se présentent alors sont très nombreux. Dans la mesure où la composition du personnel permanent des Eglises est en train de se modifier, la nature des débats ainsi que la prise des décisions vont, à terme (et commencent même déjà actuellement), se modifier substantiellement.

Cette première donnée de géographie doit rester à l'esprit mais elle n'est probablement pas la plus importante.

## 2. Les conséquences au niveau culturel pour le christianisme

Le christianisme, grâce à ces forces neuves, ne va pas mourir, pour répondre à Jean Delumeau. Il pourrait disparaître d'Europe mais, en revanche, semble avoir un avenir certain en Asie, Afrique et Amérique.

Cependant, ce christianisme est culturellement changé par rapport à l'ancien christianisme. Sa base culturelle qui était la culture grecque, judéo-grecque, est en train d'être contestée radicalement de l'intérieur par les revendications posées par des gens issus d'autres cultures.

Deux termes depuis les années 1980 ont été inventés pour prendre en compte cette donnée nouvelle. Les catholiques parlent d'« inculturation » quand les Protestants avancent celui de « contextualisation ». Dans les deux cas, ils partent tous du présupposé que le christianisme ne peut exister que s'il s'appuie, s'incarne dans la culture des sociétés parmi lesquelles il s'est implanté. Cela veut dire que sans toujours s'en rendre compte, on a effectivement déjà tiré un trait avec le passé et, d'une certaine manière, on a fait son deuil de la tradition philosophique et théologique à partir de laquelle le christianisme s'était développé dans les pays de l'Occident latin.

Pour le catholicisme, c'est donc plus facile à dater car le système est centralisé et organisé. C'est le Concile qui, sans le savoir, a fait le basculement en disant que le latin n'était plus la langue nécessaire ; donc, du coup, il y a des langues véhiculaires. Cependant, choisir une langue nationale, ce n'est pas seulement changer de langue, c'est aussi changer de culture ! Cela s'est découvert après coup.

Abandonner le thomisme comme enseignement obligatoire dans tous les séminaires du monde pour, au contraire, essayer de favoriser des philosophies qui s'appuient sur des traditions nationales et des cultures locales, c'est une autre révolution.

Toutes ces Eglises sont entrées dans une sorte de mouvement perpétuel marqué par le pluralisme culturel. C'est une situation inédite dont on ne sait pas où elle se dirige, même du côté des personnes sensées

donner une orientation à ces mouvements d'ailleurs !

Il n'y a pas de précédent à cela. Le protestantisme a certes une tradition d'éclatement, d'évolution par sécession progressive, mais cela restait malgré tout dans le même monde culturel ; il y avait des références communes. Or, ici, on se trouve confronté tout d'un coup à des demandes inattendues.

Par exemple, les Kimbanguistes, mouvement du Congo ont, dans les années 1970, demandé à entrer au Conseil œcuménique des Eglises. Dans quelle mesure accepter des gens qui se réclament de Simon Kimbangu, mort en 1921, qui s'était présenté comme le « Jésus pour l'Afrique » ? Est-ce encore du christianisme ?

Le Conseil œcuménique a transigé, trouvé une solution, et mis au point un credo accepté par tout le monde.

Est-ce que les fidèles se reconnaissent dans ce credo ? C'est autre chose. Cependant, ce groupe est entré au Conseil œcuménique des Eglises.

Manifestement, à observer le kimbanguisme de près, on peut tout de même dire qu'il n'a rien à voir avec le luthéranisme ou le calvinisme !

Il y a donc un écart sans précédent que l'on retrouve également au sein du catholicisme.

C'est l'exemple des Jésuites indiens qui demandent l'intégration de la philosophie indienne dans leurs études et leur manière de faire de la théologie. C'est une réclamation beaucoup plus sérieuse et profonde comme contestation, au point même que certains voudraient renégocier la part du christianisme dans l'enseignement du christianisme. Ils expliquent alors qu'ils n'ont pas d'Ancien Testament mais des Veda.

Il est important de voir à quel point ce changement interne de la géographie religieuse du christianisme l'entraîne dans une expérience historique pour laquelle il n'est pas forcément préparé ou, en tout cas, à laquelle il est face à des défis qui n'étaient pas prévus.

