Sécularisation et nouvelles formes de religiosité en Europe

Danièle HERVIEU-LÉGER

Présidente de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS)

Je vais vous livrer un certain nombre de réflexions sur ce sujet très vaste de l'évolution du paysage religieux contemporain. Je limiterai mon propos, pour l'essentiel, à la question de la religion en Europe. Je commencerai en présentant le cadre général des réflexions sociologiques sur la modernité religieuse, puis, de manière plus approfondie, je décrirai les grandes tendances de la situation religieuse de l'Europe. Situation aujourd'hui extrêmement singulière par rapport à ce qui se passe dans le reste du monde alors que, pendant très longtemps, l'Europe a été considérée comme exemplaire.

Pourquoi, pendant cent cinquante à deux cents ans, l'Europe a-t-elle pu être considérée comme exemplaire de l'évolution de la religion dans le monde moderne ? Tout simplement parce que l'on y observait, de façon nettement plus rapide et plus ancienne qu'ailleurs, le déclin des institutions religieuses et de leur emprise sur la société. Ce modèle de la « sécularisation », ce paradigme, peut-on dire, était étroitement articulé à la définition que la modernité se donnait d'elle-même. Ce modèle n'impliquait pas nécessairement une disparition de la religion mais, à tout le moins, une relative marginalisation, un phénomène de privatisation ou un refus clair de l'emprise, notamment de l'emprise politique, des églises et des corps religieux sur la société.

Ce paradigme était cohérent avec une approche de la modernité qui, dans la longue durée historique de sa constitution, pouvait se caractériser à partir de trois traits.

Tout d'abord, une formidable expansion de la rationalité scientifique et technique et de la rationalité instrumentale. Une science, une technologie, un rapport au monde se constituent qui mettent en avant la capacité d'intelligibilité et de maîtrise dont les humains disposent sur leur environnement.

Le deuxième trait majeur est l'affirmation de l'autonomie du sujet. Le propre des sociétés modernes repose sur l'idée que l'individu est doué de raison, et que, ce faisant, les lois qui le gouvernent, notamment la loi morale ou la connaissance, ne descendent pas du ciel mais sont produites par lui-même, avec les ressources de sa raison, de sa conscience morale, de l'éclairage que la raison lui donne des problèmes auxquels il est confronté. Ce sujet est capable de penser sa propre présence dans le monde sans référence à un univers hétéronome ou à un projet venant d'ailleurs. Capable, donc, de se penser comme autonome, capable, dans le débat avec d'autres sujets autonomes, de construire l'historicité, le sens qu'il veut donner à l'histoire dans laquelle il est engagé et à la société dont il fait partie. Historiquement, cette autonomie du sujet se cristallise dans l'affirmation du sujet citoyen, capable de produire les lois qui gouvernent la société. Là se joue un basculement très important : la souveraineté ne descend pas du ciel, la souveraineté monte de la collectivité des hommes.

Le troisième trait est très connexe aux deux précédents : il porte sur la différenciation des sphères. L'activité humaine s'organise suivant différents registres qui acquièrent, les uns par rapport aux autres, un degré d'autonomie et qui ont leurs propres règles du jeu, ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait

pas d'interférence entre eux. Progressivement, à travers une très longue histoire, on apprend à distinguer le domestique et l'économique, le droit et la morale, l'art et la religion, le politique et le religieux. Cette différenciation des sphères et le repérage de leur autonomie respective sont des éléments absolument fondamentaux des sociétés dans lesquelles nous vivons, qui les distinguent très profondément des sociétés traditionnelles.

Rationalisation scientifique et technique, autonomie de la connaissance humaine, autonomie du sujet et, notamment, capacité souveraine de l'individu à produire les règles qui le régissent, différenciation des sphères d'activité : ce schéma résumé d'une pensée très générale de la modernité, partagée par quasiment toute la tradition philosophique et celle des sciences sociales occidentale, nous fait comprendre pourquoi les rapports entre modernité et religion ont été construits sur le mode de l'exclusion.

Toutes les avancées de la modernité peuvent être raisonnées à partir des pertes qu'elles affligent à la sphère religieuse : la rationalisation comme désenchantement du monde, comme dislocation du mystère du monde et perte de plausibilité des cosmos sacrés à l'intérieur desquels les individus donnent sens aux événements du monde. Quand on sait que le tonnerre est un phénomène électrique, on ne l'explique plus par la colère des dieux. L'autonomie du sujet est le renversement de la source de la norme : elle ne descend plus du ciel comme une loi transcendante hétéronome mais vient de la capacité créatrice des hommes eux-mêmes. La différenciation des sphères transforme la religion en une activité comme une autre, avec sa propre règle du jeu, mais qui est optionnelle : vous pouvez être croyant ou non, pratiquant ou non, sans changer votre mode d'insertion dans la vie domestique, dans la vie économique, dans la vie familiale, dans la vie artistique. Qu'il s'agisse d'une option, et non plus du principe déterminant de la construction d'une identité, est un fait caractéristique d'une société sécularisée. L'idée de « sécularisation », c'est-à-dire d'une perte inéluctable du religieux dans la société moderne, est directement connectée à une approche extraordinairement partagée de la modernité, même s'il existe des versions assez différentes de ce modèle.

Alors, pourquoi la situation européenne est-elle considérée comme moderne ? Simplement parce que l'Europe est historiquement l'espace dans lequel cette dynamique d'exclusion progressive de la religion est intervenue le plus tôt, bien avant des moments de conflagration entre religieux et politique comme la Révolution française, bien antérieurement à l'affrontement des rois et des papes qui a largement traversé l'histoire médiévale, et à la lutte du Roi de France pour conquérir l'autonomie de la monarchie par rapport à l'autorité religieuse. Cette histoire européenne de la tension entre le religieux et le politique permet de comprendre pourquoi l'Europe est devenue le lieu de cristallisation d'un processus d'exclusion.

