



## Position du christianisme dans la société, critères pour un repérage

Jacques Audinet

Volume 51, Number 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400890ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400890ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

### ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Audinet, J. (1995). Position du christianisme dans la société, critères pour un repérage. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 7–15.  
<https://doi.org/10.7202/400890ar>

# POSITION DU CHRISTIANISME DANS LA SOCIÉTÉ, CRITÈRES POUR UN REPÉRAGE

Jacques AUDINET

*RÉSUMÉ : Comment penser ensemble société, religion et christianisme ? Jacques Audinet tente de le faire en examinant d'abord la nouvelle situation faite à la religion en France et comment cette nouvelle donne permet au christianisme de se poser à nouveaux frais dans cette société qui, laïcité oblige, excluait la religion. Le christianisme ne peut plus prétendre être le seul représentant de la religion. Il ne peut pas non plus s'autoriser du retour du religieux pour espérer le retour des choses, telles qu'elles étaient. Il a à retrouver sa spécificité dans la société et parmi les religions. L'auteur veut penser le rapport entre ces trois termes en interrogeant les catégories offertes par les sociologues et les théologiens. Suffit-il de déconnecter radicalement les termes religion et christianisme pour être plus avancé ? Audinet pense que non, pas plus qu'il est fécond d'identifier le christianisme à la seule vraie religion comme le faisait une certaine apologétique. Reste alors pour lui de partir d'une autre base et c'est sa proposition : partir de l'acte instituant de la confession de foi pour retrouver la figure sociale originale du christianisme.*

---

Les trois mots de la thématique de ce dossier sont apparemment trois mots simples ! Ce sont trois mots proposés pour cet exposé par Gilles Routhier, et l'on pourrait dire que les rapports établis entre ces trois mots ont longtemps paru aller de soi. Cependant les choses sont sans doute plus complexes qu'il n'y paraît. Aujourd'hui, notre travail consiste à regarder comment ces trois mots, tels des icebergs dérivants sur la mer de la modernité ou de la post-modernité, se rapprochent, s'éloignent ou s'entrechoquent. Nous avons tous, de fait, dans nos réflexions ou nos pratiques des conceptions plus ou moins explicites concernant ces trois termes. Le propos de cette journée consiste à tenter de préciser un peu plus leurs rapports.

Au départ, avant d'entrer dans le vif du sujet, je proposerais, pour un bref instant, une sorte de retour à la naïveté première. En effet chacun de nous, par métier, qu'il soit sociologue, historien ou théologien, sait le prix à payer pour un travail rigoureux et des instruments éprouvés. Je ne récusé pas cela. Mais j'aimerais,

au moins un instant, suspendre cette préoccupation qu'il nous faudra retrouver par la suite, pour me situer devant ces questions comme un honnête homme, comme quelqu'un qui se demande : mais pourquoi donc en est-il ainsi ? Pourquoi ces immenses entreprises appelées religions, et qui semblent repartir de plus belle alors qu'il y a vingt ans on annonçait leur disparition. Pourquoi cette fabuleuse aventure qu'est le christianisme, capable des ouvertures les plus fécondes en même temps que de retours à des rigidités d'un autre âge ? Et pourquoi nos sociétés, tellement occupées de leur croissance, de leurs compétitions économiques, se tournent-elles, refusent-elles, ou hésitent-elles à regarder du côté de cette entreprise ou de cette aventure ? Me faire, l'espace d'un instant, le regard naïf afin de pouvoir retrouver l'intuition première. À savoir que, peut-être, ce qui nous a permis, nous permet d'avancer dans l'analyse de ces questions est aussi ce qui nous paralyse, et qu'il vaudrait éventuellement la peine de s'éclaircir le regard pour déceler soudain des lignes de force, des convergences ou des requêtes intendues.

Pour ma part, j'envisage de le faire en trois moments :

- situation : une brève évocation ;
- catégories : là où les problématiques semblent bloquées ;
- proposition : la manière dont il me paraît possible d'essayer d'en sortir.

## I. SITUATION

En 1980, la revue *Concilium* consacrait un numéro à la place de la religion dans la culture<sup>1</sup>. David Tracy m'avait demandé un article sur le cas de la France, et me proposait pour titre : « une culture sans religion ». J'avais ajouté un point d'interrogation. Bien m'en prit car, treize ans plus tard, certaines intuitions se sont révélées exactes et se sont précisées.

