

Religions et sociétés modernes

Danièle Hervieu-Léger

sociologue des religions, présidente de l'École des hautes études en sciences sociales

11 janvier 2008

Je vous propose de nous saisir d'une énigme contemporaine fascinante en tentant d'expliquer pourquoi nous sommes à la fois dans un monde de moins en moins gouverné par la religion – je parle des sociétés démocratiques occidentales – où le religieux institutionnel a cessé d'être une puissance organisatrice du social, et où, même dans ces sociétés, le religieux s'affiche ou s'affirme sous des formes nouvelles, parfois très contraignantes et intransigeantes. Cette affirmation du religieux au cœur des sociétés sécularisées a des caractéristiques qui apparaissent en forte contradiction avec les tendances de l'ultra-modernité centrée sur l'individu et sa libre expression.

Introduire mon exposé en plaçant cette énigme au départ de la problématique aurait été impensable il y a 30 ou 35 ans. À l'époque, on était devant une évidence commune, largement déclinée et partagée par les sciences sociales, à savoir l'idée que le monde moderne est un monde d'où le religieux en tant que puissance organisatrice du monde humain se retire ou se marginalise.

Cette vision a pris en France une forme plus radicale que dans d'autres sociétés, pour des raisons liées à la configuration de notre structure politique et à la manière dont la République s'est largement construite en s'opposant frontalement à la puissance de l'Eglise romaine. L'idée, dans la ligne des philosophes des Lumières, que le monde moderne met en place ses structures à travers des conquêtes progressives sur la puissance de la religion a été considérée comme largement acquise.

Kant, dans un texte fondamental, *Qu'est ce que les Lumières ?*, Kant répond que les Lumières sont, entre autres, la séparation du public et du privé, la religion relevant de la sphère privée. Cela ne veut pas dire que le religieux disparaît, mais qu'il est devenu une ressource de la vie privée. Cette vision s'est fortement inscrite dans le paradigme fondateur de la sociologie. Alors que les problématiques du social des pères fondateurs des sciences sociales, de Marx à Max Weber en passant par Simmel et Durkheim, étaient extrêmement différentes et, même, contradictoires entre elles, elles avaient toutes un point commun : mettre au point de départ de leurs analyses l'effacement du religieux comme condition d'accomplissement de la modernité.

Du côté des sciences sociales, cette vision de l'expulsion moderne de la religion se joue autour de trois données principales :

- La présence massive de la science et de la technique dans des sociétés qui se modernisent. Ce processus de rationalisation scientifique du monde disqualifie les systèmes de sens religieux et les interprétations religieuses du monde. Par exemple, dans nos sociétés, on ne pense plus qu'une maladie est une punition divine. Ce qui est largement mis en scène dans nos sociétés depuis deux siècles et demi est un processus de rationalisation scientifique et technique dans lequel la question du comment se substitue de plus en plus à celle du pourquoi. Les phénomènes naturels, psychiques, sociaux deviennent explicables, maîtrisables, et le religieux s'en trouve du même coup largement expulsé, à travers ce qu'on

appelle, dans une mauvaise traduction de Max Weber, le « désenchantement du monde » (le mot allemand, *Entzauberung*, devrait plutôt se traduire par « démagification ».

- Le deuxième pivot de la sortie de la religion est l'autonomie du sujet. Dans le monde occidental s'opère un renversement de la souveraineté. La loi ne descend plus du ciel, elle n'est plus hétéronome, elle est produite par des sujets autonomes, qui, entre eux et à travers le débat public, produisent les règles qui régissent leur vie collective. Ce renversement de la souveraineté met à mal toute la vision d'un monde hiérarchisé de haut en bas qui est la caractéristique des sociétés fondées sur la religion. L'affirmation du sujet, qui est au centre de cette révolution de l'autonomie, est liée à l'histoire de l'Europe occidentale et du monde occidental en général à partir du XVIII^{ème} siècle. Le XVIII^{ème} siècle est le tournant de la modernité. La figure par excellence du sujet autonome est celle du citoyen qui se construit à partir des Lumières et qui explose lors de la Révolution française. Mais cette affirmation du sujet a aussi été préparée sur le terrain religieux par la Réforme, à travers l'affirmation de l'individu croyant qui répond à la transcendance mais sans des médiations institutionnelles qui lui prescrivent la façon de répondre. Cette autonomie, qui n'est alors que partielle, va par la suite s'accomplir sur le terrain de la politique.
- Le troisième pivot de la sortie de la religion est le processus de différenciation des institutions, qui rejoint directement le phénomène de repli du religieux dans la sphère privée. L'histoire de l'émergence des sociétés modernes est caractérisée par la façon progressive dont les sphères de l'activité humaine et les institutions qui leur correspondent acquièrent leur autonomie les unes par rapport aux autres. Le domestique se sépare de l'économique, le politique du religieux tout comme le droit de la morale. Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de relations entre eux, mais, dans chacun de ces espaces, fonctionne une règle du jeu spécifique qui n'en appelle pas à une totalisation du sens pour fonctionner.

