

Religions et développement social
Religion and Social Development
Religiones y desarrollo social

Patrick de Laubier

Numéro 17 (57), printemps 1987

Survivances et modèles de développement

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034374ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034374ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Laubier, P. (1987). Religions et développement social. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (17), 127–133. <https://doi.org/10.7202/1034374ar>

Résumé de l'article

Quel est l'impact du religieux sur les politiques sociales dans le monde actuel ? L'article montre d'abord comment cette influence peut se situer à différents niveaux et prendre des aspects forts variés, pour ensuite l'illustrer à partir de trois exemples contemporains, à savoir l'influence de Gandhi en Inde, celle de l'enseignement social de l'Église catholique depuis l'élection de Jean-Paul II et l'impact de l'islam dans les pays d'Afrique noire. Il conclut sur la faillite des idées forces du XIX^e siècle encore présentes aujourd'hui, le positivisme et l'idéal socialiste, impuissantes à donner un sens à l'activité quotidienne.

Religions et développement social

P. de Laubier

L'influence des religions sur le développement économique et social des nations ¹ a été au centre des grandes oeuvres sociologiques de Montesquieu à nos jours en passant par A. Comte, F. Le Play et surtout Max Weber, dont les travaux constituent une étape majeure de la sociologie de la religion. Aujourd'hui, cette approche sociologique du rôle des forces religieuses dans le domaine social suscite un regain d'intérêt qui s'explique notamment par un certain renouveau de la conscience religieuse de l'humanité, à travers des expériences aussi variées que le fondamentalisme, les persécutions et les souffrances résultant aussi bien de la prospérité matérielle (drogue, suicides) que de la misère (famine) ou des craintes causées par la violence sous toutes ses formes. Notre dessein n'est pas d'analyser les formes complexes d'un certain renouveau religieux, mais plutôt d'examiner l'impact du

religieux sur les politiques sociales dans le monde actuel.

Si l'on remarque des traits communs dans l'action des forces religieuses, l'extrême diversité des situations rend difficile l'appréhension d'une scène aussi vaste. On ne peut se contenter de rappeler les idées directrices des grandes traditions culturelles et religieuses ni se hasarder dans la multiplicité des expériences concrètes, quoique les unes et les autres soient indispensables.

Il est possible de distinguer deux grands types de sociétés selon la terminologie de Tonnies : celles qui présentent des traits communautaires plus marqués, en général des sociétés dites traditionnelles que l'urbanisation n'a pas modifiées de manière décisive, et les sociétés offrant une physionomie plus anonyme où l'urbanisation a créé des liens d'ordre surtout juridique débouchant sur des relations

« sociétaires » plutôt que « communautaires ».

La politique sociale se situe entre la politique proprement dite — qui est l'activité organisatrice de la société, notamment par l'intermédiaire du pouvoir étatique — et l'économie, qui a trait à la production des richesses. Elle peut être étudiée à partir des cinq causes classiques :

1) la cause efficiente concerne les acteurs de la politique sociale, à savoir l'État, les partis politiques, les associations professionnelles, les groupes de pression et enfin les institutions et les hommes agissant au titre de la religion et des valeurs religieuses ;

2) la cause matérielle, qui touche les secteurs de la politique sociale comme la sécurité sociale, l'emploi, l'éducation et les libertés civiles et religieuses ;

3) la cause formelle, visant les structures de l'organisation sociale

l'Église catholique depuis l'élection de Jean-Paul II et l'impact de l'islam dans les pays d'Afrique noire.



