

# La diversité des religions comme patrimoine mondial de l'humanité

par André Micoud

Directeur de recherche au CNRS, directeur du CRESAL\*

Les groupements humains ont inventé deux manières de réguler la vie collective des êtres rassemblés sur un même espace : le rituel et le politique. Pas d'autres manières de faire pour que des êtres humains ayant ainsi à vivre ensemble, le fassent sans recourir à la violence.

Dans cette problématique, l'avènement de la modernité occidentale peut être analysé comme celui qui a apporté dans ses flancs une double représentation. Premièrement une représentation selon laquelle des sociétés seraient historiques quand d'autres ne le seraient pas qui, du coup, se trouvent désignées, et disqualifiées, par le terme de "traditionnelles". Retenons surtout, comme effet de cette première représentation, qu'elle revient de fait à considérer que les êtres concernés par l'ainsi-nommé "vivre ensemble" ne peuvent être que des contemporains<sup>1</sup>.

Mais, l'avènement de la modernité occidentale a apporté avec lui une seconde représentation qui, de façon très articulée avec la première, en privilégiant le seul mode politique de régulation, a fortement insisté sur le rôle de la circonscription spatiale (au point, comme on le sait, par dérivation du sens grec de la polis, d'identifier le politique avec "l'espace public"). L'apparition de la modernité occidentale est indissociable de la construction historique de cette entité qu'est l'Etat-Nation, souverain dans ses limites territoriales.

De cette double représentation, il ressort que, pour nous occidentaux, le "vivre ensemble" est à penser comme devant être régulé entre des contemporains partageant au présent un même espace circonscrit. Telle est, pour le dire vite, l'acception dominante ("politiquement correcte" ?) du politique.

Or, aujourd'hui, l'espace public c'est le monde. Et le monde, dans toute sa diversité, est virtuellement présent dans chaque localité. Voilà pour la toile de fond ; celle qui résulte des tendances lourdes, de la diffusion instantanée de l'information, des migrations internationales, de la mondialisation uniformisante des modes de vie, de la standardisation des marchandises.

Il reste, cependant, que l'histoire n'est pas pour autant

abolie. Ce monde en effet est toujours divisé en grandes régions qui procèdent chacune de traditions différentes, chrétienne, musulmane, juive, bouddhiste, hindouiste... etc. Ainsi, l'espace public entendu comme cette étendue métaphorique à l'intérieur de laquelle il peut être débattu du bien commun, continue-t-il à être segmenté en autant de parties qui restent distinctes en ce que les hommes qui les peuplent ne hiérarchisent pas les valeurs de la même façon et donc ne vivent pas de la même manière ce rapport au monde et aux autres. Comme on peut le voir en observant les rituels (les façons de se vêtir, de s'alimenter, de célébrer...) force est de constater que les groupements humains ont inventé des formes bien différentes pour tenter, par ce moyen, de réguler ces différents rapports.

Les religions, puisque c'est d'elles qu'il s'agit, peuvent bien en effet être considérées d'un point de vue sociologique, comme des formes d'organisation d'un vivre ensemble dans lequel le rituel occupe une place majeure. Or, ces religions qui sont nées et se sont développées dans des espaces différents de la planète – faisant dire à certains que "les religions (...) sont aussi du symbolique inscrit dans l'espace" – n'ont que bien peu de choses à voir, en toute logique, avec les territoires tels qu'ils ont été dessinés et fixés par les Etats-Nations. Voilà qui demandera qu'on ne confonde pas trop vite, s'agissant d'espace public, ces deux concepts d'espace et de territoire. C'est donc par cet effort de distinction qu'il nous faudra commencer. Effort qu'il faudra faire suivre immédiatement par un autre, et qui consistera à essayer de répondre à la question : un "vivre ensemble" peut-il vraiment se concevoir qui n'impliquerait pas la prise en compte des êtres déjà morts comme de ceux qui ne sont pas encore nés ? Autrement dit, peut-on concevoir un espace public – a fortiori quand il concernerait le monde entier - qui ne s'adoserait pas comme à une sorte de "temps commun" ? (Et ce ne sont pas les problèmes posés par la célébration d'un troisième millénaire qui ne l'est que pour les chrétiens qui pourront nous contredire).

