

## MONDIALISATION, RELIGIONS ET POLITIQUE AU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Malgré les prédictions de sécularisation, les religions semblent aujourd'hui omniprésentes. Cependant, cette médiatisation recouvre des réalités variées. Les taux de pratique religieuse et l'impact de la religion dans la vie publique ne sont pas les mêmes en Europe et en Amérique du Nord. Les islamistes ne présentent en rien un visage unifié et ne sont pas les seules manifestations dynamiques de l'islam contemporain. Les bouddhistes sont marqués par les réalités nationales, en dépit d'expressions d'unité toujours plus nombreuses (Borchert, 2007).

Cela ne signifie pas absence de changements : non seulement les religions n'ont jamais été figées, mais le contexte sans précédent créé par la mondialisation introduit de nouvelles dimensions qui pourraient marquer les décennies prochaines.

### **La mondialisation n'effacera pas les différences**

Un califat qui régirait l'ensemble des musulmans peut être une utopie mobilisatrice pour certains segments

des populations musulmanes. De même, dans cette Russie qui recompose son identité, certains cercles proches du pouvoir peuvent lui attribuer le rôle de nouveau centre d'une constellation de nations orthodoxes. Si l'on peut rêver de la chrétienté, de l'Oumma ou d'autres appartenances transnationales, la réalité d'autres identités (linguistiques, ethniques, nationales...) ne s'évanouit pas devant ces communautés imaginées.

Dans son étude sur le catholicisme dans l'Europe postcommuniste, l'universitaire américain Timothy Byrnes montre comment les préoccupations des évêques hongrois et slovaques sont filtrées à travers des identités nationales auxquelles ils sont fortement attachés (Byrnes, 2001, p. 68-69) : cela le conduit à observer que l'Église catholique romaine, bien que transnationale, doit en même temps incarner une Église locale, et parfois se mouvoir entre deux nationalismes « catholiques » différents sur le même territoire. Malgré leur dimension théoriquement transnationale, des groupes religieux ont pu se trouver à l'aise dans le cadre d'États nationaux modernes (Perica, 2006, p. 180).

Mais l'extrême rapidité des communications va aussi permettre de promouvoir plus aisément des causes communes : par exemple, les protestations

virulentes provoquées, à des milliers de kilomètres du Danemark, par la publication de caricatures controversées dans un journal de Copenhague. Il ne s'agit pas seulement des réactions de la rue : en mars 2007, l'Observatoire sur l'islamophobie créé en 2005 par l'Organisation de la conférence islamique a publié son premier rapport ; les problèmes rencontrés par des musulmans dans n'importe quel coin du monde deviennent ainsi l'affaire de l'Oumma entière. Les religions ne sont pas homogènes, mais leur caractère transnational permet dans certains cas de transcender ces particularismes (Juergensmeyer, 2003, p. 8).

## **Vers un paysage religieux mondial multipolaire**

Durant une grande partie de la période contemporaine, l'Occident apparaissait comme la principale source des transformations et tendances. Même des mouvements soucieux de réagir contre les influences occidentales se moulaient en partie sur des modèles exportés par l'Occident.

La force exportatrice occidentale reste réelle. Dans le domaine des croyances, d'autres acteurs font pourtant globalement entendre leurs voix. La présence de diasporas, par suite des mouvements migratoires, rend ce phénomène manifeste. En outre, il devient presque ordinaire que des individus choisissent librement d'adhérer à une tradition différente de celle dans laquelle ils sont nés, même si le pourcentage de ceux qui s'engagent dans une telle démarche demeure faible dans nombre de régions. Sans oublier quelques nuances : d'une part, le passage d'un mouvement religieux à un groupe voisin, comme cela est fréquent aux États-Unis, n'a pas la même signification que la réorientation radicale vers une croyance d'une autre origine culturelle ; d'autre

part, adopter une croyance culturellement « étrangère » n'implique pas toujours un transfert culturel. Véronique Altglas a bien montré, dans le cas du néo-hindouisme en Occident, que l'appropriation éclectique de références empruntées à l'hindouisme ne signifie pas une orientalisation de l'Occident, mais exige plutôt l'occidentalisation des groupes néo-hindous (Altglas, 2005, chap. 5). Cependant, les tendances vont dans le sens d'une plus grande mobilité religieuse, bien qu'avec des variations notables selon les pays.

Au sein même de traditions religieuses, des pôles se déplacent. Des épiscopaliens conservateurs mal à l'aise quant aux développements au sein de leur Église (par exemple, la bénédiction religieuse des unions homosexuelles) se tournent vers des évêques d'Afrique ou d'autres régions du Sud pour être reçus dans leur juridiction. Il existe aujourd'hui des missions rwandaises, ougandaises ou nigérianes pour épiscopaliens américains blancs. À la fin de l'année 2007, un petit diocèse épiscopalien de Californie a décidé de rompre avec les épiscopaliens américains pour rejoindre une province sud-américaine. Ce genre de démarche manifeste aussi le passage de structures sur une base territoriale à des modes d'organisation fondés sur les affinités. Analogiquement, c'est ce que révèle la crise du modèle paroissial dans des pays européens.