Pour autant, la religion n'est pas vouée à une pure et simple disparition. Devenue option, ou matière à option, son statut s'apparente à une privatisation, ou bien à un choix de communautés partageant cette option entre elles sans envisager de l'imposer comme norme à l'ensemble de la société.

Si ce schéma d'exclusion du religieux a été appréhendé comme une perte de la religion sinon totale, du moins très avancée, c'est que, empiriquement, on observait sur le terrain un reflux significatif de l'influence de la religion. Ce paradigme de la perte, pour des raisons idéologiques propres, a pris plus de densité en France que partout ailleurs, probablement parce que ce thème s'articulait parfaitement à notre histoire nationale de la « guerre des deux France », celle de la République et celle de l'Église romaine. On pouvait aussi mesurer en France plus qu'ailleurs l'amenuisement comptable de la population des croyants pratiquant régulièrement et soumis à l'autorité des églises.

Ce thème de la perte allant jusqu'à la disparition sera décliné des années 30 jusqu'aux années 70. Quand, en 1974, je suis entrée au CNRS avec un projet de recherche sur la religion, les personnes qui

ont lu mon dossier ont pensé que j'étais complètement « tapée » ou masochiste de choisir un objet en voie de disparition… Il reste que, même dans des pays où l'on n'avait pas des raisons historiques semblables de penser le combat entre le religieux et la modernité, l'idée de la sécularisation, y compris sous la forme de la perte, a existé assez puissamment et a été le fil structurant de la recherche jusqu'au tournant des années 70.

À partir des années 70, on assiste à la remise en question de ce paradigme dans une conjoncture culturelle assez précise : premier choc pétrolier, remise en question de l'idéal de la croissance, de l'idéal de la science, etc. La modernité doute d'elle-même. On s'aperçoit alors que l'hypothèse selon laquelle la perte des institutions religieuses impliquait celle de la croyance n'est peut-être pas aussi vérifiée que l'on avait pu le penser. Pendant des années, en effet, on avait mesuré la perte de la religion à la capacité des institutions d'opérer dans nos sociétés, de réunir les fidèles en nombre, etc. Mais on s'est aperçu, en cette période un peu troublée sur l'identité de l'individu moderne, qu'on devrait se montrer plus fin dans l'analyse et prendre en considération le fait que la croyance transitait par d'autres canaux, y compris sur le terrain spirituel et religieux, que celui des grandes institutions ayant pignon sur rue. Autrement dit, ces sociétés rationnellement désenchantées étaient en réalité des sociétés où la croyance était proliférante. Des individus pouvaient ne jamais mettre les pieds dans les églises, les temples ou les synagogues, et avoir néanmoins toute une représentation croyante de l'univers, ou se poser des questions sur l'après-mort ; ce qui venait bousculer l'idée selon laquelle nos sociétés modernes étaient de plus en plus rationnelles, que la croyance en des puissances transcendantes tend à s'y effriter.

La prolifération des croyances a été mesurée au travers de divers phénomènes.

Au travers des religions séculières. C'est Raymond Aron, à une période où il était encore trop prophétique ou anticipateur de poser le problème en ces termes, qui s'intéresse à la croyance communiste. Il remarque que cette croyance s'organise avec des convictions, sinon sur l'au-delà, au moins sur la fin des temps, qu'elle repose sur des pratiques d'ascèse, des pratiques militantes et prosélytes, une autorité, un dogme, des textes sacrés, etc.

Au travers des religiosités du parallèle. On s'aperçoit que des individus dotés d'un fort capital culturel lisent leur horoscope et y croient. Les mêmes, en dépit d'une formation, par exemple, d'ingénieur, sont capables de soutenir, en matière de croyance, des perspectives dont la rationalité n'est pas évidente. Alors même qu'ils sont très imprégnés de la culture moderne, ils peuvent être pris dans ces jeux de croyance parallèle. Il n'existe pas de corrélation immédiate entre le fait de participer pleinement à un univers rationnel et celui de développer, ou non, ce genre de croyance.

On découvre en même temps que ceux qui sont attirés par des groupes religieux radicaux ne sont pas forcément les exclus de la vie culturelle, « les couches négativement privilégiées », pour parler comme Claude Weber, qu'ils peuvent être parfaitement dotés sur le plan culturel et s'impliquer dans ce type de communautés. Ainsi, ce sont très souvent des individus investis dans une culture technique qui s'engagent dans les mouvements juifs orthodoxes — les années 70 sont celles de leur montée en puissance dans nos sociétés.

Au même moment, entre les années 70 et 80, on commence à sentir des bruissements sur la place montante du religieux sur la scène publique, y compris dans les sociétés que l'on croyait les plus libéralisées, dans des proportions totalement inattendues. Tant que ce mouvement se passe en Iran, en Amérique latine, en Pologne, on peut « dégager en touche » en prétextant que ces sociétés ont été brutalement ancrées dans une modernité incomplète, c'est-à-dire se développant uniquement sur sa branche économique mais pas sur celle de l'autonomie des individus, et que, donc, le religieux devient le lieu d'une protestation contre cette brutalité des modernisations. On peut prétendre aussi que ces floraisons du religieux sur la scène publique sont le moyen, pour des individus qui ne

disposent pas des outils d'une protestation politique, de contester une société qui les contraint à respecter le discours officiel. C'est le cas, par exemple, pour la montée des mouvements religieux dans les pays de l'ex-Europe de l'Est.

Nous avions donc des raisons de prétendre que nous étions assez peu concernés jusqu'au basculement en politique des fondamentalistes américains de la *Bible Belt*. Alors que, pendant quarante ans, leur seul souci avait été de se tenir éloignés de la scène politique — la scène du « Mauvais », du « Malin » —, ils y entrent en force en développant l'idée de la ré-articulation de la norme religieuse à la norme civile et s'engagent dans le combat politique qui va assurer, notamment, la deuxième élection de Reagan. Il devient alors difficile de considérer que ce retour au religieux sur la scène publique ne concerne que des sociétés plus ou moins attardées de la modernité ou dans une modernité à part.

