

Chapitre I

Les traditions sociologiques et le phénomène religieux

La naissance de la sociologie comme science a été fortement liée à une interrogation sur le devenir du religieux dans les sociétés occidentales. Les premiers sociologues ne pouvaient pas, en cherchant à rendre compte de l'émergence de la société moderne, ne pas rencontrer le phénomène religieux. La sociologie des religions est effectivement née au cœur de l'interrogation sociologique sur la modernité et tous les grands fondateurs de la discipline (Durkheim et Weber en tout premier lieu) ont proposé une analyse sociologique des phénomènes religieux. Au centre de leur investigation : la société moderne et les changements profonds qu'elle impliquait pour la religion.

Dans la sociologie des religions telle qu'elle a émergé au sein des sciences sociales, le poids de la critique rationaliste de la religion fut important, notamment en France. L'influence de cette critique rationaliste fut, il est vrai, paradoxale. Tout en prétendant expliquer les religions de façon profane, la pensée sociologique sur la religion rompit en effet, comme l'a bien vu R. A. Nisbet [\[1\]](#), avec l'approche réductrice des philosophes des Lumières qui, tout en reconnaissant l'utilité sociale de la religion, considéraient qu'elle manifestait surtout un défaut de raison. En montrant l'importance de la religion dans les fonctionnements sociaux, la pensée sociologique contribua, tout en reproduisant quelquefois des schémas réducteurs, à réhabiliter le religieux.

Même si les pères de la sociologie furent souvent des moralistes réfléchissant à la reconstruction de l'ordre social bouleversé par les révolutions industrielle et politique, ils reprurent quelque chose de la philosophie des Lumières et de la critique rationaliste en tentant de fournir une approche scientifique de la religion. Et c'est cette constitution de la religion comme objet de science qui fut souvent marquée par des approches tendant à ne considérer le religieux que comme une variable dépendante pouvant être expliquée par diverses autres variables, comme si les religions n'avaient pas une consistance symbolique propre. La critique rationaliste de la religion cherche à expliquer les représentations et les pratiques religieuses par divers facteurs, qu'ils soient anthropologiques (Feuerbach), économiques (Marx), psychiques (Freud) ou sociaux (Durkheim). Ces approches mêlèrent souvent à l'étude scientifique des religions une critique idéologique basée sur un projet de réforme social, voire une véritable conception alternative de l'homme et du monde.

Pouvoir analyser les phénomènes religieux comme des faits sociaux présupposait une sécularisation du savoir sur la société : l'émergence d'une analyse scientifique des religions est inséparable d'une évolution sociale d'ensemble marquée par la perte de la fonction englobante de la religion. L'avènement des « sciences religieuses » fut ainsi lié à un processus de sécularisation ayant permis, non sans conflits, l'institutionnalisation de

lieux d'élaboration de savoirs indépendants sur la religion [2].

Malgré les affinités positivistes des uns et les parentés romantiques des autres, en dépit de certaines tendances à réduire son objet ou à être fascinés par lui, les traditions sociologiques ont peu à peu dégagé une manière spécifique d'aborder les phénomènes religieux, c'est-à-dire une façon particulière de les constituer en objet d'observation et d'analyse. C'est en se mettant tout d'abord à l'école de quelques sociologues « classiques » que l'on peut faire l'apprentissage de ce regard.

I. Karl Marx (1818-1883) et les marxismes

Si, comme le dit Henri Lefebvre : « Marx n'est pas sociologue », on trouve une sociologie dans le marxisme. Et cette sociologie, quelles qu'en soient les limites, constitue un apport important pour la sociologie des religions. La critique politique et philosophique de la religion l'emporte souvent chez Marx sur l'analyse de la religion comme fait social. Mais les éléments d'analyse véhiculés par cette critique ont inspiré maintes approches sociologiques du phénomène religieux. À la critique politique de la religion dénonçant en celle-ci l'« opium du peuple », une seule réponse possible : l'analyse sociohistorique des effets politiques de la religion. Or, cette analyse montre que, à l'époque de Marx tout particulièrement, la religion a servi de caution aux pouvoirs établis et que maints prêches, sermons... ont incité les ouvriers à se contenter de leur sort. Une certaine collusion entre les autorités religieuses établies et la bourgeoisie de la société industrielle fut patente.

Mais, en se focalisant sur la fonction attestataire du christianisme, Marx a sous-estimé sa fonction protestataire, sa capacité à être vecteur de protestation face aux pouvoirs établis. En déclarant que « la détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle », Marx avait pourtant reconnu la dimension protestataire de la religion, mais, en considérant la religion comme le « bonheur illusoire du peuple », il n'a pas pu prendre cette protestation au sérieux et considérer que, dans certaines circonstances, elle pouvait contribuer au « bonheur réel » du peuple. Les effets politiques d'une idéologie, qu'elle soit politique ou religieuse, sont rarement univoques. Et ce n'est pas une mince ironie de l'histoire de constater que, dans les pays de l'ancien bloc européen de l'Est, c'est aussi du côté des forces religieuses qu'a émergé la protestation face à un marxisme sclérosé en doctrine d'État. Emporté par sa critique politique, Marx a imputé à l'essence du christianisme un rôle d'« opium du peuple » sans analyser la logique intrinsèque de cette tradition religieuse [3]. S'il l'avait fait, il aurait pu percevoir que, dans certaines circonstances, le christianisme pouvait aussi nourrir une protestation sociale et illégitimer l'ordre établi.

Les présupposés philosophiques de la démarche de Marx obèrent son analyse. En effet, en considérant la religion comme une réalité superstructurelle ayant peu d'autonomie par rapport à la base matérielle de la vie sociale, Marx n'a pas pensé le religieux comme système symbolique autonome, de même qu'il n'a pas pensé le politique en tant que tel. D'où, chez lui, une réduction du religieux à ses effets sociopolitiques observables ici ou là. La critique rationaliste de la religion pèse ici de tout son poids. Si la religion n'est qu'une illusion liée à l'aliénation de l'homme en régime capitaliste, il est en effet difficile de lui

donner une quelconque consistance comme phénomène social.

Friedrich Engels (1820-1895) est allé plus loin que Marx dans l'analyse du phénomène religieux en proposant une interprétation globale de l'évolution de la religion. Au départ, dans les sociétés antérieures à la division en classes, il y a ce qu'Engels appelle les « religions naturelles » (« comme le fétichisme des nègres ou la religion primitive des Aryens », précise-t-il) qui sont nées sans l'« imposture » des prêtres et proviennent, comme le dit H. Desroche, de « l'ignorance devant la nature plutôt que par la frustration dans la société » [4]. Selon Engels, il serait vain de chercher des causes économiques à ces « religions naturelles », les représentations fausses de la nature étant au contraire à l'origine du faible développement économique de ces sociétés. Notation importante de la part d'un auteur marxiste, puisqu'elle souligne l'influence des représentations et revient à admettre qu'il n'y a pas que des causes socio-économiques au sentiment religieux.

Engels estime qu'il n'est pas suffisant, pour expliquer la genèse et le devenir de la religion, de déclarer que « c'est un tissu d'absurdités fabriqué par des imposteurs », encore faut-il analyser ses conditions sociohistoriques d'émergence et expliquer pourquoi elle a eu tant de succès. C'est ce qu'il tente de faire, à propos du christianisme, en situant l'émergence de ce qui lui paraît être la « première religion universelle » dans le contexte d'une profonde désagrégation économique et sociopolitique.

Frappé par le fait que le christianisme s'est emparé des masses, Engels effectue un parallèle entre le christianisme primitif et le socialisme. Celui-là lui apparaît comme un « socialisme » adapté à l'époque, un « socialisme » qui a représenté un mouvement d'opprimés porteur d'un message de délivrance et victime de la persécution comme le socialisme à l'ère industrielle. Christianisme comme socialisme montrent pour Engels la puissance sociale des idéologies lorsque celles-ci, imprégnant les consciences, deviennent des forces collectives.

On doit aussi à Engels une analyse en termes de classes des conflits religieux du xvi^e siècle où il distingue « le camp catholique ou réactionnaire, le camp luthérien bourgeois-réformateur et le camp révolutionnaire » (incarné par Thomas Münzer et les masses plébéiennes et paysannes). À travers une telle analyse, Engels rend certes attentif aux dimensions sociopolitiques incontestables des conflits religieux du xvi^e siècle, mais en même temps il ne peut s'empêcher de réduire ces conflits religieux à de simples conflits de classes s'exprimant sous le « masque » de la religion. Comme si les systèmes religieux ne pouvaient pas aussi avoir une logique qui leur soit propre. Dans la ligne d'Engels, Karl Kautsky (1854-1938) s'intéressa aux origines du christianisme, à certaines manifestations religieuses du Moyen Âge et de la Réforme en y voyant des mouvements précommunistes revêtus d'un « habit » ou d'une « enveloppe » religieuse.

Malgré ses faiblesses, l'approche marxiste constitue un apport important à la sociologie des religions. Elle met en effet en œuvre trois problématiques intéressantes pour la recherche : une problématique de la méconnaissance, une problématique de l'instrumentalisation politique du religieux, une problématique des classes sociales. Une problématique de la méconnaissance qui permet de poser la question de savoir quels sont, au niveau de la vision du monde social, les effets de connaissance et de méconnaissance des visions religieuses de l'homme et du monde. Une problématique de l'instrumentalisation politique du religieux avec la question de l'utilisation des systèmes

symboliques dans les rapports sociaux de domination et les légitimations du pouvoir. Une problématique des classes sociales qui invite à examiner les différenciations des pratiques et messages religieux en fonction des milieux sociaux. Religion bourgeoise, religion des classes moyennes, religion des opprimés, les oppositions de classes traversent aussi les mondes religieux et donnent, à chaque tradition religieuse, des visages différents. Max Weber reprendra le problème de façon plus nuancée en montrant les affinités électives existant entre tels types de religiosité et tels milieux sociaux.

Et on gardera de Marx le primat accordé au point de vue macrosociologique. Pour l'analyse des phénomènes religieux, cela signifie que tout groupe religieux, aussi minoritaire et non conformiste soit-il, s'inscrit dans l'économie générale des rapports sociaux qui caractérisent une société.

Le marxisme est pluriel, et la postérité de Marx et d'Engels a pris de multiples visages. Pour la sociologie des religions, on retiendra tout particulièrement l'apport d'**Antonio Gramsci (1891-1937)**. Gramsci est, sans conteste, un des théoriciens marxistes qui s'est le plus intéressé à la question religieuse. Confronté à la situation italienne où le catholicisme exerçait une forte emprise sur les masses (particulièrement sur la paysannerie), Gramsci ne pouvait pas faire l'économie d'une analyse plus approfondie du phénomène religieux, particulièrement du catholicisme. Cela lui apparaissait d'autant plus nécessaire que, en réaction à l'économisme marxiste, il accordait une grande importance, dans son analyse de la société capitaliste, au pouvoir intellectuel et au rôle de l'idéologie.

Tout en restant fidèle, dans ses grandes lignes, au schéma marxiste d'explication des phénomènes religieux, Gramsci va plus loin que Marx et Engels dans l'analyse. Il ne se contente pas d'étudier la fonction sociale remplie par l'Église catholique à différentes époques, il analyse aussi l'Église comme appareil idéologique d'État, la structure interne du bloc religieux, les rapports clercs-laïcs, les différents courants qui traversent le catholicisme. Gramsci est frappé par la solidité de l'appareil idéologique formé par l'Église catholique et par l'exemple qu'elle donne du rapport intellectuels-masses. Mais il estime qu'à l'époque moderne, le catholicisme est menacé dans sa fonction d'encadrement des masses par le marxisme lui-même qui, pour Gramsci, représente une véritable « réforme intellectuelle et morale » héritière des réformes religieuses et les dépassant. Gramsci propose même de reprendre les méthodes de propagande et d'encadrement de l'Église catholique pour convertir les masses au marxisme ; « les classes subalternes devront recevoir la nouvelle idéologie comme une foi, en attendant de la comprendre rationnellement », remarque Hugues Portelli [\[5\]](#).

Des auteurs marxistes ont d'autant plus reconnu les erreurs de Marx par rapport à l'avenir de la religion que le facteur religieux est fortement redevenu vecteur de mobilisations sociales à la fin du xx^e siècle et au début du xxi^e siècle.

