SÉMINAIRE I

TERRITOIRES ET SOCIÉTÉS EUROPÉENNES EN DEVENIR

Religions et sociétés modernes

Danièle Hervieu-Léger,
Présidente de l'EHESS

Pierre Veltz

Je passe la parole à Danièle Hervieu-Léger, spécialiste incontestée de la sociologie de la religion en France et, par ailleurs, présidente de l'École des hautes études en sciences sociales. Nous avons souhaité vous présenter ce sujet, non pour parler de la religion en tant que telle, mais pour traiter de la façon dont le rapport à la religion et aux croyances peut être une clé de lecture importante des processus de modernisation que nous avons abordés hier. Vous entendrez probablement dans l'exposé de Danièle Hervieu-Léger plusieurs mots-clés qui ont déjà été utilisés par les intervenants d'hier.

Danièle Hervieu-Léger

Vous venez de dire une chose très importante : la sociologie des religions s'intéresse d'abord à la société. Ce que les sociologues des religions ont en propre, c'est de considérer, ce qui n'a pas toujours été le cas dans l'histoire de la discipline, que la religion est une extraordinaire loupe pour observer et pour suivre un certain nombre de questions qui se posent à la société de façon plus générale. Le titre de mon exposé est extrêmement large mais il serait absurde d'essayer de vous présenter en une heure un tableau général des grands enjeux religieux du monde contemporain. Ces grands enjeux sont de toute façon bien connus. En gros, ils s'articulent autour de trois questions qui sont celles qui occupent principalement la science politique et la géopolitique du religieux : l'extraordinaire effondrement des institutions religieuses dans les sociétés européennes, l'affirmation très puissante des Islams à l'échelle planétaire et l'extraordinaire vague des pentecôtismes dans le monde. On oublie trop souvent cet essor des pentecôtismes et des mouvements évangéliques quand on regarde les religions à travers notre prisme français. La vague des pentecôtismes contemporains, avec ce qu'elle signifie comme remaniement de la religiosité et recomposition de l'articulation entre le religieux est le politique, est un phénomène religieux contemporain au moins aussi important que la question de l'islam et qui, ce qui pourra vous paraître curieux, engage plus spécifiquement les rapports du religieux et du politique.

Je ne vais pas me situer sur ce terrain, même si dans le débat, on pourra croiser ce tableau du contemporain avec les problèmes que je vais évoquer. Je vais essayer de vous présenter de la façon

la plus ramassée possible un certain nombre d'outils de réflexion qui servent aux sociologues des religions à penser la scène religieuse contemporaine et dont vous verrez qu'ils servent aussi à penser la scène sociale.

I. La généalogie religieuse de la modernité

La réflexion contemporaine sur les phénomènes religieux s'est construite à partir d'un paradigme qui a organisé aussi bien la pensée des pères fondateurs, de Marx à Durkheim en passant par Weber et Simmel, que l'observation même de la scène religieuse. Ce grand paradigme est celui de la perte religieuse des sociétés modernes, l'idée fondamentale selon laquelle la religion et la modernité ne vont pas ensemble et même que la modernité se construit en refoulant et en expulsant la religion.

Cette question du refoulement religieux des sociétés modernes a d'abord été posée à partir d'une lecture très homogène du rapport de la modernité au religieux. Curieusement, Marx, Durkheim, Weber et Simmel, qui ont développé des théories du social l'extraordinairement différentes, convergent sur la question de la religion pour dire que les sociétés modernes se construisent en évacuant leur rapport à la religion, voire même leur rapport à la transcendance.

Qu'est ce qui organise une définition partagée de la modernité qui a été le socle de tous les travaux, de toutes les réflexions et de toutes les constructions politiques du rapport au religieux pendant un siècle et demi ? Au fond, cette modernité se définit à partir de trois grands traits typiques :

- Le premier est que la modernité est caractérisée par le désenchantement rationnel du monde, par l'avancée de la science et de la technique. Cette idée est centrale dans la lecture de la modernité qui se met en place au XIX^{ème} siècle. C'est une époque où la science explose et ce n'est pas un hasard si ceux qui pensent le social et qui s'interrogent pour constituer une science du social pensent en même temps les effets ravageurs de l'avancée de la science et de la technique sur la religion.
- Le deuxième grand trait de la modernité est l'affirmation de l'autonomie du sujet. Les sociétés modernes, dans lesquelles la science et la technique occupent une place croissante, sont aussi des sociétés dans lesquelles des individus sujets font valoir leur capacité autonome de se penser dans le monde, de définir les valeurs qui sont les leurs, d'organiser, grâce à la raison, leur rapport au bien et au mal. La clé principale de la construction de l'autonomie est que ces sujets autonomes sont aussi capables de débattre avec d'autres sujets autonomes des enjeux de la vie collective et de construire de façon autonome l'historicité de leur propre monde. Cette affirmation du sujet autonome est liée à l'histoire de l'Europe occidentale et du monde occidental en général à partir du XVIII^{ème} siècle. Le XVIII^{ème} est le tournant de la modernité et la figure par excellence du sujet autonome est la figure du citoyen qui se construit à partir des Lumières et qui explose lors de la Révolution française.
- Le troisième grand trait de la modernité est la différenciation des sphères de l'activité humaine. L'histoire de l'émergence des sociétés modernes est caractérisée par la façon progressive dont les sphères de l'activité et les institutions qui leur correspondent acquièrent leur autonomie les unes par rapport aux autres. Le domestique se sépare de l'économie, le politique et le religieux se séparent, tout comme le droit et la morale. La religion cesse d'être l'instance englobante à partir de laquelle se crée le code de sens global du social. Chaque registre d'activité conquiert son autonomie, ce qui ne signifie pas que ces sphères n'ont pas de rapport entre elles. L'économique a des rapports avec le politique, le politique a des rapports avec le religieux et celui-ci a des rapports avec l'art, mais fondamentalement, chacune de ces sphères fonctionne en droit selon une règle du jeu qui lui est propre.