La communauté scientifique est ainsi contrainte de changer de paradigme : du paradigme de la perte, on passe à celui de l'individualisation du croire. La scène religieuse moderne n'est plus décrite sous l'angle de l'amenuisement de l'espace du croire mais, au contraire, sous l'angle de sa dérégulation. En effet, l'individu apparaît de moins en moins canalisé par les grands codes de sens, par les récits des grandes traditions religieuses. Il est de plus en plus guidé par ses aspirations, ses dispositions sociales, ses rêves, ses aversions, etc. On assiste à une atomisation des croyances associée à une idée de dérégulation institutionnelle du sens, de subjectivisation du croire. Les individus produisent de petites constructions croyantes sur le mode du patchwork.

Les sociologues ont classé ces petits systèmes de croyance sous la rubrique du « bricolage ». « Bricolage » est le mot utilisé par Claude Lévi-Strauss pour parler du mythe dans les sociétés traditionnelles : le mythe est un « bricolage » construit comme une formidable protestation contre le non-sens. Ces petits « bricolages » croyants ont été analysés comme de petites et minuscules protestations contre le non-sens produites par des individus déstabilisés par l'écart entre les promesses historiques de la modernité et leurs réalisations concrètes. C'est dans cet écart qui ne cesse de se creuser depuis les années 80 que toutes sortes de proliférations croyantes se nichent.

Vis-à-vis de ces « bricolages », que deviennent les grandes traditions religieuses ? En l'occurrence, elles sont toujours bien présentes mais fonctionnent de plus en plus comme des stocks de ressources dans lesquels les individus prélèvent, choisissent, agencent, synthétisent. C'est la métaphore du marché spirituel : chacun va se servir sur les étagères et remplir son caddie.

En fait, il ne faut pas imaginer que la carte du croire est illimitée. Vues de près, les configurations du « bricolage » sont beaucoup moins diverses que ce que l'on imagine. Elles se concentrent sur des noyaux thématiques relativement précis et classiques - la souffrance, le malheur, le juste – et sur les grandes questions touchant à l'après-mort et à la guérison qui sont celles de la fin du XX^{ème} et du début du XXI^{ème} siècle.

Il est intéressant de noter que, dans ces sociétés très sécularisées, une véritable révolution s'opère aussi du point de vue du régime de la vérité. Il n'y a de vérités qu'appropriées : le critère de conformité à des vérités prescrites par les institutions du sens devient beaucoup moins prégnant que l'impératif d'authenticité auquel les individus sont soumis. Ce basculement du régime de la vérité a des conséquences dans bien d'autres secteurs que la religion. La recherche d'authenticité ne se retrouve pas seulement dans les « bricolages » bizarroïdes associant une pincée de Tai-chi, trois doses de spiritualité monastique et un peu de théologie de la grâce. Elle traverse aussi les grandes institutions religieuses comme critère de la valeur de la démarche croyante. Ainsi, l'enseignement de la foi se transforme complètement pour devenir sollicitation de l'expérience personnelle. Le catéchisme et ses questions-réponses sont devenus bizarrerie antique. L'idée que la catéchisation passe par l'éveil d'une expérience spirituelle est communément partagée par toutes les dames —

l'enseignement religieux est en effet assuré à 99 % par des dames— qui font le catéchisme dans les paroisses. Ce sont là des mutations très importantes du régime de la vérité.

Les tendances que je viens de décrire de la sécularisation, c'est-à-dire de cette articulation entre dérégulation institutionnelle, perte d'emprise des institutions religieuses et formes un peu molles, diluées et nébuleuses de la croyance, s'observent concrètement en Europe. Longtemps on a pensé que l'Europe anticipait, indiquait, donnait le sens d'une évolution qui allait concerner le monde entier. Aujourd'hui, on essaie de comprendre ce qui fait la singularité de l'espace européen du point de vue de la religion, y compris par rapport à d'autres grandes sociétés modernes comme les États-Unis. En l'occurrence, l'Europe occidentale et le Canada — qui est une partie de l'Europe en Amérique — sont beaucoup plus représentatifs de ce que l'on appelle la sécularisation. Partout ailleurs, on observe le renforcement des identités confessionnelles, le renforcement des orthodoxies croyantes et des autorités qui les garantissent ; on observe la réaffirmation très forte de ces orthodoxies dans la sphère publique, jusques et y compris la mise à mal de l'idée de séparation entre le religieux et le politique.

C'est le cas de la société américaine où émerge le mouvement qui remet véritablement en question le principe même de séparation du religieux et du politique, principe constitutif de la I^{ère} République, institué à l'époque pour protéger la religion des empiètements du politique, alors qu'en France, ce principe visait à protéger le politique des empiètements de la religion. Sur ce plan, les modèles américains et français sont donc pour ainsi dire orthogonaux, d'où une certaine difficulté à nous comprendre quand on parle de séparation avec les Américains.

En même temps que se manifeste cette réaffirmation du religieux sur la scène publique, partout dans le monde sauf en Europe, et dans toutes les confessions, on assiste à un renforcement de ce que l'on pourrait appeler les « intégralismes prosélytes ».

Il ne faut cependant pas durcir à l'extrême cette opposition entre l'Europe et le reste du monde. La scène religieuse européenne est aussi travaillée par cette tension entre la prolifération de croyances molles, que chacun développe pour son propre compte, d'un côté, et, de l'autre côté, le renforcement de petits groupes qui aspirent à manifester une identité religieuse qui puisse être exposée dans la sphère publique. Mais dans des conditions qui ne traversent pas véritablement la totalité de la société, comme nous pouvons l'observer aux États-Unis.