II. Alexis de Tocqueville (1805-1859) et les vertus de la religion

Tocqueville mérite d'être inclus parmi les « classiques » de la sociologie des religions,

même s'il n'a pas produit une œuvre spécifique consacrée à la religion. Observant avec perspicacité la vie sociale et politique américaine, il remarque, dans *De la démocratie en Amérique* (1835 et 1840), le rôle important joué par la religion dans la formation et le développement de cette démocratie, ce qui le conduit à développer quelques considérations sur les rapports entre démocratie et religion qui ouvrent bien des perspectives et sont quelquefois d'une étonnante actualité. Tocqueville fut tout d'abord étonné de découvrir une grande vitalité religieuse dans la société américaine, ce qui venait contredire ceux qui estimaient que l'avènement de la société moderne démocratique entraînait le recul de la religion comme si le zèle religieux devait obligatoirement se calmer « au fur et à mesure que le progrès des Lumières et de la liberté se répandrait ». Au contraire, remarque Tocqueville, « en Amérique, c'est la religion qui mène aux lumières ; c'est l'observance des lois divines qui conduit l'homme à la liberté ». Retournement complet de perspective par rapport à l'approche marxiste qui identifiait la religion avec la domination sociopolitique et l'aliénation des masses. Renversement aussi par rapport à l'opposition classique entre modernité et religion avec cette insistance de Tocqueville sur le rôle de la religion dans l'élaboration, chez les puritains fondateurs de l'Amérique, de l'idéal démocratique.

Non seulement l'Amérique se caractérisait par une vitalité religieuse certaine, mais « esprit de religion » et « esprit de liberté » y allaient de pair. La religion y apparaissait comme une contribution plutôt qu'un obstacle à la démocratie moderne. Cette société moderne qui, caractérisée par l'individualisme et l'égalité des conditions sociales, pouvait être menacée dans sa cohésion trouvait sa cohérence dans un fonds religieux commun qui développait en chacun l'« esprit public » en lui donnant une discipline morale. Si la religion éduque à la responsabilité sociale et compense l'individualisme, elle est socialement nécessaire, pense Tocqueville :

« Pour qu'il y ait société, et, à plus forte raison pour que cette société prospère, il faut que tous les esprits des citoyens soient toujours rassemblés et tenus ensemble par quelques idées principales ; et cela ne saurait être, à moins que chacun d'eux ne vienne quelquefois puiser ses opinions à une même source et ne consente à recevoir un certain nombre de croyances toutes faites. » (*De la démocratie en Amérique*, II, UGE, coll. « 10/18 », p. 224.)

Et si les hommes ne peuvent se passer de « croyances dogmatiques », les plus désirables sont, selon Tocqueville, les croyances dogmatiques en matière de religion :

« Les hommes ont donc un intérêt commun à se faire des idées bien arrêtées sur Dieu, leur âme, leurs devoirs généraux envers leur créateur et leurs semblables ; car le doute sur ces premiers points livrerait toutes leurs actions au hasard et les condamnerait en quelque sorte au désordre et à l'impuissance. » (*Ibid.*, p. 228.)

Tocqueville ira jusqu'à écrire :

« Je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie. » (*Ibid.*, p. 229.)

En percevant d'emblée la religion comme « la première des institutions politiques aux États-Unis », Tocqueville posait le problème central de la dimension religieuse du politique et décelait les effets antitotalitaires que pouvait avoir le religieux. Il ouvrait la voie aux recherches sur la « religion civile » et répondait d'avance, en observant une société où modernité et religion faisaient bon ménage, à tous ceux qui établissaient une corrélation entre modernisation et déclin du religieux [6].

III. Émile Durkheim (1858-1917) et l'École française de sociologie

Fidèle à ses *Règles de la méthode sociologique* (1895), Durkheim tente de circonscrire l'étude scientifique des phénomènes religieux en proposant une définition de la religion. Celle-ci va s'articuler, au terme d'une élaboration progressive de la notion de sacré chez Durkheim et ses disciples, sur la distinction du sacré et du profane :

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. » [Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Puf, coll. « Quadrige », 2008, p. 50.]

Mais définir la religion par le sacré, n'est-ce pas, comme le pensait encore Durkheim en 1899, faire rebondir la question ? Ces deux notions sont-elles interchangeables ? Le problème agite toujours la sociologie des religions. Durkheim, pour sa part, va les tenir pour équivalentes en soutenant la thèse de l'universalité du sacré et en spécifiant le sacré de façon assez formelle :

« Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. » (Ibid., p. 56.)

Loin de définir le sacré de façon substantive, Durkheim le caractérise donc par son opposition au profane. Avec F.-A. Isambert [7], on notera que, chez Durkheim, « ce n'est pas d'abord le sacré en lui-même qui dénote la religion, mais son opposition au profane, opposition que l'on peut qualifier de structurale ». La religion est ce qui, d'une façon ou d'une autre, introduit une distance par rapport aux choses ordinaires, à la vie quotidienne ; plus que l'autre réalité qu'elle désigne – quelque forme d'au-delà, d'élément *supra-* ou *métaempirique* –, c'est la différence qu'elle génère qui est constitutive de la religion, sa capacité à faire échapper quelque chose au profane. Durkheim refuse, à juste titre, de

définir la religion par le « surnaturel » ou par l'idée de « dieu ».

Expérience du sacré, la religion est aussi inséparable de l'expérience de la communauté ; la religion génère des groupements, elle est d'emblée collective. C'est même, selon Durkheim, ce qui la sépare de la magie. D'où la définition suivante de la religion :

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » (Ibid., p. 65.)

Le vocabulaire est daté et l'approche durkheimienne s'inscrit dans une théorie du sacré qui considère celui-ci comme la transcendantalisation du sentiment collectif. La religion est le sentiment collectif hypostasié, la société inspire à ses membres un sentiment de dépendance et de respect ; elle est religio-gène. En faisant du religieux une dimension intrinsèque de la société (« l'idée de la société est l'âme de la religion »), en soulignant sa puissance d'expression et de resserrement du lien social, Durkheim souligne incontestablement une importante fonction du religieux : sa fonction d'intégration sociale, d'attestation de l'ordre social. Mais son approche ne rend pas compte de l'aspect contraire – à savoir, la religion comme facteur de désintégration sociale, la religion comme vecteur de protestation : les fois religieuses sont également porteuses de contestation de l'ici-bas, contestation pouvant prendre une forme intra- ou extramondaine, se traduire par une lutte active contre l'état présent des choses ou par des attitudes collectives (réalisation de sociétés alternatives) ou individuelles (mystiques) de retrait du monde.

Les limites de l'approche durkheimienne viennent de ce qu'elle s'élabore à partir de l'analyse d'une société où groupement social (le clan) et groupement religieux (la religion totémique) sont parfaitement superposés et se confondent. Pas de différenciation, dans un tel cas, de la société religieuse par rapport à la société civile. Or, comme l'a bien montré Joachim Wach (1898-1955), la différenciation des groupements naturels et sociaux des groupements religieux est une caractéristique importante à prendre en compte. Mais la limite de l'approche durkheimienne est aussi sa force. Nombreux sont en effet les exemples où la religion est un élément important d'affirmation de l'identité collective (l'islam chiite en Iran, le catholicisme en Pologne, l'orthodoxie en Grèce, le luthéranisme en Suède...), comme si la forte attestation d'un sentiment national ne pouvait faire l'économie d'une dimension religieuse. Même dans un pays laïque comme la France, il est frappant de constater le poids important de l'imaginaire catholique dans la façon dont s'exprime le sentiment collectif. La problématique durkheimienne invite donc à réfléchir à cette propension qu'ont les sociétés à se placer, fût-ce de façon très allusive, sous un « dais sacré » (le *Sacred Canopy* de Peter Berger), comme s'il s'avérait nécessaire d'inscrire l'ordre social contingent dans l'orbite du sacré. R. N. Bellah considère d'ailleurs que Durkheim lui-même « était un grand prêtre et un théologien de la religion civile de la Troisième République » [8].

Un autre intérêt de l'approche durkheimienne est son insistance sur l'aspect dynamique du sentiment religieux. Pour Durkheim, la religion est une force, une force qui permet d'agir :

« Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des

vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi. » (Ibid., p. 595.)

Si « la religion est action », si la foi est avant tout « un élan à agir », on comprend mieux, dès lors, pourquoi Durkheim pensait que la science était impuissante à faire disparaître la religion. La science réduit les fonctions cognitives de la religion et conteste sa prétention à régenter les entreprises de connaissance, mais elle ne peut pas nier une réalité et empêcher que les hommes continuent à agir portés par l'élan de fois religieuses.

C'est le paradoxe de l'approche durkheimienne de la religion. Alors que, d'un côté, elle semble réduire la religion au social, de l'autre elle semble ramener le social au religieux en considérant qu'une société ne peut tenir que par une sacralisation du sentiment collectif. Le grand problème de Durkheim était justement de savoir comment la société moderne, caractérisée par l'individualisme et la solidarité organique (la division du travail), pouvait générer du consensus et de la cohésion sociale. Le grand sociologue français répondra en insistant sur le caractère sacré de la personne humaine : « Il ne reste plus rien que les hommes puissent aimer et honorer en commun, si ce n'est l'homme lui-même », écrit Durkheim en 1914. La sacralisation de la personne lui apparaît comme « la seule conviction morale qui peut unir les hommes d'une société moderne » [9]. Durkheim rejoint ainsi un débat très actuel sur le lien social et les fondements éthiques des démocraties pluralistes où certains se demandent comment « garantir laïciquement la sacralité des Droits de l'homme » [10].

Parmi les durkheimiens qui formèrent ce qu'on a appelé l'École française de sociologie, plusieurs s'intéressèrent aux phénomènes religieux, en particulier **Marcel Mauss (1872-1950)** – neveu de Durkheim –, qui anticipera certaines conclusions des *Formes élémentaires* et contribuera à l'élaboration de la pensée de son oncle, **Henri Hubert (1872-1927)**, et **Gaston Richard (1860-1945)**.

Marcel Mauss [11], tout en s'inscrivant dans la théorie générale du sacré élaborée au sein de l'École durkheimienne, la relativisa en niant la portée transculturelle du concept de sacré : celui-ci serait inadéquat pour l'étude des religions non sémitiques – en particulier des religions chinoises (Mauss se réfère aux travaux de Marcel Granet) – qui se laissent difficilement appréhender à travers la distinction dichotomique du sacré et du profane. Mauss lui préféra la notion de mana qui paraissait plus large. Il atténua également l'optique génétique adoptée par Durkheim en privilégiant une approche synchronique des phénomènes sociaux. Responsable de la section « Sociologie religieuse » de *L'Année sociologique*, Mauss proposa, en 1902, une classification des phénomènes religieux en quatre rubriques : 1) représentations ; 2) pratiques ; 3) organisations religieuses ; 4) systèmes, cette dernière rubrique devant montrer comment, dans des ensembles religieux singuliers, représentations, pratiques et organisations s'articulent. On doit en particulier à Mauss une étude suggestive sur la prière (1909) – restée inachevée – où, à partir d'une définition des rites comme « actes traditionnels efficaces qui portent sur des choses dites sacrées », la prière est spécifiée comme « un rite religieux, oral, portant directement sur

les choses sacrées ». Avec Hubert, il rédigea un *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) qui inspira de nombreux travaux ethnologiques et marqua une étape importante dans l'élaboration de la notion de sacré au sein de l'École durkheimienne. En caractérisant le sacrifice comme un procédé qui « consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime », Hubert et Mauss soulignèrent fortement, à la suite de Robertson Smith, l'ambivalence du sacré qui concerne le pur comme l'impur et qui appelle des rites d'entrée comme des rites de sortie.

Dans une autre étude commune intitulée *Esquisse d'une théorie de la magie* (1904), Hubert et Mauss étudièrent particulièrement la notion mélanésienne de mana qui, à leurs yeux, révélait un aspect important du religieux : son aspect de force exprimant des « états affectifs sociaux ». Cette étude contribuera à orienter Durkheim vers sa théorie dynamique de la religion localisant la source du religieux dans le sentiment de crainte et de respect que la société inspire à ses membres.

Pour Hubert et Mauss, il n'existe pas de sentiment religieux *sui generis* : « Il n'y a pas de sentiments religieux, mais seulement des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises, est produit et objet. On n'a pas plus à parler de sentiments religieux que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. À chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux. » [12]. Cette notation est importante, car elle marque le refus de réduire le religieux au sentiment, ce qui, selon nous, n'exclut pas de prendre en compte le fait que la religion s'exprime aussi par des sentiments.

Henri Hubert fut, comme Mauss, autant historien des religions que sociologue. Dans son *Introduction* (1904) à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de La Saussaye, Hubert donne une présentation des apports de l'« École française » de sociologie en matière religieuse qui constitue la première synthèse durkheimienne sur la religion. Outre son apport à la théorie du sacré – la religion est, dans ce texte, définie comme l'« administration du sacré » –, Hubert accorde une attention particulière à ce qu'il appelle les « religions de peuples » définissant celles-ci comme des systèmes lâches et vagues dont l'unité est problématique et qui se différencient fortement des systèmes religieux plus ordonnés. Reconnaisant l'apport de la *Volkskunde* allemande, Hubert ouvrait ainsi le débat sur la religion populaire.