Gandhi en Inde

M. K. Gandhi, le Mahatma (grande âme), né en 1869, est mort assassiné en 1948, à New Delhi, par un Hindou fanatique qui lui reprochait son attitude fraternelle à l'égard des Indiens de religion musulmane. Avocat à Londres en 1891, il s'installa douze ans en Afrique du Sud (1893-1905), où il prit la défense des Indiens en inaugurant la résistance non violente (Satyagraha) aux autorités. De retour en Inde, en 1915, il fonde un ashram (Ahmenabad) et joue bientôt un rôle décisif dans la vie politique indienne : non-coopération avec les Anglais, boycottage des produits anglais, grève de l'impôt. En 1930, il organise une marche à la mer (Ahmenabad à Dandi) pour protester contre la taxe sur le sel. Emprisonné en 1931, il participe, en 1931, à la seconde conférence de la table ronde à Londres. À nouveau emprisonné, il multiplie les jeûnes, qui le font connaître dans le monde entier. Un hebdomadaire, *Harijan*, est créé en 1933 et connaît une diffusion considérable, mais Gandhi, qui ne pratique pas une politique de style classique, démissionne de la présidence du parti du Congrès et quitte même l'organisation (1934), sans pour autant renoncer à agir politiquement (campagne pour la désobéissance civile en 1940). Opposé à la partition de l'Inde, il négocie avec la ligue musulmane

de Jinnah, mais ne peut empêcher la séparation et les troubles sanglants qui vont l'accompagner. Il paie lui-même de sa vie le refus du fanatisme.

L'extraordinaire figure de Gandhi ne se prête guère à de brèves étiquettes permettant de le classer ; en fait, il a exercé une influence qui dépasse largement l'Inde tout en s'enracinant profondément dans la tradition hindoue, dont il ne reniait aucune pratique, y compris la vénération des idoles et le respect des vaches sacrées. Soucieux avant tout d'une réforme morale, il n'a rien d'un utopiste. Cet ancien avocat n'est pas seulement un prophète charismatique qui suscite l'enthousiasme des foules, c'est en même temps un stratège qui, avec une étonnante économie de moyens, désarme la force par la douceur et la prudence courageuse. Des contradictions apparentes trouvent des solutions pratiques inattendues ; c'est ainsi qu'après avoir accepté le système des castes il donne aux parias le nom d'*Harijan* (enfants de Dieu) et les défend de l'intérieur, si l'on peut dire, en proposant non pas de nouvelles structures sociales, mais un nouvel esprit fraternel dans la manière de vivre les rapports entre castes.

Gandhi a donné un statut spirituel à l'action politique en la situant au cœur même du dynamisme religieux traditionnel de l'hindouisme. Loin de se servir de la religion pour réaliser des objectifs politiques, il a utilisé les circonstances politiques pour réanimer la religion. En ce sens on peut dire que la politique sociale entrait davantage dans les vues de Gandhi que la politique proprement dite ; ce qui lui importait c'était non pas la formulation d'une nouvelle constitution politique, mais la mise en oeuvre de pratiques sociales concrètes. On se trompe en interprétant son refus de l'industrialisation comme un archaïsme désespéré ; il fallait de toute manière

128

que la politique sociale conforte ou contribue à modifier, qu'il s'agisse de pays à économie de marché ou de pays à économie planifiée. Ce sont les différents systèmes socio-économiques dans leurs rapports avec la politique sociale ;

4) la cause finale s'exprime ici à travers les objectifs que se fixe une société, les idéologies dominantes, les conceptions du bien commun, etc.

5) la cause exemplaire, enfin, concerne les modèles concrets que l'on se propose de réaliser conformément aux traditions propres d'un pays.

On voit que l'influence des traditions culturelles et religieuses sur les politiques sociales peut se situer à différents niveaux et prendre des aspects très variés.

Dans les sociétés pré-industrielles les facteurs religieux tiennent et ont tenu un rôle décisif dans l'organisation des services d'entraide et plus généralement dans le renforcement des liens de solidarité à tous les niveaux, notamment à celui de la société politique. Les civilisations chinoise, indienne, précolombienne, l'antiquité gréco-romaine, Israël, l'islam et le christianisme montrent que dans tous les cas on constate l'action décisive des influences religieuses dans la vie concrète des solidarités sociales.