Cependant, les institutions religieuses historiques ne sont pas aussi exsangues que l'on pourrait le penser. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de faire du lobbying à Bruxelles pour reconstituer un magistère moral dans les comités d'éthique des institutions européennes, les institutions sont bien présentes, notamment les plus grandes. On n'est donc pas dans un modèle absolu. Il reste qu'il existe une vraie singularité de la scène religieuse européenne.

Comment rendre compte de cette singularité de l'Europe ?

C'est, premièrement, en mesurant l'extrême dislocation du tissu institutionnel des religions historiques, qu'il s'agisse des observances, de la transmission intergénérationnelle des identités religieuses, du statut religieux comme autorité dans la société.

Dans le domaine des observances, par exemple, ce n'est qu'en Europe que la pratique religieuse a atteint un taux aussi bas. Ce n'est qu'en Europe que la transmission des identités au sein des familles d'une génération à l'autre est mise à mal, au point, d'ailleurs, que les sociétés européennes marquent toutes - certaines plus que d'autres et, en particulier, la société française - une espèce de défiance à l'idée de transmettre une identité religieuse. L'intégration de l'idée selon laquelle un choix religieux est un choix authentique personnel fait qu'il est devenu courant de dire : « Il choisira quand

il sera grand ». À la question « Quelles sont les valeurs importantes à transmettre ? », seulement 4 % des parents à qui un institut de sondage proposait une liste de réponses possibles parmi le sens de la liberté, l'esprit critique, le goût du travail bien fait, l'honnêteté, etc., citent la foi religieuse comme première valeur à transmettre. Cela ne signifie pas que ces parents n'ont pas d'intérêt spirituel ou métaphysique, mais cela veut dire qu'ils réservent la question à leurs enfants le jour où ces derniers seront capables de choisir.

La crise des autorités religieuses et la crise de la religion comme autorité au profit d'un individualisme religieux largement absorbé dans la culture de l'accomplissement de soi sont des tendances qui traversent largement la société, y compris les églises.

Dernier trait, singulièrement européen, que je voudrais souligner dans cette analyse : la « folklorisation » du religieux, au sens donné par Michel de Certeau, c'est-à-dire la manière dont des signes, des symboles ou des corps de savoirs sont désorbités de la syntaxe qui leur faisait prendre sens dans un système religieux. Michel de Certeau disait « *C'est un peu comme si les mots d'une page se séparaient les uns des autres et entraient sous nos yeux dans de nouvelles configurations de sens* ». C'est une façon de dire que les grandes articulations des traditions religieuses sont aujourd'hui complètement perturbées non par la disparition de leur intérêt mais par une autre manière de les combiner et de les agencer. Ceci ne vaut pas seulement pour les croyances, au sens des représentations idéales, mais aussi pour les pratiques. On « bricole » des pratiques de façon assez saisissante, notamment en les tirant dans des logiques de patrimonialisation culturelle ou d'esthétisation. Je pense, par exemple, à l'extraordinaire vogue des pèlerinages en Europe — la seule pratique religieuse qui se développe significativement alors que toutes les autres chutent — qui flottent entre tourisme historique, goût de la randonnée, aspiration à la quête de soi et mobilisation du souvenir historique des pèlerins de Compostelle. Ce sont des constructions esthétiques ou patrimoniales qui placent le religieux à distance des dispositifs de régulation à partir desquelles étaient constitués historiquement des corps de croyance.

En réalité, au même moment, on observe en Europe une extraordinaire prégnance de matrices religieuses culturelles. Elles continuent d'imprégner la vie des Européens infiniment plus que ce qu'ils pensent eux-mêmes alors même qu'ils ne mettent jamais les pieds dans les églises et qu'ils ne déclarent pas de foi constituée. Cette matrice culturelle du religieux se maintient fortement quand bien même la croyance religieuse s'effrite, ce qui n'est pas contradictoire. La matrice religieuse culturelle ne se repère pas dans la sphère religieuse mais dans toutes les autres sphères : dans des modèles de l'autorité, des modèles de l'État, des conceptions de la responsabilité du citoyen par rapport à celle de l'Etat, des conceptions de la famille, des rapports à l'environnement, des rapports à l'alimentation (domaine où des choses passionnantes restent à explorer), des règles de civilité, etc. Dans tout ce qui forme notre esprit public, il est fascinant d'observer le travail en profondeur de ce terreau européen modelé par des religions assez largement évidées de leurs potentialités croyantes et régulatrices de la société. On le constate, en particulier, dans l'écart entre Europe protestante et Europe catholique. Les différences dans la conception de l'État, ou du rapport à la nature, entre les sociétés protestantes et les sociétés catholiques sont assez implacables. Mais l'Europe protestante luthérienne allemande n'est pas non plus la même que celle de l'Église de la maison norvégienne ou celle des congrégations formées sur le modèle de l'association suédoise. Les cultures religieuses restent extrêmement puissantes avec des différenciations inscrites dans les formes de mobilisation de la ressource religieuse.