Ces deux efforts en effet nous semblent indispensables pour essayer de rendre intelligible la situation

\* - Le CRESAL est l'UMR n° 5043 du CNRS, associée aux Universités Jean Monnet de Saint-Etienne, et Lumière Lyon 2

1 - C'est ce qu'a bien compris Pierre Manent qui, en clin d'œil à celui de Saint-Augustin, a titré son ouvrage La cité de l'homme, Fayard, Paris, 1994.

2 - Texte d'introduction au colloque de l'Association Française de Sociologie des Religions, "L'internationalisation/globalisation du religieux", des 7 et 8 février 2000, Paris.

nouvelle à laquelle les sociologues des religions disent qu'ils sont confrontés et qu'ils appellent la "globalisation du religieux" ; quand il leur apparaît qu'avec la mondialisation qu'on a dite, tout se passerait comme si les distinctions entre les religions d'hier étaient en train de se brouiller... et que plus personne n'y pourrait retrouver son latin.

Nous voudrions dire tout de suite de quelle manière nous envisageons de contribuer à cette nouvelle intelligibilité : ce sera en soutenant que l'enjeu principal consiste aujourd'hui à comprendre de quelle manière *le rapport au temps* tel qu'institué par la modernité occidentale est en train d'être radicalement modifié<sup>3</sup>. Et cela jusque et y compris à la remise en cause de cette catégorie cardinale de la sociologie des religions qui, sans doute encore trop attachée aux conditions de sa naissance, voudrait que certaines religions puissent être dites "religions historiques".

Ne reste plus, avant d'entrer dans le sujet, qu'à expliciter le titre que nous lui avons donné : "La diversité des religions comme patrimoine mondial de l'humanité". Proposé comme l'énoncé d'une hypothèse forte, ce titre s'adosse aux travaux que nous avons pu mener depuis de nombreuses années dans deux domaines apparemment bien éloignés de ceux dont il est question ici : à savoir le suivi, en temps réel en quelque sorte, de l'apparition d'une nouvelle position d'énonciation, laquelle, qu'elle soit d'inspiration écologique ou ethnologique, s'exprime en

terme de diversité et de patrimoine. De part et d'autre en effet, c'est-à-dire qu'il s'agisse des éléments naturels ou des cultures humaines, ces deux formes d'énonciation convergent pour dire que nous procédons de ce qui nous précède et que nous dépendons de ce qui nous entoure. Par là et chacune à leur manière, elles disent, en rupture avec la représentation occidentale de la modernité, que le monde ne peut plus être appréhendé comme seulement exploitable, manière qui, en plus de le détruire physiquement, revient aussi à faire disparaître la diversité humaine des manières de se rapporter à lui. Elles disent aussi que le temps humain n'est pas réductible à l'approche "progressiste" forgée par l'histoire occidentale. C'est donc en assumant l'analogie qui veut que la diversité (au lieu que la seule universalité), soit un bien, et qui plus est un bien à sauvegarder pour le futur de l'humanité, que nous proposons de soutenir qu'il peut en être de même pour les religions<sup>4</sup>.

Mais, il est un autre élément qui nous incite aussi à soutenir cette thèse. Lecteur depuis très longtemps de la revue "L'actualité religieuse dans le monde" – devenu significativement "Actualité des religions" en janvier 1999 – il nous est apparu que la collection de ses numéros constituait une série tout à fait suggestive de l'accueil toujours plus affirmé qui est fait vis-à-vis de cette diversité.