Le deuxième point c'est la « glocalisation ». Cela veut dire que désormais, la globalisation se vit à l'échelle locale. C'est encore plus vrai dans le domaine religieux que pour d'autres domaines. La mondialisation du religieux à l'échelle locale, c'est l'exemple des librairies où l'on pioche dans toutes les religions sans se déplacer. C'est aussi vrai

dans le paysage urbain. C'est étonnant de voir aujourd'hui comme les lieux de culte se diversifient, se multiplient et comme toutes les religions sont présentes partout, où que l'on aille dans le monde. Cela se voit peut-être moins dans les pays musulmans parce que la construction des mosquées est importante. On remarque cependant le développement et la présence de lieux de culte différents dans certains pays musulmans, à une échelle plus privée et plus discrète.

Les mêmes religions apparaissent un peu partout. Le meilleur exemple est celui des villes de l'Afrique.

Cela veut donc dire que l'on vit dans un monde à l'échelle locale où il n'y a plus de frontières prédéterminées. Tout bouge en permanence. Personne n'est capable de dire où passe la frontière. Pendant longtemps, le discours présentait cette frontière, c'est-à-dire qu'on expliquait aux gens « quand vous faites telle ou telle chose, vous n'êtes plus catholiques ou plus protestants » ! Aujourd'hui, ce n'est plus le discours parce que ce qui est bien vu c'est une gestion autre des choses.

Cette absence de frontières semble être, d'après les psychologues ou psychanalystes, à l'intérieur de chaque individu. Chaque individu lui-même se reconnaît dans plusieurs appartenances religieuses, ce qui complique beaucoup les choses. Donc, dans ce type d'évolution, où les frontières s'effacent, où les échanges d'appartenance, d'adhésion, de croyance, références se croisent, on se rend compte que certains types d'organismes religieux s'adaptent mieux que d'autres. Toutes les religions sont obligées d'agir avec, mais il y a manifestement un type de dispositif religieux plus efficace dans ce genre de circonstance ; c'est par exemple, le mouvement néo-pentecôtiste.

Il correspond à ces grands rassemblements que l'on voit parfois dans des reportages à la télévision, en Amérique du Sud et surtout au Brésil. On y voit des gens entrant en transe, qui parlent dans l'élan, qui expliquent avoir été guéris, que l'Esprit vient de leur tomber dessus et les a transformés... Cette mouvance pentecôtiste est une énigme pour l'instant, en tous cas l'objet d'une grande attention, car l'on peut se demander s'il s'agit d'un « feu de paille » ou si elle est appelée à se diffuser avec succès un peu partout ?

On peut suivre les déplacements de ces Eglises pentecôtistes. Des travaux ont ainsi montré comment les mêmes Eglises, nées aux USA et exportées au Brésil se

transforment une fois au Brésil. Elles passent par exemple ensuite en Angola via la langue portugaise, puis commencent à se diffuser dans d'autres zones d'Afrique voire en Asie... Cependant, à chaque fois, ce sont de nouveaux fondateurs, d'autres langues et éventuellement d'autres références.

Pourquoi ces mouvements sont-ils si efficaces ?

Il semble qu'ils doivent leur efficacité au fait que, dans le christianisme, ce sont ceux qui répondent le mieux à trois exigences du moment :

- Ce sont des Eglises extrêmement malléables. On dit qu'on est dans l'hybridité. Elles sont les mieux à même de jouer cette carte de la malléabilité.

- La deuxième force de ces Eglises : dans les religions d'aujourd'hui, il y a toujours, puisqu'on s'organise en communautés, un personnage fédérateur de la communauté. Or, ces Eglises protestantes pentecôtistes existent dans la mesure où elles sont capables de faire émerger une figure de pasteur suffisamment charismatique pour rassembler des fidèles. Quand un fidèle estime qu'il pourrait tout aussi bien faire le pasteur, il part de la communauté pour fonder une nouvelle Eglise concurrente. Evidemment c'est impossible à réaliser de la même manière dans les autres Eglises traditionnelles mais là, comme les règles sont peu précises, il est possible d'en fonder d'autres aussi facilement.

- Ce qui fait la force de ces mouvements néo-pentecôtistes, c'est aussi leur organisation en réseaux. En effet, on pourrait penser qu'avec un tel mécanisme de création, ces communautés sont au bord de l'éclatement ! Non, elles ont appliqué le principe du réseau avant les autres Eglises avec beaucoup d'efficacité. On peut savoir qu'il y a des réseaux parce que l'on s'aperçoit qu'elles entretiennent entre elles des liens par l'intermédiaire de la littérature véhiculée ou par l'argent qui sert à les faire fonctionner.

Donc, l'argent et l'information sont les deux moyens de maintenir des liens sous une forme qui n'est pas la forme classique des Eglises institutionnelles. Il s'agit de la forme la plus moderne qu'on puisse imaginer, celle du réseau. D'ailleurs, cela ne veut pas dire que ce modèle du réseau n'est pas appelé à se développer ailleurs. Il est probable que même les religions « traditionnelles » seront obligées de s'en inspirer tôt ou tard, voire s'en inspirent déjà.