Dans ces matrices culturelles, la religion — la ressource religieuse patrimonialisée, esthétisée, spiritualisée, dérégulée institutionnellement — est le moyen de maintenir l'idée d'une continuité de nos sociétés, du nous, alors même que la logique démocratique, qui présuppose un consentement des citoyens, une espèce de refondation permanente de lien social, disloque cette continuité de longue durée. Ce phénomène est extrêmement difficile à percevoir en France car les affrontements historiques entre la République et l'Église nous ont fait déployer des efforts gigantesques pour nous

donner des moyens autres de penser la continuité du nous et mettre en place un dispositif de substitution au religieux. La laïcité est, en tant que tel, une tentative pour reconstruire un corps de valeurs, un enracinement historique, des textes fondateurs. Regardez les formes prises par la célébration du centenaire de la loi de 1905 ! Il s'est agi de célébrer un texte fondateur auquel on ne peut toucher car il assure la continuité d'une identité nationale. Cette vision franco-française donne l'illusion qu'en France, nous ne sommes pas dépendants de la religion car nous avons trouvé « autre chose », sauf que cet « autre chose » est littéralement décalqué de la religion elle-même. Le moule culturel de la laïcité à la française, c'est, bien entendu, le catholicisme romain. Ce sont des jeux de miroir : ceux qui nient le plus fondamentalement l'autorité sociale de l'Église romaine reprennent tous ses traits lorsqu'il s'agit de s'opposer à elle. Cela va de la conception de l'État jusqu'à la manière d'envisager l'instituteur comme le substitut, y compris vocationnel, du prêtre dans la société.

Dans certaines sociétés, la religion a délibérément été utilisée comme outil de représentation de la continuité nationale. En Grande-Bretagne, par exemple, l'anglicanisme endosse ce rôle avec un pragmatisme extraordinaire. Pour les obsèques de la princesse Diana, tous les corps religieux de la société anglaise - qui est de plus en plus pluraliste religieusement – devaient entrer derrière la croix portée par l'archevêque de Westminster. Soulignant qu'il n'était pas évident pour lui d'entrer derrière la croix, le grand rabbin de Londres a obtenu du primat de Westminster d'entrer le premier. Autrement dit, avec un pragmatisme parfaitement britannique, on a trouvé la solution pour assurer un dispositif qui permettait à l'église anglicane, c'est-à-dire à la cathédrale elle-même, de jouer son rôle de lieu d'affirmation de la continuité dans des conditions qui nous paraissent, de France, assez saugrenues. Sachez bien, toutefois, que, vu de Grande-Bretagne, la manière dont nous allons chercher le catholicisme romain comme dispositif de ritualisation minimale dans la célébration des obsèques de nos présidents de la République surprend aussi ! C'est quand même un fait avéré que tous les présidents de la République française passent par l'église alors même que certains d'entre eux sont notoirement agnostiques ! Lors des obsèques de Mitterrand, nous avons entendu, à cet égard, des protestations très intéressantes – que j'ai étudiées de manière détaillée – des protestants et des associations rationalistes reprochant à la République de ne pas être capable de produire ses propres rites. Hé bien non, justement ! Le propre des sociétés démocratiques est d'avoir une sorte d'incapacité rituelle, puisque invoquer la continuité d'une tradition est orthogonale par rapport à la logique démocratique de la production permanente du lien. Dans les circonstances exceptionnelles, on retombe sur la question fatale : « Pourquoi la République n'est-elle pas capable de produire ses rites ? ». Au moment du décès de Mitterrand, une foultitude d'articles avait développé ce thème.

La société italienne est également très intéressante à étudier de ce point de vue, d'autant que les Italiens vont davantage à la messe que les Français catholiques. Néanmoins, ils sont assez « cool » par rapport aux normes romaines. Ce n'est pas un hasard si l'Italie est le pays où le taux de natalité est le plus bas ! De France, on a le sentiment que l'Italie est un pays éminemment catholique et que l'Église est partout. C'est vrai. En même temps, par exemple, les Italiens acceptent beaucoup plus que les Français la pluralité religieuse et reconnaissent de nombreux nouveaux mouvements religieux. Les témoins de Jéhovah sont sur la voie de la reconnaissance officielle de l'Église sans que personne ne crie au scandale. Dans cette société, comme l'a très bien expliqué le sociologue italien des religions, Enzo Pace, le catholicisme fonctionne comme la maison-mère de la société italienne, comme la religion civile des italiens. C'est une hypothèse très intéressante : une religion dominante peut être construite comme religion civile d'une société qui, en réalité, est une société très sécularisée dans ses comportements et dans ses références. La norme religieuse n'y prescrit pas les comportements. Autrement dit, il y une série de gammes qui permet de comprendre comment, dans différents contextes, les cultures religieuses sont suffisamment prégnantes pour expliquer les comportements.

Mais il ne faut pas en faire une clé. J'avoue être souvent très irritée par la manière, par exemple, de mobiliser l'opposition protestantisme/catholicisme pour expliquer toutes les différenciations en Europe. En analysant plus finement, on doit se demander pourquoi le catholicisme est devenu la

religion civile en Italie et pourquoi, en Espagne, le catholicisme s'est littéralement effondré en quinze ans. Comment les configurations historico-culturelles, et, notamment, les relations du religieux et du politique, permettent-elles d'expliquer ces différences ? La prégnance de ces matrices culturelles est aussi la clé de la diversité des positionnements européens par rapport à la question de la reconnaissance des racines religieuses de l'Europe. Ce sujet est complexe car, pour chaque pays, la question posée n'a pas le même sens. Alors même que les sociétés européennes sont des sociétés hautement sécularisées, culturellement, le poids des religions reste extrêmement puissant.

Nous pouvons néanmoins nous demander si nous ne sommes pas en train d'entrer, ou si nous ne sommes pas déjà entrés, dans une nouvelle phase de la sécularisation en Europe que j'appelle « exculturation » du religieux. Il ne s'agit plus de la diminution de la croyance ou de l'effondrement des pratiques mais de la dislocation de cette matrice culturelle. Ce n'est pas l'un ou l'autre : nous sommes dans un processus où nous pouvons aisément observer la présence de ces matrices culturelles en Europe, mais, en même temps, nous pouvons nous demander si elles ne sont pas en train de toucher un point limite. D'autres processus culturels en cours pourraient bien emporter ces différenciations qui sont singulières de l'Europe.

De quelle façon ?