### "Que les religions sont du symbolique inscrit dans l'espace."

On a dit en reprenant plus haut cette expression, qu'elle impliquait qu'on s'attarde d'abord sur une première distinction entre ces deux notions d'espace et de territoire. Le territoire (du territorium romain, puis ecclésial, quand il désigne l'espace de légitimité du diocèse dans le Bas-Empire), est le nom d'un espace en tant qu'une autorité s'y exerce. Contrairement à ce qu'en dit l'usage commun, le territoire n'est pas d'abord un espace, mais bien plutôt la matérialisation de l'étendue d'un pouvoir ; un espace certes, mais un espace en tant qu'un pouvoir y exerce son emprise. Du fait que, dans l'Europe chrétienne, la religion ait été à l'origine de la constitution de ce pouvoir-là, étatique, et donc territorial d'une certaine manière, il s'ensuit notre insigne difficulté à pouvoir imaginer qu'il puisse en

aller autrement ailleurs. Plutôt que "les religions soient du symbolique inscrit dans l'espace", il nous semble donc plus précis de dire que, à des titres divers et de diverses manières, les religions ont eu partie liée à la construction des territoires ; c'est-à-dire aux processus – y compris d'ordre rituel – par lesquels des espaces ont été structurés institutionnellement pour que puissent y être gérés (de diverses manières) le "vivre ensemble" des êtres humains qui s'y trouvaient rassemblés. La forme politico-étatique de la dite gestion – dont on sait déjà qu'elle n'est pas unique, y compris quand elle procède du même fond chrétien, ici catholique, latin ou byzantin, et là protestant de diverses manières ou encore orthodoxe – n'est qu'une des formes parmi d'autres possibles<sup>5</sup>.

3 - Cf. à ce sujet le livre récent de François Ost, *Le temps et le droit*, Odile Jacob, Paris, 2000.

4 - Deux relectures contemporaine, l'une du mythe de Noé, l'autre du mythe de Babel, témoignent remarquablement de cette nouvelle valeur attribuée à la diversité, biologique dans le premier cas et culturelle dans le second. Cf. Christine de Bauw, "Droit et nature : l'histoire de Noé" in *Images et usages de la nature en droit* (sous la dir. de Gérard, P., Ost, F., Van de Kerchove, M.), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, pp. 607-646, et "L'histoire de Babel" de Marie Balmay, in *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.

5 - A côté de l'espace et à côté du territoire, se tient cette autre notion de lieu, qui insiste quant à elle sur la singularité. On a pu montré ailleurs combien, parce qu'il en est un emblème, un haut-lieu peut fonctionner comme lieu identitaire, et donc sacré, pour une culture donnée. D'où les luttes à mort dont il peut être le théâtre, mais aussi les manifestations de réconciliation. Cf. *Des hauts-lieux, ou la construction sociale de l'exemplarité*, A. Micoud (éd.), Ed. du CNRS, 1980.

Mais à quoi peut bien être utile un tel effort de précision qui, à première vue, semble bien plutôt venir compliquer les choses ? Nous croyons, à mieux comprendre la phrase suivante extraite toujours du même texte programmatique : "On observe désormais un processus de globalisation du religieux qui échappe aux Etats...", quand la suite du paragraphe peut être lue comme l'énumération des nouvelles totalités structurantes alternatives ; ainsi : "Le critère national ne fait plus sens pour définir des organisations dont les ressources, les valeurs et les dirigeants s'organisent d'emblée à l'échelle mondiale à travers des réseaux interindividuels...", ou encore, "Le religieux se globalise dans la mesure où il s'inscrit et répond à des logiques de marché...", ou encore, "La croissance des flux migratoires (...) contribue à une ethnicisation des relations sociales en Europe et en même temps à la revitalisation du marqueur religieux". Que les trois totalités évoquées dans ces exemples (les relations interpersonnelles, le marché, l'ethnie) en soient toutes qui transgressent les frontières géographiques des Etats n'est pas pour nous surprendre, puisque aussi bien c'est sur l'absolutisation des dites frontières que l'ordre étatique comme forme de régulation des vies humaines rassemblées a conquis la totalité du globe <sup>6</sup>. Reste pourtant à se poser deux questions. La première, pour se demander à quel point la dite globalisation du religieux "échappe" réellement aux Etats. La seconde, pour se demander comment néanmoins, sauf à devenir complètement déterritorialisées, les religions inventent présentement un autre type de rapport à l'espace.