Il contribua lui-même à l'analyse de ses phénomènes en publiant une substantielle préface à l'étude de son élève Stefan Czarnowski, *Le Culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrick, héros national de l'Irlande* (1909), pages où Hubert compare le héros au totem et au saint. Hubert tenta, dans une étude sur la représentation du temps (1905), de dégager les spécificités du temps religieux, un temps plus qualitatif que quantitatif par lequel s'effectue aussi une participation au sacré et qui devient lui-même sacré par les dates significatives qui le structurent [13].

Gaston Richard, qui rompit avec le groupe de *L'Année sociologique*, fut, quant à lui, particulièrement critique face à l'analyse durkheimienne de la religion [14]. Il lui reproche d'identifier le sentiment religieux au sentiment social et d'empiéter sur la métaphysique en prétendant fournir une explication globale du sentiment religieux à travers quelques affirmations dogmatiques. Richard pense que la thèse de la déification de la société « n'est peut-être qu'une hypothèse aventureuse ». Elle ne permet pas d'intégrer le problème de la

théodicée, problème essentiel pour Richard qui estime que la religion est une réponse au problème du mal. La sociologie religieuse durkheimienne étant enseignée dans les écoles normales d'instituteurs, Richard fera partie de ceux qui reprocheront à cette sociologie de manquer de neutralité par rapport à son objet ; il réclamera un respect strict des principes de la laïcité.

IV. Georg Simmel (1858-1918) et la sociologie de la piété

La religion est abordée par Simmel dans le cadre d'une étude des formes typiques de l'action réciproque, objet central de sa sociologie qui considère – ce en quoi il s'oppose radicalement à Durkheim – que la société n'a pas d'existence en soi, mais consiste en une multitude d'interactions individuelles [15]. S'il n'a pas, comme Durkheim, beaucoup écrit sur la religion, les notations éparses sur la religion qui parcourent son œuvre ainsi que son texte de 1906 sur la religion permettent de voir ce que donne l'application de sa perspective sociologique à l'étude de la religion [16]. Simmel sépare rigoureusement les formes des interactions sociales de leurs contenus, et sa sociologie est une science « formale » qui étudie les formes de la socialisation. Ainsi la religion apparaît-elle comme une forme possible d'interaction sociale qui, dans la réalité, peut s'appliquer à toutes sortes de contenus. À côté de l'art, de la science, de la politique, de l'économique, le religieux constitue une forme spécifique, *sui generis*, qui, au cours de l'histoire, peut prendre de multiples visages.

À la différence de Durkheim, la vie en société n'est pour Simmel qu'une des origines de la religion : le rapport à la nature et l'attitude de l'homme face au « sort » en sont d'autres sources immanentes. Surtout, Simmel prétend moins rendre compte de l'origine de la religion que décrire des formes de religiosité. Aucun des trois éléments cités ne lui apparaît suffisant pour créer de la religion, car celle-ci correspond à une forme d'émotion particulière : la religiosité, laquelle constitue une des grandes catégories à travers lesquelles l'homme informe le monde. Pour Simmel, c'est « la religiosité qui enfante la religion » et non l'inverse. Cette forme, Simmel veut l'appréhender indépendamment des contenus qu'elle peut avoir, d'où le fait que sa perspective envisage d'emblée le religieux au-delà de ce qu'on repère communément comme tel :

« La relation existant entre un enfant affectueux et ses parents, entre un patriote et sa patrie, ou, semblablement, entre un internationaliste enthousiaste et l'humanité ; la relation de l'ouvrier avec sa classe sociale dans sa lutte en avant, ou d'un noble conscient de son rang avec l'aristocratie ; celle du vaincu avec son conquérant, ou du bon soldat avec son armée, toutes ces relations et leurs contenus infiniment variés peuvent posséder une teneur générale commune dans leur apparence psychique, et il faut bien l'appeler une tonalité religieuse [...]. Le sujet, placé dans un ordre qui lui est supérieur, ressent en lui-même un degré particulier de tension émotionnelle, une tendresse et en même temps une fermeté spécifiques de la relation interne et qu'il reconnaît comme siens de manière personnelle et intrinsèque.

Nous appelons éléments religieux les éléments émotionnels qui forment, au moins en partie, l'aspect interne et externe à la fois de ces relations. Car le fait même qu'ils sont religieux leur donne un arôme qui les distingue des relations fondées sur le simple égoïsme, sur la pure sujétion, sur le simple pouvoir extérieur ou même moral.
» (La Religion, 1964, p. 22.)

C'est parce que la religiosité est une catégorie spécifique que toute chose peut être vue religieusement, comme toute chose peut être considérée d'un point de vue artistique (Simmel fait d'intéressants rapprochements entre l'art et la religion). Toute chose peut être vue religieusement, ce qui ne signifie pas que la chose elle-même soit religieuse. La religiosité, c'est en fin de compte, un point de vue, parmi d'autres, sur la réalité, une forme à travers laquelle, dans un langage propre, est exprimée « la totalité de la vie ». Étant entendu que chaque forme – par exemple, l'art – exprime aussi « la totalité de la vie » : tout en reconnaissant la religion comme phénomène *sui generis*, Simmel ne lui reconnaît donc pas une place supérieure par rapport à d'autres formes. La religiosité, pour Simmel, est surtout une sorte particulière de sentiment émotionnel qu'il désigne du terme de « piété » :

« On peut, peut-être et de manière générale, appeler piété ce mode d'esprit émotionnel particulier. La piété est une émotion de l'âme qui se transforme en religion lorsqu'elle se projette en formes spécifiques. Il convient de noter ici que le terme de pietàs signifie une attitude de dévouement, aussi bien envers l'homme qu'envers Dieu. La piété, qui est la religiosité à un degré quasi fluide, ne cristallisera pas nécessairement en forme stable de comportement à l'égard des dieux, autrement dit en religion. » (Ibid., p. 24.)

On peut, dès lors, être pieux sans religion, comme on peut être artiste sans œuvre d'art. Autrement dit, la disposition à la piété peut ne pas trouver d'objet pour se concrétiser et rester à l'état de potentialité. Mais elle peut aussi s'appliquer, dans certaines circonstances, à des objets non religieux.

L'intérêt de la démarche de Simmel pour la sociologie des religions réside dans le déplacement qu'il effectue de la religion à la religiosité et dans son affirmation que toute manifestation de piété ne produit pas forcément une religion. Une telle perspective peut être utile pour rendre compte de la fluidité contemporaine du religieux (cf. chap. III) et pour clarifier l'épineuse question de la définition sociologique du religieux (cf. chap. V). Comme l'a remarqué Jean Séguy [\[17\]](#), les notations de Simmel sur la division du travail religieux et le rite d'ordination sont également d'un grand intérêt. Lorsqu'il écrit que « c'est plutôt l'ordination qui crée l'esprit qu'elle confère et les qualifications spécifiques pour la tâche à laquelle elle délègue », il s'approche de la notion wébérienne de « charisme de fonction ».

V. Max Weber (1864-1920) et la sociologie du charisme

Pour Max Weber, la religion est « une espèce particulière de façon d’agir en communauté » dont il s’agit d’étudier les conditions et les effets. Le domaine propre de l’activité religieuse consiste à régler les rapports des puissances « surnaturelles » avec les hommes, précise Weber qui, on le voit, reste très prudent dans sa définition liminaire du phénomène religieux ; il refuse en particulier de se prononcer sur l’essence du religieux. Mais, d’emblée, Weber fait deux notations importantes qui sont lourdes de conséquences :

1. « les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d’ici-bas. Les actes prescrits par la religion ou la magie doivent être accomplis “afin d’avoir [...] bonheur et longue vie sur la terre” » (Deutéronome IV, 40) [18]. Renversement considérable par rapport à toutes les perspectives théoriques qui, insuffisamment distanciées par rapport aux discours religieux eux-mêmes, identifient intérêts religieux et intérêts pour l’au-delà. Pour Weber, même à travers des références à l’une ou l’autre forme d’au-delà, la religion concerne l’ici-bas ;
2. seconde rupture effectuée par Weber, son refus d’identifier religion et irrationnel : « Les actes motivés par la religion ou la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels » (*Ibid.*).

Un des apports essentiels de Weber sera de montrer qu’il y a différents types de rationalité et que la rationalisation même de la religion a joué un rôle essentiel dans l’émergence de la modernité. Conjuguées à l’influence importante de la pensée marxiste dans la sociologie générale d’après-guerre et au poids de la sociologie empirique du catholicisme dans la sociologie française des religions, ces caractéristiques de l’approche wébérienne qui remettaient en cause le dogme culturel qu’était devenue l’opposition entre religion et modernité expliquent sans doute les difficultés et la lenteur de la réception, en France, de la sociologie wébérienne des religions [19].

Ce qui, chez Weber, est particulièrement intéressant pour une approche de la religion, ce sont ses concepts de « groupement hiéocratique » (*hierokratischer Verband*) et de « biens de salut » (*Heilsgüter*). Un « groupement hiéocratique » est un groupement où s’exerce un mode particulier de domination sur les hommes. En effet, Weber inscrit sa sociologie des religions dans le cadre d’une sociologie de la domination (*Herrschaftssoziologie*). Une grande attention est portée aux modes d’exercice du pouvoir religieux.

« Ce n’est pas la nature des biens spirituels qu’il laisse espérer – biens d’ici-bas ou dans l’au-delà, biens extérieurs ou intimes – qui constitue la caractéristique déterminante du concept de groupement hiéocratique, mais le fait que la dispensation de ces biens peut constituer le fondement d’une domination spirituelle sur les hommes » (die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen).

« Une façon d’agir en communauté », une forme de domination sur les hommes : Weber est d’emblée attentif aux deux principales caractéristiques de la religion comme phénomène social : le lien social qu’elle génère et le mode de pouvoir auquel elle donne lieu. Et la sociologie wébérienne de la religion s’attache précisément à définir les types de « communalisation religieuse » (*religiöse Vergemeinschaftung*) et les types d’autorité religieuse.

Les types de communalisation religieuse avec, en particulier, la fameuse distinction de l'*Église* et de la *Secte* comme deux modes d'existence sociale de la religion. La première, l'*Église*, constitue une institution bureaucratisée de salut ouverte à tous et où s'exerce l'autorité de fonction du prêtre : elle est en symbiose étroite avec la société englobante. La seconde, la *Secte*, forme une association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social ; au sein d'une telle association prévaut une autorité religieuse de type charismatique.

Alors qu'on naît membre d'une *église*, on devient membre d'une *secte* par une démarche volontaire. *église* et *secte* sont, dans l'approche de Weber, des types idéaux, c'est-à-dire des modèles élaborés pour la recherche et qui n'existent pas à l'état pur dans la réalité, mais qui sont des pôles utiles de référence pour l'étude de la réalité empirique. Ernst Troeltsch (1865-1923), théologien protestant et sociologue, complétera la typologie de son ami Weber en ajoutant le type *Mystique* caractérisé par l'expérience personnelle immédiate à distance des formes objectivées de croyances et de cultes et par une sociation très lâche (Troeltsch parle de « groupes flottants ») qui privilégie les liens personnels par affinité spirituelle [20].

Quant aux types d'autorité religieuse, Weber les élabore à partir de son repérage des différentes formes de légitimation du pouvoir dans la vie sociale. C'est dire que, là encore, l'analyse wébérienne de la religion s'élabore à partir d'un appareil conceptuel de la sociologie générale. Selon Weber, le pouvoir peut se légitimer de façon rationnelle-légale, de façon traditionnelle ou de façon charismatique. La légitimation rationnelle-légale du pouvoir correspond à l'autorité administrative, une autorité impersonnelle qui repose sur la croyance en la validité des règlements et des fonctions. Le pouvoir fondé traditionnellement, lui, repose sur la croyance en la validité de la coutume, en la légitimité des transmissions traditionnelles des fonctions (par exemple, de façon héréditaire). Quant à l'autorité charismatique, elle est le type même du pouvoir personnel, car sa légitimité repose sur l'aura reconnue à un individu donné. Dans le domaine religieux, ces trois modes de légitimation du pouvoir définissent les types idéaux du *prêtre*, du *sorcier* et du *prophète*. Le *prêtre* est l'autorité religieuse de fonction qui s'exerce au sein d'une entreprise bureaucratisée de salut. Le *sorcier*, l'autorité religieuse qui s'exerce auprès d'une clientèle reconnaissant le savoir-faire du porteur authentique d'une tradition. Le *prophète*, l'autorité religieuse personnelle de celui qui est reconnu sur la base d'une révélation dont il se prévaut (« mais moi, je vous dis que... »).