La première hypothèse est celle de l'effet de la globalisation culturelle et de l'homogénéisation de la culture à l'échelle planétaire. Hypothèse faible car il serait absurde de la faire jouer seule puisque nous savons que les processus de globalisation, partout dans le monde, renforcent le localisme identitaire. Elle ne suffit donc pas. Oui, il y a globalisation et rabotage des matrices culturelles, mais, si cette seule hypothèse jouait, nous devrions observer, à la marge, des phénomènes de durcissement qui n'apparaissent pas.

La deuxième hypothèse est que l'individualisme religieux atteint son point ultime d'absorption dans une culture du soi, une culture psychologique de l'individualisme, de l'accomplissement de soi, de la réalisation personnelle qui, véritablement, serait en train de liquider ce qui, dans notre individualisme contemporain, nous vient de la tradition religieuse. Au fond, l'individualisme religieux n'est pas une invention récente. Il est présent dans tous les mouvements spirituels médiévaux jusqu'à exploser, culturellement et politiquement, avec la Réforme. À la Réforme, se joue l'affirmation de l'individu contre l'institution. On sait, par exemple, qu'en Allemagne, la construction de l'autonomie s'est joué d'abord sur le terrain de la religion et, plus tardivement, sur le terrain politique. C'est le contraire en France. Dans un pays de catholicisme romain, marqué politiquement par un État fort, on a construit l'individu politique au XVIII^{ème} siècle. C'est à partir de cette construction politique que l'individualisme religieux deviendra ce que l'on en connaît aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, on peut se demander si nous ne faisons pas face, aujourd'hui, à une nouvelle figure de l'individualisme complètement ordonnée à la réalisation intramondaine de soi, c'est-à-dire complètement ordonnée à la recherche du bien-être, à la réalisation personnelle, thématiques qui viendraient mettre le point final aux grandes représentations du salut qui ont constitué la fresque historique de l'Europe. La vision d'un accomplissement plénier lié à la régénération d'un salut a cessé d'intéresser les gens car le problème de l'accomplissement se pose aujourd'hui en termes de « chacun pour soi ». Cette deuxième hypothèse repose donc sur une mutation de l'individualisme lui-même, donc sur une véritable sécularisation de l'individualisme qui n'entretiendrait plus aucun lien avec l'individualisme religieux qui, historiquement, lui avait pourtant servi de rampe de lancement.

Le troisième registre d'analyse, sur lequel j'ai beaucoup travaillé personnellement au cours de la période récente, est celui de la dislocation de l'armature symbolique du discours religieux du sens à travers, notamment, deux fronts principaux. Le premier est celui de la famille. Toutes les perturbations de la filiation que nos sociétés connaissent remettent en question des formes de

représentation religieuse de la filiation, alors même que ces systèmes de pensée spirituelle sont l'armature symbolique du discours religieux, essentiellement chrétien, mais aussi juif, dans l'espace européen. Nos sociétés se retrouveraient alors devant des contradictions insurmontables, face aux changements des univers de la famille, de la conjugalité, de la filiation dans lesquels la représentation traditionnelle des rôles respectifs des uns par rapport aux autres se trouve fortement chahutée. Désormais, nous pouvons vraiment nous demander comment les transformations radicales de la famille, le passage, par exemple, de la figure paternelle à la famille relationnelle où des subjectivités sont mises en relations les unes avec les autres, font éclater le grand récit religieux.

L'autre front est celui de la nature, que le discours religieux administre comme un ordre inscrit dans un dessein divin. Aujourd'hui, la nature n'est plus un ordre car l'avancée des sciences du vivant, la capacité de traiter, de manier ou de manipuler cette nature fait que l'idée d'un ordre naturel qui s'imposerait à tous comme un butoir à toutes les entreprises humaines est sévèrement remise en question.

La dislocation du schéma généalogique, du schéma de la filiation, et la fin de la représentation de l'ordre de la nature convergeraient pour produire la dislocation de l'armature symbolique du discours religieux.

Les trois hypothèses, de la plus faible à la plus forte, peuvent fonctionner ensemble, mais posent aussi une question. Alors que ces logiques sont à l'œuvre partout dans le monde, notamment aux États-Unis (globalisation, culture intramondaine de l'accomplissement de soi, transformation radicale du rapport à la nature et à la famille), pourquoi le processus d'exculturation n'est-il pas attesté dans le cas américain alors qu'il l'est dans le cas européen ?

Je vous soumets une hypothèse encore à l'état de travail et qui serait à croiser avec les trois précédentes : la réponse tient en la nature particulière du désenchantement du politique en Europe, non pas en raison de la crise ou de la perte de croissance, mais, fondamentalement, parce que les sociétés européennes ont vécu l'expérience radicale et définitive de la seconde Guerre Mondiale et de la Shoah. Elles sont des sociétés dans lesquelles la « désutopisation » du politique continue son œuvre. On ne peut plus, en Europe, penser la représentation d'une mission d'accomplissement d'une société dans les termes dans lesquels les citoyens américains se la représentent encore. Nous autres, Européens, savons que nos sociétés ne sont pas parfaites et ne le seront jamais. Nous pouvons nous donner comme idéal austère le travail collectif de construire une société meilleure, mais nous ne pouvons plus croire que nous sommes « the city of the hill ». Cette « désutopisation » extrêmement radicale du politique empêche qu'en Europe fonctionnent les emboîtements du discours religieux sur le discours politique alors même que les individus se comportent, dans leur vie personnelle, de façon parfaitement sécularisée pour donner un nouvel élan à un messianisme collectif. Nous, Européens, nous sommes en fait sécularisés par notre histoire et cette sécularisation fait qu'aujourd'hui, probablement, nous sommes dans la voie de l'exculturation du religieux.

Je vous remercie.

***

Q : Que faites-vous de la présence en Europe de beaucoup d'immigrants et de pratiques qui ne vont pas nécessairement dans le sens que vous exposez ?