En bref, trois choses :

1) L'identité des invidus s'affirme à la fois comme moins liée à la religion, et plus explicitement préoccupée de religion. En particulier du fait de la présence de l'Islam. Celui-ci constitue désormais numériquement, le deuxième groupe religieux en France, avant les Protestants ou les Juifs. Du coup, l'on peut parler en même temps d'une indifférence grandissante et de l'émergence nouvelle de l'identité religieuse.

2) Le débat public fait place au religieux. La France, de ce point de vue-là, était assez radicale. Conséquence de la laïcité officielle, tout ce qui touchait au religieux se trouvait exclu du débat public. Or, du fait des médias, des événements internationaux (guerres à connotations religieuses), des problèmes nouveaux qui se posent (foulard islamique), ou d'autres plus anciens (école), et de l'urgence des situations (SIDA, drogue, violence), la religion est appelée à avoir sa place dans le débat. Les institutions religieuses répondent plus ou moins adroitement. La liberté du cardinal de Courtray ouvrant les archives de l'Église à propos du procès Touvier contraste

---

1. *Concilium*, n° 156 (juin 1980).

avec les interventions plus ou moins maladroites et timorées concernant certains films ou spectacles. Mais manifestement une redéfinition de la place des religions dans une société laïque est en train de se chercher.

3) En ce qui concerne les institutions : le sentiment dominant d'une perte de vitesse (en particulier dans le monde catholique) et d'une certaine lassitude contraste avec une multitude d'initiatives : formations (on recense en France plus de 200 centres de formation sous des noms très divers), assemblées sans prêtres, apparitions de groupes multiples. En conclusion : les frontières telles que reçues jusque-là ne sont plus assurées. Elles se déplacent. Où mettre la ligne par exemple, entre l'intérieur et l'extérieur des institutions religieuses, ou entre le croyant et le non-croyant ?

Face à ces incertitudes et ambiguïtés, impossible de penser les trois mots du titre selon le modèle spontané de cercles concentriques : christianisme < religion < société. Le modèle d'un christianisme, en l'occurrence le catholicisme, représentant seul la religion, officiellement, dans une société donnée, prend fin dans les faits (pas toujours dans les esprits et les discours ou les manières de pensée). Mais que l'on parle de pluralisme des identités, de débat public ou d'institution religieuse, les catégories établies vacillent et les énoncés, même assurés, se révèlent incertains.

Diverses tentatives interviennent pour tenter de nuancer un tel constat et continuer à articuler les trois mots sans trop s'éloigner des schémas reçus. Ainsi, l'évocation du mot culture à la place du mot société déplace le problème des institutions aux légitimations et aux références symboliques. La religion jouerait un rôle grandissant dans la culture, tandis qu'elle verrait sa place s'estomper par rapport à l'institution sociale. En ce sens, certains préfèrent parler du religieux plutôt que de la religion, insistant sur une dimension symbolique ou spirituelle de l'être humain en laissant dans l'ombre l'aspect organisationnel des Églises. Un tel religieux renvoie à la dimension subjective et privée de la croyance, opposée à l'aspect objectif et social d'une appartenance commune.

De tels essais – parler du religieux plutôt que de la religion, de la croyance plutôt que de la doctrine, de la culture plutôt que de l'institution, et pourquoi pas de l'évangile plutôt que de la romanité – offrent sans doute de nouvelles possibilités, précisément celles de libérer du carcan des anciens schémas, mais sans résoudre pour autant les questions posées. Car que devient dès lors l'institution sociale ou la religion ? Impossible de supprimer l'un ou l'autre des trois mots de notre titre, ou de les transformer à volonté.

S'il faut faire notre deuil d'une société stable dans ses enracinements culturels, d'une religion repérée par ses institutions, d'une séparation nette entre le religieux et le non-religieux, et d'une Église représentant la force principale sur le territoire, il n'est cependant pas possible de tomber dans l'indéfini et le vague de catégories imprécises. Les trois mots demeurent. Ils se mettent à jouer entre eux. De quelles catégories disposons-nous pour penser leur jeu ?