L'autorité institutionnelle de type *prêtre* est, par définition, celle qui gère le religieux au quotidien et assure sa continuité dans la durée tandis que l'autorité charismatique de type *prophète* introduit une rupture dans cette gestion quotidienne. Weber a particulièrement étudié les problèmes posés par la transmission de ce pouvoir personnel qu'est l'autorité prophétique. En se transmettant, le charisme se routinise et un processus d'institutionnalisation s'amorce avec les deuxième et troisième générations d'un groupement prophétique.

Cette typologie des formes d'autorité religieuse demande bien sûr à être utilisée avec précaution, mais sa puissance heuristique est grande et nombreux sont les sociologues des religions à y faire référence. On peut affiner la typologie en distinguant, comme l'a fait Joachim Wach [21], jusqu'à neuf types d'autorité religieuse : le fondateur de religion, le

réformateur, le prophète, le voyant, le magicien, le devin, le saint, le prêtre, le *religiosus*. Ces enrichissements sont utiles, car, par exemple, tout prophète n'aboutit pas à la fondation d'une nouvelle religion. On peut aussi évaluer la pertinence des types wébériens par rapport à tel ou tel type d'autorité religieuse (rabbin, imam...) et étudier, comme l'ont fait Michel Meslin et ses collaborateurs [22], les formes diverses prises par les relations maître/disciples dans les traditions religieuses. Il n'est pas sûr en effet que cette typologie soit adaptée à toutes les religions. Ainsi, à partir du cas du pasteur protestant, avons-nous élaboré un type de prédicateur-docteur en soulignant, dans ce cas, le rôle important de l'autorité idéologique basée sur une rationalité en valeur [23], ce qui revenait à ajouter le type du docteur à la typologie wébérienne.

Si Weber est surtout connu pour sa fameuse étude *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905) [24], les notations précédentes montrent combien son apport à la sociologie des religions est loin de se réduire à cette analyse des liens entre l'*ethos* du protestantisme puritain et le développement d'une certaine rationalité économique. Cette dernière œuvre est d'ailleurs à situer dans un ensemble d'analyses développées par Weber sur les liens entre économie et religions, analyses où il montre les effets économiques des croyances religieuses, qu'il s'agisse du confucianisme, du taoïsme, de l'hindouisme, du bouddhisme ou du judaïsme antique [25].

Pour Weber, il ne s'agit pas de dire que le protestantisme est à l'origine du capitalisme, mais de montrer l'affinité entre un certain type de protestantisme – le calvinisme puritain des xvii^e et xviii^e siècles essentiellement – et l'esprit d'entreprise. Convaincu que le salut n'est pas accessible par des efforts humains (par des « œuvres »), mais dispensé par Dieu seul dans son décret insondable, ayant rejeté la médiation des prêtres et de l'Église, le puritain est fortement préoccupé par la question de savoir s'il est sauvé ou non. Dès lors, il va interpréter sa réussite séculière, en particulier le développement de son entreprise, comme un signe de la bénédiction divine, comme une preuve attestant qu'il fait bien partie des élus. Travailler régulièrement et méthodiquement pour développer des richesses est une vocation (*Beruf*). Il ne s'agit pas d'accumuler des richesses pour en jouir et se reposer dans la luxure, mais de mener une vie ascétique consacrée au travail. Un tel état d'esprit, explique Weber, a favorisé l'accumulation capitaliste et le développement d'une économie rationnelle. C'est en effet la rationalité qui différencie le capitalisme occidental d'autres formes de capitalisme. Considérer le travail comme un devoir religieux, pratiquer un ascétisme intramondain et se conduire de façon rationnelle, tels sont les éléments de l'*ethos* puritain qui ont favorisé, à côté d'autres facteurs, le développement du capitalisme occidental.

Weber montre ainsi magistralement, sans nier l'importance des facteurs matériels – toute explication monocausale lui répugne –, le poids de facteurs culturels, en particulier religieux, dans l'émergence d'un type donné de comportement économique [26].

VI. Les fonctionnalismes

En expliquant que la religion totémique des aborigènes australiens avait pour fonction d'entretenir le sentiment collectif de la tribu et de maintenir sa cohésion sociale, Durkheim

développe une approche fonctionnaliste de la religion : il s'agit d'analyser ses usages sociaux, de mettre en lumière les fonctions sociales remplies par les pratiques et croyances religieuses. Le fonctionnalisme a profondément marqué l'ethnologie – avec B. Malinowski (1884-1942) et A. Radcliffe-Brown (1881-1955) – et la sociologie, notamment américaine, avec T. Parsons (1902-1980) et R. K. Merton. Là encore, on constate que l'analyse sociologique des phénomènes religieux est partie intégrante d'une analyse de la société globale et d'un cadre théorique général. Ni Merton ni Parsons n'ont développé une sociologie des religions ; c'est dans le cadre de leur analyse du système social global qu'ils situent la religion. C'est précisément parce qu'ils veulent rendre compte des différents éléments du système social qu'ils accordent une certaine place à la religion dans leur analyse de la société. Mais plusieurs sociologues des religions – tel l'Américain J. Milton Yinger – se situent dans une orientation fonctionnaliste sans forcément s'inscrire dans le cadre théorique de tel ou tel des pères du fonctionnalisme.

R. K. Merton, favorable à un fonctionnalisme modéré, a bien dévoilé les postulats essentiels du fonctionnalisme radical et leurs conséquences pour l'analyse de la religion [27]. Ces postulats sont les suivants : le postulat de l'unité fonctionnelle de la société selon lequel toutes les pratiques et croyances sociales contribuent au fonctionnement du système social en son entier ; le postulat du fonctionnalisme universel selon lequel toutes ces pratiques et croyances remplissent une fonction positive dans la société, répondant à un besoin d'adaptation à celle-ci. Si tous les usages sociaux remplissent une fonction vitale, plus question, en se situant dans un schéma évolutionniste, d'interpréter certains d'entre eux en termes de survivances – le postulat de nécessité selon lequel les pratiques et croyances sociales observées sont indispensables pour la vie même de la société.

On perçoit d'emblée qu'à travers un tel paradigme interprétatif la société apparaîtra surtout comme un ensemble intégré et stable. Ce paradigme, en privilégiant l'ordre au changement, aura d'ailleurs du mal à intégrer les ruptures et les conflits dans son approche du social. Appliqué à l'étude des phénomènes religieux, il aboutira à insister unilatéralement sur la fonction intégrative de la religion et à négliger, comme le dit Merton, « son rôle éventuellement désintégrateur dans certains types de structure sociale ». D'autre part, du point de vue du fonctionnalisme radical, si la religion remplit des fonctions essentielles au maintien de la société, elle est donc un élément indispensable dans toute structure sociale :

« Aucune société ne s'est laïcisée au point de liquider entièrement la croyance au transcendant et aux entités surnaturelles. Même dans une société laïcisée, il doit exister un système quelconque qui assure l'intégration des valeurs fondamentales, leur expression rituelle et l'ajustement émotionnel qu'appellent les déceptions, les catastrophes et la mort. » (K. Davis et W. E. Moore, 1945, cité par Merton, *op. cit.*, p. 76.)

En critiquant ce fonctionnalisme radical et son analyse des phénomènes religieux, Merton insiste sur la nécessité de prendre en compte les tensions et les conflits dans le domaine religieux, tant dans les rapports groupes religieux/société globale que dans les rapports inter- et intrareligieux. En invitant à distinguer motivations subjectives et fonctions objectives, en introduisant les concepts de dysfonctions, de fonctions manifestes et de

fonctions latentes, d'équivalents fonctionnels, en analysant les phénomènes de prédiction créatrice (*selffulfilling prophecy*) et de prédiction destructrice, Merton a grandement enrichi l'appareil conceptuel de l'analyse fonctionnelle et montré quelle pouvait être sa fécondité dans l'analyse de la religion.

Yinger définit la religion « comme un certain genre d'effort pour remplir diverses fonctions », plus précisément « comme un ensemble de croyances et de pratiques grâce auxquelles un groupe donné fait face aux grands problèmes de la vie humaine » [28]. Dans cette optique, la religion est considérée comme partie intégrante de la nature humaine. Répondant à des besoins liés à la condition humaine, elle remplit donc des fonctions permanentes (d'accompagnement rituel, de gestion de la souffrance, de la mort...).

De telles approches reposent sur un présupposé anthropologique inverse des approches rationalistes pour lesquelles la religion n'est qu'illusion. Admettant l'existence d'un besoin religieux universel, elles ne permettent guère de penser l'irréligion dont elles interprètent rapidement les diverses formes comme des équivalents fonctionnels de la religion ou des quasi-religions. L'inconvénient de ce postulat est néanmoins peut-être moins grand que celui qui postule la fin de la religion, car ce dernier – influencé par l'hypothèse de la disparition à terme de son objet – aura toujours plus tendance à développer une approche réductionniste des phénomènes religieux.

C'est dans la tradition fonctionnaliste qu'il faut situer l'analyse développée par le sociologue allemand Niklas Luhmann (né en 1927) qui définit sa théorie de structuralisme fonctionnel (Parsons, lui, parlait de « fonctionnalisme structurel »). Avec les sociologues classiques, Luhmann considère que la religion est un thème central de la théorie de la société et qu'elle remplit « à la fois une fonction centrale et très spécifique » pour la société. Dans une œuvre abondante d'une quarantaine d'ouvrages, c'est dans un livre publié en 1977 et intitulé *Funktion der Religion* que Luhmann développe son analyse de la religion. Comme Parsons, Luhmann considère que la différenciation fonctionnelle est la force motrice fondamentale de l'évolution sociale, une évolution qui va vers une société mondiale. La société est ainsi constituée de divers sous-systèmes ayant chacun leur fonctionnement autonome : la science, la famille, la politique, la religion... Aucun de ces sous-systèmes ne coiffe l'ensemble du système social et en assure l'intégration. La religion est un sous-système parmi d'autres qui remplit certaines fonctions auprès des individus. Mais la religion constitue selon Luhmann un sous-système symbolique spécifique qui a pour fonction de considérer le monde comme un tout et de maîtriser la contingence. Au niveau *interprétatif*, elle permet aux individus la maîtrise subjective d'une société fragmentée par une différenciation fonctionnelle poussée.

Dans la perspective de Luhmann, on peut dire que la religion permet de vivre *comme si* le monde social était un tout. C'est précisément parce que la religion est différente des autres systèmes symboliques qu'elle peut remplir cette fonction pour les individus. La religion a donc, selon Luhmann, une signification centrale pour la société, et parce que la religion se rapporte au monde comme un tout, elle ne peut remplir sa fonction sociale que si elle reste à référence transcendante : ce qui amène Luhmann à critiquer la sécularisation interne de la religion, par exemple certaines évolutions du christianisme occidental vers un humanisme séculier [29].

Notes

- [1] R. A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Puf, 1984 (*The Sociological Tradition*, 1966).
- [2] Cf. J. Baubérot, J. Béguin, et al. *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Le Cerf, 1987, et É. Poulat, *Liberté. Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Le Cerf-Cujas, 1987 (III^e partie).
- [3] C'est l'extrême attention portée à la logique interne du catholicisme qui permet à É. Poulat, de montrer que, en dépit de certaines alliances, il y avait un profond antagonisme entre l'Église catholique et la bourgeoisie libérale (cf. *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977).
- [4] H. Desroche, *Marxisme et Religions*, Paris, Puf, 1962, p. 36.
- [5] H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974, p. 282.
- [6] Cf. A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, ainsi que la livraison de *Social Compass* sur « Tocqueville et la religion » (vol. 38, n° 31991).
- [7] F.-A. Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 236.
- [8] R. N. Bellah, « Morale, religion et société dans l'œuvre durkheimienne », *Archives des sciences sociales des religions*, 69, (1990 janvier-mars), p. 10.
- [9] J.-Cl. Filloux, « Personne et sacré chez Durkheim », in , *Archives des sciences sociales des religions*, 69, 1990, p. 45.
- [10] J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 124.
- [11] Cf. en particulier les textes présentés et rassemblés par V. Karady, dans M. Mauss, *Œuvres, I : Les Fonctions du sacré*, Paris, Minuit, 1968.
- [12] H. Hubert, M. Mauss, « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux (1906) », *Œuvres, I, op. cit.*, p. 38-39.
- [13] Cf. F.-A. Isambert, Henri Hubert, et le temps sacré, in *De la religion à l'éthique*, Paris, Le Cerf, 1922, p. 183-212.
- [14] Cf. notamment son étude « L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 2, p. 125-137, et n° 3, 1923, p. 229-261.
- [15] Sur la sociologie de Simmel, cf. P. Watier, *Georg Simmel sociologue*, Belval, Circé, 2003.
- [16] G. Simmel, Problèmes de la sociologie des religions, *Archives de sociologie des religions*, 9^e année, n° 17, janvier-juin 1964, p. 12-44. Il s'agit de la traduction de la première édition du texte , *Die Religion*, Francfort-sur-le-Main, Rütten et Loening, 1906.
- [17] J. Séguy, « Aux enfances de la sociologie des religions : Georg Simmel », in *Archives de sociologie des religions*, 9^e année, n° 17, janvier-juin 1964, p. 9.