S'il est prématuré de reléguer le rôle du christianisme occidental au rayon de l'histoire, ne serait-ce qu'en raison des ressources dont il continue de disposer, la montée démographique du Sud aura des conséquences sur les équilibres religieux globaux (Jenkins, 2002). Dans le cas de l'Église catholique romaine, cette internationalisation allant dans le sens d'une hétérogénéité (manifestée notamment par les efforts d'inculturation) s'accompagne cependant d'un « renforcement de la centralité romaine » autour de la figure du pape (Prudhomme, 2001, p. 32-33).

La mondialisation crée aussi des conditions favorables à l'affirmation d'acteurs non étatiques. Des organisations non gouvernementales et d'autres intervenants du même type y trouvent leur place. C'est un contexte favorable aux groupes religieux, et les ONG confessionnelles ou à référence religieuse sont devenues de plus en plus nombreuses (Duriez *et al.*, 2007).

Cela s'accompagnera d'efforts pour favoriser le dialogue interreligieux, pas seulement de la part des dirigeants religieux eux-mêmes : dans le cadre des Nations Unies, l'on peut citer l'exemple de l'Alliance des civilisations, qui accorde une place importante aux dimensions religieuses. Son forum annuel à Madrid, en janvier 2008, s'est intéressé aux « conflits qui risquent de polariser les communautés selon des lignes de division principalement religieuses et culturelles, menaçant ainsi la stabilité internationale », nous indique le programme de cette manifestation, mais aussi aux « rôles spécifiques que les communautés religieuses et leurs dirigeants peuvent jouer en faveur de la paix et de la sécurité partagée ».

## **Les conséquences du marché mondial des croyances**

La notion d'un « marché du religieux » peut apparaître comme une question sans incidence politique. Il n'en est rien : que l'on regarde simplement les préoccupations et interrogations que suscite la transformation du paysage religieux. L'exemple des controverses sur la place de l'islam en Europe vient à l'esprit. Faut-il réaménager les relations entre États et groupes religieux pour tenir compte à la fois de nouveaux acteurs religieux et de l'évolution sociale ? La question ne se pose pas simplement pour la laïcité à la française, mais surgit dans tous les pays occidentaux, et ailleurs aussi, avec la

crainte de conséquences imprévisibles si les équilibres et règles établis étaient bouleversés.

Il est devenu aisé de voyager et de communiquer, à l'heure où le courrier électronique permet une communication instantanée d'un bout à l'autre de la planète. Des groupes missionnaires de différentes religions redoublent d'énergie pour diffuser leurs messages. Cela ne va pas sans susciter des réactions : de tels efforts empiètent inévitablement sur les croyances ou incroyances d'autrui. Ces réactions incitent à penser que nous serons témoins de « conflits du prosélytisme » et de frictions entre groupes religieux en concurrence, ces prédications n'étant pas toujours perçues comme uniquement religieuses, mais aussi comme porteuses d'autres projets, la conquête spirituelle n'étant qu'un prélude (Hackett, 2008). Cela a des conséquences politiques, surtout si ces développements s'inscrivent dans des grilles de lecture comme celles du « choc des civilisations ».

L'activisme de milieux évangéliques américains vient ici à l'esprit, mais ce phénomène est de moins en moins strictement américain : en Asie centrale, les missionnaires coréens sont vraisemblablement les plus nombreux ; le chercheur Paul Freston a parlé d'un « brunissement » de la mission évangélique, pour évoquer le nombre croissant de groupes latino-américains ou non occidentaux qui envoient à leur tour des missionnaires de façon indépendante. De même, nous voyons des Églises africaines s'implanter en Occident et ailleurs, cultivant parfois l'ambition de dépasser le cadre des diasporas : en Ukraine, une Église pentecôtiste ghanéenne a établi une communauté composée presque uniquement de Blancs, sous la direction d'un missionnaire africain (Fancello, 2006, p. 314-317). La question des missions ne se joue pas seulement autour du christianisme : les craintes vis-à-vis du prosélytisme chiite exprimées dans des pays de tradition sunnite en témoignent.

La diffusion de religions ne se réduit pas à des considérations stratégiques, mais elle a des conséquences sur ce plan. L'évangélisation de l'Asie, notamment de la Chine, est un enjeu d'avenir important aux yeux de plusieurs communautés. En revanche, nul ne sait quels résultats pourront réellement être atteints, et moins encore quel impact cela pourrait avoir : l'ouvrage d'un ancien correspondant du *Time* à Pékin, qui imagine demain des dizaines de millions de Chinois se tournant vers le christianisme évangélique, et cette Chine christianisée devenant l'alliée des États-Unis contre l'islamisme, relève plutôt de la politique-fiction, même si l'existence de tels scénarios est révélatrice (Aikman, 2003, p. 285-292).

