

PARTAGE DU SACRÉ ET COMPÉTITION CONFSSIONNELLE ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS (MÉDITERRANÉE ORIENTALE)

di Bernard Heyberger

Lorsqu'on aborde la culture des chrétiens vivant sous l'islam, en Europe du Sud-Est ou au Proche-Orient, on est plus que partout ailleurs confronté à la question du mélange culturel et religieux, en premier lieu entre l'islam et le christianisme, mais aussi – il faut le souligner d'emblée – entre le christianisme latin et les christianismes orientaux.

Or, plus peut-être encore que dans d'autres aires géographiques, on s'est acharné dans cette partie du monde à suivre une démarche «culturaliste», ou essentialiste, cherchant à définir le noyau dur de ce qui constituerait une identité et une culture stables, aux contours tangibles, qui conditionneraient le comportement des individus qui y appartiendraient. Cette démarche est d'abord celle de théologiens et d'hommes de religion, qui, jusqu'à nos jours, occupent une place essentielle de prescripteurs dans l'histoire de chaque communauté confessionnelle et culturelle, voire nationale, de ces régions: insister sur les racines, encourager le retour aux sources, en appeler à la fidélité, définir les frontières fermes entre «nous» et «les autres», sont des opérations anciennes, mais qui se perpétuent jusqu'à nos jours. Elles ont d'ailleurs été renforcées et systématisées à partir du XVIIe siècle, à l'ère de la confessionnalisation, sous l'effet des Réformes protestante et surtout catholique, et des réactions orthodoxes puis musulmanes à celles-ci.

Mais la démarche de découper, classer, subdiviser les groupes humains et leurs caractères spécifiques a été aussi caractéristique des sciences humaines, donc de la modernité, à l'époque de la colonisation et des conflits de la décolonisation. Ethnologues et historiens se sont longtemps employés à établir des catégories et des sous-catégories de population, à dresser l'inventaire et à dénombrer les groupes minoritaires, ethniques, confessionnels, linguistiques, à en décrire les traits caractéristiques structurels et intemporels, qui les définiraient par rapport aux autres, voire en opposition avec les autres. Il est même arrivé que cette «science» anthropologique européenne contribue à construire des identités de toutes pièces, qui par la suite ont pu s'avérer meurtrières. Notons cependant que, dans le cas du Proche-Orient, une démarche de ce type pouvait opposer, non pas la civilisation chrétienne à la civilisation musulmane, mais une essence «orientale» à l'Occident. Chez Ernest Renan, repris ensuite par un nationaliste de la terre comme Maurice Barrès, il existe par exemple un déterminisme géographique dans la montagne libanaise, qui fonderait une sensibilité religieuse typiquement «orientale», restée presque inchangée du culte d'Adonis aux manifestations contemporaines de religiosité, quelle que soit la religion concernée.

Aujourd'hui, nous baignons nous-mêmes dans l'éclectisme et la culture globale, et nous essayons d'introduire le mélange dans notre manière d'aborder les réalités, non plus en tant que perturbation passagère, ou résultat d'un déséquilibre, mais en tant que dynamique

fondamentale et permanente, qui permet de penser la complexité. Cette disposition d'esprit nous permet de voir dans les sources des informations qui jusque-là avaient échappé à la recherche, ou paraissaient peu pertinentes. La proximité et l'indétermination entre le christianisme et l'islam sont dans ces conditions plutôt interprétées positivement, dans une perspective de «dialogue islamo-chrétien» et d'éloge de la «tolérance». En Bosnie et en Bulgarie, par exemple, la notion de *komšilik/ kom'uluk*, désignant une pratique de bon voisinage, de tolérance multiethnique et de cohabitation pacifique héritée des Ottomans, a été mise en valeur par les ethnologues et est devenue aujourd'hui centrale dans le discours «politiquement correct».

La question des origines.

Le constat de la très grande proximité entre les trois «religions du Livre» nous ramène à leurs origines respectives. Le thème des origines chrétiennes de l'islam connaît ces dernières années une nouvelle vigueur dans l'érudition. De fait, l'exégèse musulmane a dû répondre à la question de la proximité et de la différenciation avec le christianisme lorsqu'aux premiers siècles de l'hégire la science du *kalâm* s'est constituée. Elle a aussi amplifié alors les allusions coraniques au Christ et à la Vierge en s'appuyant sur les Evangiles canoniques et apocryphes. Le saint cavalier et martyr Georges, très populaire chez les chrétiens orientaux, est entré dans la religion musulmane après l'implantation des Arabes en Palestine au VIIe siècle, qui l'ont assimilé à la figure légendaire d'*al-Khidr*, qui est aussi associée à saint Elie. Saint Georges est vénéré comme *Hidrellez* chez les Turcs d'Anatolie.