Si on cumule ces trois traits typiques de la modernité, on a, en gros, la construction fondatrice de la problématique de la sécularisation, le terreau de ce qui a été le cadre de la réflexion sur le religieux jusqu'à la fin des années 60, aussi bien chez les sociologues des religions que chez les anthropologues, les philosophes, les politiques et les citoyens eux-mêmes. Il était alors impensable de poser la question de la réémergence du religieux parce que l'on considérait qu'on était devant une loi de la modernité qui s'étendrait à l'ensemble de la planète au fur et à mesure que les pays se moderniseraient. Dans les années 60-70, avoir envie de faire de la sociologie des religions était considéré comme absurde puisque l'objet devait disparaître.

La sociologie des religions s'est construite tardivement – en gros après la seconde guerre mondiale – comme discipline autonome. Les premiers sociologues des religions, notamment en France, constatent que la réalité empirique qu'ils mesurent avec leurs enquêtes et leurs observations de terrain corrobore parfaitement le grand schéma de la perte du religieux. Toutes les études sur les phénomènes religieux qui fleurissent 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 cela 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 un pays n'obéit pas vraiment à ce schéma : les États-Unis. Mais globalement, la lecture de la modernité comme allant de pair avec le recul de la religion s'est maintenue jusqu'au début des années 70, date à laquelle on assiste à un remarquable tournant.

Le premier choc pétrolier est le moment où l'on voit émerger dans le débat public des incertitudes sur la vision grandiose du développement de la modernité, sans retour en arrière, qui avait dominé dans les années 60. On remet en question les conceptions linéaires de la croissance, on s'interroge sur les possibles dégâts du progrès, bref, on commence à s'interroger sur la linéarité ascensionnelle du processus de modernisation. C'est aussi le moment où se produisent sur la scène religieuse deux mouvements très intéressants qui vont soulever la question du « retour » du religieux.

Le premier phénomène est qu'à la suite de la contre-culture, émerge aux États-Unis toute une série de contre-courants dont on ne sait pas s'ils sont à proprement parler religieux ou si ce sont

davantage des courants spirituels visant l'accomplissement personnel. On assiste à une prolifération de petits groupes qui, au lieu de se poser des questions politiques, se posent des questions de régénération personnelle et de reconquête de soi. Les intéressés vont chercher des ressources en Asie, remixent tout cela, construisent des systèmes de spiritualité hybrides, avec des frontières très poreuses d'un groupe à l'autre. Cette émergence est d'abord regardée en ricanant par les sociologues des religions. Tout le monde pense que c'est la queue de comète de la contre-culture. Mais ces mouvements se stabilisent ailleurs que dans les milieux étudiants et post-juvéniles et se manifestent non dans des couches sociales attardées de la modernité, mais au cœur des classes moyennes aisées et éduquées qui profitent des bénéfices de la modernité. Le phénomène dont on pensait qu'il allait se dissoudre s'étend *via* le Canada et l'Europe du Nord à l'ensemble de l'Europe occidentale et il élargit sa base sociale. Une jonction inattendue se produit entre des traditions religieuses populaires ou informelles et ces nouveaux mouvements spirituels, et le phénomène prolifère à l'intérieur même des Eglises protestante, catholique et orthodoxe à travers des manifestations comme les mouvements charismatiques ou les communautés émotionnelles. On réalise que, dans le monde moderne sécularisé, les croyances prolifèrent.

Le deuxième élément, presque concomitant du point de vue chronologique, est que le religieux est en train de sortir de la sphère privée. Sur le terrain public, il devient une variable majeure, y compris du débat politique. Cela commence d'une façon peu menaçante pour la théorie générale de la sécularisation, parce que ce mouvement s'observe, par exemple, dans des pays dont il est facile de dire que le contexte politique, contraire au débat démocratique, invite les individus et les groupes sociaux à utiliser l'outil religieux pour dire ce qu'ils n'ont pas le droit de dire dans le débat politique. C'est l'interprétation qu'on donnera des renouveaux religieux en Amérique latine, considérés comme des phénomènes substitutifs dans le contexte dictatorial de l'Amérique latine des années 70. La révolution iranienne est perçue dans un premier temps de la même manière : on en donne une lecture strictement politique et on ne considère pas qu'elle puisse avoir une autre signification qu'un retour de balancier contre un régime qui avait tenté de moderniser de force le pays et les comportements. On élimine la question en prétendant que seules des sociétés soumises à des processus accélérés de pseudo-modernisation sont concernées. Le cas de la Pologne est analysé de la même façon : la soviétisation a produit une totalisation politique de l'ensemble de la sphère sociale, radicalement contradictoire avec la différenciation des institutions propre à la modernité. C'est donc une pseudo-modernisation. La religion, qui est une ressource disponible dans la société polonaise pour des raisons historiques, devient un moyen de s'exprimer et joue d'ailleurs un rôle important dans l'effondrement du régime. Ce type d'analyse n'est pas aberrant et a largement sa justification. Elle n'explique pas en totalité le retour du religieux, mais elle est pertinente dans de nombreux cas. En Pologne, il est évident que la contestation politique s'est réfugiée dans les églises. En Amérique latine, particulièrement au Brésil, la théologie de la libération était une façon d'articuler la protestation des sans-terres.