S'il est bien vrai "qu'un processus de globalisation du religieux échappe aux Etats", ceux-ci y ont d'ores et déjà réagi en soutenant, comme ils ne l'avaient jamais fait jusqu'à présent, les efforts des institutions représentatives des "grandes religions" pour se coordonner, que ce soit à l'intérieur de chacune des circonscriptions étatiques, ou que ce soit dans des ensembles régionaux supra-étatiques (faisant alors apparaître des macro-espaces culturalo-religieux, ainsi que l'atteste, par exemple, la référence au "patrimoine religieux" qui figure dans la Charte

européenne des droits fondamentaux <sup>7</sup>). On aura noté que, précisément, avec les efforts faits pour augmenter la coordination des institutions représentatives des religions, l'action des Etats peut se lire comme un travail visant à maintenir les formes éprouvées – c'est-à-dire territoriales - de structuration <sup>8</sup>. Le deuxième enseignement, plus subtil à exposer et encore plus à démontrer, tient dans cette observation selon laquelle un tel mouvement de concertation institutionnelle ne serait pas possible sans une intense créativité sémantique fournissant les figures rhétoriques susceptibles de servir de base à la légitimité de tels regroupements. Autrement dit, le dialogue interreligieux, formel et informel – qui, soit dit en passant, s'atteste dans le changement du titre de la revue évoqué plus haut – est propédeutique aux changements diplomatiques qu'il appelle de ses vœux.

Ainsi la création des multiples groupes qui convoquent dans leurs intitulés, soit les terres anciennes de la concorde mythique (l'Andalousie, le Liban, Sarajevo...), soit les figures des grands passeurs (Averroès, Saint-François d'Assise, Jésus et Bouddha...), soit les fonds communs de toutes les spiritualités (les expériences des corps transportés, le respect de la nature, l'accès à la vraie connaissance ...), est-elle à comprendre, de notre point de vue, comme celle d'autant de "laboratoires de plein-air" (Michel Callon), dans lesquels les hommes de notre temps, nomades certes mais toujours rattachés à des terres d'origines, inventent les mots pour dire l'expérience nouvelle qui est la leur : celle d'être confrontés quotidiennement à d'autres systèmes de valeurs prétendant également à la régulation du "vivre ensemble" des groupements humains. Inventent des mots ? Oui certes, mais non pas à partir de rien puisque bien plutôt en reconvoquant et en réinterprétant sans fin chacun leur propre patrimoine pour trouver en chacun d'eux ce qu'il peut receler de ressources "transhistoriques" à même de permettre de dire cette expérience nouvelle sans perdre pour autant la singularité historique dont il témoigne <sup>9</sup>.

Qu'il apparaisse alors à certains occidentaux que la Civilisation (comme gérondif) n'était peut-être

6 - Qui ne se souvient de la figuration de cet ordre – l'ensemble de la planisphère couvert par des espaces contigus ayant chacun leur drapeau – dans les dernières pages du petit dictionnaire Larousse ?

7- Ou plutôt qui y figurerait jusqu'à l'intervention du gouvernement français qui a obtenu, pour cause "d'Etat laïque", que le terme "religieux" soit remplacé par celui de "spirituel" (cf. "Peut-on nier l'héritage religieux de l'Europe ?", Hippolyte Simon, Le Monde, 14 octobre 2000).

8 - On notera également l'initiative de l'ONU de réunir à Madrid en novembre 2001 une conférence consultative internationale sur ce thème.

9 - Souvent, est-il besoin de le dire en ces temps de conflit au Moyen-Orient, cette singularité historique a précisément un lieu pour figure emblématique. Lieu qui du coup, quand il se trouve être revendiqué par plusieurs communautés comme lieu d'origine devient support de toutes les violences, puisqu'il n'est plus possible, dans la logique territoriale, de le concevoir comme un espace partageable. (Le dictionnaire de Furetière ne dit-il pas : "Il ne peut pas y avoir deux choses dans un même lieu" ?).

jamais que l'exportation des catégories du droit civil (du jus civile) qui disaient ce que pouvait être un sujet humain<sup>10</sup>, dans le cadre de l'Empire, et voilà effectivement un bel accroc à leur narcissisme euro-centré ! Tous ne se résolvent pas à y souscrire. De même que tous ne sont pas d'accord pour acquiescer à la délicieuse trouvaille de Jacques Derrida<sup>11</sup> pour qui ce qu'on appelle la "globalisation" pourrait bien n'être qu'une "mondia-latinisation" !