Les élaborations théologiques et apologétiques islamiques ont parfois eu des répercussions en retour sur la dévotion chrétienne, notamment à la Vierge et à la Sainte Famille. Mais surtout, les auteurs chrétiens de langue arabe ont dû réaffirmer les principes du christianisme, parfois en empruntant les méthodes d'argumentation, voire les thèmes et la sémantique, à l'exégèse musulmane à laquelle ils entendaient répondre. Lorsqu'au début du XVIIe siècle, un visiteur pénétrait dans le salon (*qâ'a*) luxueusement décoré de la maison du chrétien 'Isâ Ibn Butrus à Alep, il lisait sur un panneau une inscription qui pouvait se comprendre aussi bien dans le sens de la *bismillâh* musulmane que d'une invocation de la Trinité chrétienne: «*bi-smi llâhi al-khâliqi al-hayyi al-nâtiqi*» («Au nom de Dieu le Créateur, le Vivant, le Parlant»). Faut-il l'interpréter comme un signe de la stratégie du double jeu du minoritaire propriétaire de la maison? Il s'agit plutôt de l'expression d'une acculturation beaucoup plus profonde et plus ancienne. Car cette même formule est portée quelques décennies plus tard en tête de manuscrits arabes chrétiens à destination exclusive des moines vivant dans des monastères libanais. Elle pourrait bien être un écho des anciennes élaborations théologiques chrétiennes en arabe, répondant aux discussions musulmanes sur les attributs de Dieu (VIIIe – IXe siècle).

Cette question de la proximité entre l'islam et le christianisme s'est posée au XVIIe siècle, mais cette fois dans le contexte du développement de l'érudition en Occident et de la controverse entre catholiques et protestants, voire entre catholiques. Il a fallu en particulier s'interroger sur la possibilité d'exprimer en arabe, et sans emprunter à l'islam, des notions spécifiques du christianisme. Le texte coranique lui-même désigne le Christ avec des expressions comme *rûh Allâh (piritus Dei)* ou *kalâm Allâh (Verbum Dei)*, qui pouvaient être le point de départ d'une interprétation chrétienne du Coran, ou devaient au contraire susciter une démarcation violente de celui-ci. Repoussant «l'impie supposition» de son adversaire le professeur réformé de Zurich Johann Heinrich Hottinger, sur les fondements communs du

catholicisme avec l'islam, l'arabisant romain d'origine maronite Abraham Ecchellensis s'écrie: «C'est pourquoi il n'y a pas de communication entre nous et cette religion, même si parfois le vocabulaire ou les façons de parler semblent coïncider». Et il affirme que l'usage de la formule «Son Verbe» pour désigner le Christ dans la sourate III a un sens tout à fait éloigné du sens que lui donnent les chrétiens. Alors que pour ceux-ci, l'expression renvoie à la divinité incarnée du Christ, le Coran répète souvent que le Christ n'est en aucune façon Dieu. «Donc, d'une communion de vocables et d'une affinité d'expression, il ne faut pas conclure à la communion des faits». Les Mahométans, écrit-il, reprennent les mots des chrétiens, comme des singes. Mais les singes imitant les gestes des hommes n'en deviennent pas pour autant des hommes: «De la même façon, Hottinger, ni nos écrits ni nos dogmes ne cessent d'être vrais ou perdent une part de vérité s'ils sont extorqués par les Mahométans».

Le sacré partagé.

A côté de ces savantes considérations de théologie, la question de la proximité ou de la ressemblance entre le christianisme et l'islam se jouait sur le terrain de la pratique et des croyances populaires. Au début du XIVe siècle, le cheikh rigoriste de Damas Ibn Taymiyya appelle les musulmans à «se différencier des compagnons de la Géhenne» en ne suivant pas les fêtes et les pratiques "superstitieuses" des chrétiens, qu'il évoque de façon précise. Il mentionne explicitement les rituels liés au printemps et pratiqués autour de Pâques, par les musulmans aussi bien que par les «infidèles»: se rendre sur les tombes certains jours, tracer des croix sur les portes, utiliser l'encens à des fins magiques ou apotropaïques, enduire les animaux avec du parfum au safran ou de l'ocre rouge, teindre des œufs... De même, aux alentours de Noël, ils prépareraient des mets particuliers, allumeraient des feux, et pratiqueraient un bain aux vertus préventives lors de la fête du baptême de Jésus.