Mais en 1975-80, se produit un phénomène nouveau : le retour du religieux sur la sphère publique ne concerne plus seulement les sociétés périphériques de la modernité, mais aussi les sociétés modernes les plus démocratiques, à commencer par les États-Unis. Le mouvement se dessine progressivement avec l'émergence de la *moral majority*. L'élection et, surtout, la réélection de Reagan se fait par le basculement dans le camp républicain d'une partie d'un électorat populaire et traditionnellement démocrate des États du Sud, qui s'organise autour de la droite chrétienne et de la *moral majority*, avec des enjeux politiques affichés par des mouvements évangéliques qui, pendant quarante ans, n'avaient eu comme seul souci que de se tenir écartés de la scène politique, considérée comme la scène du malin.

Ce processus va se déployer de façon massive avec le retour de la question lié pour partie aux phénomènes migratoires et à la présence de l'Islam. En Europe, notamment en France, la loi Giscard de 1974 sur le regroupement familial, qui a permis la stabilisation des populations immigrées, joue un rôle déclencheur dans le retour du religieux sur la sphère publique. Les familles nouvellement installées en France sont porteuses d'une revendication d'expression de leurs croyances religieuses

et de maintien de leurs pratiques. Toute une série de questions arrivent en même temps (par exemple, les discussions dans les cantines scolaires à propos de la viande halal). Questions impensables quinze ans plus tôt et qui deviennent des problèmes majeurs du politique.

À cette époque, fleurit une littérature, à la limite de l'essai journalistique, qui invoque de façon incorrecte Malraux pour dire que le XXI^{ème} siècle sera religieux ou ne sera pas. En gros, on explique le retour du religieux par « Malraux l'avait bien dit ». La vraie question est de savoir comment interpréter ce phénomène qui est toujours devant nous.

Je vais suivre un raisonnement en trois moments. Le premier est qu'il est clair qu'il faut réviser la théorie de la sécularisation comme paradigme de la perte du religieux dans le monde moderne. Ceci va se jouer entre deux bornes extrêmes. À un extrême, on trouve ceux qui considèrent que la sécularisation était une illusion d'optique et qu'on ne peut être moral que si on est religieux. Le problème de cette approche est qu'on voit bien qu'il n'y a plus grand monde dans les églises ou les temples protestants, que le noyau de l'organisation religieuse, à savoir le pouvoir clérical, ne va pas très bien, ne serait-ce que parce que le corps clérical est en voie d'extinction. Depuis 1959 en France, il meurt plus de prêtres qu'on n'en ordonne. À l'autre extrême, on trouve l'idée qu'il n'y a pas vraiment de retour du religieux, mais des pulsions irrationnelles sans intérêt. Il faut en réalité réussir à combiner les deux propositions : le religieux ne disparaît pas, ou, plutôt, les phénomènes de croyance ne disparaissent pas, tout comme le fait que les individus construisent à partir de ces croyances un rapport au monde spécifique, et qu'ils éprouvent le besoin d'articuler leur propre croyance à des croyances portées par d'autres.

En fait, la désinstitutionnalisation du religieux n'a pas été son dernier mot. Ce n'est pas parce qu'il n'y a personne dans les églises que les gens ne croient pas et n'organisent pas leur rapport au monde en fonction de croyances qui peuvent parfaitement mobiliser des ressources et des traditions religieuses historiques. Il existe des capacités de reconstruction de petits systèmes de sens qui reprennent les dispositifs du religieux : la construction d'une lignée, l'invocation d'une tradition, la référence à une transcendance, la mise en place de pratiques personnelles... Il faut donner une nouvelle définition de la sécularisation, qui n'est pas l'effacement du religieux mais la dérégulation institutionnelle du religieux. On assiste à une prolifération religieuse individualisée dans laquelle les traditions fonctionnent comme des boîtes à outils à partir desquelles les individus construisent leur petit dispositif de signification. Ceci ne vaut pas seulement pour ceux qui fréquentent la nébuleuse mystique et ésotérique, mais aussi pour ceux qui sont dans les grandes églises. Les gens qui vont à la messe tous les dimanches ne disent plus qu'ils le font par obligation, mais parce que c'est un moment dont ils ont besoin, parce que cela leur permet de se ressourcer, de rejoindre une communauté avec laquelle ils partagent des valeurs fondamentales.