## De la diversité des religions comme patrimoine...

Alors que nous avons emprunté le titre de la première partie, "Que les religions sont du symbolique inscrit dans l'espace", à un texte émanant de sociologues des religions, celui-ci a été construit dans un rapport d'analogie avec ce que ne cessent de dire, les écologistes d'un côté quand ils parlent de la biodiversité et les ethnologues de l'autre quand ils parlent de la diversité des cultures, qu'elles constituent l'une et l'autre le patrimoine (naturel ou culturel), de l'humanité toute entière. Là du réel physiologique, ici du symbolique. Là des gènes, ici des institutions. Qu'est-ce qui nous autorise ainsi à opérer un tel transfert ?

Pour suivre l'argumentation de cette démarche, on voudra bien accepter de faire un petit détour qui aura lieu en deux temps. Premier temps, le "vivre ensemble" du politique en est un qui, comme nous l'avons déjà dit, ne peut, par construction logique, que concerner des contemporains partageant un territoire commun. Or, comme nous venons de le voir, les territoires des Etats n'en sont plus qui, aujourd'hui, pourraient prétendre enserrer complètement les modalités de régulation des vies humaines, quand la mondialisation consiste précisément, sinon dans la suppression effective des frontières (quoique...), du moins dans une forte remise en cause pratique de leur pertinence. Il s'ensuit que "l'espace public", jusqu'à présent presque toujours identifié à celui qu'un Etat aménage et contrôle (et dans lequel des ressortissants dit "nationaux" sont appelés à s'exprimer), amené à s'ouvrir aujourd'hui à la totalité du globe, ne peut qu'appeler à la constitution de nouveaux collectifs affranchis eux-mêmes par rapport à ces découpages. Il se trouve que ce sont les écologistes qui, les premiers, ont réussi à faire voir cette nouvelle totalité. Qu'ils lui aient donné le nom de Biosphère ou, de façon plus mythologique, celui de Gaïa, indique assez la nature de la totalité à laquelle ils font appel : beaucoup plus que la Nature (physis), il s'agit bel et

"Que les religions soient donc du symbolique inscrit dans l'espace", oui certes, sauf que quand cet espace n'est plus formaté, si l'on nous permet cette métaphore électronique, comment pouvoir y inscrire quoi que ce soit ? Le sens présuppose la différence qui le rend possible, et dont la forme minimale est celle de la figure et du fond. Sur quel "fond de carte" dessiner aujourd'hui la pluralité des traditions quand celles-ci irriguent tout l'espace public mondial ?

bien de la Vie. Le "vivre ensemble" des écologistes doit être entendu au sens propre : c'est bien de la vie physiologique des hommes dont il est question, lesquels s'en trouvent redéfini autrement, comme se trouve également redéfinie autrement le contenu de ce qu'il convient d'appeler "politique"<sup>12</sup>. Les hommes ne sont plus seulement des consciences éclairées débattant des affaires de la polis. Ils sont aussi des êtres dotés d'un corps sensible, êtres vivants dont l'existence participe de celle de la totalité de la Biosphère vis-à-vis de laquelle les voilà placés dans un rapport de responsabilité complètement inédit. Ainsi un nouveau territoire politique est-il en train de faire son apparition qui, en se proposant d'articuler autrement le local et le global, a peut-être déjà trouvé son nom : cosmopolitique<sup>13</sup> ; tandis que, bien réels cette fois, des collectifs affranchis existent déjà, qui s'intitulent significativement Organisations Non-Gouvernementales, ou Humanitaires (qu'on a pu écrire "Humaniterre"), ou encore tous les "quelque chose sans frontière".

Les anthropologues eux aussi disent à leur manière ce que pourrait être une autre conception politique de l'Humanité qui ne serait plus celle promise à un destin unique quand elle accepterait de se conformer à ce que voulait lui prédire une modernité éclairée. Au contraire, il n'y a de l'humanité en l'homme que pour autant que celui-ci accepte de reconnaître que la diversité des cultures n'est pas seulement une richesse passée mais un gage pour l'avenir.