## II. CATÉGORIES

### 1. *Du côté des sociologues et, plus largement, des sciences humaines de la religion*

La déconnection franche entre les deux premiers mots et le troisième conduit à s'interroger sur le christianisme à partir de conceptualisations concernant la

religion dans la société. « Christianisme » est pensé à partir de « religion et société ». De là :

1) L'importance de la définition de la religion. Celle-ci est saisie non comme la transcription plus ou moins explicite de ce que, de fait, le christianisme appelle religion, mais comme une dimension première des groupes humains, une expérience, une émotion. On passe de la religion au religieux, quitte à s'imposer de redéfinir celui-ci, comme mémoire, ainsi que le fait Danièle Hervieu-Léger<sup>2</sup>.

2) La nécessité de redéfinir la position de la religion dans la société. Il s'agit de dépasser des généralités sur la sécularisation, des discours vagues sur la privatisation de la religion ou des alternatives faciles entre univers religieux et univers séculier. Mais l'apparition de nouvelles formes de religion, loin de constituer une survivance ou un retour, oblige à s'en saisir comme un produit même de la modernité, bousculant les anciennes dichotomies. Ce sont les sociétés séculières qui secrètent du religieux. C'est l'émotion et l'expérience privée qui construisent de nouvelles institutions. Le religieux n'est plus « à part », mais fait partie de la quotidienneté sociale, de l'information et de la consommation.

3) Du coup, les institutions religieuses, en particulier le christianisme, sont situées comme des figures religieuses parmi d'autres. En particulier dans le cas du christianisme, l'institution catholique fait l'objet d'analyses plus affinées sur la manière dont s'y jouent les processus repérés comme communs aux divers courants sociaux. Par exemple la diversification des formes d'appartenance<sup>3</sup>.

L'attention aux faits, la relecture de Weber plutôt que Marx, un certain retour à Durkheim conduisent à mettre en valeur la dimension herméneutique de la sociologie. Il s'agit d'interpréter les nouvelles formes du religieux dans leur infinie variété en fonction des dynamismes sociaux plutôt que de recourir à des explications qui apparaissent trop générales, telles celles fournies par la sécularité, la privatisation ou les enjeux de pouvoir. Société et religion ne sont plus à opposer en disjonction autour de concepts comme la sécularisation ou la modernité, et le christianisme n'exerce plus le monopole de référence qui était le sien.

Du coup le troisième terme, christianisme, pris dans son sens le plus large, est situé par rapport aux deux autres, moins à partir de grandes perspectives tablant sur son identité dans le temps ou dans l'espace, qu'à partir de la manière dont il émerge aux mécanismes communs du religieux dans les sociétés.

Restent un certain nombre de questions précisément autour de ce que recouvre le mot « religion ». Dans la trilogie, il constitue, du point de vue sociologique, la catégorie pivot, celle qui fait avancer, mais aussi la plus vulnérable.

En effet, redéfinir ainsi le religieux permet un renversement qui oriente vers une problématique où les religions sont des formes du religieux dans une société, lequel religieux peut être détecté par certains critères, notamment la référence à une tradition. Ceci est d'un grand profit pour tracer, autant que faire se peut, une ligne entre

---

2. Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

3. Cf. Jean JONCHERAY, dans *R.S.R. Un corps pour l'Église*, 79 (1991).

le religieux et le non-religieux, et pour traiter le religieux selon des catégories plus précises. Et dans le cas de nos trois termes, permettre de penser comment le christianisme, institution de la religion chrétienne, représente une forme d'institutionnalisation spécifique du religieux dans la société.

Mais une question demeure : en quoi un tel concept de religion, dans sa généralité, nous aide-t-il pour ce qui touche au christianisme dans sa particularité ? Certains vont jusqu'à suggérer, tel Wilfred Cantwell Smith<sup>4</sup>, de l'abandonner pour lui substituer des conceptualisations plus à même de se saisir de la particularité des situations, tel le concept de « traditions des peuples ». Entre l'Islam, les nouveaux groupes religieux et les Églises protestantes et catholiques installées depuis des siècles sur le territoire, le concept de religion nous aide-t-il à penser les particularités, les rapports et les transformations ?