Un certain nombre de ces pratiques se sont maintenues jusqu'au XXe siècle, et ont fait alors l'objet d'une enquête historique et anthropologique, de Frederick Hasluck, essentiellement dans les Balkans et à la veille de la première guerre mondiale, alors qu'elles étaient encore beaucoup plus répandues qu'aujourd'hui. Comme Ibn Taymiyya l'a fort justement relevé, elles s'inscrivaient dans un calendrier agro-liturgique que les ruraux d'un même terroir partageaient pour l'essentiel: ainsi, les fêtes des saints cavaliers saint Georges et saint Dimitri divisaient l'année en deux saisons sur le pourtour de la Méditerranée, et en Egypte, certains rendez-vous pèlerins festifs (appelés mouleds), chrétiens ou musulmans, coïncidaient avec le début de l'inondation du Nil ou avec le rythme de la culture cotonnière.

Ce religieux-là s'inscrivait aussi dans un terroir partagé par des adeptes de confession différente. Les lieux de culte communs, ancrés dans un paysage précis, relèvent souvent d'une sacralité chtonienne, définie par la présence du rocher, de la grotte, de la source, du cénotaphe du saint, éléments d'un sacré presque universel, identifiable et acceptable pour les membres de diverses dénominations religieuses. Nous disposons par exemple de bonnes observations concernant le Mont Carmel sur la côte de Galilée au XVIIIe siècle, de la part des carmes qui y ont séjourné, ou de visiteurs. Le Mont Carmel est un lieu stratégique. Il était entouré de populations chrétiennes, juives, sunnites, druzes, et chiites duodécimains. Il domine la mer, et les marins, chrétiens latins et orientaux, ainsi que musulmans, le prenaient pour repère pour la navigation. Il était consacré à la Vierge, et surtout à saint Elie (Mâr Ilyâs). Les musulmans qui passaient au pied de la montagne prenaient Mâr Ilyâs/al-Khidr pour leur protecteur, tandis que les Européens qui croisaient dans ces eaux depuis des siècles, tiraient un coup de canon en

l'honneur de saint Elie et de la Vierge, et chantaient un *Salve*. Sur le flanc de la montagne, des santons sunnites tenaient une mosquée al-Khidr, dans une des grottes où saint Elie est censé s'être retiré. Les chrétiens devaient payer un para pour y entrer, et laisser leurs chaussures à la porte. Ils y passaient la nuit, comme les druzes et les juifs. Le gardien musulman du sanctuaire leur prêtait des ustensiles, dans lesquels ils préparaient puis mangeaient en sa compagnie une chèvre ou un mouton qu'ils avaient sacrifiés. Les pèlerins étaient également attirés par un autre lieu, une sorte de promontoire

très agréable, et quasi exposé à l'Orient, où il y a de grands arbres de findiano, sorte de chêne vert, qui a des feuilles piquantes, et qui produit des glands. A l'ombre de ces plantes, les Grecs des environs vont parfois faire oraison, disant qu'en ce lieu ont été martyrisés quarante moines du Carmel. Ce lieu est aussi vénéré par les Turcs, car le bruit court parmi eux, que diverses personnes de leur secte, s'étant installés à dormir à l'ombre des dits arbres, et ayant bu de l'eau d'une fontaine voisine, ont guéri des diverses maladies qu'ils avaient.

On reconnaît dans ces témoignages des gestes pieux partagés par les fidèles des différentes confessions qui fréquentent le lieu. Faut-il pour autant raisonner en termes d'influence d'une religion sur l'autre? C'est ce que fait Ibn Taymiyya, pour la dénoncer, et c'est ce que, à partir du XVIIe siècle, le clergé catholique, missionnaire latin ou uniate, s'emploiera à faire. Le comportement pèlerin nous semble plutôt s'ancrer dans une pratique presque immémoriale et universelle. Le kourban, le sacrifice sanglant d'un animal accompagné de sa consommation en pique-nique près du sanctuaire, qui de nos jours peu apparaît comme un rituel musulman distinctif, est en fait attesté aussi bien chez les chrétiens que chez les juifs et les musulmans. L'incubation, qui consiste à passer une nuit dans un sanctuaire pour obtenir la guérison du saint, celui-ci apparaissant alors généralement en songe, est pratiquée depuis l'Antiquité. Font partie de cette structure rituelle l'ascension au sanctuaire à pied, au moins sur les derniers mètres, la circumambulation autour d'un cénotaphe, le toucher d'une pierre aux vertus propitiatoires, la consommation d'eau, la combustion de cierges ou d'encens, l'offrande d'argent ou de nourriture, l'attachement d'un ruban à une grille ou à un arbre. Les gestes mêmes de la prière, comme se déchausser à l'entrée du sanctuaire, tendre les bras, paumes tournées vers le haut, se prosterner en pratiquant des «métanies», qui aujourd'hui nous évoquent plutôt la piété musulmane, sont les façons traditionnelles de prier en Orient.