Si on cumule ces trois traits typiques de la modernité, on a, grossièrement, la construction fondatrice de la problématique de la sécularisation. Le désenchantement rationnel par la science et la technique s'inscrit très précisément dans la disqualification culturelle des grandes explications religieuses du monde. À partir du moment où on est capable de rendre compte de la foudre comme phénomène

électrique, on ne pense plus que c'est la colère des dieux qui s'exprime. Il s'agit là d'une sorte de renversement de la problématique explicative, où la question du comment et des enchaînements logiques entre les phénomènes vérifiés par l'expérience prend le pas comme régime dominant de la connaissance sur les réponses au pourquoi données par des grands systèmes révélés.

Le deuxième lieu de la crise, peut-être encore plus central, est l'affirmation du sujet autonome et le chamboulement du sens de la souveraineté qui se joue dans les révolutions politiques du XVIII^{ème} et du XIX^{ème} siècle. Le fait qu'on vivait dans un monde où la souveraineté se déclinait du haut vers le bas, avec la puissance divine au sommet puis l'ensemble des registres à travers lesquels s'exprimait l'autorité au sens du social, bascule pour laisser la place à une souveraineté qui vient du bas. La loi ne descend plus du ciel, elle monte du corps citoyen. Ce renversement a comme conséquence d'affecter très lourdement l'autorité sociale des grands systèmes hétéronomes du sens qui font décliner la loi d'une révélation venue d'en haut alors que le modèle par excellence de la loi qui va organiser l'ensemble du monde social se cale sur cette vision d'une souveraineté qui part du bas. De ce point de vue, la démocratie est le lieu fondamental de la sécularisation des sociétés occidentales.

La différenciation des sphères de l'activité humaine est en quelque sorte l'expression de ce repli, puisque dans ce double mouvement d'autonomisation du sujet et de désenchantement rationnel du monde, la capacité de l'individu dans ses différents registres cognitifs de produire des connaissances et des valeurs se différencie selon les différentes sphères d'activité. La religion cesse d'être autre chose qu'une option privée, un choix pour les individus, mais qui ne gouverne plus la construction de leur identité de façon globale. Dans une société moderne démocratique, un individu peut être croyant. La pratique même de la démocratie est de lui reconnaître la possibilité de dire qu'il est croyant sans perdre des droits quelconques et de le manifester dans des pratiques que l'État protège dans les limites de l'ordre public. La liberté religieuse est une des libertés fondamentales dans les sociétés démocratiques, mais le choix religieux comme tel est un choix privé. C'est le grand basculement que Kant pointe dans son petit essai *Qu'est-ce que les Lumières ?* Les Lumières sont une césure entre ce qui relève de la sphère publique et ce qui relève de la sphère privée. Pour Kant, la religion est dans la sphère privée.

Tout ce que je viens d'expliquer est le type de problématique de la modernité qui va organiser toute une lecture des évolutions religieuses elles-mêmes.

La sociologie des religions s'est construite tardivement – en gros, après la seconde guerre mondiale – comme discipline autonome, reconnue comme spécialité propre. Les premiers sociologues des religions, notamment dans un pays comme la France, vont observer que la réalité empirique qu'ils mesurent avec leurs enquêtes et leurs observations de terrain corrobore parfaitement ce grand schéma de la perte. Toutes les études sur les phénomènes religieux qu'on voit fleurir dans les années 50 et 60 confirment que la religion reflue dans tous les pays développés. Là où elle subsiste vigoureusement, on en conclut que ça tient à un certain retard de la modernité. Ces sociologues ont en quelque sorte un curseur : plus un pays est moderne, moins il est religieux, Mais il y quand même un pays qui n'obéit pas à ce schéma : les États-Unis. Il est extrêmement intéressant de voir comment une discipline est capable de toujours trouver la bonne raison pour éliminer la question gênante. Le fait que le reflux mesurable des pratiques et des croyances corrobore parfaitement le modèle de la modernité que je viens de vous donner heurte de plein fouet une évidence, qui est que les États-Unis échappent à ce schéma, du moins jusqu'à un certain point.

Il y a en fait deux grandes versions du paradigme de la perte. La version « hard », à la française, est celle qui s'impose en Europe occidentale et pour laquelle la France a fourni les matériaux les plus compacts. Ce schéma dur est celui qui problématise la perte comme expulsion du religieux à travers la laïcisation de la société. On voit bien le lien qu'entretient ce schéma avec l'histoire de la France. Le paradigme de la perte prend cette figure très dure de l'idée d'une expulsion qui est même, jusqu'à un certain point, nécessaire à la modernisation. Il prend cette figure dans le contexte français essentiellement parce que, pour ceux qui pensent la religion, le modèle est celui de l'affrontement entre la République et l'Église romaine. La guerre des deux France qui occupe le XIX^{ème} siècle et le

début du XX^{ème} va aussi devenir le terrain sur lequel on lit cet affrontement de la modernité et de la religion.

Dans la société américaine, il y a une version plus « soft », qui met beaucoup moins l'accent sur le processus d'expulsion que sur le processus de dissolution. Les sociologues américains du religieux mettent en évidence le fait que le religieux se diffracte dans la culture nationale. C'est là qu'on trouve l'explication de la singularité américaine : tout simplement en raison des circonstances historiques dans lequel s'est construit le modèle américain de la modernité. La démocratie américaine est la réponse à l'attente de communautés religieuses immigrées pour échapper aux persécutions étatiques du religieux en Europe. Elle s'est constituée à partir de ce *covenant* qui reposait sur l'idée d'une égalité fondamentale des communautés religieuses sur le sol américain. La revendication de la liberté religieuse repose aux États-Unis sur les deux piliers que sont l'égalité des individus dans les communautés et l'égalité des communautés sur le territoire. C'est cela qui forme la matrice de la démocratie américaine, d'emblée religieuse, alors que la matrice de la démocratie à la française implique la disjonction brutale du lien entre l'Église romaine et la monarchie. La vision de la laïcisation comme enjeu politique destiné à faire accoucher la modernité n'a rien à voir avec le processus par lequel la démocratie américaine s'est construite à partir d'une revendication religieuse progressivement diluée à travers des valeurs nationales partagées qu'on appelle, en gros, la religion civile.