Une fois qu'on a redéfini la sécularisation non comme perte, mais comme désinstitutionnalisation, on doit se demander pourquoi cette puissance de recomposition du religieux fonctionne. Trois hypothèses se présentent. La première est celle de la désécularisation : nous serions dans une conjoncture de repli de la modernité qui serait favorable à ce qu'Alain Touraine appelle des « poussées démodernisantes ». Le retour du religieux serait lié aux impasses de la modernité. Cette approche a une certaine pertinence, mais elle confirme en creux le paradigme de la perte : si demain ces impasses de la modernité disparaissaient, on reviendrait à la rationalité lourde de la modernité. Cette hypothèse est donc limitée et, surtout, très liée à une conjoncture particulière, alors que les phénomènes que j'ai décrits durent.

La deuxième hypothèse, également intéressante mais insuffisante, est celle de la compensation. Elle est plus intéressante parce qu'elle intègre ce mouvement de retour du religieux à la logique de la modernité elle-même. Cette hypothèse est largement inspirée par les théories de la protestation socio-religieuse, posées par Marx et, surtout, par Engels, qui voyaient que les ressources religieuses permettent de protester contre les situations dans lesquelles on est. La théorie de la compensation essaiera de comprendre les recompositions du religieux comme des productions inéluctables de la

modernité : dans un monde de changement ultra-rapide, le recours aux traditions et à la stabilité d'un corps symbolique qui résiste au changement devient une ressource précieuse. Il y a dans cette théorie quelque chose de vrai et d'intéressant. Dans un monde où les identités héritées sont toutes mises en question, où chacun produit son propre dispositif identitaire, le religieux, comme mode d'articulation de la continuité d'une lignée, est une ressource symbolique d'une extraordinaire puissance. Le fait de pouvoir se placer dans une telle continuité permet de rompre avec le caractère anxiogène des sociétés modernes. Cela fait quand même surgir une question : pourquoi, alors que le monde est sécularisé, ces ressources restent-elles disponibles ? On pourrait penser que la sécularisation les aurait supprimées.

Cela me conduit à la troisième hypothèse, complémentaire des deux premières : la résistance du religieux, l'idée que les matrices culturelles informées et façonnées par les traditions religieuses tiennent au-delà du processus de disqualification du système religieux de sens. Comme le disait Jean-Paul Sartre dans *L'être et le néant* : « Nous sommes tous catholiques » : dans une culture comme la culture nationale française, il y a un très puissant ferment qui nous vient du modelage historique, dans la longue durée, d'une tradition catholique romaine. On pourrait en dire autant du luthéranisme en Suède ou de la tradition puritaine sur la côte Est des États-Unis. Cette hypothèse de la résistance du religieux avait été pointée par la problématique des religions séculières inaugurée par Raymond Aron. Il avait fait remarquer que, dans le communisme, il y avait des phénomènes de croyance, une eschatologie, une église, des grands prêtres, de l'ascèse et, même, des expériences d'extase lors des grands défilés ou des manifestations politiques. Aron avait repéré ces parentés et a mis en circulation une idée dont personne n'a fait grand-chose parce que dans le contexte idéologique de l'époque, il n'était pas très raisonnable d'évoquer les religions séculières, surtout à propos du communisme. Vingt ans plus tard, on s'est aperçu qu'il y a beaucoup de choses qui ressemblent à la religion dans des pratiques qui ne sont pas religieuses. Mais cette problématique de la religion séculière, si elle est intéressante, n'explique rien. Elle constate simplement que dans le politique, l'artistique, le sportif, on voit des choses qui présentent des traits proches du religieux, mais cela ne dit pas comment s'opèrent ces transferts et n'explique pas pourquoi, s'il y a substitution, les gens s'intéressent encore à des religions anciennes pour construire leur système de croyances.