Qu'elles transcendent les frontières, qu'elles se tiennent au delà des temps, même si cela ne s'est pas encore vu – du moins à notre connaissance – la quasi-totalité des religions seraient justifiées à dire qu'il y a bien longtemps que, quant à elles, elles seraient en droit de revendiquer de telles désignations...

*Il y a bien longtemps*, précisément. Tel est le deuxième détour qu'il nous faut faire maintenant, détour qui recouvre

10 - D'après Pierre Legendre.

11 - Conférence donnée à Paris (avec Catherine Malabou et Jean-Luc Nancy), "Toucher au christianisme", Cité Universitaire, Maison Heinrich Heine, le 20 juin 2000.

12 - Et que, après Michel Foucault, on peut nommer "biopolitique" ou "biopouvoir". Cf. Giorgio Agamben, Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, Paris, 1997.

13 - Terme proposé par Isabelle Stengers.

le deuxième effort que nous appelions de nos vœux au début de cet article, à savoir prendre en compte les déjà morts et les pas encore nés. En effet, le "*il y a bien longtemps*" des religions contient à nos yeux une ressource symbolique considérable<sup>14</sup>. Cette ressource se tient dans la possibilité de l'énoncé suivant : "avant que cela ne soit, j'étais" ; premier énoncé qui rend lui-même cet autre possible : "quand cela ne sera plus, je serai encore". Or, qu'est-ce que disent ces deux énoncés ainsi articulés, sinon qu'il existe un autre rapport au temps que le rapport historique, autre rapport au temps qui nous est devenu impensable à nous modernes occidentaux, et qui est le rapport de tradition. Selon cet autre rapport en effet - que nous ne cessons pas de pratiquer bien sûr, ne serait-ce que dans nos pléthoriques commémorations, mais que nous sommes devenus incapables de penser, sauf à le vilipender quand il est devenu l'argument des seuls traditionalistes - le passé n'est plus réductible à un objet connaissable objectivement ; il est ce avec quoi un rapport de mémoire peut s'établir, rapport à la fois fondateur d'une identité présente (nous procédons de ce qui nous précède), et indicateur des manières d'être, à même de garantir la pérennité de cette identité dans le temps (nos successeurs n'existeront qu'à la mesure du souci que nous aurons mis à leur transmettre ces manières). Dans ce rapport au temps, ni les morts ne sont plus comme s'ils n'étaient plus parmi nous, ni les pas encore nés ne sont comme s'ils n'étaient pas déjà là. Ne parlent-on pas de plus en plus des "générations futures" dans les conventions internationales ? L'humanité n'est plus ce qui se tient dans le seul présent, elle est ce qui vit dans le temps et dont les inventions successives demeurent, qui informent encore le présent.

Remarquons ici, qui justifie à nos yeux le qualificatif de "considérable" attaché à cette ressource, que le religieux, en tant que témoignant de la permanence de cet autre rapport au temps, trouve ici réunies ses deux étymologies possibles (relier et relire) : ce qui nous relie, au présent, se tient dans le souci que le lien (le projet du "vivre ensemble", en tant que tel donc) perdure, "pour les siècles des siècles".

L'écologie, elle encore, a trouvé une expression originale pour désigner à nouveau ce rapport traditionnel au temps que connaissent bien les anthropologues sous le nom de rapport de mémoire. Elle l'a nommé par ce quasi-oxymore : le développement durable, dont la définition officielle est "qui répond aux besoins du présent sans compromettre les capacités des générations futures à répondre à leurs propres besoins". Il s'y dit que "nous" ne

durerons ("nous" voulant dire l'humanité entière) qu'à la condition d'incorporer dans nos manières de faire, ce souci du futur, impliquant qu'au besoin nous sacrifierions ceux de nos plaisirs qui pourraient se révéler irresponsables. Pas question donc de pouvoir prétendre pérenniser une culture quelconque au motif qu'elle contiendrait de telles pratiques quand celles-ci se révéleraient contraire à un "vivre ensemble" compris de cette manière.