Mais il faut bien voir que ce schéma américain de la dissolution est aussi celui de la perte. Dans le même temps, la sociologie empirique américaine montre que les frontières confessionnelles sont en train de s'effacer, que les gens circulent d'une confession à l'autre et qu'il y a une sorte de *melting pot* spirituel dans lequel les gens se reconnaissent finalement dans une sorte d'œcuménisme déiste partagé. On postule que la terre américaine est une terre dans laquelle la religion reste présente à l'état diffus, mais qu'elle n'est pas susceptible de produire des conflits violents. Au contraire, elle est un facteur de lien social.

Ces schémas *hard* et *soft* se rejoignent sur l'idée que toutes les institutions religieuses sont partout en perte de vitesse, ce que l'observation empirique confirme jusqu'aux années 70. Cela ne signifie pas pour autant que, dans cette généalogie des rapports entre religion et modernité comme processus d'éviction, on ait méconnu le rôle absolument fondamental de la religion dans la mise sur orbite de cette modernité areligieuse. C'est Max Weber qui a le plus décliné cette thématique : le grand paradoxe de l'histoire religieuse de la modernité est que c'est en raison d'un terrain religieux particulier que ce modèle particulier de la société occidentale moderne, notamment la valorisation de la connaissance rationnelle et celle de l'autonomie du sujet, a pu prendre. C'est ce que Marcel Gauchet va décliner ultérieurement à travers la problématique du christianisme comme religion de la sortie de la religion. Mais le problème se joue bien en amont du christianisme. Il est important de souligner que c'est sur un terrain juif et chrétien que cette problématique va pouvoir émerger.

La question qui est le fil directeur de l'œuvre de Weber est de savoir pourquoi, alors que certaines sociétés du monde comme le monde arabe, l'Inde et la Chine avaient, en termes de richesses matérielles, de sciences et de raffinement culturel, un niveau largement égal à celui de l'Europe, des idéaux qui vont s'universaliser et être pensés par leurs porteurs comme universels sont nés autour de cette petite zone des rives de la Méditerranée. Ces idéaux sont la science moderne, la conception de l'Etat, la conception de la liberté et de l'égalité, l'idée du calcul rationnel dans les différents moments de la vie, la musique de Bach et la bureaucratie, terme qui n'est pas un gros mot pour Weber, mais au contraire correspond à une grande valeur occidentale qui permet d'échapper au jeu des relations et des rapports de force et d'entrer dans un univers régulé. Comment ces choses universelles ont-elles pu émerger dans un espace culturel réduit qui, au fond, n'était pas plus destiné que d'autres en termes de richesses propres à devenir ce terrain ? L'une des explications qu'il donne est que ce terrain culturel a été modelé par une tradition chrétienne et juive. Ce sont les prophètes juifs, avant la trajectoire du christianisme, qui ont produit le passage à l'intériorité religieuse qui permettra aux valeurs modernes de s'épanouir. Le judaïsme est la première religion connue, non à prêcher un dieu unique, ce qui n'avait rien d'original, mais à poser l'idée de l'alliance. Ce qui est

vraiment unique, c'est l'idée que Dieu offre au peuple une alliance qu'il a la possibilité d'accepter ou de refuser. Le prophétisme juif est extrêmement intéressant parce que les prophètes viennent rappeler au peuple les conséquences, qui risquent d'être extrêmement dramatiques, de sa liberté, c'est-à-dire de sa capacité d'accepter ou de refuser l'alliance.

Ce terreau juif de l'alliance a en propre d'inventer l'histoire, puisque le destin humain n'est pas écrit. Même Dieu n'écrit pas le destin humain puisqu'il ne se rapporte à son peuple qu'en lui offrant un choix : il constitue ainsi ce peuple comme doté d'une capacité autonome de faire son histoire. Par rapport à ce terreau juif, l'apport chrétien est d'universaliser et d'individualiser la problématique de l'alliance : elle ne concerne plus un seul peuple, mais tous les hommes, et ce n'est pas le peuple mais chaque individu qui est appelé à la conversion. Ce terreau religieux produit la représentation d'un individu capable de se poser face à son Dieu comme sujet de décision. On comprend donc pourquoi Weber va se passionner pour le cas calviniste, où il n'y a plus la Vierge et les saints, plus d'institution, et où il ne reste plus que Dieu face à l'homme seul : on est là dans l'épure de l'autonomie du sujet appelé à la conversion. On ne parle généralement de Weber qu'à partir de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, alors que, pour comprendre cet ouvrage, il faut savoir qu'il a par ailleurs écrit des livres sur les religions de l'Inde et de la Chine et un très grand livre sur le prophétisme juif.

Il faut retenir de Weber l'idée que les conditions culturelles qui vont rendre possible la prise de distance par rapport à la religion émergent sur le double terreau religieux que j'ai décrit. C'est une des sources de la problématique de la modernité occidentale. Cela permet de ne pas avoir une vision unilatérale du processus de la perte, qui est aussi l'inscription de toute une matrice religieuse dans une culture qui se sécularise mais qui continue à porter la trace de cette matrice.