Marcel Gauchet a récemment publié deux livres dans lesquels il se saisit explicitement de cette question. Le premier s'appelle *La révolution moderne* et le deuxième *La crise du libéralisme*. Gauchet explore cette problématique à travers l'idée que la révolution moderne, libérale puis démocratique, produit et reproduit l'aspiration à l'un par delà la conquête des autonomies modernes. Il y aurait une matrice culturelle qui continuerait de travailler comme une réponse intérieure au triomphe de l'individualisme libérale. Ce serait une conséquence paradoxale mais pas contradictoire de la modernité. L'hypothèse de Gauchet est que le monde nouveau qui émerge de la Révolution française et qui va devenir le modèle universel de la démocratie demeure intimement pénétré par l'économie religieuse qu'il subvertit. En raison de cet enracinement, il va produire un certain nombre de fictions séculières qui vont permettre de reconduire le grand récit de l'un, l'aspiration fondamentale à l'unité qui serait la clé du religieux : l'idée que l'histoire ne se développe pas seulement, mais qu'elle est aussi un accomplissement, l'idée que les humains ont vocation à l'unité, l'idée que les groupes ont besoin pour exister d'une structuration permanente qui implique des hiérarchies et un pouvoir organique et vertical. Tout ce modèle hérité du religieux va être repris dans la révolution moderne à travers trois fictions : celle du progrès, celle de la science comme accomplissement et comme dévoilement, et celle du peuple comme réunification de la communauté humaine. Chez Gauchet, cette vision est essentiellement rapportée à une dynamique interne du politique. Le problème est qu'elle est extraordinairement ethnocentrique et même franco-centrique. C'est une thèse passionnante, admirablement présentée, mais la prégnance du modèle franco-français y est énorme. Il n'y a aucune autre société qui ait produit à ce point la reconduction du modèle religieux dans sa structuration et dans sa conception de l'Etat. L'idée d'un Etat moral et enseignant défendue par Renouvier est absurde pour des Anglo-saxons. Il faut avoir singulièrement à l'esprit l'Eglise *mater* et magistrate pour avoir cette conception de l'Etat.

Mais malgré les limites de cette hypothèse, je pense qu'on y trouve une idée intéressante : on peut chercher dans les configurations historiques les unes après les autres la manière dont se reconduit cette aspiration à l'un, avant de voir si on peut généraliser. Gauchet est philosophe, mais j'ai essayé de le faire comme sociologue, ce qui nécessite de faire des enquêtes de terrain pour saisir in situ des configurations sociales et historiques dans lesquelles on peut tenter de repérer ce que j'ai décrit. J'ai essayé de le faire dans un livre paru en 2003 à propos du catholicisme français. Il y a des logiques sociales et des inerties culturelles qui font par exemple qu'en France, on ne peut comprendre la manière dont se construit l'Etat, la conception du service public, du citoyen et de la laïcité que si on les situe en miroir par rapport au travail d'investissement du catholicisme dans la société française. Il faut aussi tenir compte de l'imprégnation des comportements culturels : par exemple, en observant la manière dont on se rapporte à l'argent ou à la nourriture en France, la manière dont se construisent des représentations du bien-être collectif, on peut montrer de façon fine à quel point cela est marqué par ce type de tradition. On peut faire le même exercice avec la puissance du luthéranisme en Suède. On ne peut rien comprendre à la société suédoise, ou même scandinave en général, sans comprendre comment une matrice luthérienne d'une extraordinaire vigueur marque en profondeur les pays les plus sécularisés qui soient. Les temples sont vides, mais si on veut comprendre le système de l'Etat-providence ou la manière dont s'articulent les formes de la coopération dans l'entreprise ou dans les services de soins dans les sociétés scandinaves, il faut aller du côté de la matrice luthérienne. On peut faire la même chose avec la matrice religieuse des Etats-Unis.

Que se passe-t-il quand cette matrice se défait ? Gauchet s'est penché sur cette question et dans le volume sur le libéralisme, il y a un passage lumineux sur l'explosion paradoxale du mythe de l'un dans le colonialisme. Il montre comment dans la logique traditionnelle des empires, qui était une logique de réunification, d'accomplissement de la terre jusqu'à ses extrémités, le projet colonial a complètement fait exploser ce qui subsistait de cette aspiration à l'un dans les formes traditionnelles de l'impérialisme.

Je ne m'attarderai pas sur les fissures et sur les effondrements de notre matrice culturelle. Les années 70 ont été décisives, parce que ce sont celles où on mesure le mieux la crise de la transmission intergénérationnelle, notamment des identités religieuses, et l'accélération des tendances culturelles que j'ai évoquées. Il faut voir de façon détaillée comment se défait une matrice culturelle.

J'ai essayé de le faire s'agissant de la matrice catholique en France pour montrer comment au-delà du processus de la sécularisation mesurée à travers la baisse de fréquentation des églises, la résistance relative de cette matrice culturelle a permis à l'Eglise de rester une institution de sens, de continuer à tenir un discours normatif. Mais cette matrice a continué à se défaire et le tapis qu'elle constituait s'est dérobé sous les pieds de l'institution dans les années 80. Jusque-là, les évêques pouvaient parler comme autorités dotées d'un magistère éthique : on ne les écoutait pas, mais leur droit à s'exprimer n'était pas contesté. Mais progressivement, leur rôle d'institution de sens leur est progressivement dénié. Les deux terrains majeurs de la déliaison de la matrice qui permettait encore au catholicisme de s'exprimer même dans une société très laïcisée sont en premier lieu part l'effondrement de la ruralité à la française et du lien entre une culture nationale, un mode d'organisation du territoire et une pratique professionnelle. Le modèle traditionnel de l'agriculture française explose à partir des lois de modernisation agricole : on ne parle plus de paysans mais d'exploitants agricoles et dans ce mouvement se défait toute une armature et une représentation de soi qui permettait encore au tissu catholique de tenir. Le deuxième terrain est la transformation du modèle familial, avec la contractualisation des liens familiaux, l'idée que la famille est d'abord une petite société d'individus dont l'objectif est de parvenir à accomplir leur propre projet personnel au sein de cette unité. En plus de la contractualisation du lien social, des évolutions comme les techniques de procréation assistée font accréditer l'idée que la nature n'est plus un ordre. A travers ces deux mouvements, tout ce qui avait permis à l'Eglise de reconstruire son autorité sociale après avoir été déboutée sur le terrain politique va s'effondrer assez rapidement. Cela ne veut pas dire

