

Laval théologique et philosophique



Marc ANGENOT, *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident*. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Verbatim »), 2009, 136 p.

Christian Vandendorpe

Volume 65, Number 3, 2009

Paul Ricœur : une herméneutique de l'agir humain

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/039050ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/039050ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Vandendorpe, C. (2009). Review of [Marc ANGENOT, *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident*. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Verbatim »), 2009, 136 p.] *Laval théologique et philosophique*, 65(3), 545–547. <https://doi.org/10.7202/039050ar>

◆ recensions

Marc ANGENOT, **En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident**. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Verbatim »), 2009, 136 p.

Le procès de sécularisation entamé en Occident depuis le siècle des Lumières est parfois remis en cause par des analystes qui soutiennent que nous assistons plutôt à une remontée du religieux. Ce n'est certes pas le point de vue de Marc Angenot, même si celui-ci reconnaît d'emblée que le terme de sécularisation prête à bien des confusions. Pour asseoir sa réflexion sur des bases solides, il commence donc par distinguer trois acceptions du terme.

La *sécularisation-1* désigne la prise en charge par la société civile de domaines qui étaient autrefois sous la responsabilité de l'Église (écoles, hôpitaux) ou fortement influencés par elle (morale, droit, législation, coutumes). Ce mouvement de séparation de l'Église et de l'État est de toute évidence irréversible dans les sociétés occidentales. Plus encore, pour Angenot : « [...] c'est cet aboutissement même qui permet de circonscrire objectivement la catégorie d'*Occident* par rapport au reste du monde » (p. 13).

La *sécularisation-2* correspond à « l'abandon des pratiques religieuses par la majorité de la population » (p. 14). Ce mouvement est amplement attesté par des enquêtes sociologiques. Dès les années 1950, la pratique religieuse était tombée à 5 % dans les pays scandinaves. Cet étiage de la pratique a été observé avec plus ou moins de décalage dans les diverses sociétés occidentales, y compris dans la société états-unienne, où, en dépit d'une exceptionnelle « instrumentalisation politique de la pratique religieuse » (p. 64) le pourcentage des pratiquants, toutes religions confondues, se situe aux alentours de 20 %.

Si ces deux niveaux de sécularisation sont parfaitement observables, il n'en va pas de même de la *sécularisation-3* qui relève du progrès de l'incroyance « dans les têtes ». Certaines enquêtes permettent toutefois d'affirmer que, là aussi, on assiste à une érosion constante dans la plupart des pays occidentaux. Ce déclin du sentiment religieux marque une « désacralisation des esprits » ou un « désenchantement du monde » (p. 19).

Angenot met en garde toutefois contre une analyse qui ferait de ces trois sens de la sécularisation trois étapes historiques aboutissant nécessairement à l'éradication du sentiment religieux. Plus encore, il voit dans cette conception triomphaliste de la sécularisation une variante de ces « grands récits » hérités d'un XIX^e siècle qui avait inventé la religion du progrès. Loin de partager l'optimisme naïf des penseurs de cette époque, il estime que la sécularisation « engendre autant de perplexité que de satisfaction sous certains points de vue » (p. 24). Il ajoute qu'il n'est d'ailleurs pas évident pour tout le monde que la sécularisation ait bien eu lieu dans le triple sens décrit plus haut, certains penseurs croyant pouvoir repérer des avatars de la religion dans les philosophies du progrès, les idées démocratiques, le socialisme ou le nationalisme. Ce « paradigme de la persistance », qui voit dans les idéologies contemporaines des « religions séculières ou politiques » a été notamment développé par Marcel Gauchet, qui a montré la concomitance entre l'expansion des idéologies

à partir de 1880 et le déclin du religieux. Cette marche triomphante de l'idéologie a atteint son apogée dans les années 1950 pour ensuite faire place à un effondrement des religions politiques.

Le vide ainsi laissé par la dissolution des religions suivie de celle des idéologies est interprété très différemment par les penseurs qui se sont intéressés au phénomène. Alors qu'un Régis Debray s'est récemment fait le prophète d'un retour en force du religieux, lequel répondrait à un besoin essentiel de communion sociale, Angenot partage plutôt le point de vue de Marcel Gauchet pour qui la dissolution des religions est un phénomène irréversible. En même temps, il s'interroge sur les pratiques de substitution, rappelant les analyses que les historiens ont faites de la période communiste en URSS. Typique de la fin des grands récits, telle qu'elle a été théorisée par Jean-François Lyotard, la fin de l'idéologie communiste coïncide avec un reflux brutal des religions politiques et la faillite de l'idée de progrès. L'ère des utopies étant bel et bien terminée, nous serions maintenant engagés dans un monde plat où la consommation borne notre seul horizon.

Dans son analyse de la situation actuelle, Angenot ne décèle aucune étincelle d'espoir. Ce regard pessimiste que porte notre essayiste sur le monde actuel rejoint les dystopies romanesques parues récemment, de Michel Houellebecq à Cormac McCarthy. Sans le religieux pour unifier des sociétés et donner un sens à la vie et un ancrage au concept de vérité, l'horizon semble en effet bien sombre. D'autant plus, en effet, que l'auteur balaie du revers de la main les diverses causes où cherchent aujourd'hui à s'engager des esprits soucieux d'opérer une différence dans le monde. Les courants altermondialistes sont ainsi présentés comme un ultime avatar des programmes socialistes, ne regroupant qu'une poignée de marginaux, et ils seraient moins portés par une idée positive que par « le toujours-pareil refus global d'un monde scélérat » (p. 87). Quant à l'écologie, elle serait déjà ringarde. Et le mouvement en faveur des droits de l'homme est réduit au vocable méprisant de « droit-de-l'hommeisme », comme si le fait que la politique reaganienne ait instrumentalisé les droits de l'homme avait définitivement invalidé cette notion.