Le piège dans lequel est tombé la sociologie des religions naissante est qu'elle a pu accréditer définitivement le paradigme de la perte à travers l'observation empirique du déclin des pratiques. On a vu que les gens n'allaient plus à la messe ou au temple, qu'ils ne se mariaient plus à l'église, ce qui collait parfaitement à ce paradigme. Le problème est qu'au tournant des années 70, les choses ont changé.

II. Le tournant des années 70

Il se passe alors une sorte de renversement qui, dans un mouvement bien connu, va d'ailleurs parfois prendre la forme de la torsion du bâton dans l'autre sens : après n'avoir plus vu de religion nulle part, on s'est mis à découvrir du sacré partout. Une série d'événements vont complètement perturber le diagnostic de la perte. Il faut préciser que quelques uns, qui avaient une vision un peu plus anticipatrice de ces processus, l'avaient déjà pointé. Raymond Aron avait fait une observation très importante, mais à une époque où l'idéologie dominante de la discipline ne permettait pas vraiment de le reconnaître. Aron a fait l'observation selon laquelle les sociétés occidentales n'étaient certes plus des sociétés religieuses, mais qu'elles avaient trouvé le moyen de faire revivre le religieux sur d'autres terrains séculiers. Par exemple, l'eschatologie chrétienne, la conception chrétienne de l'institution, la notion de salut avaient pu être réarticulés sur un mode complètement séculier, notamment dans le communisme. En parlant du communisme comme religion séculière, Raymond Aron avait mis les pieds dans le plat, en faisant apparaître que le perte de la religion institutionnelle ne signifiait pas forcément la perte des grandes articulations symboliques et institutionnelles dans lesquelles la croyance pouvait continuer de travailler. C'était un premier niveau de mise en question, mais qui n'a pas été entendu à une époque où Raymond Aron prêchait largement dans le désert.

Si le tournant des années 70 produit le renouvellement de ces perspectives, c'est d'abord lié au renouveau de formes religieuses associées jusque là au monde de la tradition (ce qu'on appelle couramment la religion populaire) à la faveur du concile Vatican II. Dans l'histoire du catholicisme français, le début des années 70 est un moment de bizarrerie : un grand mouvement de réforme religieuse, le concile, dont on imaginait que la fonction première était de rapprocher l'Église romaine du monde moderne et qui va opérer ce rapprochement à certains égards, va déclencher une

réaction, non de la part des fidèles fortement enracinés dans le catholicisme, qui eux sont très contents du concile, mais du côté de gens qui ne mettaient jamais les pieds dans une église et qui ont soudain protesté contre le fait qu'on changeait la religion. Ils protestaient, entre autres, contre le fait que les curés ne voulaient plus baptiser les enfants sans catéchiser les parents, ou qu'on demandait aux gens qui voulaient se marier à l'église de suivre des préparations. Ces protestations sont montées dans le débat public et ont intrigué les sociologues des religions. Ils pensaient que ces gens n'avaient plus rien à voir avec la religion et s'apercevaient qu'ils protestaient contre ce projet de « modernisation » de l'Église. Les sociologues ont été amenés à s'intéresser à des phénomènes que, jusque là, ils traitaient comme des résidus d'une société rurale traditionnelle : les pèlerinages, les pratiques de guérison, les dévotions spécialisées. Les sociologues de l'Europe catholique vont ainsi découvrir que, de façon inattendue, ces pratiques considérées comme résiduelles avaient une vitalité réelle. Leur succès a été exponentiel. Aujourd'hui, ce qui marche le mieux, c'est les pratiques de guérison et les pèlerinages.

Le deuxième élément de la remise en question est le retour à grande échelle du religieux sur la scène publique au début des années 70. Alors qu'on disait qu'il était passé sous le tapis de la modernité politique, on le voit revenir comme une question centrale au cœur des sociétés. On a considéré, dans un premier temps, que c'était un phénomène d'importation, puisque la question s'est, par exemple, posée avec des ouvriers maghrébins qui demandaient des salles de prière dans les usines où ils travaillaient. Puis, on s'est aperçu qu'en Pologne et en Amérique latine, le religieux devenait le lieu d'expression d'une protestation politique qui n'avait pas d'autre moyen de s'exprimer. On a alors tenté d'expliquer que ce retour du religieux apparaissait dans des sociétés non démocratiques, et donc pas modernes. Quand le religieux explose sur la scène iranienne, on explique que c'est un retour de bâton parce que le père du Shah avait cherché à moderniser le pays par la force et trop rapidement. On cherche a refouler ces phénomènes jusqu'au moment où le retour du religieux explose sur la scène publique au cœur même de la modernité, à savoir dans les élections américaines de 1980 : l'élection de Reagan se fait par le basculement dans le camp républicain d'une partie d'un électorat populaire et traditionnellement démocrate qui s'organise autour de la droite chrétienne et de la *moral majority*, avec des enjeux politiques affichés par des mouvements évangéliques qui pendant 40 ans n'avaient eu comme seul souci que de se tenir écartés des combats politiques. Ce retour massif du religieux sur la scène politique américaine a, bien sûr, eu pour conséquence d'interroger le paradigme de la perte.

Le troisième élément de conjoncture qui produit le basculement est le moment où, aux États-Unis, au Canada, puis dans le monde entier, on voit fleurir « les nouveaux mouvements religieux » : des formes d'affirmation spirituelle de petits groupes et de réseaux de plus en plus internationaux qui font valoir le besoin de sens et le désir de communauté d'un certain nombre d'individus qui appartiennent pleinement à la culture moderne supposée laïque et rationnellement désenchantée. Il s'agit, notamment, de groupes de spiritualité orientale revisitée, de communautés nouvelles de type charismatique et émotionnel dans le monde protestant et le monde catholique, qui se développent au cœur des classes moyennes à capital culturel élevé, dont on pouvait penser qu'elles étaient les plus éloignées de ce monde.