Et très précisément, les spécificités. Car les entreprises dites religieuses s'adressent à l'être humain. Elles se posent comme religieuses, en empruntant le vocabulaire, les formes sociales, les comportements et les rites, jusque-là reconnus comme religieux. Mais une telle opération s'effectue aujourd'hui dans le contexte, non religieux, de la modernité. C'est dire que le rapport que les groupes religieux entretiennent avec la société, par-delà les formes qu'ils revêtent, est autre que celui des religions du passé. Religieux, soit, quant aux formes, mais il s'agit d'un religieux sécrété par la modernité, d'un « religieux séculier », si l'on ose dire. Dès lors, c'est à la manière dont s'effectue cette opération qu'il paraît important de porter attention.

Autrement dit, faut-il partir du religieux en général pour penser le christianisme, ou partir du cas particulier du christianisme pour y repérer en quoi il produit ou non du religieux, et lequel ? En effet, les deux options sont possibles. À preuve, la catégorie du religieux peut, à son égard, être mise en cause. On rejoindrait ici Gauchet, pour qui le christianisme est la religion de la disparition de la religion.

Dans le cas du christianisme, il manipule et bricole sa tradition pour se repositionner dans la situation contemporaine, et cela va de l'extrême du retour à l'archaïque, aux plus audacieux des formes séculières. Qu'est-ce qui permet alors de parler de religion et christianisme ? Non plus l'institué des formes, ce que l'on a jusqu'à présent appelé le religieux chrétien, identifiant pratiquement les deux mots, mais l'instituant de ce qui, au-delà des formes de la croyance, renvoie au « croire ». Raymond Lemieux, dans son dernier ouvrage<sup>5</sup>, pose très bien cette distinction qui est en même temps l'indication d'une recherche.

Autrement dit, du côté des sciences de la religion, la réinterprétation des catégories du religieux permet un dépassement des exclusives que portaient des termes comme sécularisation, modernité et plus encore déchristianisation. Mais la question demeure de l'instrumentation pour penser la spécificité, en particulier du christianisme, et les combinatoires nouvelles qui se fabriquent sous nos yeux. Les catégories

4. Wilfred CANTWELL SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991.

5. Raymond LEMIEUX, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », dans *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, Groupe de recherche en sciences de la religion, 1992, p. 23-89.

comparatives issues des grands ancêtres, Durkheim, Weber, peuvent-elles, et comment, permettre de penser les particularités de ce qui se passe ? Ou faut-il risquer des problématiques plus radicales qui permettront de penser le christianisme sans recours à quelque référence religieuse que ce soit ?

## 2. *Du côté des théologiens*

Les théologiens saisissent la trilogie par le mot christianisme. Une précision s'impose cependant. Beaucoup d'autres termes auraient pu prendre la place : Église, foi ou religion chrétienne. Il est heureux, dans le titre, d'avoir choisi le mot christianisme en son sens le plus général, afin de ne rien exclure de notre réflexion, ni en extension dans la diversité et le champ indéfini des objets répondant au nom de chrétien, ni en compréhension dans ce que les groupes chrétiens disent d'eux-mêmes, à savoir l'affirmation de leur acte de croire. Au-delà des multiples objets possibles, il semble que l'on puisse ramener la manière dont les théologiens articulent les termes du titre à deux lignes principales : soit directement relier le christianisme à la société, faisant abstraction de la religion, soit au contraire faisant de la religion le médiateur indispensable entre christianisme et société.

Dans la première ligne, on trouve les théologies séculières. Conscientes de la nouveauté de la situation, elles insistent sur la spécificité chrétienne, et la nécessité pour le salut chrétien de se présenter dans sa radicalité à l'être humain de ce temps. Elles se font les apologistes d'un christianisme sans religion, dégagé de tout vêtement mythique ou des oripeaux historiques qui l'ont un temps revêtu. Le christianisme désigne alors la foi dans sa pureté radicale, il est alors opposé à la religion, dite parfois « sociologique ». Ainsi s'affirme, pense-t-on, la transcendance du domaine révélé par rapport à tout ce qui constitue l'existence humaine. Le thème de la mission envers le monde devient un thème dominant. Le christianisme est prophétie, témoignage de la foi. Qu'il revête des formes religieuses constitue un avatar historique. Il est en quelque sorte religieux malgré lui. De là un dynamisme considérable où se redécouvre la dimension prophétique et transformatrice de la tradition chrétienne. Mais aussi le risque d'épuisement, car un tel christianisme « sans religion » risque de se révéler incapable d'avoir une prise réelle sur l'existence humaine et bientôt de devenir évanescent.