On peut illustrer ce propos par trois exemples contemporains, à savoir l'influence de Gandhi en Inde, celle de l'enseignement social de

dissocier le vecteur anglais de la modernité et cette dernière. La brillante expérience japonaise d'industrialisation à outrance, à la manière nord-américaine, montre les risques qu'elle comporte sur le plan spirituel, celui auquel s'attachait précisément le Mahatma. L'Inde immense et pauvre, culturellement hétérogène, exigeait davantage de temps et Gandhi l'a pris. Sous nos yeux, nous avons la preuve que la croissance peut être donnée par surcroît à un authentique développement social qui tient compte de l'inextricable mélange de bien et de perversion des traditions culturelles et religieuses. Gandhi voulait conserver le système des castes ; ce faisant il offrait dans l'immédiat un obstacle à la prolétarianisation, à l'anomie, c'est-à-dire aussi à une forme d'injustice typique des sociétés en voie d'industrialisation. Le passage critique d'une société politique de la dominante « communautaire » (Gemeinschaft) à la dominante « sociétaire » (Gesellschaft) donne souvent naissance à des traumatismes sociaux (déracinement) dont les conséquences spirituelles sont difficiles à évaluer. Gandhi le savait et aujourd'hui l'Inde lui doit pour une part non négligeable d'être devenue et restée une démocratie, la plus nombreuse du monde. La politique sociale c'est aussi le respect des libertés.



L'Amérique latine : liberté et libération chrétiennes

Dans un tout autre contexte, celui de l'Amérique latine, l'influence

d'une doctrine spirituelle formulée par une instance hiérarchique très structurée s'est fait sentir. Dans les années 1970 des revendications de style réformiste ou révolutionnaire avaient trouvé des interprètes chez des théologiens qui se réclamaient de l'Évangile pour dénoncer les injustices sociales dans un continent à majorité catholique. Un document officiel romain paru en 1985 sous le titre *Liberté chrétienne et libération* a fait le point sur la position du magistère à l'égard de la théologie de la libération. Presque au même moment (novembre 1986), les évêques nord-américains publiaient un document sur l'économie de la plus grande puissance de l'âge post-industriel en dénonçant les exclusions résultant de la politique néo-libérale. On verra que le document romain a une portée qui dépasse l'Amérique latine et même le Nouveau Monde ; il s'adresse à tous, en offrant une synthèse de l'enseignement social de l'Église catholique, dont l'impact pratique connaît actuellement un incontestable renouveau sous l'impulsion de Jean-Paul II.

Pour résumer ce texte dense, parfois un peu austère, disons que la libération, qui est le recouvrement d'une liberté perdue, passe par une reconnaissance des effets destructeurs du péché, « source de division et d'oppression ». A. Comte proposait de renoncer au pourquoi des choses, pour se borner à en élucider le comment. Un théologien ne peut faire cette économie, qui débouche sur le pur empirisme et donne naissance à des idéologies coupées de toute dimension transcendante. Liberté et vérité doivent se donner la main et, pour les auteurs du document, seule une théologie qui remonte aux causes, au pourquoi, est en mesure d'assurer cette harmonie. L'autre terme de l'alternative conduit à faire de l'homme le seul auteur de sa liberté et à rejeter Dieu. Il faut, nous dit-

on, libérer l'homme, non pas de Dieu, mais du péché. En dénonçant les péchés comme source d'aliénation, l'Église permet un climat de liberté. On ne nie pas que les chrétiens aient été trop souvent indignes de leur trésor, et le monde catholique peut être décevant ; mais l'Église qui passe, à travers les cœurs (Ch. Journet), reste maîtresse de vérité et de liberté. Les saints d'hier et d'aujourd'hui ont montré quels fruits l'arbre portait : n'est-ce pas chez eux que l'on vérifie, non pas simplement une option, mais un amour préférentiel pour les pauvres ? Citons ce passage : « Dieu n'a pas créé l'homme comme un "être solitaire", mais il l'a voulu comme un "être social". La vie sociale n'est donc pas extérieure à l'homme : il ne peut croître et réaliser sa vocation qu'en relation avec les autres. L'homme appartient à diverses communautés : familiale, professionnelle, politique, et c'est en leur sein qu'il doit exercer sa liberté responsable. Un ordre social juste offre à l'homme une aide irremplaçable pour la réalisation de sa libre personnalité. Au contraire un ordre social injuste est une menace et un obstacle qui peuvent compromettre sa dignité ».