Le «partage compétitif» et la «confessionnalisation».

Il ne faut cependant pas conclure que le partage du sacré est irénique. Le sanctuaire est aussi un lieu de compétition, et les rituels, derrière les apparences, servent à marquer des différences, à affirmer des identités, ou à rappeler des inégalités de statut politique et social. Le baptême pratiqué sur les enfants musulmans moribonds est un usage ancien et très répandu jusqu'à nos jours. Pour le chrétien ordinaire comme pour le musulman, ce rituel est censé apporter à l'enfant qui le reçoit une forme de protection contre le mauvais oeil. Mais il prend un sens supplémentaire pour un chrétien, puisqu'il s'agit d'un sacrement par lequel un nouveau membre est accueilli dans l'Eglise, communauté des croyants, et y reçoit une grâce spécifique. De même, la consommation de l'hostie consacrée, parfois recherchée par des musulmans, peut être interprétée comme propitiatoire ou prophylactique. Mais elle revêt un sens plus profond et plus riche pour un chrétien, à travers la théologie très élaborée de l'Eucharistie. Il arrive que les musulmans prêtent un pouvoir sur les esprits aux religieux

chrétiens, et les sollicitent pour exorciser les possédés. Il y a certes là une reconnaissance du sacré de l'autre, mais d'un sacré négatif, qui entretient des relations inquiétantes avec des forces maléfiques, confinant à la sorcellerie, et que le clergé chrétien aurait le pouvoir de lier et de délier. La croix, l'hostie, le volume des Évangiles ou la formule du prologue de l'évangile de saint Jean (portée en amulette), dans ce contexte, peuvent être investis d'une puissance magique particulière.

Dans l'empire ottoman d'avant les réformes, les «gens du Livre» (chrétiens et juifs) étaient invités à s'associer par leurs prières à la préservation du bien commun, mais dans un statut d'infériorité. Les chrétiens, avec leur clergé, pouvaient par exemple participer à des processions pour faire tomber la pluie ou éloigner les sauterelles. Ils marchaient alors derrière les musulmans et leurs dignitaires, mais devant les juifs, et leurs supplications se joignaient à celles de leurs concitoyens pour implorer la clémence des cieux. Lorsque le gouverneur de Damas revenait de La Mecque où il avait conduit la caravane annuelle du *Hajj*, le clergé chrétien était invité à l'accueillir, cierges à la main, à une porte de la ville: cérémonie humiliante certes, mais qui signifiait en même temps l'appartenance des chrétiens à la cité. Devant un tribunal, le serment d'un juif ou d'un chrétien sur son propre Livre Saint était accepté, même à l'encontre d'un musulman. Ainsi, un boucher juif, comparaisant devant le tribunal de la charia d'Alep en 1001 H/1593, jura au nom de Dieu «qui fit descendre la Tora sur Moïse, prière et paix sur lui!». Et un chrétien fit un serment devant la même cour, en 1055 H/1645, «au nom de Dieu, le Grand, le Compatissant, le Miséricordieux, qui fit descendre l'Évangile sur Jésus, paix sur Lui». Ces gestes consignés dans les registres d'un tribunal islamique, et interprétés par le juge comme une preuve en faveur du non-musulman, attestent encore le partage d'une certaine conception du sacré entre chrétiens, juifs et musulmans. Cependant, à y regarder de plus près, en même temps qu'un tel serment intègre les minoritaires dans la cité musulmane, en leur garantissant devant la justice des droits fondés sur la reconnaissance de leurs croyances religieuses, il les subordonne à une lecture musulmane de la Révélation. Car les attributs de Dieu dans le serment prêté par le chrétien sont ceux qui accompagnent généralement son invocation dans l'islam. D'autre part, la formule qui évoque la «descente» du Livre saint sur Moïse ou sur Jésus délivre une vision musulmane orthodoxe de la Révélation, bien éloignée de la conception chrétienne, fondée sur l'Incarnation, inadmissible dans l'islam, puisque explicitement condamnée dans le Coran. La foi de l'autre est donc acceptée, mais elle est interprétée dans des termes islamiques, en une formule qui, si elle correspond au serment effectivement prononcé, devait être répétée par le chrétien ou le juif devant le cadî.