Homme du livre, Angenot ne fait aucune mention de la formidable énergie de partage et de don actuellement à l'œuvre dans le monde informatique, où des milliers d'anonymes s'investissent dans la création de logiciels libres, créent des réseaux d'échange et d'entraide ou inventent de nouvelles formes de partage du savoir. Or, ces nouveaux espaces de socialité pourraient bien prendre la place des espaces physiques où se réunissaient jadis les communautés humaines : temple, église, mosquée, place publique.

Il y a lieu aussi de questionner le postulat selon lequel la religion serait garante du lien social, un postulat que l'auteur accepte à la suite des nombreux sociologues qui l'ont théorisé. La religion a certes été un facteur de cohésion sociale et politique sans égale dans le passé et elle peut l'être encore dans certaines parties du monde, mais la naissance d'une conscience globale heurte maintenant de front la volonté hégémonique des religions établies, dont la plupart voudraient soumettre l'ensemble des populations à la rigueur de leurs codes moraux, civils, alimentaires ou vestimentaires. À bien des égards, les religions sont donc aujourd'hui bien plus des lieux d'exacerbation du fanatisme et de fermeture à l'autre plutôt que de création d'une véritable communauté planétaire.

En dépit des réserves ci-dessus, l'ouvrage de Marc Angenot vaut assurément qu'on s'y arrête, en raison de la qualité de la réflexion et de la somme impressionnante de lectures convoquées. On peut seulement trouver dommage qu'il n'ait pas bénéficié d'un travail d'édition qui mette en valeur la qualité de cette recherche. Il est étrange aussi que l'éditeur ait cru nécessaire d'ajouter en appen-

dice une réplique de quelques pages et fort peu argumentée de G.-A. Lebel, qui se faisait en l'occurrence le piètre avocat d'on ne sait quel diable.

Christian VANDENDORPE
Université d'Ottawa

Mouchir AOUN, **La pensée arabe chrétienne contemporaine. Requêtes de réforme et d'actualisation.** Beyrouth, Dar Al Taliaa, 2007, 179 p. (Titre en arabe : الفكر العربي الديني المسيحي. مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة).

Le point de départ de cet ouvrage est l'expérience de souffrance des chrétiens arabes qui interrogent leur foi dans le but de comprendre le sens de leurs afflictions. Ce questionnement est accompagné par une réflexion théologique menée au sein de plus d'une communauté chrétienne arabe. L'auteur qui considère la théologie arabe comme atteinte de « vieillesse, de dislocation et de mollesse », conduit sa recherche dans le but d'une « réforme et d'une actualisation », lesquelles devraient être menées par des chrétiens arabes qui se consacrent à cette tâche. Cet ouvrage se veut une contribution à ce projet.

Aoun commence sa réflexion par une investigation sur l'identité de la théologie chrétienne, dans le but d'en tirer l'expression la plus adéquate pour les chrétiens souhaitant exprimer leur expérience de foi vécue au sein d'un contexte culturel bien précis. Le point de départ de son investigation prend source dans le Concile de Vatican II, passe par un très bref survol historique des sens de la discipline théologique, examine les rapports entre la théologie d'une part et la philosophie et les sciences positives d'autre part, pour finir par souligner l'importance de l'expérience de foi vécue pour le discours théologique.

Deux chapitres traiteront ensuite du dossier historique de la question, ce qui permettra au lecteur de comprendre la souffrance des chrétiens arabes, et plus particulièrement libanais. Tout en mentionnant les théologiens et les penseurs arabes originaux, l'auteur évoque rapidement l'histoire des chrétiens orientaux, et le rôle de l'apparition de l'islam en Orient. Il mentionne les raisons historico-religio-politiques qui, tout en favorisant une pensée laïque menée par des chrétiens, ont été responsables de l'absence d'une production théologique arabe. Le contexte libanais est considéré comme une référence afin de mener une analyse théologique et croyante. L'auteur s'attarde sur deux axes : celui de la communication de l'évangile dans un discours théologique arabe contemporain, et celui de la liberté religieuse.

Un quatrième chapitre traite des conditions théoriques nécessaires pour l'élaboration d'une théologie chrétienne arabe qui corresponde à un éveil humaniste arabe contemporain. Celui-ci permettrait au témoignage chrétien de s'engager dans des voies de renouveau, et provoquerait l'appartenance aux causes mêmes de cet éveil humaniste. Parler de conditions théoriques passe forcément par une investigation de l'état de la théologie dans le contexte arabe, et de sa pratique. L'auteur souligne, entre autres, le rôle négatif joué par nombre de hiérarchies ecclésiastiques, lesquelles ne favorisent pas la réforme théologique, ainsi que le problème théologico-politique manifesté surtout par un repliement sur une théologie atemporelle qui voudrait éviter les tensions confessionnelles. L'actualisation de la théologie est enfin présentée comme une solution au déclin du christianisme arabe.

Le cinquième chapitre traite d'une problématique linguistique centrale et ardue, celle de la langue arabe et des méthodes qu'il faudrait mettre en œuvre afin de forger de nouveaux termes nécessaires à la théologie chrétienne arabe et à son expression. La langue arabe est présentée comme une langue très riche en possibilités et pleine de créativité. La théologie arabe a besoin d'une langue