Nous nous trouvons ici, non plus seulement devant le charisme d'un homme, Jean-Paul II, qui s'est fait connaître au monde par des voyages pastoraux au cours desquels il a développé les enseignements sociaux de l'Église, mais avec une doctrine précise et une institutionnalisation très poussée (Église hiérarchique). Alors que Gandhi se présentait en homme seul, le Magistère catholique offre une institutionnalisation au service de son message. À l'égard de la politique sociale, l'influence de l'Église catholique est complexe, car son objectif premier n'est pas de combattre les maux sociaux, mais de libérer l'homme de l'aliénation du péché, qui est lui-même la cause profonde

130 directe ou indirecte des souffrances individuelles et collectives. On ne peut donc juger de l'influence de l'Église en ne retenant que les critères socio-économiques. Il n'est pas possible non plus d'en faire abstraction puisqu'il faut un minimum de bien-être matériel pour pratiquer la vertu (saint Thomas).

On peut dire qu'aujourd'hui, en Amérique latine, où l'Église catholique joue un rôle décisif, la résolution de la question sociale passe pour une part à travers l'action des paroisses, des communautés de base ; et au plan régional ou national, l'attitude de la hiérarchie épiscopale est un facteur essentiel. Même dans un pays officiellement laïque comme le Mexique, où l'Église a un statut quasi marginal, son influence effective auprès du grand nombre est considérable.

D'autres pays auraient pu être mentionnés, comme l'Espagne, la Pologne ou les Philippines, pour illustrer d'autres types d'influence exercés par l'Église catholique sur le plan social et indirectement sur les politiques sociales ; mais puisque la majorité des catholiques seront latino-américains à la fin du siècle, il convenait d'insister sur le cas de ce continent.

L'islam en Afrique noire

Le troisième exemple concerne l'islam, qui touche plus de 800 millions de personnes réparties du Maghreb à l'Indonésie en passant par le Moyen-Orient et l'Iran, sans oublier l'Afrique noire musulmane.

C'est précisément l'Afrique noire et l'influence qu'y exerce l'islam que nous allons évoquer maintenant. On y compte 340 millions d'habitants (1985), dont environ 90 millions de musulmans selon des estimations dignes de foi, parmi lesquels se trouvent environ 40 millions de Nigériens (43 % de la population totale du Nigéria). Dix autres millions sont Éthiopiens. L'Afrique occidentale et orientale noire se partagent à peu près également 40 autres millions d'Africains musulmans. Il s'agit d'estimations qui donnent un ordre de grandeur des populations concernées, mais la situation est en pleine évolution et il semble bien que l'islam connaisse une expansion rapide, comme d'ailleurs le catholicisme, qui compte aujourd'hui 70 millions de baptisés (2 millions au début du siècle).

La simplicité de l'islam (cinq piliers), le fait que la polygamie y soit reconnue et enfin son extension dans les pays du Tiers monde ne sont pas les seuls facteurs de son succès. Il faut, en effet, souligner la dimension communautaire de l'islam, qui répond, surtout dans les villes, à un besoin très vivement ressenti : « La percée islamique en Afrique noire, a-t-on écrit, tient beaucoup aux structures de vie collective et de sécurité qu'offre cette religion. L'islam n'est pas une affaire privée ou intérieure, elle est avant tout une façon de vivre ; elle imprègne les pratiques sociales quotidiennes. Les musulmans de Côte-d'Ivoire, du Sénégal ou de Tanzanie ne sont pas tous des croyants parfaits : leur connaissance du Coran est souvent notablement insuffisante et ils ne respectent pas toujours les interdits. Toutefois, ils participent intensément à un mode de vie islamique : leur vie de tous les jours est marquée par une sociabilité musulmane, une façon d'être liés les uns aux autres, de s'entraider. Au fur et à mesure que les anciennes formes de vie collective se modifient ou se détériorent, la