- [18] M. Weber, *Économie et Société*, t. I 1921 ; Paris, Plon, 1971, p. 429 [chap. V : « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) »]
- [19] Sur la réception de Weber par la sociologie française, cf. M. Hirschhorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- [20] Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922), Scientia Verlag Aalen, 1965. En français, cf. J. Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Le Cerf, 1980.
- [21] J. Wach, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 289.
- [22] M. Meslin (éd.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Le Cerf, 1990.
- [23] *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 61-72.
- [24] M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.
- [25] Études rassemblées dans les trois volumes des *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, Mohr, 1920). En français : *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 1996 ; *Le Judaïsme antique*, trad. F. Raphaël, Paris, Plon, 1970 ; *Confucianisme et Taoïsme*, trad. C. Colliot-Thélène, J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2000 ; *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, trad. J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003.
- [26] Sur le débat qu'a suscité cette étude de Weber, cf. Ph. Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970.
- [27] Cf. R. K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, trad. H. Mendras, Brionne, Gérard Monfort, 1965.
- [28] J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual : an Introduction to the Sociology of Religion*, New York, Macmillan, 1957 (trad. franç., *Religion, Société, Personne*, Paris, Éditions universitaires, 1964, p. 17.)
- [29] Sur la sociologie de N. Luhmann, cf., en français, le n° 43 de *Sociétés*, (1994) coordonné par P. Watier, et le vol. LXXXIX, 1990, des *Cahiers internationaux de sociologie*.

CHAPITRE PREMIER.

RELIGION ET EPISTEMOLOGIE : QUELQUES REFLEXIONS METHODOLOGIQUES

L'ordre magnifique, la beauté et la prévoyance qui éclatent de toutes parts dans la nature sont seuls capables de produire la croyance en un sage et puissant *auteur du monde*.

Emmanuel KANT, « Préface de la seconde édition », *Critique de la raison pure*.

1. Autour de la définition de la religion

Avant de nous engager dans l'étude des quatre auteurs témoins, nous devons encore nous assurer d'être au fait sur les contours des partenaires qu'il s'agit de mettre en rapport, dans l'investigation de chaque épistémologue individuellement. Parmi ceux qui sont en jeu — la science, l'épistémologie et la religion —, c'est sans doute le troisième qui nécessite le plus d'attention dans le contexte qui est le nôtre. Certes, il n'est pas plus facile en soi de définir la science ou l'épistémologie que la religion. Mais dans le cadre de notre enquête, le débat épistémologique, et avec lui la pratique scientifique sur lequel il porte, sont clairement délimités par un thème — le concept de loi — et par un espace professionnel : les mécanismes de contrôle mis en œuvre pour les postes et publications académiques permettent d'en identifier les acteurs. En revanche, la religion pose question. Car il n'est pas à propos de la limiter à des pratiques exercées dans le cadre d'institutions traditionnellement considérées comme religieuses et à des convictions en rapport avec la confession de foi de telles institutions. Si on le faisait, on en exclurait sans doute la majorité des philosophes aujourd'hui engagés dans le débat. Même ceux qui ont une pratique communautaire aisément repérable comme « religieuse », se défendent la plupart du temps de la faire intervenir dans les débats¹.

Il s'avère donc nécessaire d'adopter une vision suffisamment large de la religion, qui puisse s'appliquer même à des personnes qui ne « pratiquent » pas de religion selon les critères sociologiques courants. En même temps, il ne faut pas élargir le champ du religieux au point qu'il ne serait plus clairement délimité. Nous devons plutôt rechercher des critères qui ne sont pas trop étroitement dépendants des religions institutionnalisées, tout en distinguant la religion d'autres modes d'existence humains.

Qu'est donc la religion ? On pourrait désespérer devant la tâche de trouver une réponse qui recouvre les différents phénomènes désignés couramment par ce nom, tant les formes que prend le fait religieux sont diversifiées. Pourtant, nous sommes souvent amenés

¹ Citons-en un exemple plus ancien, mais parlant : le plaidoyer de Pierre DUHEM, en réponse à l'accusation que son obédience catholique interviendrait dans son compte rendu de la science. Son article « Physique de croyant » a d'abord été publié dans *Annales de Philosophie Chrétienne* LXXVII, oct./nov. 1905, t. I, p. 44 ss, 133 ss, avant de figurer en annexe dans la seconde édition de *La théorie physique : son objet — sa structure*, 1914², p. 413-472. Un des auteurs clés du débat contemporain, qui est également catholique, BAS VAN FRAASSEN, se réclame explicitement du refus de Duhem de concéder un rôle aux présupposés métaphysiques en science (« Science, materialism, and false consciousness », dans *Warrant in contemporary epistemology*, sous dir. J. KVANGIG, 1996, p. 149-181 ; *The empirical stance*, 2002, p. 255, n. 27).

à poursuivre nos investigations en l'absence de définition qui décrirait l'« essence » d'un concept. Il peut suffire de le désigner par un ensemble de traits. Même si dans un cas concret, l'un ou l'autre d'entre eux faisait défaut, nous pourrions toujours constater l'« air de famille » qui provient de la présence des traits restants.

On se bercerait néanmoins d'illusions si on espérait donner une définition du religieux qui serait indépendante de la vision globale du monde que l'on adopte. Car le regard (ou l'absence de regard) que l'on porte sur la religion en constitue justement un élément crucial². Le projet de recherche poursuivi ici est-il alors voué à l'échec — avant même d'avoir pu être mis en œuvre — faute de caractérisation universellement acceptable de la religion ? Ce serait mettre la barre trop haut, car des définitions indiscutables (et indiscutées) sont bien rares en philosophie. En dernière analyse, aucune enquête philosophique ne peut prétendre être idéologiquement neutre³. Sans chercher à fournir une définition libre de tout présupposé, assignons-nous donc la tâche plus modeste d'indiquer les lignes de force qui organisent la conception du religieux à la base de cette étude. Alors que des considérations systématiques déterminent les contours de cette conception, c'est la fécondité de l'étude qui montrera *a posteriori* si le choix initial a été judicieux dans le contexte de la problématique examinée.

Il faut relever en premier lieu que notre enquête accepte le fait religieux comme un mode d'existence humain propre. L'Occident moderne est probablement unique dans l'histoire de l'humanité en ce qui concerne la difficulté qu'il a à accorder une place à l'expérience religieuse. Les diverses tentatives qui visent à réduire la religion à d'autres aspects de la vie humaine sont autant d'expressions de ce malaise. Dans l'impossibilité de nier la pratique religieuse, qui reste importante pour une grande partie de l'humanité, l'homme moderne cherche à l'expliquer. Une stratégie, pour atteindre ce but, consiste à ramener la religion à d'autres pratiques humaines qui paraissent plus acceptables à la sensibilité actuelle. Pourtant, de telles définitions réductionnistes évacuent en règle générale ce qui fait le propre du fait religieux.

N'en donnons qu'un exemple : R.B. Braithwaite proposa dans son *Eddington Lecture* de 1955 « une vision empiriste de la nature de la croyance religieuse ». Pour lui, la religion se compose principalement de deux éléments : une dimension morale, qui consiste à adopter l'intention d'agir selon certains principes, et une dimension narrative, qui consiste à raconter certaines « histoires », comme par exemple, pour le chrétien, la vie de Jésus ou le Jugement dernier. S'y ajoute, au moins dans les « religions plus évoluées », une dimension émotive : le croyant est appelé non seulement à réformer son comportement extérieur, mais

² La dépendance de la notion de religion par rapport aux paradigmes conceptuels plus larges constitue un objet d'étude à part entière. Ainsi Peter HARRISON consacre sa monographie *'Religion' and the religions in the English Enlightenment*, 1990, à la tournure très particulière qu'a prise le concept à partir de la fin du XVII^e siècle. De fait, Harrison considère que les changements introduits sont si significatifs que le concept moderne est né à ce moment-là.

³ Jean-Paul WILLAIME, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS* XXII, 2003, p. 251, n. 6, souligne que l'absence de définition universellement acceptée, n'empêche pas non plus une législation réglementant certains aspects du fait religieux.

à adopter certains sentiments. La question de la vérité factuelle n'est essentielle pour aucun de ces trois éléments. On peut en particulier tenir les histoires pour fictives, sans que cela nuise à la fonction de celles-ci, qui est d'apporter une motivation supplémentaire pour l'effort moral que fournit le croyant⁴.

On peut remettre en cause telle ou telle composante du compte rendu de Braithwaite. Beaucoup de croyants en refuseraient probablement l'attitude anti-réaliste ; le rapport à l'histoire factuelle est en particulier fondamental pour les religions bibliques. Il n'est pas non plus évident que toute religion engendre un code de conduite⁵. Mais ce qui frappe avant tout quand on lit la leçon de Braithwaite, c'est qu'il semble aveugle au caractère proprement *religieux* de la religion ; on ne peut lui faire justice quand on la réduit à une combinaison de conduite morale, de narration et d'émotions. De fait, l'empirisme logique de Braithwaite l'oblige à exclure ce que beaucoup de croyants considèrent spontanément comme étant au centre de leur foi : le rapport au « divin » — même si les traditions religieuses conçoivent selon des modalités divergentes la Réalité qui dépasse radicalement le monde perceptible. Comme Braithwaite exige d'une proposition, pour qu'elle ait du sens, qu'elle — ou éventuellement le fait de l'employer⁶ — ait des conséquences empiriquement vérifiables, il conçoit la réalité divine sur le modèle d'êtres existants dans le monde accessible aux sens⁷. Il n'est alors pas surprenant qu'il cite avec approbation Matthew Arnold, quand ce dernier compare Dieu à « une sorte de Lord Shaftesbury infiniment amplifié et amélioré », et la Trinité à trois Lord Shaftesbury de ce type⁸. Il va sans dire qu'une telle comparaison ne donne pas la moindre insinuation de la transcendance divine. Comme la méthodologie de Braithwaite l'amène à évacuer ce qui distingue justement le « Tout-Autre » du monde naturel, on doit conclure qu'elle est inutile, ou pire risible.

Au lieu de laisser une méthodologie réductionniste travestir le fait religieux, il convient d'en reconnaître le caractère propre. Comme le nota l'éminent historien des religions que fut Mircea Eliade :

Un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économique, la linguistique, l'art, etc.... c'est le trahir ; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré. Certes [...], il n'y a pas de phénomène uniquement et exclusivement religieux. La religion étant chose humaine, elle est de ce fait, et chose sociale, et chose linguistique, et chose économique — car on ne conçoit pas l'homme en dehors du langage et de la vie collective. Mais il serait vain de

⁴ R.B. BRAITHWAITE, « An empiricist's view of the nature of religious belief », Eddington Lecture 1955, 1955, p. 21-24, 26 s, 32.

⁵ Marc SHERRINGHAM, *Introduction à la philosophie esthétique*, 1992, p. 99, mentionne l'exemple bien connu des Grecs pour qui le divin était au-delà du bien et du mal : « Pour la pensée grecque, l'alternative semble se situer entre l'immoralisme capricieux des dieux mythologiques et l'amoralisme souverain d'un principe premier. Toute la philosophie antique va rester prisonnière de ce paradoxe platonicien : la perfection divine exclut l'action et la volonté. »

⁶ Cette concession est nécessaire pour ne pas tenir pour dépourvues de sens toutes les propositions morales, desquelles Braithwaite rapproche les propositions religieuses (BRAITHWAITE, p. 9-11).

⁷ *Ibid.* p. 11, 25.

⁸ *Ibid.* p. 24 s, qui renvoie à Matthew Arnold, *Literature and dogma*, 1873, p. 306 s.

vouloir expliquer la religion par une de ces fonctions fondamentales qui définissent, en dernière instance, l'homme⁹.

Aucune caractérisation adéquate de la religion ne peut donc faire l'économie des concepts appartenant eux-mêmes à la sphère religieuse ; elle sera, dans ce sens, nécessairement circulaire. Un exemple parlant en est fourni par ce que Mircea Eliade discerne être l'élément commun de « toutes les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux » : « Chaque définition oppose, à sa manière, le sacré et la vie religieuse au *profane* et à la vie séculaire¹⁰ » — le sacré et le profane étant eux-mêmes des notions hautement religieuses. La même observation s'applique évidemment aux caractérisations de la religion qui renvoient à Dieu, ou plus vaguement au divin. On peut en conclure que la religion se désigne plus qu'elle ne se définit : nous savons ce qu'est le fait religieux parce que nous en connaissons des exemples dans notre propre vécu ou parmi ceux qui nous entourent.