Si les sociétés modernes sont de plus en plus indifférentes, en tout cas en Europe, aux institutions religieuses, elles ne sont certainement pas étrangères à la croyance. Cette période est liée à une interrogation de la modernité sur elle-même. Les années 70 sont celles du choc pétrolier et des premiers questionnements sur la poursuite de la croissance qui a marqué les *Golden Sixties*. C'est le moment où les sociétés occidentales se demandent si le modèle économique et social qu'elles promeuvent pourra s'imposer partout dans le monde aussi facilement qu'elles le pensaient, et, même, s'il sera capable de préserver ses acquis dans la sphère occidentale. Ces incertitudes sur la modernité coïncide avec la découverte de la montée en puissance de phénomènes d'expressivité croyante qu'on ne pensait pas revenir.

Cette religiosité fluide, molle, centrée sur l'individu, qui prolifère dans une société consciente de son incertitude, présente un certain nombre de caractéristiques qui ont obligé à relire le paradigme de la sécularisation. Cette spiritualité est caractérisée par une visée d'efficacité. En ce sens, elle s'inscrit bien dans la modernité. Les nouvelles formes spirituelles et les nouveaux mouvements religieux visent de façon très pragmatique une religion qui « marche ». La clé de la prédication des mouvements pentecôtistes est que cela fonctionne ; le corps théologique de la prédication est réduit au minimum, mais avec une insistance sur le fait que la vie de l'individu qui se convertit change ici et maintenant. Il y a ici une inversion très intéressante. Pendant des siècles, la guérison était simplement une manière d'anticiper et de se représenter la guérison totale du salut après la mort. Aujourd'hui, personne ne sait très bien ce que signifie le mot salut et c'est le mot guérison qui a pris le pas.

On découvre en fait que les sociétés modernes ne sont pas extérieures à la religion, mais qu'elles ont complètement recomposé les idéaux religieux à l'intérieur de leurs propres valeurs. Le processus d'absorption du religieux dans la construction moderne de l'autonomie va produire l'avènement d'une culture de l'accomplissement de soi qui va à son tour recomposer les attentes spirituelles. On entre dans un nouveau régime du religieux qui se recompose autour de quatre axes principaux.

- Le premier est l'axe de la spatialité. Pendant cette période, on assiste à l'effacement de la notion traditionnelle de communauté territorialisée, locale, inscrite dans la continuité de transmissions intergénérationnelles. On voit proliférer les communautés constituées par affinité et faites de pairs qui se reconnaissent mutuellement. Il est intéressant de s'interroger sur ce que révèlent ces mutations par rapport aux formes de la sociabilité en général : le remplacement de tous ces enracinements territorialisés et inscrits dans des logiques de transmission par des logiques affinitaires. La sociologie américaine a fait les mêmes observations. On y trouve une logique de très grands rassemblements (*megachurches*) et, en même temps, une organisation de la sociabilité religieuse à travers de petits groupes qui se réunissent autour d'intérêts communs, les *special purpose groups* — les gens se réunissent parce qu'ils ont des enfants handicapés ou parce qu'ils sont divorcés…
- Le deuxième axe de changement est la temporalité. On passe d'une religiosité ancrée dans la très longue durée d'une ritualité répétitive et formalisée à un régime du religieux dominé par l'immédiateté des affects et par l'émotion. Les gens se tournent vers les petits groupes chauds à l'intérieur desquels ils communiquent leur expérience et partagent des affects. Dans le même temps, toutes les grandes pratiques religieuses de type observance traditionnelle continuent de chuter. Mais la religion des hauts lieux et des moments forts fonctionne assez bien et de façon spectaculaire au sens propre, puisqu'elle est mise en image par les médias. Le pontificat précédent a été une formidable boîte d'orchestration. Je prends des exemples catholiques, mais on pourrait trouver absolument les mêmes dans d'autres religions, y compris pour le judaïsme et pour l'islam en France. L'islam tel qu'il apparaît dans les sociétés occidentales à travers les populations immigrées n'est pas la continuité de l'islam du vieux pays tel que l'ont pratiqué les grands parents des jeunes « « réislamisés » aujourd'hui, leurs parents étant la génération manquante. On assiste là aussi à l'invention d'une forme de sociabilité neuve qui procède par constitution affinitaire de groupes de convertis.
- Le troisième axe de changement est l'autorité. La dynamique des grands codes de sens auxquels les individus adhèrent ne fonctionne plus nulle part. On est devant une dissémination multiforme de petits récits croyants individuels, chacun revendiquant de bricoler son propre système de sens. Certains peuvent souligner que le bricolage des croyances n'a rien de nouveau et il est vraisemblable qu'au XIV^{ème} siècle, on bricolait tout autant avec les dogmes religieux. La différence est que, si on le disait, on finissait sur le bûcher, alors qu'aujourd'hui, le croyant authentique revendique de bricoler et qu'il est encouragé à produire son propre système d'appropriation, y compris au sein des grandes

institutions. C'est l'expression directe du droit de chacun à se construire comme sujet psychologique. Ce phénomène est lié au fait que le propre de l'ultra-modernité est que l'affirmation de l'autonomie, qui s'est jouée initialement sur le terrain du politique, s'est aujourd'hui diffractée dans l'ensemble des pratiques sociales. Chaque individu, dans tous les domaines de sa vie, est invité à construire un sens qui lui soit propre, ce qui a d'énormes conséquences sur la famille, l'école, l'entreprise et même l'armée. La famille est de ce point de vue un terrain particulièrement passionnant, puisqu'on y voit bien comment un modèle relationnel l'a complètement emporté sur la répartition instituée des rôles. Les critères mêmes de la moralité y ont complètement basculé : ce qui est immoral, ce n'est pas de divorcer, mais de continuer à vivre avec quelqu'un qu'on n'aime pas.