communauté des croyants est là, malgré ses divisions internes, pour proposer de nouvelles structures d'accueil, pour recréer une atmosphère de groupe. Aussi on ne s'étonnera pas de la forte poussée que connaît l'islam dans les villes. Le milieu urbain est un univers d'insécurité, de compétition et souvent de désespoir. La communauté musulmane, par contraste, recrée une ambiance familiale, clanique, villageoise » (Ch. Coulon, dans Balta, 1986 : 233). On notera cependant que les solidarités tribales ont aussi, dans les villes, ce caractère communautaire et que, par ailleurs, les paroisses chrétiennes offrent également un cadre d'accueil. Ce qu'il y a de particulier à l'islam, c'est son inculturation plus poussée en terre africaine, qui n'exclut pas des solidarités plus larges manifestées à l'occasion d'un pèlerinage à la Mecque, non plus que des soutiens d'ordre économique de la part des États arabes (construction de mosquées, par exemple).

Les difficultés et même les drames que connaissent nombre d'États d'Afrique noire ne proviennent pas d'une cause unique, et les récentes tragédies d'ordre économique et social qui frappent les pays du Sahel, Éthiopie, Mozambique ou Angola, touchent des pays à majorité tant musulmane que chrétienne. Dans trois de ces pays, l'adoption d'un système dictatorial d'inspiration communiste a entraîné des persécutions religieuses aussi bien à l'encontre des chrétiens qu'à l'égard des musulmans. Il n'en reste pas moins qu'une des raisons majeures de la fragilité des structures sociales des pays d'Afrique noire est le fractionnement ethnique, qui paralyse souvent la mobilisation des forces au niveau des nations. Nous avons souligné, il y a un instant, le caractère positif des solidarités tribales quand il s'agit de faire face à la prolétarianisation urbaine, et il est vrai que, dans l'immédiat, ce type

de lien communautaire pallie le déracinement provoqué par l'émigration rurale vers la ville ; mais, à plus long terme, les effets négatifs prennent des proportions redoutables, notamment au plan politique. C'est ici que l'influence d'une religion comme l'islam peut avoir un effet unificateur à condition de ne pas déboucher sur un autre type de totalitarisme lié à la religion. L'absence de distinction entre le spirituel et le temporel fait de l'islam une « théocratie laïque et égalitaire », pour reprendre l'expression de Massignon, qui pensait surtout au monde arabe. En pays chrétien, la présence des Églises et, dans le cas du catholicisme, l'existence d'un centre à Rome, constituent d'efficaces contre-pouvoirs à l'omnipotence des États ; par ailleurs le caractère international des Églises est aussi un facteur de rassemblement interethnique dans chacun des pays considérés.

Dans ses drames actuels l'Afrique noire est probablement en train de rendre un grand service à la communauté humaine en montrant que les religions peuvent se rencontrer pour faire face, chacune à sa manière, à des tragédies qui menacent l'existence même des Africains : la guerre, les épidémies, la famine. L'échec patent des régimes communistes en Afrique tient probablement pour une bonne part à leur méconnaissance hostile de la dimension religieuse, si vive en Afrique.

On ne peut pas non plus sous-estimer le danger d'un affrontement entre chrétiens et musulmans en Afrique, notamment avec la montée du fondamentalisme, et des exemples récents montrent ce qu'il pourrait advenir de nations encore fragiles. L'Afrique peut apporter aux religions une occasion de rencontre, mais elle fait aussi écho à des antagonismes venus de l'extérieur qui pourraient aggraver encore une situation si sérieuse à maints égards. Le pape Paul VI parlait de

l'Afrique comme d'une « terre d'Évangile » et on peut comprendre cette expression comme une reconnaissance de la disponibilité africaine, notamment dans les régions traditionnelles de l'animisme. Depuis la rencontre d'Assise (1986), il est possible de voir l'Afrique comme une terre de rencontre des religions, non pas au plan des formulations théologiques, ni même des philosophies, mais au plan des actions caritatives au service des plus démunis. Cela n'exclut pas une réflexion plus fondamentale sur les raisons et les sources de la foi, mais replace cette démarche dans un climat de coopération pratique, capable de susciter le respect voire l'amitié avec celui qui croit autrement. La détresse que connaissent tant de pays d'Afrique facilite une pareille rencontre, qui s'avère beaucoup plus difficile dans les pays riches.