Il est beaucoup plus courant de voir des musulmans fréquenter des lieux de culte chrétiens que le contraire. Ces derniers avaient, et ont encore souvent, un caractère de refuge ou d'enclave, à l'écart des villes ou dans un quartier spécifique, là où le sacré chrétien peut se déployer avec plus de liberté, et où les membres de la communauté minoritaire peuvent se retrouver entre eux. C'est pourquoi la visite à un sanctuaire chrétien peut revêtir un caractère d'excursion, de partie de campagne. Les chrétiens s'enorgueillissent généralement d'accueillir des musulmans sur leur territoire sacré, et en font un argument apologétique en faveur de la vérité et de la supériorité de leur croyance. Mais c'est un discours compensatoire, au vu de leur situation d'infériorité dans la société. Le partage d'un lieu de culte n'implique pas forcément une égalité entre les partenaires: au contraire, c'est l'inégalité qui favorise, voire explique, les pratiques de «partage compétitif», qui sont aussi des moments de mimétisme ou de rivalité. Dans ce contexte, la fréquentation des sanctuaires chrétiens par les musulmans peut parfois être interprétée comme un processus insidieux d'appropriation et d'islamisation.

D'ailleurs, en y regardant de plus près, le partage du lieu n'est souvent que partiel, ou apparent. On pourrait à ce sujet adopter une distinction entre «lieu de culte» et «sanctuaire». Le premier, qui est destiné à accueillir les actes liturgiques réguliers, est généralement réservé aux seuls adeptes du culte qui y est célébré. Tandis que le second, qui se définit comme lieu de pèlerinage individuel ou collectif, jouissant d'un charisme particulier, autour d'une figure sainte, est ouvert aux fidèles de toutes confessions. Ainsi, au monastère grec-orthodoxe de Sainte-Thècle, en Syrie, la grotte-chapelle de la sainte est accessible à tous, tandis que l'entrée dans l'église voisine est soigneusement filtrée. De même, les temps du pèlerinage collectif montrent de légers décalages, qui permettent de se retrouver au sanctuaire «entre soi», dans un moment réservé à une seule communauté religieuse.

C'est l'imprécision ou la confusion en matière de théologie et de morale, la faiblesse de l'autorité cléricale, aussi bien du côté chrétien que du côté musulman, qui laissent un espace pour le «vivre ensemble». Au contraire, l'action des autorités religieuses vise généralement à la discrimination entre fidèles, et au renforcement de l'identité confessionnelle. A partir du XVIIe siècle, l'introduction des méthodes d'encadrement et de discipline de la Réforme catholique offrit des moyens nouveaux au clergé missionnaire latin et à celui des Églises rattachées à Rome pour introduire de la distinction: enseignement religieux, pratique intensive de la confession, exercices de perfectionnement, confréries de dévots, furent les instruments d'une séparation plus ferme entre sacré et profane, et d'une définition plus nette du comportement «chrétien» par rapport au comportement «païen». Les Églises orthodoxes, plus tardivement, et généralement avec moins d'intensité, suivirent une évolution du même genre.

Comme dans l'Occident catholique, l'amélioration de la formation du clergé s'accompagna d'une plus forte emprise de celui-ci sur les fidèles, en particulier à travers l'administration des sacrements. La figure du prêtre se trouvait valorisée, y compris du point de vue spirituel. Dans le texte du Synode libanais de 1736 (qui introduisait la discipline tridentine dans l'Église maronite) le chapitre consacré aux sacrements s'ouvre sur une très longue admonestation au prêtre, qui doit «être convenable de corps et diligent», et «spirituellement convenable par une conduite pure», et insiste en particulier sur la fonction du curé. Et dans le rituel de la Fête-Dieu en arabe, composé par l'évêque maronite d'Alep Jibra'il Farhât, on peut lire:

La dignité de la prêtrise est plus élevée que celle des Séraphins et son pouvoir est plus sublime que celui des rois et lui est supérieur, car il a reçu le pouvoir des mystères au moment des mystères, du souverain des mystères.