Une fois la religion acceptée comme un mode particulier de vivre dans le monde, en quoi le concept du sacré peut-il contribuer à la compréhension que nous en avons ? Rudolf Otto, au début du vingtième siècle, l'avait décrit comme le « *mysterium tremendum* », cette « écrasante supériorité de puissance » qui provoque chez l'homme, « le *sentiment d'effroi* [...] devant le *mysterium fascinans*, où s'épanouit la parfaite plénitude de l'être. » Pour décrire l'expérience religieuse, Otto utilisait le terme de « numineux » (du latin *numen*, qui désigne la divinité, ou encore la volonté divine et la majesté) : « Le numineux se singularise comme quelque chose de *ganz andere*, de radicalement et totalement différent : il ne ressemble à rien d'humain ou de cosmique ; à son égard, l'homme éprouve le sentiment de sa nullité, celui de "n'être qu'une créature"¹¹. » Certes, Mircea Eliade souligne avec raison que la dimension irrationnelle ne peut pas contenir l'expérience du sacré ; le sacré se définit d'abord par l'opposition au profane — opposition qui se décline selon des modalités fort diverses¹². Pourtant la séparation d'avec le profane ne signifie-t-elle pas justement que l'homme rencontre dans le sacré le « Tout Autre », la Transcendance qui lui rappelle sa petitesse et sa dépendance radicale ? S'il faut alors se garder de lire la description d'Otto dans un sens limitatif, son *mysterium tremendum* semble bien capter un aspect fondamental de la posture religieuse.

⁹ *Traité d'histoire des religions*, 1990, p. 11.

¹⁰ *Ibid.* p. 15. La Torah désignait déjà comme une tâche essentielle des prêtres de « distinguer entre le sacré et le profane, entre l'impur et le pur » (Lv 10.10).

¹¹ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, 1994, p. 15 s, en résumant les thèses de Rudolf OTTO, *Das Heilige*, Breslau, 1917.

¹² *Le sacré et le profane*, p. 16. De même, E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960 (première éd. 1912), cité par Michel BITBOL, « La compréhension de la nature et le sacré », dans *Science, mythes et religions en Europe*, 2000, p. 131. Bitbol mentionne les étymologies de mots désignant le sacré dans différentes langues ; elles pourraient corroborer les connotations de réalité originelle, d'effroi et de force (*ibid.*). Hélas, l'étymologie est d'un recours hasardeux pour établir le sens d'un mot (et encore plus pour celui d'un concept). En particulier, il n'est pas possible d'appuyer l'idée de séparation sur la racine hébraïque *q d sh*. On conteste aujourd'hui qu'elle soit dérivée d'une racine à deux lettres (*q d* : « couper » ; R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER, Bruce WALTKE (dir.), *Theological wordbook of the Old Testament*, 1980, p. 786 s). L'emploi des mots de cette famille, dans la Bible hébraïque, oriente vers un sens premier d'appartenance : est sacré ce qui appartient à la sphère du culte rendu à Dieu. Un emploi caractéristique se trouve dans le livre des Nombres : puisque les fils de Coré ont présenté leurs cassolettes devant l'autel du Seigneur, on considère ces ustensiles comme saints — bien que leur acte soit né d'une rébellion contre la loi divine (Nb 17.3 [16.38]).

Au-delà de cette première détermination, on peut chercher à décrire le fait religieux à travers divers traits qui lui appartiennent, sans que l'on ait la prétention d'en épuiser ainsi l'essence. Pour garder le champ d'enquête aussi ouvert que possible, il convient de ne pas restreindre inutilement le champ des caractéristiques dont on tient compte. Quelques restrictions s'imposent pourtant, tant les répercussions de la religion sont tentaculaires dans le vécu humain. Ainsi la religion est traitée ici en tant que posture de l'individu. Car c'est bien ici qu'elle trouve son point d'ancrage dans l'expérience humaine et qu'elle entre en interaction avec d'autres pratiques humaines, comme la science ou la philosophie. À cet égard, je suis l'analyse de Herman Dooyeweerd qui voit dans l'« ego » le point focal unifiant les différents aspects de l'existence (logique, spatiale, esthétique...)¹³. Alors il ne peut être question d'examiner l'influence de la religion sur des positions épistémologiques *in abstracto* ; elle se joue dans la pensée et le vécu de personnes réelles. Cela ne veut pas dire que des rapports conceptuels soient absents ou négligeables. Mais il faut faire attention à l'« incarnation » d'options philosophiques et religieuses, de peur de passer à côté du facteur humain, crucial dans ce contexte. L'étude de cas en tient compte dans la mesure où elle n'examine pas de liste de comptes rendus de la notion de loi, mais met à sa base quatre auteurs témoins. Elle fait interagir leurs textes et, autant que possible, leurs paroles et des éléments biographiques les concernant.

Privilégier l'individu comme lieu où religion et science exercent leurs influences mutuelles ne revient pourtant pas à nier d'autres aspects du fait religieux, même s'ils ne reçoivent pas de traitement propre. Les aspects communautaires que revêt souvent la pratique religieuse sont traités comme dérivés du pôle individuel : la présente étude ne s'interroge pas, par exemple, sur le rôle que les institutions religieuses, comme les Églises, jouent en tant que telles dans la recherche scientifique. De même, les traits retenus pour décrire la religion n'incluent pas les aspects que le croyant perçoit, sinon comme la cause, du moins comme le fondement de son adhésion à la religion : révélations divines, expériences mystiques... Il les « reçoit », les vit comme venant d'ailleurs, même si certaines traditions cherchent cet « ailleurs » dans les profondeurs de l'être humain lui-même. Ces aspects n'apparaissent dans la présente étude que par le biais de leur réception par le sujet : en tant qu'ils ont des répercussions sur sa posture religieuse, qu'ils déterminent ses convictions et sa pratique religieuses.

¹³ *A new critique of theoretical thought*, vol. I, 1953, p. 5 ; *In the twilight of Western thought : studies in the pretended autonomy of philosophical thought*, 1975, p. 7 ; cf. Jitse VAN DER MEER, « The actor in the interaction of science and religion : an application of Dooyeweerd's anthropology to the study of religion and science », dans *Contemporary reflections on the philosophy of Herman Dooyeweerd : a supplement to the collected works of Herman Dooyeweerd*, sous dir. D.F.M. STRAUSS, M. BOTTING, 2000, p. 185-196. La théorie de la connaissance dooyeweerdienne propose un compte rendu très complet sur la manière dont le choix religieux de l'être humain influence l'ensemble de sa pensée théorique. Sans décrire l'ensemble de sa vision systématique, signalons que Dooyeweerd voit les présupposés religieux exercer leur contrôle « au moyen d'une triade d'idées transcendantales ». Cette triade concerne l'unité des divers aspects de l'expérience, le moi comme « point de référence central » et « cette double relation centrale du moi avec les autres moi et avec l'Origine absolue » (« La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 67). Toute la pensée reçoit son orientation de la manière dont on conçoit ces trois idées. Dans le vocabulaire de Dooyeweerd, le terme « idée de loi » désigne la conception particulière qu'un penseur (ou toute une époque) adopte de la triade. L'expression en est venue à désigner l'école de pensée dooyeweerdienne (en anglais « cosmonomic idea », *ibid.* p. 68 ; *In the twilight of Western thought*, p. 52, et *A new critique ...*, 1953-58, vol. I, p. 68 s).

En ce qui concerne le pôle individuel de la religion, je propose de combiner des aspects relevant à la fois de la croyance, de l'attitude et de la conduite, même s'il n'est pas possible de démontrer dans chaque cas que les trois dimensions soient présentes. C'est justement l'avantage des définitions basées sur l'« air de famille » que de pouvoir en identifier des instances même quand tous les traits ne sont pas réunis (ou ne peuvent pas être décelés). L'enquête met l'accent sur les « dogmes », ce que le fidèle croit sur l'être et la structure de la réalité — problématique et méthodologie choisies y obligent. D'un côté, le débat épistémologique actuel autour de la notion de loi est, par sa nature même, un débat d'idées et amène donc à privilégier l'aspect théorique, par rapport à la pratique ou encore l'attitude intérieure du philosophe. De l'autre côté, l'investigation procède essentiellement par l'étude des textes épistémologiques qu'ont écrits les quatre auteurs choisis. Les renseignements autobiographiques s'y font rares, alors que ce sont d'abord ceux-ci qui permettent d'identifier les attitudes et les conduites. Certes, je me suis efforcée d'aller au-delà des écrits philosophiques, d'y ajouter, autant que possible, des textes autobiographiques ou encore de rencontrer personnellement les auteurs¹⁴. Pour chacun d'eux, on pourra donc poser la question des différentes dimensions du religieux ; mais les *convictions* religieuses, au sens d'un contenu conceptuel, reçoivent un traitement de faveur.

En ce qui concerne les croyances religieuses, le « divin » y joue un rôle prépondérant, même s'il peut revêtir des formes très variées. Le divin, c'est justement cette réalité sacrée qui délimite la sphère religieuse et l'oppose au profane. Il n'est alors pas surprenant que la foi dans des êtres « sur-naturels » soit souvent vue comme une des caractéristiques les plus centrales de la religion¹⁵. Notons pourtant que le domaine sacré peut, dans certaines traditions religieuses, englober tout ce qui existe ; le panthéisme, en particulier, divinise l'ensemble du monde. La distinction entre le sacré et le profane se joue alors à un niveau plus subtil : le divin n'est « sur »-naturel que dans le sens du regard différent que pose le croyant sur le monde. La distinction de Spinoza entre la *natura naturans* et la *natura naturata* en constitue sans doute la formulation philosophique la plus rigoureuse à l'intérieur de la philosophie occidentale. Dans son adaptation du panthéisme spinoziste à la science moderne, Einstein fonde la « religion cosmique » sur l'émerveillement devant l'ordre naturel, qui nous amène à désirer « éprouver la totalité de l'Étant comme un tout parfaitement intelligible¹⁶. » Elle s'oppose au regard a-religieux, qui ne sait pas voir le mystère dans « cet ordre suprême et [...] cette Beauté inaltérable¹⁷. »

¹⁴ À certains moments, le respect pour les personnes, en particulier celles qui sont en vie, m'a amenée à taire des renseignements personnels qui auraient pu apporter un éclaircissement supplémentaire. Il est arrivé que l'on m'ait demandé explicitement de ne pas citer telle ou telle remarque faite en privé, jugée trop intime par l'auteur.

¹⁵ Ainsi William P. ALSTON indique la « foi dans des êtres surnaturels (dieux) » comme premier de ses neuf critères qui permettent ensemble de désigner la religion (« Religion », dans *The encyclopedia of philosophy*, sous dir. P. EDWARDS, 1967, vol. VII, p. 141.

¹⁶ « Religion et science », 1930, *Comment je vois le monde*, 1979, p. 17 s. Pour l'héritage spinoziste dans la pensée d'Einstein, cf. L. JAEGER, *Croire et connaître : Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, 1999, p. 126-129.

¹⁷ « Comment je vois le monde », EINSTEIN, p. 10.

Même s'il est alors un sens dans lequel on peut qualifier le divin panthéiste de « sur »-naturel, il faut reconnaître qu'il est quelque peu surprenant d'utiliser ce vocable dans le contexte d'une vision qui, justement, fait du monde, de la nature, son dieu. D'autres efforts pour caractériser le « divin », concept religieux par excellence, méritent alors notre attention. Roy Clouser en propose un candidat particulièrement prometteur : « *Le divin est tout ce qui est réel de façon inconditionnelle, indépendante. C'est tout ce qu'on croit "juste là".* Par contraste, l'existence de tout ce qui n'est pas divin dépend en dernier ressort (d'une partie au moins) de ce qui est tenu pour divin. » Ce compte rendu réussit à couvrir un champ assez large de conceptions du divin — du Dieu biblique en passant par le Brahman-Atman jusqu'au Tao¹⁸. Il se pose bien entendu la question de savoir si le bouddhisme connaît une réalité divine qui correspond à la définition de Clouser. Mais cette question se double d'une autre, à savoir si le bouddhisme n'est pas justement le paradigme d'une religion qui se passe des dieux. Clouser lui-même considère que le Nirvana y assume le rôle de la réalité non dépendante¹⁹. On peut en tout cas considérer que sa définition met en lumière un aspect important du concept du divin.