La rencontre des religions

Les pages précédentes conduisent à poser plus largement la question de la coopération des religions dans la lutte contre des fléaux comme la faim, les épidémies et surtout la guerre, qui ravagent ou menacent tous les pays, surtout les plus pauvres. Voici quelques chiffres relatifs aux appartenances religieuses dans le monde en 1986 :

Chrétiens	1 500 000, dont 886 000 catholiques, 450 000 protestants, 171 000 orthodoxes
Musulmans	837 000, dont 110 000 chiites
Hindous	661 000
Confucianistes	310 000
Bouddhistes	300 000
Shintoïstes	85 000
Taoïstes	53 000
Juifs	18 000
Autres religions	439 000
Agnostiques	337 000
Athées	213 000

Source : *Documentation catholique*, 21 décembre 1986, p. 1172, reproduisant un texte de Fides, 27 septembre-1^{er} octobre 1986. Il s'agit d'une compilation de différentes estimations qui n'ont qu'un caractère approximatif.

Sur environ 4 800 000 êtres humains dont 32 % se réclament du christianisme et 17 % de l'islam, les croyants paraissent largement majoritaires, mais la réalité est vraisemblablement assez différente. Si l'on prend le cas du catholicisme, dont les statistiques sont plus précises, le fait d'être baptisé suffit pour figurer comme catholique, mais la proportion de pratiquants réguliers (messe hebdomadaire) varie de 14 % dans un pays comme la France à 50 % aux États-Unis, pour prendre des exemples de pays occidentaux à majorité soit catholique (85 % des Français se déclarent catholiques), soit protestante (les catholiques constituent 23 % de la population totale aux USA). Dans une ville comme Genève, la pratique religieuse est de 11,5 % (messe hebdomadaire) pour les catholiques et de 4,8 % pour les protestants. Près de 60 % de la population totale (59,3) a abandonné toute pratique. En revanche, dans les pays communistes, les pratiquants sont potentiellement plus nombreux que ne le laissent croire les statistiques ; il en va de même dans les pays où le manque de prêtres ne permet pas d'assurer des offices (Afrique, Amérique latine)².

Le critère de la pratique régulière n'est pas suffisant pour éva-

132 luer l'influence des croyances religieuses dans la vie des sociétés humaines, mais il permet de corriger dans un sens plus réaliste les seules indications statistiques d'appartenance à une religion.

Pour l'islam, la pratique des prières, de l'aumône et du ramadan et le pèlerinage à la Mecque sont des réalités massives dans les pays où la religion musulmane est majoritaire et aussi dans le cadre de communautés regroupant des migrants. Individuellement la pratique religieuse est plus difficile que dans le cas du christianisme par exemple.

La plupart des autres religions ne donnent pas lieu à des statistiques de la pratique, exception faite du judaïsme.

Les nouveaux moyens de communications et les médias introduisent des facteurs de connaissance et de rencontre sans précédent dont commence à bénéficier le dialogue des religions. Une sorte d'opinion publique mondiale s'instaure autour de la reconnaissance des droits de l'homme, qui concerne directement les religions. Les particularismes deviennent plus vulnérables sur une scène aussi élargie et le critère de l'universalité s'impose de manière plus évidente. Les traits communs et fondamentaux des grandes religions peuvent ainsi se dégager. Mais il ne saurait être question d'un syncrétisme qui ruinerait ce que chacune d'entre elles a de plus profond et de plus original. Le mou-

vement pourrait être non pas dans le sens d'une réduction, mais plutôt dans une redécouverte des inspirations les plus profondes de chaque tradition religieuse. Il est significatif de constater que dans les prières pour la paix exprimées à Assise, en octobre 1986, toutes les interventions, sauf dans le cas des Bouddhistes, ont fait référence à un Dieu suprême qui fonde, en dernière analyse, les droits de l'homme. Même dans le cas de la prière bouddhiste, l'intercession des Bodhisattva (êtres promis à l'éveil, à la sainteté), et de Bouddha comme manifestation de l'absolu (Adibudha) : « l'état de Bouddha », rejoint à sa manière les autres expressions théocentriques.