– Enfin, le régime de la vérité lui-même a changé. Il n'y a de vérité qu'appropriée. Affirmer aujourd'hui une vérité qui doit s'imposer en faisant l'économie de la raison et surtout de la capacité d'appropriation subjective par l'individu est impossible. La seule chose qui puisse fonctionner est l'appel à l'authenticité du sujet, ce qui a pour conséquence de rendre non seulement possible mais revendiquée la prolifération des « petits récits croyants ».

Cette description de la modernité religieuse est caractérisée par beaucoup de croyances, mais complètement fluides, à partir de l'individu, et qui correspondent aussi à une mobilité des appartenances. Le tout est renforcé par l'internationalisation de la communication, qui élargit considérablement les ressources dont dispose l'individu pour bricoler ses petits récits croyants. Cet accès et la possibilité d'emprunter un peu à tous les corpus de croyances dans le monde sont inédits dans l'histoire. Ce bricolage est en outre revendiqué. Cela permet de comprendre à quel point est vaine une simple invocation du retour à l'autorité.

Je me suis efforcée de produire une description argumentée de cette mobilité, qui est difficile à saisir, à partir de deux figures de description qui font se rejoindre la problématique théorique d'analyse et les observations empiriques.

La première figure est le « pèlerin » : l'individu qui circule, qui est toujours seul, puisque, même quand il fait un pèlerinage en groupe, cela relève d'un choix individuel de partir. Il franchit des étapes, il ne sait pas s'il va arriver, il rencontre sur son parcours des épreuves variées qui vont modifier le sens qu'il donne à sa trajectoire. Il se situe dans un registre de l'extraordinaire, puisqu'on ne peut pas « péleriner » toute sa vie.

La deuxième figure de description est celle du « converti » : celui qui choisit sa religion, soit qu'il n'en ait jamais eu et qu'il en prenne une, soit qu'il change de religion, soit que, ayant été placé nominalement dans un monde religieux, il décide de s'approprier ce monde ; c'est le cas de tous les *born again* et autres « recommençants ».

Circulation et choix sont les deux maîtres mots des descriptions de la modernité religieuse.

Du même coup, si on admet que ce qui singularise la construction religieuse du sens par rapport à la construction du sens en général est le fait de lier cette construction du sens à la légitimation d'une lignée, croire religieusement, ce n'est pas dire qu'on croit en Dieu. Si on croit en Dieu, on est peut-être mystique, mais on n'est pas forcément religieux. En revanche, si on dit qu'on croit au Dieu d'Isaac, d'Abraham et de Jacob, on que l'on croit que les forces de l'esprit sont là comme le pensaient les anciens chamans des sociétés nord-américaines, on est un être religieux, c'est-à-dire qu'on inscrit sa croyance dans le dispositif légitimateur d'une mémoire autorisée, d'une tradition. Ce qui rend les choses difficiles aujourd'hui, c'est que, dans la prolifération des systèmes croyants, on bricole aussi les modes de référence à la lignée. Aujourd'hui, ce qui domine, c'est que la nécessité pour chaque individu de se doter lui-même d'une généalogie, qui est indispensable pour se situer dans le monde, produit l'invention de la lignée. C'est très important parce que cela oblige à

reconsidérer complètement ce qu'on appelle les radicaux religieux ou les intégristes. Contrairement à ce qu'on pense, ce ne sont pas des gens qui prennent sur leurs épaules l'intégralité d'une tradition, mais des gens qui inventent eux-mêmes un intégralisme de la religion qu'ils créent de toutes pièces. D'où ce paradoxe des revendications les plus radicales du religieux, qui prennent la forme d'une contestation des autorités traditionnelles de ces mêmes religions. Cela se voit très bien dans le judaïsme ou l'islam, par exemple dans le cas de figure du jeune musulman qui redécouvre l'islam que ses parents ne lui ont pas transmis, qui voit les pratiques de sa grand-mère qui a gardé des traces de l'islam du vieux pays et qui lui reproche d'être une mauvaise musulmane. Ce conflit est récurrent et très puissant dans un certain nombre de familles. Le rôle des jeunes générations de convertis dans toutes les religions est un processus très intéressant à étudier parce que, très souvent, la transmission se fait à l'envers : elle se fait des jeunes convertis vers les générations précédentes. Cela ne répond pas aux logiques de la continuité générationnelle qui caractérisait historiquement la transmission de ces mémoires autorisées.

III. Les formes de communalisation

La « communalisation » est un mot que j'ai emprunté à Max Weber. C'est la manière dont des individus qui partagent des croyances s'organisent ensemble pour construire leur rapport au monde. La réflexion sur ces modes de fabrication du lien social religieux intéresse de façon assez centrale les grandes logiques de nos sociétés.

Tout ce que j'ai expliqué, y compris la reconstruction des lignées religieuses, ne peut pas se faire tout seul. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la prolifération de petits systèmes de sens ne signifie pas l'atomisation. Plus les personnes individualisent le petit système de sens dont elles se dotent, plus elles réclament en même temps d'être inscrites dans des communautés. Comme ces petits systèmes du sens sont en réalité des formes de construction narrative de soi-même dans lesquelles chaque individu produit, par lui-même le sens d'une généalogie qui ne lui a pas été transmise de manière traditionnelle, cette production implique de mettre en place des dispositifs de validation donnés d'emblée dans le système antérieur. Les systèmes de validation institutionnelle se sont effondrés, mais le besoin de stabiliser les systèmes de sens en rencontrant l'altérité qui permet à la construction narrative de se dire comme telle existe toujours. Si personne ne vous dit « Ce qui fait sens pour toi fait aussi sens pour moi », cela risque de ne pas faire sens longtemps. Dans nos sociétés, cela se produit essentiellement à travers le jeu du réseau et de l'échange. C'est la clé d'explication de la prolifération de ces petites communautés affinitaires. Plus les gens veulent être complètement singuliers dans leur identité spirituelle, plus ils ont besoin de retrouver d'autres personnes qui leur disent « moi aussi » pour pouvoir eux-mêmes se poser comme sujets. La forme la plus valorisée pour ce faire est la communalisation de type affinitaire. Elle marche formidablement à l'échelle planétaire.