Et voilà que, et les religions et/ou les sagesse immémoriales, peuvent maintenant "monter au créneau" pour dire combien elle recèlent en elles des ressources susceptibles d'aider à cette tâche. Quand la biodiversité devient ce au maintien de quoi tous les efforts doivent être consacrés qui garantiront que demain la nature sera toujours complète<sup>15</sup>, la diversité des religions et/ou des sagesse, peut être maintenant complètement reproblématisée positivement ; quand, par exemple, elle sera évoquée pour dire que toutes en appellent au respect de la vie. Aussi bien, et toujours s'agissant de cette diversité, soit de débile qu'elle était (pour les rationalistes prompts à n'y voir qu'une somme de survivances), soit de tragique qu'elle était (pour les héritiers de toutes les guerres de religion), soit de dommageable qu'elle était (pour tous les humanistes idéalistes)... elle devient aujourd'hui comme un trésor auquel tous les hommes de bonne volonté pourraient également accéder. Pas d'autre position possible, y compris pour les représentants des "grandes religions" dont plus aucun ne peut se risquer aujourd'hui - sauf à être exclu derechef des lieux de la concertation mondiale - à se préférer comme "seul gardien de la vraie foi". Un petit tour dans le corpus que constituent la somme des articles de la revue "Actualité des religions" suffira pour convaincre quiconque en douterait encore. Nous avons choisi d'y examiner de plus près ce qui peut constituer un test pour vérifier la pertinence de notre interprétation : quel sort y est réservé aux deux questions du syncrétisme et de l'éclectisme ?

Mais en quoi avons-nous affaire aujourd'hui avec ce "front unis des crétois", (puisque telle est l'origine du mot "syncrétisme") quand, depuis Plutarque en passant par Erasme, il est devenu pour la quasi totalité de nos contemporains encore formés à la chose religieuse, synonyme de confusion funeste dans laquelle toutes les identités se perdent ? La question mérite à notre avis d'être posée pour le motif suivant : elle n'est en effet une question importante qu'à la mesure du pouvoir qu'ont les institutions religieuses de la décréter telle, c'est-à-dire qu'à la mesure de leur capacité à distinguer le pur de

14 - Cf. P. Ricoeur, "Ma proposition est de dire que, aussi minoritaires que sont devenues les religions, elles peuvent contribuer à la resymbolisation du politique" in Magasine Littéraire, septembre 2000, p. 26.

15 - La biodiversité : tout conserver ou tout cultiver ?, Marie-Hélène Parizeau (éd.), De Boeck Université, Bruxelles, 1997.

l'impur, l'originel de l'hybride – et à faire reconnaître la validité sociale d'une telle distinction. Or, si comme l'a écrit Judith Schlanger, "C'est bien le propre de la réussite institutionnelle, que de configurer le mémorable pour tenter de s'emparer de l'avenir"<sup>16</sup>, on ne peut que constater que bien peu d'institutions religieuses sont en capacité de pouvoir soutenir aujourd'hui une telle prétention. Il s'ensuit que le syncrétisme n'est de plus en plus que le mot par lequel les "chercheurs de spiritualité" savent être disqualifiés par les tenants des "grandes traditions". Contre ce qu'ils repèrent comme des tentatives de bornage, ils revendiquent à qui mieux mieux la liberté de la recherche, preuve s'il en était besoin, que le retour au religieux, ne saurait être identifié à un retour à la tradition, lequel serait toujours pensé comme exclusif de la possibilité de l'invention individuelle. Preuve aussi que la dite "globalisation du religieux" se fait sans abolir, bien au contraire, la conquête majeure de la modernité occidentale et que donc, ce faisant, elle pourrait bien être encore, l'exportation de son référent majeur : non plus le citoyen, territorialisé par définition, mais la personne<sup>17</sup>.