La caractérisation du divin que propose Clouser se révélera opportune à divers moments de l'enquête. Sa tournure métaphysique en rend d'autant plus facile le maniement dans le contexte du débat d'idées. N'oublions pourtant pas qu'ici, l'ontologie se double nécessairement d'axiologie : dire qui ou ce qu'est l'être *suprême*, c'est à la fois se prononcer sur le réel et dire quelque chose sur l'échelle des valeurs. La vraie religion dépasse alors la métaphysique, car elle inclut la réponse adéquate de l'homme à cette croyance : une description totalement détachée, purement théorique, du divin ne peut guère prétendre être religieuse. On peut d'ailleurs se demander si une telle divinité areligieuse existe dans la réalité ou si elle n'est pas plutôt une vue de l'esprit, impossible à soutenir pour l'être humain, justement en raison de ses inclinations religieuses. La religion englobe donc une dimension d'engagement personnel, d'attitude proprement religieuse. D'aucuns décrivent le noyau d'une telle attitude comme « *Kreaturgefühl* », la conscience de dépendre fondamentalement du divin²⁰. Paul Tillich (1886-1965) voit en Dieu l'objet de la « préoccupation ultime²¹ ». William Alston préfère donner une liste de sentiments : « crainte révérencielle, sensation de mystère, sentiment de culpabilité, adoration », qui s'inscrivent dans des contextes rituels et

¹⁸ Roy CLOUSER, *Knowing with the heart : religious experience and belief in God*, 1999, p. 21. Cf. Auguste LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, 1931, vol. I, p. 221, pour une définition proche, qui de plus, distingue différents degrés dans la radicalité avec laquelle on conçoit la non-dépendance divine.

¹⁹ CLOUSER, p. 180 s, n. 13 ; cf. p. 179, n. 9. Nagarjuna, le fondateur de la « voie du milieu » à l'intérieur du bouddhisme Mahâyâna au II^e siècle de notre ère, constitue une exception possible (*ibid.* p. 181, n. 13). Cf. la discussion de l'agnosticisme bouddhique p. 10 ci-dessous.

²⁰ CLOUSER, p. 55 ; LECERF, p. 171. Cf. la description du « numineux » qu'adopte Rudolf Otto (cité ci-dessus, p. 4). F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) voyait l'essence de la religion dans le « sentiment de dépendance absolue ». Historiquement, on peut voir, dans l'approche de Schleiermacher, la ré-interprétation libérale de l'accent sur l'expérience personnelle dans le réveil piétiste ; mais contrairement à ce dernier, Schleiermacher coupe l'expérience religieuse de ses racines doctrinales. Il n'évite alors pas le piège d'une conception appauvrie de la religion.

²¹ Traduction que retient Fernand CHAPEY du terme clé de la pensée tillichienne « ultimate concern » ; il propose également « intérêt dernier », « souci de l'absolu » (Paul TILlich, *Le courage d'être*, 1967, p. 58, n. 4).

doctrinaux spécifiques²². Encore une fois, il n'est guère nécessaire de choisir ; l'attitude religieuse étant une posture fondamentale de l'homme, toute description en reste partielle. Suivant le cas, les différents comptes rendus peuvent nous avertir utilement du caractère religieux que revêt éventuellement l'attitude d'un philosophe étudié.

En ce qui concerne la troisième dimension de la religion à mentionner ici — la pratique —, elle peut prendre des formes variées. Il y a d'abord les rites au sens strict. Il s'agit d'actes, plus ou moins élaborés, qui suivent des schémas standardisés et auxquels une vertu religieuse est reconnue : cérémonies, sacrifices, formules mantriques, etc. La plupart des religions débordent pourtant le domaine strictement rituel et orientent également les autres domaines de la vie. De fait, il paraît difficile de concevoir un système de pensée qui propose une certaine conception de la réalité ultime, sans qu'elle ait de répercussions sur l'idée que se fait l'homme de sa propre place dans l'univers et de la relation qu'il doit (ou ne doit pas) entretenir avec le divin. De même, la conception que l'homme a de lui-même influencera à son tour son comportement, même si toutes les religions n'engendrent pas un code moral au sens étroit du terme.

Bien que les rituels s'inscrivent souvent dans une pratique communautaire et semblent alors l'apanage de religions institutionnelles, les orientations d'action plus générales, nées de conceptions religieuses, ne présupposent pas nécessairement un tel cadre. Cette deuxième forme que peut prendre la « pratique » religieuse est donc particulièrement pertinente dans le contexte de notre étude, puisque plusieurs des auteurs choisis se tiennent éloignés de toute institution religieuse. Notons également que l'attention portée sur la dimension pratique de la religion s'accorde facilement avec la tendance récente qui consiste à faire une plus grande place aux pratiques en historiographie des sciences, alors que jusque là l'accent tombait souvent sur les constructions théoriques qu'elles engendrent²³. Bien entendu, il ne s'agit pas d'opposer théorie et pratique, ni en religion, ni en science. La dimension théorique, conceptuelle, constitue dans les deux cas un élément important, voire indispensable, de la pratique respective. Une approche multidimensionnelle de la religion, comme de la science, offre alors la perspective la plus prometteuse pour mener à bien l'étude des interactions entre science, épistémologie et religion.

2. L'athéisme : la mise en cause de la religion

La question de la définition de la religion se pose d'ordinaire face à l'extrême diversité des traditions et pratiques religieuses. La difficulté de décrire le fait religieux est alors liée à la peine que l'on a à dégager de celles-ci des éléments communs. Les considérations ci-dessus ont pourtant montré qu'il ne s'agit pas d'une mission impossible. Même s'il faut

²² ALSTON, p. 141.

²³ John H. BROOKE, « Religious belief and the content of the sciences », dans *Science in theistic contexts : cognitive dimensions*, sous dir. J.H. BROOKE, M.J. OSLER, J.M. VAN DER MEER, *Osiris* XVI, 2001, p. 6-14.

LES RELIGIONS AU CŒUR DE NOS SOCIÉTÉS

Pierre de Charentenay

S.E.R. | « Études »

2008/9 Tome 409 | pages 153 à 162

ISSN 0014-1941

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-2008-9-page-153.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

© S.E.R.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les religions au cœur de nos sociétés

PIERRE DE CHARENTENAY

1. Lire son interview dans *Le Monde*, le mardi 22 juillet 2008, p. 16.

TONY Blair s'est converti au catholicisme lorsqu'il a quitté le 10, Downing Street. Ce que l'on sait moins, c'est son attachement à la foi et à la religion dans sa vie et dans la vie collective. Il affirme qu'« on ne peut pas prétendre gouverner le monde sans comprendre ce qui touche profondément les peuples et correspond à leur irrésistible aspiration à une spiritualité »¹.

Il contredit ce que notre contexte européen a longtemps voulu occulter et ce que les Européens eux-mêmes ne partagent pas : les religions vivent au cœur de nombreuses sociétés dans le monde, au cœur des multiples cultures. Entre l'Amérique latine et son christianisme, l'Inde pétri d'hindouisme, la Russie appuyée sur son orthodoxie, l'Indonésie agitée par l'islam, partout la religion est présente comme une force sociale, une inspiratrice de la vie ensemble, un facteur d'identité, parfois un foyer d'agitations et de violences. Nos pays européens forment plutôt une exception dans ce domaine ; les Européens l'oublient. Les tenants d'une sécularisation extrême – comme Harvey Cox avec la mort de Dieu, ou comme Marcel Gauchet avec la sortie de la religion – ont d'ailleurs évolué eux-mêmes pour réaffirmer au cœur de nos démocraties la présence et le rôle des religions.

Jésuite. Rédacteur en chef

« La pensée des Lumières a voulu nous faire croire que le progrès irrésistible de l'humanité était synonyme d'extinction des religions dont nous n'aurions plus besoin ; que Dieu était condamné. Quelle erreur ! Une étude récente Gallup montre qu'à la question : "La religion est-elle importante dans votre vie", 90 à 96 % des interrogés dans les pays musulmans répondent "oui". Ce taux tourne autour de 70 % aux Etats-Unis, de 36 % au Royaume-Uni ²».

2. Même interview de Tony Blair.

La place centrale des religions dans les sociétés est donc largement partagée, mais elle n'apparaît pas comme une évidence partout. Dans la majorité des pays en voie de développement, et particulièrement dans les pays musulmans, nous verrons comment la religion est omniprésente. La question se pose de savoir si, dans nos sociétés libérales développées, la religion tient un rôle particulier ou reste au contraire en marge de la vie collective.

Les religions, en tout cas, ne se résument pas à ce simple « fait religieux » que nous analysons en France presque comme un fait divers ; elle représente un lieu de dynamisme, là où se joue la vie des familles et des nations, le lieu de la vie et de la mort, celui des grandes émotions collectives et des forces historiques. Une géopolitique de la religion reste une lecture pertinente de la réalité internationale.

Le temps de la séparation

Durant un long temps de théocratie, un seul pouvoir (tout autant politique que religieux) dominait les populations et l'Etat. Parfois, ce sont les autorités religieuses qui ont commandé le monde au nom de Dieu ; parfois aussi, ce sont les autorités politiques qui ont utilisé et mis en coupe réglée les Eglises et les religions. Ces modèles théocratiques multiples ont duré pendant des siècles sous des formes, des religions et des cultures très différentes ; et sont encore durables dans bien des régions, de l'Arabie Saoudite à l'Iran.

Les séparations entre les dieux et les césars furent longues et difficiles, parfois violentes, comme avec la Révolution française devenue le symbole de cette séparation, lorsque la religion refusait ces changements. Elle a d'abord concerné le christianisme, qui a tardé, et sous des formes très diverses, à abandonner la tutelle sur le politique. La particularité de la Révolution française est qu'elle a voulu démolir la théocratie

chrétienne, en écartant la royauté pour promouvoir la démocratie. Même si elle a elle-même gardé une référence à un Etre suprême, ses successeurs ont, en outre, cherché à vider le ciel de tout contenu et de tout Dieu pour mieux libérer les forces politiques de la terre. Ils ont ainsi procédé à une double opération en France : la séparation des autorités religieuses et politiques, mais aussi la négation de la religion dans l'espace démocratique.

D'autres pays européens, moins étatistes que la France, ne sont pas entrés dans cette négation ; ils ont conservé une relation étroite et souvent positive entre religion et démocratie, sans que les autorités religieuses et politiques soient confondues. Chacun gardait son domaine, même si, dans le cas de l'Angleterre, la Reine reste le chef de l'Eglise anglicane sans exercer aucun pouvoir.

Dans cette séparation, l'Eglise catholique a difficilement trouvé sa place dans les sociétés libérales modernes. Habituee au pouvoir, elle n'a changé qu'avec le concile Vatican II, qui a reconnu l'autonomie de la sphère politique et la liberté religieuse. Ce changement considérable s'est fait à la quasi-unanimité des responsables catholiques.

Mais, en ces temps de démocratie, le thème de la séparation concerne toutes les religions. Celles-ci ne sont pas encore clarifiées, y compris dans la sphère chrétienne. L'orthodoxie a plus de mal que le catholicisme dans ce domaine – les interventions, pour ne pas dire les compromissions, entre les pouvoirs étant nombreuses en Russie. En Grèce, le poids de l'Union européenne a été nécessaire pour qu'il y ait une distance à l'égard de l'Eglise orthodoxe.

Dans ce cas, comme dans celui de l'hindouisme en Inde, il s'agit d'une question d'identité. Etre russe veut-il dire que l'on soit orthodoxe, comme c'était le cas au XIX^e siècle ? Etre indien signifie-t-il que l'on soit nécessairement hindou ? C'est bien ce que pense un parti comme le BJP³, qui s'appuie sur de grands groupes religieux et développe une doctrine nationaliste et volontiers antichrétienne. Qu'en est-il aussi au Tibet, dirigé par le Dalaï Lama, autorité tout à la fois politique et religieuse qui tente de défendre son pays contre les interventions chinoises ?

Mais cette question de séparation entre les pouvoirs concerne surtout aujourd'hui le monde musulman. La structure même de l'islam et du Coran marque cette proximité – voire une similitude – entre le religieux et le politique, qui

3. *Bharatiya Janata Party*,
Parti du Peuple indien.

aboutit à un régime théocratique où les religieux sont finalement « les guides suprêmes », comme en Iran. La question est loin d'être tranchée, car les interprétations sont diverses sur ce point, selon que l'on s'adresse à l'un ou l'autre courant islamique.

Le poids de l'histoire

La modernité contraint donc la majorité des pays à trouver un *modus vivendi* où les structures religieuses et politiques soient séparées. Mais le poids de l'histoire a donné des figures bien différentes à ce modèle de séparation. Ainsi, dans tous les pays du monde, la culture locale a inventé une relation spécifique entre les religions et l'Etat. Politique et religion s'occupent, après tout, des mêmes personnes : les citoyens d'un pays.

Les modèles de présence de la religion dans un pays sont presque aussi variés que le nombre des pays eux-mêmes. Si l'Europe a les mêmes origines avec Rome et Athènes, les contextes nationaux montrent des situations très diverses entre la France et la Belgique, très laïques, l'Italie et la Pologne, proches du catholicisme, l'Allemagne, où l'Etat et les religions coopèrent⁴. Des réflexes pragmatiques ici, ou bien des réactions idéologiques et révolutionnaires là, vont changer les relations entre le pouvoir et les religions. Le poids de l'histoire est considérable : c'est elle qui a constitué la laïcité européenne, sa forme et ses institutions ; et elle n'a pas toujours été un fleuve tranquille. Dans certains pays comme la France, elle a été acquise à travers des crises, qui se sont répétées à plusieurs reprises, sorte de répliques du tremblement de terre primordial que fut la Révolution de 1789.