Le problème est que cette forme de validation mutuelle est extrêmement coûteuse pour les individus parce qu'elle leur demande d'être capables de parler, d'avoir un minimum de relations, de temps, de ressources symboliques. Tout cela est lourd à porter, tout comme est lourde à porter la « contrainte épuisante d'être soi », comme le dit Ehrenberg. Il est bien plus fatigant d'être un sujet spirituel que d'être un sujet observant. Être un sujet spirituel implique de construire à tout moment les repères de sa propre trajectoire dans le traitement des questions ultimes. C'est usant, tout comme est usant dans tous les domaines l'impératif d'être soi : dans la vie affective, dans la vie professionnelle, dans la vie intellectuelle.

Au moment même où se diffusent ces logiques de validation mutuelle, ressurgissent des demandes fortes de disposer clé en main des socles de certitudes qui font défaut. De façon concomitante, en même temps que se diffuse la sociabilité souple fondée sur l'intersubjectivité, montent en puissance des logiques de communalisation dures, voire sectaires au sens large, dans lesquelles, souvent derrière un individu qui dit « je sais », il est possible de s'approprier d'un coup les dispositifs de

validation permettant à chacun de savoir où il en est et de faire l'économie de son propre travail de construction.

Les deux phénomènes ne sont pas contradictoires, mais concomitants. Le fait que certains communalisent dans des groupes sectaires où ils abandonnent leur subjectivité aux mains d'un gourou n'est pas une contradiction de la modernité, mais en fait partie. Les formes religieuses les plus dures, les plus intégristes ne sont pas des erreurs et des apories de la modernité, elles en sont des productions tout autant que les pratiques des charismatiques ou les élans écologico-spirituels du *New Age*.

Discussion

Pierre Veltz

Cet exposé est convergent avec ce que nous avons pu entendre précédemment hier et il n'est pas étranger à notre réflexion sur le modèle territorial et politique. Même si on voit que le même type d'ultra-modernité se met en place partout dans le monde, il me semble cependant qu'il y a une différence criante entre la place qu'ont pris ces nouvelles formes religieuse en Amérique du Nord et en Amérique latine, la montée de l'islam, et la sécularisation des sociétés européennes. Vous avez montré les limites de la vieille sociologie des religions, mais elle n'est pas complètement disqualifiée. Comment expliquer qu'aux États-Unis ou au Brésil, ces nouvelles formes religieuses aient trouvé un débouché politique majeur alors que ce n'est absolument pas le cas en Europe ?

DHL

Il y a une singularité européenne évidente, liée à la longue histoire de l'arrachement du politique au religieux. C'est poussé à l'extrême en France, mais la construction nationale européenne s'est partout faite par un arrachement à la religion. Aux États-Unis, la présence continue du religieux et sa reviviscence actuelle ont eu en particulier pour conséquence le messianisme américain, la vision de la nation américaine comme chargée d'une mission de rédemption dans le monde entier, qui n'est pas du tout une chose nouvelle inventée par Bush mais qui est coextensive à l'histoire américaine. Cette conjonction entre un discours religieux et un discours politique, qui n'a jamais été dénouée dans l'histoire du pays, a été revalorisée et reprise par des couches sociales qui se sont retrouvées frustrées du rêve américain : le Sud des États-Unis qui a basculé, pas la Silicon Valley ou New York. C'est une des explications. Reste à savoir si l'extraordinaire instrumentalisation politique de ce renouveau religieux du messianisme américain par l'administration Bush, notamment dans la guerre en Irak, n'est pas, par un choc en retour, en train de produire un découplage des deux notions et une sécularisation active des États-Unis. La question est ouverte.

Au Brésil, le problème est l'adéquation extraordinaire du discours adressé à l'individu par les mouvements néo-pentecôtistes avec la modernisation extrêmement rapide du pays, alors que l'Eglise catholique continue de s'adresser à des familles et à des groupes. En quelque sorte, le pentecôtisme, dans une société qui n'a pas appris le langage démocratique de l'individu, devient la possibilité de formuler l'aspiration autonome de l'individu. Par exemple, la conversion aux mouvements pentecôtistes dans les familles permet à des fratries de se débarrasser de l'assignation à des rôles. Traditionnellement, dans les familles guatémaltèques, l'aîné garde la terre, le plus jeune s'occupe des vieux parents… Le passage au pentecôtisme permet à la famille entière de se débarrasser de ces assignation et d'entrer dans un nouveau régime de valeurs où l'élection se mesure à la réussite économique de chacun. « Si ça marche pour toi, c'est que Dieu est avec toi ». Dans un pays où le champ libéral s'est ouvert brutalement, il devient possible de construire le récit narratif de l'abandon de son village et de la libération par rapport aux obligations familiales de façon très performante. Quant à l'Europe, elle reste dans le dispositif classique d'une construction radicalement laïque et pas seulement séculière du politique.

Marc Censi

Considérez-vous que, contrairement aux conclusions de Marcel Gauchet, nous arrivons à une période de réenchantement du monde ?

DHL

Je ne suis pas en désaccord avec Gauchet quand il parle de désenchantement du monde. Il localise un moment historique précis. Mais je ne suis pas sûre que le titre du livre soit le meilleur qui soit, pas plus que la traduction du mot « désenchantement » chez Weber soit la bonne. Ce que Gauchet localise principalement, c'est le renversement de la souveraineté sur le terrain du politique. Mais, à aucun moment il ne parle du possible enchantement du politique dont Raymond Aron parlait. Il y a des déplacements de l'enchantement.