Et qu'en est-il du deuxième critère : l'éclectisme ? Le champ sémantique cette fois, pour n'être pas religieux mais philosophique (et plus particulièrement esthétique) n'en reste pas moins enté à l'Occident. Est éclectique celui qui prétend qu'il est possible, en piquant ça et là, de constituer un système qui tiendrait en lui seul toutes les vérités dispersées avant lui dans des systèmes singuliers. Comme on peut s'en rendre compte tout de suite, un tel bricoleur tient déjà en lui-même le critère de choix qui lui permet de sélectionner les dits éléments. Que ce critère se tienne dans la Raison universelle, ou que, comme chez certains Pères de l'Eglise, il se tienne dans le Christ dans lequel cette raison s'est incarnée, ne change pas grand chose à l'affaire. On sait, pour avoir lu Pierre Legendre, que c'est bien dans l'institution de ce qu'est la Raison que se tient, dans l'Occident chrétien, la force du Texte, y compris celle, capitale, de dire qui sont les insensés<sup>18</sup>. Or, et à toujours parcourir notre corpus, il apparaît de plus en plus que les insensés sont ceux qui, à vouloir faire durer des ordres dogmatiques, ne peuvent pas voir combien ceux-ci, parce que tributaires de traditions devenues "traditionnelles" au sens moderne et péjoratif du terme, sont défailants à permettre de tenir ensemble, dans une même langue, ce que sont

devenues les expériences, plurielles, des hommes de ce temps.

Ainsi, et par un retournement qui ne manque pas d'être paradoxal, voilà que les religions pourtant dites "historiques" – et qui sont aussi du Livre – pourraient être celles qui s'avèreraient les plus malhabiles à récapituler dans leur sein les efforts que mènent, le plus souvent à leurs marges, les nouveaux "quêteurs de sens". Quand ceux-ci s'évertuent à trouver les nouveaux mots (et les nouvelles images) qui fassent du lien, au présent, celleS-là invoquent la "tradition" pour condamner leurs entreprises.

Comme la découverte du Nouveau Monde a fait éclater l'ordre romano-catholique, il est possible que celle du monde de la globalisation (d'internet et de CNN, des ONG et du COE, de la World music et du New Age, des anges de Wim Wenders comme de ceux de Michel Serres...) fasse exploser les sociétés du Texte. On a noté à ce sujet, avec grand étonnement et grande perplexité, le contenu et le ton d'un texte qui servait de conclusion au n° que la revue *Esprit* a consacré à la religion (n° 6, juin 1997, pp. 4-6). Ce texte, apparemment signé par la rédaction, et intitulé "La Cité de Dieu et la Cité des hommes, quand les frontières se brouillent", élève la distinction du spirituel et du temporel au rang d'un principe suprême qui, s'il devait être mis en cause, entraînerait l'humanité à sa perte ! Comme si cette distinction n'était pas, elle aussi, une construction toute humaine et toute historique... "configurer le mémorable pour tenter de s'emparer de l'avenir"

Il nous semble bien au contraire, et ce sera la conclusion que nous voudrions soumettre, que le rituel d'un côté (au versant des religions, des traditions et des lieux) et le politique de l'autre (au versant des Etats, de l'histoire et des territoires) vont bien devoir apprendre à négocier ensemble leurs manières respectives de réguler la vie collective des ensembles humains. Pour y renouveler de concert les manières respectives qu'ils ont l'un et l'autre de penser ce qui nous lie, et dans l'étendue et dans la durée. Il est possible en effet que l'on se batte de plus en plus pour des histoires de rituel (de foulard islamique ou d'interdits alimentaires) quand celles-ci ne pourront plus être ni réduites à la sphère du privé des individus, ni confinées aux règlements par lesquels tel ou tel Etat entendrait pouvoir définir son espace public.

16 - "Fondation, nouveauté, limites, mémoires", Communication, n° 52, 1992, p. 297.

17- Cf. sur l'importance nouvelle de cette catégorie de "personne", (qui peut aussi peut-être permettre de comprendre le sens profond du diagnostic de "mondialatinisation"), Engagement public et exposition de la personne, Jacques Ion et Michel Peroni (éds), Ed. de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1997.

18 - Legendre P, "Les juifs se livrent à des interprétations insensées. Expertise d'un texte" in La psychanalyse est-elle une histoire juive ?, Colloque de Montpellier, 1980, Seuil, Paris, 1981, pp.93-113.