qu'il n'y a plus de catholicisme en France, mais du côté de l'institution, la seule stratégie jouable est celle de la recharge prophétique du magistère éthique, sur le mode « personne ne nous suit, mais c'est justement cela qui montre que nous disons la vérité », qui permet de tenir un discours de plus en plus radical : on n'est plus dans l'ajustement du discours ecclésiastique à la modernité, mais au contraire dans l'affirmation que si tout se dérobe, il faut tenir un discours alternatif et prophétique. Du côté des catholiques pratiquants, on assiste à une pulvérisation de petits groupements et d'associations volontaires qui donnent une large part à une émotionnalisation qui permet de dépasser le constat de la perte d'influence sociale. Enfin, du côté de la société, on observe des formes d'esthétisation et de patrimonialisation de la référence à la tradition qui sont en quelque sorte des hommages muséologiques rendus à la puissance du travail civilisationnel opéré par le catholicisme, mais qui attestent en même temps qu'il n'a plus la capacité d'organiser la vie de la société. Tout cela permet de comprendre pourquoi le débat sur les racines chrétiennes de la France et de l'Europe est si embrouillé.

Philippe Mauguin : Comment interpréter le retour du religieux dans le discours politique, pas seulement aux États-Unis mais aussi en France, et l'impact qu'il peut avoir sur ces questions ?

Par ailleurs, peut-on penser que les mouvements religieux organisés autrement, comme le bouddhisme, s'adaptent mieux à l'ultra-modernité et peuvent faire le compromis entre une religion structurée et des phénomènes de groupes plus informels ?

DHL : Ces deux questions sont très pertinentes.

En ce qui concerne le retour du religieux dans le discours politique, il est intéressant de le saisir dans le cadre de la sortie religieuse de la religion. Il n'est pas paradoxal de dire que les références messianiques traditionnelles de l'Amérique ont été mobilisées dans le déclenchement de la guerre contre l'Irak, tout en étant mises au service d'un projet de nature totalement différente de ce qui a pu être la vision américaine des valeurs à transmettre. Même s'il y a eu une rhétorique autour de la démocratisation de l'Irak, le projet était fondamentalement militaro-économique et l'éclatement de la vérité sur les raisons de l'engagement produit paradoxalement une accélération du processus de sécularisation aux États-Unis. L'instrumentalisation de la référence messianique en Irak et ce qu'on constate aujourd'hui de la réalité de cette guerre ont produit une accélération significative du retrait religieux des fidèles américains. Pour l'instant, on observe simplement des indicateurs, mais cela permet de faire prendre corps à l'idée que certains modes de réaffirmation du religieux sont en réalité les indicateurs les plus forts de la fin du religieux. Une certaine manière de mettre en scène le religieux dans le débat public français d'aujourd'hui participe du même phénomène de spectacularisation, d'esthétisation et de patrimonialisation purement muséologique du religieux. Le fait que le président de la République soit intronisé chanoine d'honneur de Saint-Jean de Latran est l'illustration parfaite de ce que Michel de Certeau a appelé la « folklorisation » du religieux. Cela ne signifie pas que le religieux devient ridicule ou absurde, mais que des éléments qui n'avaient de sens que dans une syntaxe, un dispositif de sens, sont déboîtés et entrent dans d'autres combinaisons de sens. Pour décrire ce phénomène, Michel de Certeau le compare à une page écrite dont certains mots se désorbitent, flottent et se recomposent dans une autre combinaison de sens. Ce sont les mêmes mots et la page donne l'impression d'être à peu près la même, mais la syntaxe s'est effondrée. On observe ce phénomène à des degrés divers dans tous les pays occidentaux. Bien que les pays scandinaves soient peu religieux, la religion y résiste mieux parce que le luthérianisme a structuré des cadres éthiques de la vie collective qui continuent de résister jusqu'à un certain point. C'est beaucoup moins vrai en France, où l'idée que le président de la République devienne chanoine de Saint-Jean de Maurienne, si elle a de l'intérêt du point de vue de l'identité régionale, s'inscrit dans un processus technique de folklorisation du religieux.