### 3. La « glocalisation », une nouvelle donne ?

La question que posait Marcel Gauchet porte sur la spécificité du christianisme dans cette évolution. Donc, dit M. Gauchet, « le christianisme est la religion de la sortie de la religion ». Si l'on poursuit jusqu'au bout ce type de raisonnement, cela pourrait vouloir dire que lui seul peut fabriquer la sécularisation et la laïcisation. En fait, il ne le dit pas car il s'intéresse au christianisme. Mais, c'est la question que tout le monde se pose aujourd'hui.

Est-ce que l'Islam est aussi une religion qui peut connaître pareille évolution ? Ou bien, est-ce que, au contraire, l'Islam ne peut pas être le contre-exemple absolu, montrant que cette évolution a été permise en Occident parce que la matrice était le christianisme mais que, à partir de l'Islam, on aurait autre chose (on ignore d'ailleurs ce que cela pourrait être !) qui ne serait en tous cas pas la sécularisation ni la laïcisation telle que les Occidentaux s'étaient accoutumés à les voir se développer ?

C'est une question qui se pose ainsi que d'autres qui porteraient sur les rapports aux livres, la Bible et le Coran qui sont des ouvrages très différents, ou bien, des questions qui porteraient sur le rôle et les rapports entre les pouvoirs politiques et les autorités religieuses, très différents en ce qui concerne l'expérience historique de ces deux religions.

### Conclusion

Trois termes seraient à retenir et seraient également faciles à réutiliser pour résumer ce nouveau paysage religieux :

- dissolution
- recomposition
- invention.

Le religieux s'est dissout, on ne sait plus où il est !

C'est un problème pour les historiens contemporains qui ont du mal à le chercher quand ils prétendent faire l'Histoire du fait religieux. Il y a donc une apparente dissolution. Les historiens sont parfois même en désaccord pour situer ce phénomène religieux.

Ensuite, on perçoit de formidables mécanismes de recomposition. On sait aujourd'hui que le religieux n'est pas en voie de disparition mais qu'il se recompose en permanence.

Le terme invention renvoie à ce qui fait l'intérêt de notre époque, c'est que l'on

n'arrête pas d'inventer de nouvelles religions.

Evidemment, il ne faut pas penser en termes d'étapes. Ce qu'il faut, c'est cesser de penser qu'il y aurait un processus de « bulldozer » de la sécularisation qui mènerait le monde au stade atteint par la France depuis 1905 avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

En revanche, il y a bien des logiques qui sont en jeu et font que le religieux n'est plus ce qu'il était, c'est à dire l'englobant, comme le dit abondamment Marcel Gauchet. Pour cet auteur, on a passé une sorte de point de non-retour ; au moins dans nos sociétés, le religieux n'est plus l'englobant. Ce n'est plus ce qui fait la synthèse de tout le reste, peut-être donne-t-il du sens, mais ce n'est plus la synthèse qui répond à toutes les questions. En même temps, il est omniprésent et il faut donc faire avec. La première conclusion à tirer de cela est donc la dissolution-invention du religieux aujourd'hui.

La deuxième conclusion que l'on peut faire, c'est que désormais, il faut penser le religieux à l'échelle du monde. Même quand on fait une étude locale, on ne peut essayer d'étudier ces phénomènes en faisant abstraction de l'environnement mondial.

La mondialisation est là aussi. Ce qui explique d'ailleurs que le christianisme soit dans une situation délicate. On peut dire en effet que l'on vit dans un monde où la recomposition existe et est un mécanisme en marche. On trouve deux mouvements contradictoires. D'un côté, une sorte d'homogénéisation des manières de croire, on pourrait imaginer dans cinquante ans des manières universelles de croire, une sorte de modèle universel ! Mais, en même temps, face à ce monde qui tend à s'uniformiser, y compris en matière religieuse, on a à l'intérieur de la manière de croire un éclatement qui prédomine entre les communautés.

Du coup, la vraie question qui se pose ne porte pas sur l'avenir du christianisme ou de l'islam (car ils ont encore de beaux jours devant eux) mais, la question est de savoir ce que vont devenir les Eglises chrétiennes. En effet, elles sont fondées à se demander si elles ont encore une place, comment elles peuvent occuper une place et quelle place elles doivent occuper ? Cette question semble sans doute très délicate pour ces Eglises aujourd'hui. ■

*compte-rendu de Blandine Charvet*