Au niveau individuel et du simple fidèle, toute une littérature dévote, diffusée notamment à travers les confréries fondées sur le modèle catholique, mais prises en main par le clergé oriental au cours du XVIIIe siècle, enseignait le contrôle de soi et l'introspection permanente. La journée devait être organisée du matin au réveil au soir au coucher, selon un calendrier et un emploi du temps minutieux, ponctué d'offices à l'église, de prières, de méditations, de lectures et d'examens de conscience. Les comportements étaient normalisés jusque dans le détail: le jeune homme devait s'habiller de manière décente, éviter de frayer avec des non-catholiques, ne pas fréquenter les cafés et les soirées dans les jardins d'Alep, ne pas abuser du 'araq, ne pas se rendre au bain ou chez le barbier le dimanche ou les jours de fête. La jeune femme devait éviter de se maquiller avec du kohol, d'étendre ses jambes droit devant elle quand elle était assise comme le font les Orientales; elle ne devait pas écouter les contes et les chansons profanes, ne pas serrer la main d'un homme, même d'un prêtre, etc...

Toute cette littérature insiste sur la distinction: un catholique doit se distinguer d'un musulman ou d'un «hérétique» dans son allure physique et dans sa conduite morale. Il ne doit

pas conclure d'alliance matrimoniale avec les non-catholiques, il doit se montrer solidaire de ses confrères, en toute circonstance, et obéir au directeur, qui est un prêtre. Les rites traditionnels du mariage et des funérailles, qui ne distinguaient guère les chrétiens des musulmans et des juifs, devaient être christianisés, nonobstant l'opposition de la société aux tentatives d'expurgation des symbolismes et des comportements traditionnels. Ainsi, la pratique du bain de la fiancée avant la noce, le cortège menant celle-ci de la maison paternelle à celle de l'époux, la coutume qui voulait qu'elle fit mine d'offrir de la résistance pour sortir de chez elle, ou de s'enfuir de chez son futur mari, firent l'objet de réglementations ecclésiastiques. Le principal rite de la bénédiction nuptiale, qui consiste à imposer les couronnes sur la tête des époux, ne devait pas être corrompu par des pratiques profanes et indécentes. Les danses au son de la flûte et du tambour, la profusion de nourriture et de boisson, la trop longue durée des festivités et l'excès des dépenses en cadeaux, firent l'objet de règlements ecclésiastiques restrictifs. De même, les cortèges funèbres, accompagnés des cris des pleureuses professionnelles, ou les visites sur les tombes, furent critiqués ou interdits, comme des manifestations excessives de douleur.

On pourrait déceler, du côté de l'islam, à partir du XXe siècle, les mêmes tendances à vouloir discipliner les individus, et à leur imposer des normes de conduite qui les distinguent clairement de leur voisinage non-musulman, en abolissant les coutumes, les «superstitions», et les pratiques «profanes» ou «indécentes» censées corrompre la religion. De plus, depuis quelques décennies, l'influence de l'islam wahhabite d'origine saoudienne tend à homogénéiser les comportements des musulmans pieux, voire leur allure physique, en les éloignant des formes locales de religiosité, considérées comme déviantes. Comme dans le christianisme issu des Réformes, l'usage du livre imprimé, l'enseignement du catéchisme, l'organisation associative, sont des instruments essentiels dans ce développement, centré sur le perfectionnement individuel.

Dans l'ensemble, jamais les adeptes des deux grandes religions monothéistes n'ont sans doute été aussi éloignés dans leurs croyances et leurs pratiques qu'aujourd'hui. Mais ces évolutions ne sont pas toutes imputables à la «confessionnalisation». L'exode rural massif, et les autres formes d'émigration ont mis fin au terroir, avec ses repères sacrés et la qualité particulière de son temps cyclique, rythmé par les rituels. Les États nationaux ont en même temps élevé des frontières et contrôlé l'accès aux sanctuaires. Les agents du pouvoir public ont contribué, avec les clercs réformateurs, à la mise à distance critique du religieux «traditionnel». Ils ont opposé des valeurs sécularisées d'ordre, de rationalité, d'hygiène et de convivialité, au déchaînement panique du sacré. Ils ont ainsi souvent contribué à une ethnicisation de l'identité religieuse.

Néanmoins, la crise du politique, avec en particulier la faillite du communisme et du nationalisme arabe, a ouvert la voie à un renouveau du religieux, qui n'épouse pas entièrement la forme du fondamentalisme confessionnalisant, et laisse parfois la place à de nouvelles formes de religion partagée, notamment là où le maillage clérical s'avère faible.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.