En ce qui concerne le bouddhisme, il présente des traits spécifiques qui le disposent tout particulièrement à s'accorder à la culture ultramoderne de l'individualisme expressif. Mais il s'agit d'un réemploi du bouddhisme par la version occidentale de cet individualisme expressif, qui fait que pour un bouddhiste conséquent, il ne reste pas grand-chose du bouddhisme. En particulier, l'un des grands arguments de ceux qui se convertissent au bouddhisme est que le bouddhisme est optimiste, notamment à travers l'idée de la réincarnation. Mais parmi ces néo-bouddhistes, personne n'imagine être réincarné en mygale ou en crocodile : chacun imagine être réincarné comme soi-même, mais éternellement jeune, performant, irrésistible et ne faisant pas les mêmes erreurs que dans la vie précédente. En réalité, toute la dimension ascétique du bouddhisme, qui est confiée à l'autorégulation du sujet, est mise de côté. L'idée de l'évidement de soi, qui est centrale, n'est pas particulièrement en affinité avec la problématique de l'accomplissement individuel telle qu'elle est déclinée dans les magazines.

Jean-Pierre Chomienne : Vous avez présenté les outils de sécularisation des sociétés chrétiennes. Est-ce que des sociologues ont travaillé de la même façon sur les sociétés musulmanes.

Philippe Tourtelier : Quel est l'impact des sorties religieuses de la religion sur le débat français sur les sectes ? Par ailleurs, pouvez-vous donner plus de précisions sur la différence que vous faites entre le religieux et le spirituel ?

Pierre-Alain Roche : J'aimerais revenir sur l'Islam. Comment des gens qui ne sont pas originaires de la tradition chrétienne peuvent-ils vivre le rapport à la religion et la sécularisation ?

DHL : La sécularisation dans des sociétés non chrétiennes est une question qui se pose fortement aujourd'hui. J'ai raisonné essentiellement sur l'aire historique d'émergence de la modernité. Aujourd'hui, il est capital de réfléchir sur les problèmes de sécularisation au regard des modernités multiples, mais cela exigerait un autre exposé. De nombreuses études sur les processus de sécularisation dans l'Islam, et aussi dans des pays comme le Japon, problématisent la recomposition du religieux, qui est attestée partout, mais dans des aires culturelles différentes. La boîte à outils que j'ai présentée est largement redevable de ce travail comparatif. Nous sommes obligés de réviser des pans entiers de nos problématiques parce que ce travail comparatif met en question de manière continue le caractère très ethnocentrique du paradigme de la perte. On peut déjà le faire en pluralisant les modèles, ce que j'ai un peu fait en parlant des pays scandinaves ou des États-Unis.

Q : Quelles lectures recommandez-vous sur ces questions ?

DHL : Il existe beaucoup de travaux. Olivier Roy a écrit des choses très intéressantes sur la dynamique des réformes dans le monde musulman et sur la manière dont des processus paradoxaux de sécularisation opèrent à travers des modalités de réaffirmation d'une identité musulmane réinventée. Par exemple, en Iran, il y a des courants politiques très intéressants qui affirment que l'Islam a besoin de faire sa propre réforme, d'accomplir un déboîtement entre un mode d'organisation sociale et politique et l'affirmation de l'autonomie de la conscience croyante. Ali Chariati, par exemple, a écrit un livre intitulé *Quel Luther pour l'Iran ?*

Quant aux sectes, elles posent un problème très intéressant. Quand on est dans une lecture à plat de l'individualisation et du bricolage des croyances, on se demande pourquoi cela ne donne pas lieu à une atomisation complète des pratiques et pourquoi les gens éprouvent le besoin d'être dans des formes de communalisation plus ou moins intensives. Dans mes travaux, j'essaie de comprendre les différents modes de validation du « croire ». Si chacun peut bricoler son petit système de croyances, il existe quand même un butoir : si jamais personne ne confirme que ce qui fait sens pour nous fait aussi sens pour d'autres, cela ne fera pas sens longtemps. Il ne s'agit pas de faire du psychologisme de surface, mais de comprendre comment se stabilisent ces bricolages. On s'aperçoit que

l'effondrement des grands dispositifs institutionnels de la validation du croire fait surgir d'autres modalités de validation.

J'ai travaillé en particulier sur deux modalités qui sont en tension. La première est la validation mutuelle du croire, c'est-à-dire toutes les formes de sociabilité religieuse qui se jouent dans les groupes émotionnels autour de l'échange d'expériences subjectives. Mais ce modèle est épuisant, parce qu'il demande énormément de ressources relationnelles, psychologiques et culturelles. La deuxième modalité, plus simple, consiste à recourir à des systèmes clé en mains, notamment des systèmes gagés sur la personnalité d'individus qui peuvent dire qu'ils ont fait ce chemin et qu'ils savent par où il passe. La validation communautaire du croire ne peut pas se comprendre sans réfléchir sur les formes de pouvoir religieux, notamment le fait que le charisme, dont Weber pensait qu'il était la puissance de changement propre aux sociétés traditionnelles, est la forme dominante du pouvoir religieux dans les sociétés modernes du religieux dérégulé.