Aussi, après avoir pendant quelques décennies tenté de relier directement christianisme et société, nombre de théologiens retrouvent-ils aujourd'hui le mot religion comme médiateur entre les deux autres. Celui-ci redevient un mot pivot, tandis que réapparaissent certains thèmes de l'ancienne apologétique. Depuis l'époque moderne au moins, où le thème du « *de vera religione* » occupe, en effet, une place centrale dans l'apologétique, la démarche est la suivante : la société a besoin de la religion ; la véritable religion est le christianisme ; donc la société a besoin du christianisme. Sur ce schéma de base broderont aussi bien les traditionalistes que les abbés démocrates.

On retrouve ce même schéma, sécularisé, vidé de son contenu théologique ou meublé d'un contenu social ou politique, aussi bien chez Rousseau que chez Tocque-

ville ou les socialistes utopiques. Quitte pour ceux-ci à inventer un « nouveau christianisme ». Notre titre ferait tout à fait l'affaire de Saint-Simon ou de Proudhon, quitte à s'en servir pour besogner contre l'Église romaine, en France en particulier. Le XIX<sup>e</sup> siècle a été le combat autour de ces trois mots pour une prise de pouvoir dans la société.

Qu'il s'agisse de professionnels de la théologie, ou de pasteurs faisant fonctionner l'entreprise chrétienne, voici qu'après les théologies séculières reviennent en force les thèmes de la religion, sous forme de l'attention à la religion populaire, voire d'une théologie des religions, et plus largement sous le thème de la dimension religieuse de l'être humain. Les discours sur l'autre, le monde, s'estompent pour faire place aux discours sur l'identité, et la foi chrétienne comme accomplissement de la religion. Le retour de la religion est interprété, non sans ambiguïté, comme favorable au christianisme, soit autour de la volonté de ressaisie d'une Église en terme de droit, revendiquant une place dans la société et un rôle politique, soit autour de l'insistance sur les thèmes de l'expérience et de l'identité, apportant à la société les valeurs d'ordre et d'universalité.

Le christianisme peut du coup s'envisager dans nos sociétés comme « le service public de la transcendance », selon une expression qui eut son temps de fortune. Il peut offrir à nos sociétés à travers son droit, sa doctrine morale et son action politique un fondement même à leur action. En cela, il a pleinement sa place. Qui plus est, une telle manière de voir semble rejoindre la modernité. La « religion chrétienne » offre à nos sociétés rationnelles une conception de l'homme et un ensemble de valeurs transcendantes qui sont précisément celles dont l'être humain a besoin pour ne pas sombrer dans le matérialisme et la barbarie. Selon une expression maintes fois entendue : « il apporte des réponses ». En somme, un christianisme clairement affiché comme « religion chrétienne » correspondrait parfaitement à la modernité, et loin de crier à l'archaïsme, il serait plus avisé de voir dans la réaffirmation de la doctrine, des rôles et des rites, autant de mécanismes qui correspondent à ce qu'attendent nos sociétés. De là l'argument, souvent repris, qu'il est nécessaire, aujourd'hui, avec les moyens de communication tels qu'ils sont et l'information qui circule aussi rapidement, d'avoir une doctrine claire et partout la même. Dans cette perspective, le christianisme, identifié à l'Église catholique et à ses instances suprêmes, régule la société dont il est le service officiel de la religion.

Mais reste à savoir si nos sociétés sont demanderesses d'une telle intervention. Et force est de reconnaître qu'un tel schéma, s'il a pu correspondre à un état des choses à d'autres époques, n'est plus aujourd'hui pertinent. Car avec la modernité, un point de non-retour est atteint. Nos sociétés demeurent séculières et laïques. Le retour de la religion, si retour il y a, n'est pas le retour de l'ancien état des choses. Ce qui revient n'est pas ce qui avait disparu. Nous sommes devant une situation où le rapport entre les trois termes est à penser à neuf, le théologien faisant profit de ce qu'apporte le sociologue, mais avec le souci de sa propre tâche : manifester l'originalité du christianisme. Or, identifier simplement christianisme et religion risque de conduire à une impasse et, d'autre part, revendiquer la spécificité du christianisme sans la médiation sociale peut conduire à l'irréalité.



Nous voici donc au rouet :

- D'un côté penser le christianisme, ramené au religieux, dans sa plus large acception, mais que devient sa spécificité ?
- D'un autre, le christianisme pensé dans sa spécificité, mais dans des catégories anciennes et incapable de rejoindre ce qui se passe, c'est-à-dire la pensée et l'action dans nos sociétés.