DHL : En ce qui me concerne, cette question ne modifie pas ma lecture, même si c'est un facteur à prendre en compte. La grande question est de savoir si les religions migrantes, l'Islam en particulier en tant qu'analyseur de ces situations, constitue une loupe à partir de laquelle on peut examiner ces tendances. En surface, le mouvement de l'Islam serait à l'envers de ce que je viens de raconter. En

effet, l'Islam, comme religion d'importation — jusqu'à un certain point car il y a des musulmans depuis longtemps en Europe, disons comme religion massive d'importation — semble apporter un contre-modèle. Mais on s'aperçoit que ce contre-modèle lui-même est complètement désarticulé de l'intérieur par la confrontation avec la scène européenne. L'Islam en Europe n'est pas enfermé dans une sorte de bulle, il devient un acteur de cette scène, c'est-à-dire que l'on y observe les mêmes phénomènes de « bricolage ». Chez les jeunes, le fait de se doter d'une identité affirmée de musulman est le moyen de se doter d'une capacité d'affirmation de sa subjectivité. Les identités collectives qui se fabriquent là sont destinées à tenter de rassembler les fils d'une matrice culturelle à laquelle on a été arraché dans l'expérience de l'immigration. En fait, l'islam est à la fois une sorte de contrepoids aux tendances que je viens d'évoquer et peut-être aussi un laboratoire de ces tendances elles-mêmes. L'idée selon laquelle l'Islam en Europe serait un formidable laboratoire d'études des tendances que j'ai commentées me paraît une hypothèse beaucoup plus forte que celle selon laquelle le mouvement général européen risquerait d'être subverti par l'arrivée d'une religion venue d'ailleurs. Tous les spécialistes du terrain musulman le montrent très clairement. Les bricolages identitaires sont des bricolages aussi. Ainsi, un jeune qui n'a jamais été socialisé parce que ses parents ont perdu tout contact avec l'Islam, même si sa grand-mère garde des traces d'une pratique du vieux pays, qui rencontre un Iman dans sa cité, peut ensuite expliquer à ses parents qu'il serait temps qu'ils reviennent à la vraie foi, et à sa grand-mère qu'elle est une mauvaise musulmane… Ces phénomènes fréquents et attestés sont liés à des inventions identitaires qui viennent perturber le jeu à l'intérieur même de l'Islam européen. Ce sont aussi des « bricolages ». Il faut penser que le « bricolage » n'est pas seulement celui de ceux qui jouent avec le bouddhisme et la réincarnation et réinventent la réincarnation, qui est une épreuve dramatique pour les Hindous et les Bouddhistes, en une vision positive de l'après-mort suivant l'idée que nous allons refaire le parcours au cours duquel on a vécu quelques ratés en prenant cette fois les bons virages. L'identité du jeune musulman réislamisé qui s'invente une identité musulmane authentique, comme celle du jeune catholique ou du jeune juif qui se réinventent une identité intégrale opposable à celle de ses parents qui auraient perdu l'essentiel de leur foi, sont aussi des « bricolages ».

En tant qu'observatrice de la scène religieuse, il m'intéresse d'étudier le laboratoire, de voir ce qui est en train de s'opérer. Mais l'idée selon laquelle nous aurions une vague extérieure qui viendrait emporter le mouvement que je viens de décrire me paraît totalement non crédible.

Q : Pourriez-vous expliciter plus clairement le basculement du régime de la vérité vers l'authenticité ?

DHL : Je pense tout simplement que nous sommes dans une société dans laquelle les orthodoxies constituées, les codes de sens tout faits, sont d'emblée suspects. Dans le domaine religieux en particulier, nous sommes dans un univers où l'implication subjective, la capacité d'appropriation personnelle par le sujet est absolument centrale. Dans le monde religieux, c'est la clé de la compréhension de la valorisation de la figure du converti. Dans les sociétés catholiques, le converti est celui que l'on regarde étrangement. Les bricolages qui permettent de construire son propre système de significations et qui revendiquent l'authenticité personnelle de sa quête pour y parvenir ne sont pas des phénomènes nouveaux. Vraisemblablement, au XIV^{ème} siècle, on bricolait autant qu'aujourd'hui, mais, aujourd'hui, ce bricolage est revendiqué comme le signe même de la valeur de l'engagement. Bricoler, au XIV^{ème}, siècle pouvait conduire au bûcher. Aujourd'hui, dans cette valorisation de l'authenticité, c'est l'expérience personnelle qui compte, ce sont les affects, ce que j'éprouve personnellement. Le terrain religieux permet d'observer de façon très poussée cette revendication que la véritable vérité soit celle que je m'approprie,. Sur le terrain moral ou métaphysique, on observe aussi les mêmes tendances.

Dans l'éducation morale de nos sociétés, ce glissement pose un problème très important et très intéressant : comment vivre dans un univers dans lequel les absolus ne descendent pas du ciel mais sont ceux que nous produisons nous-mêmes, comme nos propres absolus ? La question est de savoir si nous pouvons nous donner collectivement des absolus. Comment produisons-nous nos

« absoluités » ? Est-ce que nous sommes capables de partager un consensus sur des absolus sans pour autant les faire descendre du ciel — car plus rien ne descend du ciel — sachant qu'en face, il y a prolifération de petites revendications à « mon absolu » ?

Q : Vous parlez de l'absolu procédural, puisque c'est le cheminement qui devient important et non pas ce sur quoi il s'appuie et se concrétise.