N'en concluons pas trop vite que toutes les religions vont converger autour d'une croyance à un même Dieu, parce que parallèlement à un incontestable mouvement centripète, on observe aussi des forces centrifuges puissantes, tendant à faire des croyances religieuses des idéologies conflictuelles redoutables, non seulement entre religions différentes, mais aussi à l'intérieur des communautés religieuses elles-mêmes. Maritain parlait du double progrès dans le bien et dans le mal qui caractérise l'évolution historique, et ce mouvement est illustré, sous nos yeux, par des conflits placés sous l'égide de traditions religieuses et, à l'inverse, par des initiatives de paix et de dialogue prises au nom des religions elles-mêmes.

Le marxisme manifeste, face au phénomène religieux une hostilité radicale qui mérite de retenir l'attention, en raison de l'influence qu'il exerce au niveau mondial. Le combat qu'il mène au nom de l'athéisme scientifique est une sorte de révélateur des enjeux de demain. Considérée comme « l'opium du peuple », la religion pourrait bien se révéler comme le seul anti-opium des peuples menacés, notamment dans leur population plus jeune, par les intoxications multiples que

sécrite la société industrielle. Loin de libérer les esprits, la sécularisation débouche sur des impasses culturelles et spirituelles dont les pays en voie de développement sont remarquablement conscients, ce qui explique des résistances qui déconcertent les exportateurs d'une certaine modernité sans âme. Les religions elles-mêmes connaissent une purification qui les oblige à faire la part de l'essentiel et celle de l'accessoire. Une intériorisation des convictions religieuses aux dépens des appartenances purement sociologiques (mais dans le respect des indispensables structures sociales qui font partie intégrante de la vie religieuse vécue) s'impose avec une force croissante dans des contextes sociaux dont les médias reflètent les traits chaotiques et où cohabitent la tragédie, la futilité et parfois le sublime.

Conclusion

Ce qu'un homme politique suisse (K. Furgler) appelle « l'érosion intellectuelle, culturelle, spirituelle des démocraties européennes » est une réalité d'envergure planétaire, et si l'on insiste sur le cas de l'Europe c'est en raison de la richesse de son apport au monde moderne, qui rend le tarissement de son dynamisme préoccupant. Pour une part, il est lié à la faillite des idées forces proposant un sens à l'activité quotidienne : progrès, philanthropie, dans le style du 19^e siècle, qui ouvrit un âge historique dominé par le positivisme et l'idéal socialiste. Dans les deux cas, la dimension religieuse a été écartée comme archaïque ou nuisible, et une civilisation foncièrement sécularisée s'est bâtie sur ces fondements dont nous mesurons aujourd'hui les limites, notamment en Europe occidentale, où l'on a vu la réalisation de ce progrès et de cette philanthropie. Il y a là une expérience très significative. Le désenchantement du monde dont parle M. Weber est bien autre chose

qu'une perte de la dimension affective ou poétique de la vie, c'est une disparition des raisons de vivre avec ses conséquences mortelles et même meurtrières (violence).

Ce sont là des choses connues ; la nouveauté est peut-être de prendre conscience de l'apport des civilisations des pays pauvres (Tévoedjré, 1978), s'inspirant d'idéaux religieux, dans la revitalisation des pays industrialisés invités à retrouver leurs racines spirituelles et religieuses.