### III. PROPOSITION

Où se placer pour tenter d'articuler nos trois termes ? Existe-t-il un lieu où peut se penser la chose chrétienne pour ce qu'elle est, une expérience des êtres humains ; donc la penser de manière séculière, c'est-à-dire dégagée de tout *a priori* religieux, mais une expérience spécifique, apportant à l'être humain une nouveauté radicale ? Où se placer pour penser la chose chrétienne comme instituante, en deçà de ses formes instituées ? Penser l'acte fondateur sans lequel il n'y aurait pas christianisme et partant pas de problème du rapport entre les trois termes ?

L'hypothèse proposée est que l'acte instituant du christianisme est l'acte de la confession de la foi. Il s'agit en effet d'une figure sociale originale. La foi n'est pas seulement conviction subjective, elle est en même temps appartenance et par là même implique une inscription sociale : le lien à un groupe, le rapport à une mémoire, l'appropriation d'une symbolique et de valeurs. Au baptême, la confession de la foi baptismale instaure, pour l'individu comme pour le groupe, un ordre nouveau à la fois social et spirituel. En ce sens, la confession de la foi, figure sociale originale, est donc la figure première, la figure instituante du christianisme, précédant les formes du religieux comme du social.

En ce sens, tout ce que l'on peut désigner du nom de christianisme ne peut se comprendre pleinement qu'à partir de cet acte premier. Aussi bien les Écritures, qui prennent sens lues dans la foi, que la Tradition et l'institution, reçues comme telles par les membres du groupe dans la foi, et la reconnaissance même de la Révélation opérée par l'acte de foi. En bref, l'ensemble du christianisme comme groupe social, et groupe social religieux, prend sa source et s'interprète à partir de cette figure fondatrice.

Mais ainsi vue, celle-ci est également une figure discriminante, c'est-à-dire qu'elle manifeste la spécificité de ceux qui s'en réclament. Non pas en les mettant hors de la société. Il s'agit d'appartenance, de lien social, de signification, de valeurs et de finalité. En ce sens, l'acte de foi est bien une figure sociale, offrant comme toute autre un certain type de choix dans la société, instaurant un certain type de logique sociale. Mais en même temps, ce qu'il fait exister est particulier par rapport à d'autres groupes. L'ordre symbolique auquel il ouvre instaure un lien social, une appartenance, une symbolique, des valeurs, en un mot une identité spécifique. De ce point de vue, l'opposition entre une foi transcendante et une société immanente n'a pas lieu d'être. C'est à l'intérieur de l'immanence que peut se reconnaître une transcendance. Du coup, l'acte de confession de la foi constitue une interface entre la révélation, dont le groupe chrétien se dit porteur, et la société.

À partir de là, il est possible de penser autrement les rapports entre les trois termes posés au départ. Sans entrer dans le détail, on peut dire que christianisme peut être à la fois religieux et non religieux. Impossible d'identifier la foi sans plus au religieux. En ce sens, le christianisme porte en lui quelque chose de négateur de la religion. En même temps, la foi chrétienne atteint l'être humain dans son identité, ses références symboliques et ses appartenances vivifiantes. En ce sens, le christianisme atteint l'être humain dans le domaine du religieux. La foi chrétienne travaille de l'intérieur la religion comme toute autre donnée de l'existence humaine. Si bien que l'on peut dire à la fois que christianisme et religion se conjuguent et s'opposent. Ce n'est que par mode paradoxal et en précisant à chaque fois ce que l'on entend que l'on peut rejoindre les différents termes.

Concluons. Un travail considérable est à faire pour affiner les catégories selon lesquelles est pensé le rapport entre nos trois termes. Les catégories exclusives et les oppositions sont sans cesse à questionner du point de vue de l'instituant du christianisme. Celui-ci fait éclater toute catégorie trop simpliste, en particulier les catégories binaires dans lesquelles se complaît une certaine rationalité. Travail des sciences humaines qui, en d'autres domaines et en diverses disciplines, s'interrogent de plus en plus sur leurs propres catégories et sont en quête d'une anthropologie, et celles des théologiens, qui ont sans cesse à se réenraciner dans la nouveauté du christianisme.