La mondialisation, selon Nobutaka Inoue, encouragera les communautés religieuses à devenir des « religions multinationales », développant des systèmes missionnaires modernes et capables en même temps de laisser à des branches nationales un certain degré d'autonomie par rapport aux particularités culturelles et nationales. Mais le modèle de la « religion en réseau » pourrait aussi ouvrir des possibilités, des groupes religieux ne cherchant alors pas tant à convertir qu'à s'associer à d'autres groupes aux préoccupations semblables dans d'autres environnements pour promouvoir des idéaux auxquels ils sont attachés (Inoue, 1997, p. 85-89). Le second modèle pourrait parfaitement se trouver en convergence avec des courants sans identité religieuse.

## Religions et réactions identitaires

Les religions ne vivent pas en vase clos, mais en interaction avec des développements affectant l'ensemble des sociétés : l'émergence de préoccupations quant aux problèmes d'environnement trouve un écho dans presque toutes les traditions religieuses. Mais les réactions peuvent également prendre la forme d'opposition aux

forces de la modernité, si des groupes se considèrent comme menacés par des évolutions qui semblent battre en brèche leurs principes ou leur existence même. Ces réactions n'impliquent pas nécessairement un refus des outils de la modernité.

Nous voyons non seulement des groupes marginaux, mais aussi des acteurs religieux importants opposer leur spécificité aux projets globaux. Des dirigeants et gouvernements musulmans voudraient promouvoir une version islamique des droits de l'homme. En Russie, l'influent métropolitain Cyrille de Smolensk, numéro deux du Patriarcat de Moscou et « ministre des affaires étrangères » de l'Église orthodoxe russe, a présenté en août 2005 une volumineuse « doctrine russe », rédigée par quelque 70 auteurs : le volume critique largement les modèles occidentaux et, plus généralement, les tendances cosmopolites et la mondialisation, affirmant par exemple la nécessité d'un nouveau système juridique libéré des influences de la culture juridique de l'Europe contemporaine et de l'Amérique du Nord. Dans une perspective « contre-universaliste », nous assistons à des tentatives d'exalter une « science musulmane » ou une « science hindoue ».

Ces réactions ne suivent pas nécessairement une ligne politiquement conservatrice : parmi les contestataires de la mondialisation que sont les altermondialistes, nous trouvons aussi des figures qui ont été influencées par des courants comme ceux de la théologie de la libération.

Dans un autre registre, le réveil des « religions ethniques » illustre les ambiguïtés des démarches identitaires. Ce phénomène est mondial, bien que marginal dans certaines régions du globe. Là où il revêt une certaine importance, il s'agit en général de recompositions et emplois intégrant des apports d'origines différentes, comme deux ethnologues français l'ont bien montré dans une étude sur le néo-indianisme (Galinié et Molié, 2006). Personne – et aucune religion – ne peut

prétendre échapper entièrement aux réalités de la mondialisation, même en s'engageant dans une réaffirmation identitaire.

## Conclusion

Nous voyons ainsi se dessiner quelques-uns des contours des relations futures entre religions et mondialisation dans l'environnement politique et social du XXI<sup>e</sup> siècle. Le caractère transnational de la plupart

des religions semblerait en principe en adéquation avec un contexte de mondialisation. Mais les groupes religieux peuvent se sentir à la fois bénéficiaires et victimes de ces nouvelles réalités, dont ils n'acceptent pas toutes les conséquences. Nul ne prédit plus la disparition des facteurs religieux. Mais la rencontre des religions (tendue ou pacifique), l'individualisation et la diversification au sein même des traditions spirituelles posent aussi de sérieux défis pour l'avenir de l'influence sociale des communautés religieuses dans un cadre mondialisé.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AIKMAN, D., *Jesus in Beijing*, Washington, Regnery, 2003, 344 p.

BORCHERT, T., « Buddhism, politics, and nationalism in the twentieth and twenty-first centuries », *Religion Compass*, vol. 1, n° 5, 2007, p. 529-546.

BYRNES, T., *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, XIV + 156 p.

DURIEZ, B. (dir.), *Les ONG confessionnelles : religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007, 282 p.

FANCELLO, S., *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Paris, Karthala et IRD, 2006, 378 p.

GALINIER, J., MOLINIÉ, A., *Les Néo-Indiens : une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, Paris, Odile Jacob, 2006, 332 p.

HACKETT, R. (dir.), *Proselytization Revisited*, Londres, Equinox Press, 2008, 320 p.

INOUE, N., « The Information Age and the globalization of religion », in INOUE, N. (dir.), *Globalization and Indigenous Culture*, Tokyo, Kokugakuin University, 1997, p. 80-96.

JENKINS, P., *The Next Christendom : The Coming of Global Christianity*, New York, Oxford University Press, 2002, 272 p.

JUERGENSMEYER, M. (dir.), *Global Religions : An Introduction*, New York, Oxford University Press, 2003, XII+158 p.

PERICA, V., « The politics of ambivalence : Europeanization and the Serbian Orthodox Church », in BYRNES, T., KATZENSTEIN, P. (dir.), *Religion in an Expanding Europe*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 176-203.

PRUDHOMME, C., « Des missions à l'internationalisation des Églises : évolution ou révolution ? », in BASTIAN, J.-P. (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 21-34.