En ce qui concerne la façon dont s'est dénoué le théologico-politique, Gauchet a entièrement raison. L'articulation religieuse de l'organisation du social s'est bien effondrée. Mais ce n'est pas incompatible avec le fait de dire que, pour autant, la raison ne gouverne pas nos sociétés ni notre psychisme. On peut très bien être dans un monde enchanté où le théologico-politique est dénoué. Pour moi, il n'y a pas de problème de désenchantement ou de réenchantement parce qu'il n'y a jamais eu de désenchantement au sens où les individus seraient miraculeusement entrés dans un univers rationnel qui leur permettrait de se débarrasser de tous les affects et toutes les pulsions qui parasitent leur manière de se rapporter au monde. Nous sommes tous enchantés. Le politique laïc revendique le désenchantement au sens strict, c'est-à-dire la séparation du théologico-politique, mais c'est précisément cette manière de radicaliser la rupture qui a permis le réenchantement du politique.

Nicolas Mettra

Y a-t-il, en France, des chercheurs qui travaillent sur le Pentecôtisme en France ? Il connaît un développement extraordinaire dans le pays.

DHL

Il y a de très bons spécialistes de cette question, à la fois des anthropologues et des sociologues. J'ai plusieurs doctorants qui ont fait des thèses sur la question, qui a plusieurs aspects. L'aspect des mouvements évangéliques de type néo-pentecôtistes dans des communautés immigrées, notamment des Caraïbes et d'Afrique noire. L'autre aspect est la montée en puissance des évangéliques au sein du protestantisme historique français, pas sous forme d'un pentecôtisme hyper-émotionnel, mais sous forme de la revendication d'une foi qui puisse être plus expressive. Il y a de nombreux signes de cette tendance évangélique à l'intérieur du monde protestant français pourtant le plus radicalement lié à la raison laïque telle que la III^{ème} République l'a programmée, puisque ce modèle laïc était notamment l'œuvre de protestants français. Il y a là un basculement intéressant, Actuellement, les évangéliques sont majoritaires à la Fédération protestante de France et le président de la Fédération est un évangélique. Mais il faut bien s'entendre. « Évangélique » n'est pas un gros mot, contrairement à ce que semblent penser les RG, qui assimilent un peu ce terme à une secte.

Q

Vous avez évoqué les valeurs universelles de la société occidentale qui se seraient imposées et qui seraient maintenant contestées. C'est le point de vue occidental. Est-il bien vérifié ? N'est-ce pas une erreur que d'imaginer que nos valeurs sont universelles ?

DHL

Bien sûr que c'est un point de vue occidental. Je ne dis pas que ces valeurs sont universelles. L'Europe est une aire culturelle parmi d'autres, dont la particularité en tant qu'aire culturelle est

d'avoir pensé qu'elle était le modèle universel de la culture. Mais, sociologiquement parlant, la notion de valeurs universelles n'a aucun sens. Elle est un objet de la sociologie : dans quelles conditions en vient-on à penser que des valeurs sont universelles ? Cela ne veut pas dire qu'en tant que personne, je ne pense pas qu'il y a des choses qui soient de validité universelle. Je change alors de casquette.

Marc Censi

« Tu ne tueras point » est une valeur universelle.

DHL

Non. Je n'ai pas remarqué qu'historiquement, cela ait été inscrit dans les cultures comme l'évidence. C'est devenu une évidence quasi universelle, ce qui prouve qu'il arrive que des valeurs réussissent. Ce « tu ne tueras point » est né dans un contexte culturel extrêmement précis. Il n'empêche pas qu'aujourd'hui, une des plus grandes démocraties du monde considère comme absolument normal d'exécuter les condamnés. Pourtant, si vous demandez aux tenants américains les plus durs du maintien de la peine de mort s'ils pensent que la loi de Moïse est universelle, ils vous répondront oui.

Marc Censi

Disons que c'est universalisable.

DHL

C'est tout autre chose. J'espère bien que d'autres valeurs sont aussi universalisables, parce que « tu ne tueras point » est un peu minimaliste. Nous délibérons entre nous comme sujets citoyens sur un certain nombre de valeurs qui nous sont propres et dont nous savons le caractère local et récent, par exemple l'égalité entre les humains. C'est un excellent concept, mais jusqu'à une date récente, il y avait des humains plus égaux que d'autres, notamment s'ils étaient mâles. Il y a là au minimum à balayer devant notre propre porte. Ces valeurs peuvent être universalisables, à condition de poser de façon très claire que les logiques par lesquelles nous avons posé à un certain moment de l'histoire cette universalisation sont passées par une contradiction radicale de ces universaux.

Pierre Veltz

Dans ces nouvelles formes religieuses, les hommes et les femmes ont-ils des approches différentes ?

DHL

Vraiment pas. C'était le cas dans la religion traditionnelle, mais pas dans ces nouveaux modèles. Dans les logiques de la transmission générationnelle comme support majeur de la transmission des traditions religieuses, les femmes jouaient un rôle singulier. C'est aujourd'hui beaucoup plus éclaté.

Pierre Veltz

Dans la famille traditionnelle française catholique, la femme et l'homme étaient très différents dans leurs pratiques.

DHL

Bien sûr. Tout cela était d'ailleurs lié à une conjugaison parfaite de la problématique religieuse de l'ordre naturel et de la problématique biologique d'un certain type de scientisme. On gageait des évidences communes au monde laïc et au monde religieux sur une biologisation stricte de la différence sexuelle. Tout cela a très bien fonctionné, mais la façon dont c'est en train de voler en éclats fait que la singularité d'une posture religieuse féminine a pratiquement disparu.