Patrick de Laubier
Professeur
Université de Genève

NOTES

¹ Voici quelques indications bibliographiques. Sur les religions en général, de Mircea Eliade, on pourra lire *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 1978-1983, 3 vol. D'autres ouvrages du même auteur mériteraient d'être indiqués, mais on trouvera dans ces trois volumes une imposante histoire des idées forces inspirant les grandes religions de l'humanité. On pourra le compléter par un ouvrage plus sommaire, mais précieux : *Guide illustré des religions dans le monde*, par un groupe d'auteurs anglosaxons (1982 ; trad. française, Centurion, 1985). Le Secrétariat pour les non-chrétiens (Rome) a publié un ouvrage intitulé *Religions, thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique* (1970), qui apporte une contribution intéressante d'un point de vue catholique. Voir enfin le *Dictionnaire des religions* des PUF, Paris, 1984, et les textes d'Assise, Paris, Centurion, 1986. En anglais on peut consulter : Trevor Ling, *A History of Religion East and West* (MacMillan, 1986), et en allemand : Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion* (Berlin, W. de Gruyter, 1986). Sur Max Weber, voir Reinhart Bendix, *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Doubleday, 1960. Sur les rapports entre religions et travail, voir les actes de deux colloques, *Travail, cultures et religions* (1982 et 1986), organisés par l'Institut international d'études sociales, BIT, Genève.

L'ouvrage de Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Paris, Cerf, 1982, est une excellente synthèse sur la culture indienne, l'humanisme musulman, l'humanisme chrétien et l'homme marxiste. Du même auteur, on pourra lire *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, 1967. Sur l'Inde, on trouvera une introduction à la pensée de Gandhi dans les textes choisis présentés sous le titre : *Gandhi. Tous les hommes sont frères* (1958), Gallimard, « Idées », 1980 ; voir aussi A. de Riencourt, *L'Âme de l'Inde*, Julliard/Âge d'homme, 1985 ; et plus généralement, pour la pratique dans les grandes religions d'Asie, voir Jean-Marie Bosc, *L'Asie des grandes religions*, Paris,

Fayard, 1984, qui est une remarquable enquête concernant l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme, notamment en Inde et en Indonésie.

Pour l'islam, voir *L'Islam et l'État*, sous la direction d'Olivier Carré, PUF, 1982, la revue *Hérodote*, n° 35 (1984) et n° 36 (1985), et le dossier *L'Islam dans le monde*, établi et présenté par Paul Balta (La Découverte/Le Monde, 1986). H. Boularès, ancien ministre tunisien de la Culture, est l'auteur d'un ouvrage très clair et bien informé, *L'Islam, la peur et l'espérance*, Paris, Lattes, 1983. Pour l'islam en Afrique, le livre de Vincent Monteil, *L'Islam noir* (1964) Paris, Seuil, 3^e édition, 1986, est une source importante d'informations ; l'auteur, ancien officier français, s'est converti à l'islam en 1977.

L'Amérique latine et la théologie de la libération ont fait l'objet de nombreuses études en espagnol, en anglais et en français. Outre les documents romains comme *Liberté chrétienne et libération* (Cerf, 1986, Instructions de 1984 et 1985), on pourra se reporter au recueil de documents : *Théologies de la libération*, Cerf/Le Centurion, 1985. Voir aussi G. Gutierrez, *Théologie de la libération*, Bruxelles, 1974, et G. Cottier, *Le Conflit des espérances*, Desclée de Brouwer, 1977. Voir enfin le n° 196 de *Concilium* (*Le peuple de Dieu au milieu des pauvres*, sous la direction de L. Boff et V. Elizondo), Paris, 1984.

² Sources : France : enquête du *Monde*, 1^{er} octobre 1986. États-Unis : rapport de Mgr Malone au Synode des évêques à Rome (1985). Genève : enquête de la *Tri-bune de Genève*, 23 mai 1986.

Bibliographie

- BALTA, P. 1986. *L'Islam dans le monde*. La découverte/Le monde.
- TÉVOEDJÉ, Albert. 1978. *La Pauvreté richesse des peuples*. Paris, Éd. ouvrières.