Pierre Veltz : L'hypothèse reste quand même que, malgré cette forte diversité, il continue à y avoir une certaine unicité du fait religieux. Dans les nouveaux mouvements qui relèvent plus de l'ultra-modernité que de la résistance du religieux traditionnel, la question de la croyance, même si elle paraît encore importante, est devenue secondaire, submergée par la question de l'émotion. J'ai assisté à des cultes au Brésil où j'ai eu l'impression que ce qui était dit n'avait aucune importance, que le bricolage des croyances et du sens était devenu secondaire, et que l'émotion était la seule chose qui comptait. Or, cette émotion ne peut pas se trouver quand on est seul, elle porte la nécessité d'être en groupe.

DHL : Il y a plusieurs questions dans ton propos. Je ne pense pas qu'il y ait une unité du phénomène religieux, mais un choix que je fais de mettre en rapport différentes modalités par lesquelles les groupes humains construisent la représentation de leur propre continuité. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas la définition de la religion, mais les modalités de construction de la représentation de la continuité dans des sociétés du changement. Il se trouve que les grandes religions traditionnelles sont de formidables récits de cette continuité dans un monde en perpétuel changement. C'est par ce biais que je m'intéresse au religieux. Si vous me dites que vous croyez en Dieu parce que vous sentez sa présence dans la création, je ne peux rien en faire en tant que sociologue des religions. Vous commencez à m'intéresser si vous me dites que vous croyez comme vos ancêtres ont cru.

Pierre Veltz : Mais les nouvelles religions sont vraiment des religions ?

DHL : Certaines le sont. Mais il ne suffit pas qu'elles disent qu'elles sont religieuses pour être des religions. Ce qui est intéressant, c'est que, là-dedans, il y a des petits bricolages de la lignée, des phénomènes d'invention de généalogies qui produisent des effets sociaux. À la limite, la question de savoir si ce sont vraiment des religions n'est pas ce qui m'intéresse.

Quant à l'émotion, il est clair que l'émotionnalisation est une des modalités de sortie de la religion. Le moment où l'émotionnalisation permet de faire tenir le croire commun, sans qu'il y ait aucune référence, mais, dans l'immédiateté d'une expérience personnelle, c'est un mode de fabrication du sens.

C'est dans cette généralité très floue que je place le spirituel, c'est-à-dire la fabrication de petits systèmes de sens individuels par lesquels les gens répondent à un certain nombre de questions : pourquoi ils sont nés, pourquoi ils doivent supporter les autres, pourquoi ils doivent souffrir, pourquoi ils doivent mourir.

Pierre Veltz : On peut ajouter : comment ils doivent faire pour devenir riches.

DHL : Aussi. L'évangile de la prospérité est répandu : je vais devenir riche parce que Dieu m'aime. À de nombreuses époques, on a raisonné de la sorte, ce n'est pas un phénomène nouveau. Le problème de l'émotion est que c'est une dimension fondamentale de toutes les modalités de construction de ce rapport à la lignée que mobilise la liturgie. Toutes les liturgies mobilisent à la fois la logique communautaire de l'identité (on rassemble des gens, il y a ceux qui sont dedans et ceux qui sont dehors), des valeurs qui ne sont recevables que si elles sont présentées comme ayant une portée universelle, et des pratiques et des savoirs qui sont la dimension culturelle de l'identité. L'art liturgique est d'arriver à utiliser la combinaison de ces différentes dimensions comme régulation du dispositif social par le pouvoir religieux.

En ce qui concerne le pluralisme religieux, une des grandes questions que posent l'Islam ou les protestantismes évangéliques est leur étrangeté à ce qui est perçu dans nos sociétés comme étant normal religieusement. Par exemple, le sénateur Brard, maire de Montreuil, s'intéresse à ce problème et manifeste une bonne volonté réelle par rapport au fait que chacun doit avoir le droit d'exprimer sa religion. Il a même créé un centre culturel laïc d'étude du fait religieux. Mais il a récemment perturbé un culte africain protestant néo-évangélique, lui reprochant de faire trop de bruit et d'être une secte. En France, « secte » veut souvent dire simplement religion des autres. Ce maire doit maintenant comparaître devant le tribunal. Il avait été choqué par les chants et par l'émotion de ce culte. Quand on lui a demandé pourquoi il était intervenu, il a répondu : « On ne prie pas comme ça chez nous ». C'est une formule remarquable, parce que c'est l'inconscient qui parle. Ce maire est un ancien du PC, je ne pense pas qu'il prie tous les jours, mais il avait une certaine idée de ce qui est normal en ce domaine.