DHL : On peut dire cela. Quels types d'organisation du débat public peuvent nous permettre d'accomplir ce parcours collectif ? Entre la fin des transcendances qui déclinent leurs implications, d'un côté, et le relativisme subjectif par lequel chacun peut dire ce qu'il revendique authentiquement et qui conduit à respecter l'authenticité, de l'autre, y compris si celui-ci lui paraît substantivement intolérable, le problème est de savoir comment nous pouvons établir une société capable de choisir elle-même, à partir de l'autonomie des sujets qui la constituent, les absolus qu'elle se donne. Toute une série de grandes questions morales ou éthiques, par exemple les questions du vivant, se trouvent là. Face à la question du clonage, des autorités morales disent non en déclinant les impératifs transcendantaux. D'autres demandent d'expérimenter, affirmant que la science « retrouvera toujours ses petits ». D'autres encore se demandent quels dispositifs de débat politique nous pourrions mettre en place pour décider collectivement ce que nous allons assigner comme butoir à notre action. La question de cette tension entre conformité et authenticité nous concerne donc bien, au-delà de la religion. Je suis, certes, sociologue des religions, mais ce qui me passionne, ce ne sont pas les religions. Ce qui me passionne, ce sont les extraordinaires « lunettes » que la scène religieuse offre aux normes sociales.

Q : La relation entre le religieux et le politique et l'évolution Europe/États-Unis semblent aller en sens inverse. Vous dites que le désenchantement vis-à-vis du politique en Europe conduit à la sortie de la religion. Nous pourrions aussi dire que les États-Unis, plutôt d'origine protestante, et donc plutôt plus individualiste que nous, au moins historiquement, réintroduise le religieux sur la scène politique.

DHL : Il y a au moins deux protestantismes américains. Le premier, Winthorpe — les fondateurs de Rhode Island — représente la tradition de la liberté appuyée sur la conception calvinienne. C'est la conception de l'individualisme premier, fondamental. Le second représente la tradition puritaine. C'est la tradition des communautés régénérées porteuses d'une mission messianique —« *the city of the hill* »— que l'Amérique prend en charge en tant que Nouvelle Jérusalem.

Cette tension est présente depuis l'origine des États-Unis. À toutes les époques, on assiste à de nouvelles versions de cette opposition entre deux modèles. Dans la conjoncture actuelle, c'est le modèle de la communauté régénérée — communauté des purs qui possèdent la vérité — qui prévaut : la mission et le devoir des États-Unis sont d'imposer sa vision aux autres, y compris par la force, y compris par une dénégation de la séparation entre le religieux et le politique. Cette tendance est présente dans toute la tradition américaine en même temps que celle de la protection de l'individu dans sa liberté de conscience et de religion contre les empiètements de l'Etat.

En ce qui concerne l'Europe, je ne parle pas d'un désenchantement superficiel au sens où nous trouverions nos politiciens médiocres ou l'action publique inefficace. Par désenchantement du politique, je veux dire qu'il cesse d'être enchanté. En effet, nous savons, en Europe, jusqu'où nous pouvons aller dans l'exploration de la capacité humaine de faire le mal. Nous savons par expérience qu'aucune société n'est à l'abri de la descente la plus profonde possible dans l'abandon. Nous le savons parce que nous l'avons appris historiquement. Ce n'est donc pas un désenchantement superficiel, mais un désenchantement qui recompose une politique « non enchantée ». On peut avoir le plus grand respect pour le politique sur un mode non enchanté comme pratique publique à construire et non comme réalisation d'un rêve messianique. L'Europe a payé extraordinairement cher l'évidence de l'universalité du modèle dont elle est porteuse. Elle est confrontée au défi de

penser le politique à partir de cette expérience. Le rêve européen est né, pour une part, des efforts faits pour dépasser ce désenchantement. Il y a un jeu dialectique entre les deux tendances : notre sécularité nous aide à désenchanter le politique mais, dans le même temps, notre expérience radicale des limites de l'utopie du rêve de la société parfaite nous conduit aussi à nous méfier des promesses de la religion.

Q : Comment expliquer-vous la difficulté du personnel politique français à s'exprimer sur la question de la présence des signes religieux à l'école, alors que la laïcité est une notion qui devrait être relativement stabilisée.

DHL : L'exculturation du catholicisme en France n'a absolument pas bénéficié à la laïcité. En fait, les deux dispositifs sont tellement en situation d'appui l'un sur l'autre que l'effondrement de l'un fait basculer l'autre, et réciproquement. Il y a une même logique à l'exculturation de la laïcité historique et à l'exculturation du catholicisme. Au fond, tous les repères sont brouillés. Les polarités classiques, qui étaient en fait des polarités en miroir, ne fonctionnent plus. La France d'aujourd'hui connaît aussi un processus d'exculturation de la laïcité qui fait que le débat est complètement piégé. Peuvent ainsi s'exprimer ceux qui se contentent de répéter les fondamentaux alors que la laïcité a une historicité, qu'elle est née dans un contexte donné qui n'est plus le même aujourd'hui. Du point de vue de la laïcité comme du point de vue de la religion, on est dans un « drôle de bourbier ».

Q : Que peut-on encore dire des relations entre la religion et les catégories sociales (au sens ordinaire du terme : CSP, etc.) ?

DHL : Indépendamment du fait que mon approche en termes de déterminants socio-économiques n'est pas vraiment attestée, je dirai qu'il y a aujourd'hui un très grand brouillage. Vous trouverez les phénomènes que j'ai décrits attestés dans toutes les catégories. Bien entendu, il y a des compétences bricoleuses socialement différenciées. Le cadre stressé qui fait du Tai-chi dans les salles d'attente des aéroports ne bricole pas de la même façon que la femme de ménage réunionnaise qui fait son petit bricolage entre certaines pratiques fétichistes et les saints catholiques. Le contenu de ce bricolage importe peu, c'est la logique du bricolage en tant que tel qui est intéressante. Le cadre stressé et la femme de ménage réunionnaise bricolent tous les deux. Qui plus est, ils peuvent se retrouver sur des champs surprenants tels que l'intérêt pour la divination, par exemple.

Professeur de sociologie des religions à l'Université de Padoue. Auteur, notamment, de Sociologie des religions, avec Sabino Acquaviva, Cerf, 1994