Les sociétés asiatiques sont généralement plus religieuses que les sociétés européennes. Le bouddhisme, l'hindouisme, le taoïsme – mais aussi l'islam (ainsi que le christianisme pour les Philippines) – sont présents dans la vie publique comme dans la vie privée, dans les maisons comme dans les rues ; et jusqu'au Japon où, il n'y a pas encore si longtemps, l'empereur était vénéré comme Dieu sur la terre. La facette religieuse des identités nationales joue, bien sûr, un rôle dans la relation des religions au pouvoir.

Entre l'Europe et l'Asie, la Turquie est un exemple de débat très vif et conflictuel sur la place du religieux dans un

4. *Etvdes* publiera en novembre prochain un article sur les relations entre religion et politique en Allemagne.

1. Il fera l'objet d'un article de Denis Lacorne dans *Etvdes*, octobre 2008.

pays qui s'annonce laïque. Le parti AKP au pouvoir défend une identité islamiste contre une forte tradition séculière depuis Mustapha Kémal. Le débat n'est pas clos, et la question est mouvante puisque le Conseil constitutionnel a menacé de suspendre le parti AKP qui domine la politique turque. L'armée et une partie du pays craignent le surgissement de forces islamistes qui s'empareraient du pouvoir. Deux visions de la société s'affrontent sur la question de la place du religieux dans la société.

Le cas américain est spécifique⁵ en ce qu'il est un pays occidental, chrétien et développé, mais sans avoir subi la sécularisation dont l'Europe a fait l'expérience. L'Amérique est un pays de migrants, qui rendent grâce à Dieu d'avoir trouvé une terre de refuge et de liberté. Tous les citoyens, Président en tête, célèbrent ce don lors de la fête de *Thanks giving*. C'est sous la présidence de Eisenhower, en 1956, que la devise de l'Amérique, *E Pluribus Unum*, a été changée en *In God we trust* (formule qui est maintenant imprimée sur tous les billets de banque). Des critères comme le taux de natalité (2,5 enfants par femme aux Etats-Unis, 1,52 en Europe) montrent une culture et un rapport à la vie très différents de ceux de l'Europe. Pourtant, les traditions laïques n'ont pas non plus manqué aux Etats-Unis pour garder les religions à distance du pouvoir politique.

En Afrique, on ne comprend pas comment des Européens peuvent être athées, sans spiritualité et sans Dieu. Cela ne veut pas dire que les Africains se retrouvent tous sur une même religion, loin de là, mais ils manifestent une grande avidité pour ce qui est spirituel et religieux. Les conversions à l'islam et au christianisme sont aujourd'hui très nombreuses, ainsi que les vocations sacerdotales ou religieuses.

Pourtant, partout la sécularisation marque de son empreinte les civilisations urbaines et modernes. Elle touche le christianisme dans les villes d'Amérique latine, de l'Inde, où les vocations sacerdotales et religieuses sont nettement moins nombreuses que dans les campagnes ; elle touche l'hindouisme et l'islam chez les plus jeunes, qui se détachent de la pratique religieuse ; en Afrique même, les cadres qui sont pris dans la mondialisation économique et sociale marquent facilement des distances par rapport à leurs pratiques religieuses, même s'ils retournent fréquemment dans leur village pour y revivre leurs traditions.

Malgré une diversité de situations, la religion est toujours une question centrale pour l'identité d'un pays, même dans un pays sécularisé. Elle est parfois occultée, parce que les habitants de ce pays ont pris à titre individuel des distances par rapport à elle. Mais, dans tous les cas, si l'on commence à toucher à l'équilibre qui s'est établi entre religion et société, les habitants descendent dans la rue, et les intellectuels réagissent de manière très vive, au nom d'une identité nationale particulière. C'est dire que le débat sur religion et société dépasse le cadre juridique strict d'une laïcité bien organisée séparant les pouvoirs.

La démocratie

En raison d'une séparation grandissante entre elles, l'influence des religions sur la politique devient donc, le plus généralement, diffuse et lointaine. La politique tend à être indépendante des pouvoirs religieux. L'Etat reste neutre par rapport aux visions du monde que peuvent partager les citoyens ; mais il doit garantir les mêmes libertés à la conscience de chacun et à toutes les communautés religieuses. Quand religion et politique sont ainsi séparées et que l'Etat de droit est respecté, on entre dans la liberté politique d'organisation de la communauté nationale ; c'est le temps de la démocratie et des droits de l'homme.

Mais démocratie et droits de l'homme ne signifient pas ignorance entre religions et pouvoir politique dans le cadre national. La cohabitation est indispensable, car les religions sont des corps sociaux importants, remplissant des rôles qui touchent à la vie collective. Leur tâche d'enseignement, de santé publique ou d'œuvre sociale est souvent cruciale pour les populations. Chacun sait que, dans les quartiers dits sensibles, les organisations confessionnelles sont souvent très présentes auprès des citoyens le plus en difficulté ; et les Etats les plus séculiers n'hésitent pas à les utiliser abondamment.

Au delà de ces contributions, les religions peuvent avoir des demandes particulières liées à leur propre doctrine, touchant la nourriture, les cimetières, les jours de congé, les fêtes religieuses – toutes questions qui peuvent empiéter sur les règles de la vie commune. Jusqu'où accepter les traditions de l'une ou l'autre religion dans la vie nationale ? Les Français

jouissent, par exemple, de quatre jours de congé directement hérités des grandes fêtes chrétiennes. Faut-il les supprimer parce que la pratique religieuse a baissé ? Faut-il créer de nouvelles fêtes pour les nouvelles religions ? Au moment de son indépendance, en 1968, l'île Maurice a redistribué les jours chômés pour les grandes fêtes religieuses en proportion de la population.

On voit que les raisons de négociation entre l'Etat et les religions sont multiples. Mais est-il suffisant de dire que religions et Etat doivent négocier ? Car les religions véhiculent des valeurs, des visions du monde. Elles peuvent respecter la démocratie et se vouloir pacifiques, respectueuses de la loi quand elle est votée à la majorité. Elles ont aussi des manières de voir les relations sociales, l'éducation, la vie collective, la vie de famille, la bioéthique, l'accueil des immigrés. Elles peuvent être intransigeantes sur certains points débattus dans les instances politiques et parlementaires. Elles interviendront donc inévitablement dans le débat national.

La démocratie elle-même a ses problèmes. Travaillée par l'individualisme, elle a de plus en plus de mal à gérer le bien commun. Les corporatismes se développent, et les évolutions nécessaires deviennent difficiles à mettre en œuvre. Les identités nationales – et, pour la France, la République – deviennent des idées vides de sens, incapables de mobiliser des énergies éclatées. La question se pose donc de savoir qui va animer la vie commune et orienter les options des gouvernants.

La séparation du religieux et du politique dans un système de laïcité ne signifie pas que le pouvoir politique ne soit pas interrogé par les religions. La démocratie n'est pas sans valeur, mais elle est agnostique, laïque ; elle ne peut se référer à une croyance particulière. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas se fonder sur des valeurs qui, par ailleurs, ont des motivations religieuses universelles.

Une telle affirmation ouvre à quantité de nouvelles questions : quelle est l'influence de la religion ? Une société laïque développée peut-elle refuser l'influence des religions dans la mesure où les valeurs des citoyens sont inspirées par la religion ? A quelle condition accepterait-elle ces valeurs ? Et, du côté de la religion, est-on condamné à ne parler que pour la communauté à laquelle on appartient, sans référence possible à la vie publique ?

Autrement dit, faut-il obliger les citoyens à diviser leur vie entre l'existence publique laïque et une existence privée religieuse ? Les prises de position religieuses ne peuvent-elles avoir un sens au niveau public ? Peut-être doivent-elles alors trouver le langage compréhensible par tout homme pour être recevables...

En fait, de nombreuses personnalités politiques croyantes pratiquent déjà cette relation personnelle entre leur action publique et les motivations religieuses qui sont les leurs et qui les inspirent. Personne ne vient leur demander des comptes sur l'origine de leurs valeurs et de leurs options qui n'ont pas à se prononcer en termes religieux. Ils n'en sont pas moins inspirés par elles, sans qu'il y ait tutelle d'une quelconque autorité religieuse.

L'interrogation sur les fondements

Les difficultés de la démocratie attaquée par l'individualisme, le rapport délicat entre religion et Etat, qui n'ont pas les mêmes logiques, le questionnement sur les finalités du vivre-ensemble, conduisent à l'interrogation sur les fondements de la démocratie elle-même.

La difficulté du politique vient de ce que, par nature, il n'a pas de fondements. La démocratie est le résultat des opinions de chacun des citoyens présents dans le pays concerné. Si ces opinions évoluent et changent progressivement, les lois peuvent changer à leur tour. On le voit très bien par rapport aux questions morales touchant les personnes. L'exemple de l'euthanasie le montre : elle est légalisée dans certains pays, refusée dans d'autres ; de même pour les drogues, le divorce ou l'avortement. En évoluant, les lois d'un pays manifestent des changements culturels ; l'Espagne en est un bon exemple : le régime de Zapatero a fait des réformes impensables il y a vingt ans, aujourd'hui validées par l'opinion.

Certains diront que la loi progresse vers davantage de liberté ; c'est précisément là qu'il peut y avoir des difficultés, car la liberté en soi n'est pas un programme, et les lois peuvent être en conflit avec les principes des religions pratiquées sur un territoire. On voit bien comment le politique est attaqué de tous côtés par cet idéal de liberté, par un individualisme de plus en plus fort, par des médias dont la logique reste celle de l'ouverture à la liberté la plus large. A la liberté est

accolé le principe de non-discrimination, qui permet d'écarter toutes les différences au point d'effacer les particularités, y compris religieuses.

Si la démocratie doit rester neutre, elle n'en a pas moins construit un ensemble de valeurs et de principes fondamentaux partagés, que l'on trouve dans les constitutions des divers pays démocratiques – les droits de l'homme étant un fondement répété et solide pour la vie collective. Ces droits ne sont pas seulement des droits politiques individuels, mais aussi des droits sociaux, inscrits comme des projets à réaliser. La « Charte des droits fondamentaux », qui devait faire partie de la Constitution européenne, était exemplaire de ces fondements débattus ensemble et toujours à reprendre dans leurs énoncés et leurs applications.

Qu'en est-il alors de la recherche spirituelle inhérente à tout homme ? Les sociétés pluralistes proposent, dans ce domaine, la neutralité. Mais si le pouvoir doit rester neutre, il ne peut être spirituellement vide, parce qu'il a trait aux grandes options d'une société, notamment à son avenir à long terme. Les questions, sur ce point, sont innombrables, depuis le rapport à la vie humaine jusqu'à la conservation de la planète. Le pouvoir doit donc mobiliser toutes les énergies spirituelles nationales pour l'animation de la vie commune.

Cela était, semble-t-il – au delà des polémiques –, le but des déclarations du président de la République, Nicolas Sarkozy, dans son fameux discours de Latran du 20 décembre 2007⁶.

6. Voir notre éditorial, « Laïcité, ignorance et reconnaissance », *Etvdes*, mars 2008.

Le choc des civilisations

Les religions, de leur côté, ne remplissent pas toujours les conditions de cette contribution à la vie commune. De nouveaux mouvements – pentecôtistes du côté chrétien, islamistes du côté musulman – ont créé de multiples conflits, en raison de leur refus de partager la vie commune, et qui représentent des exacerbations de l'identité collective ou des volontés d'affirmation individualiste en dehors de l'autorité politique. C'est une nouvelle forme d'autonomie, le règne du choix personnel, celui de l'émotion – sans tenir compte de l'environnement, mais, au contraire, en s'y opposant de manière intolérante. Que reste-t-il de la politique, en tant que gestion de la cité – c'est-à-dire de la vie en commun –, si la loi commune n'est pas entendue ?

Ces formes de religion créent des oppositions à l'autorité. S'il y a heurts entre religion et politique, c'est parce qu'il y a concurrence de pouvoir ou parce que les fondements de la religion entrent en conflit avec la pratique du politique. Comme la religion porte ici un projet global, on a parlé de civilisation, et donc d'opposition entre des civilisations – voire de chocs entre elles. Cette expression est inventée par Samuel Huntington pour les besoins d'une démonstration qu'il prolongera par la suite, en opposant hispaniques et blancs américains aux Etats-Unis. Ce n'est pas le choc des religions, mais des races et des cultures qui est monté en épingle ; or, c'est le choc des fondamentalismes, et notamment du fondamentalisme musulman avec la civilisation démocratique, qu'il ne peut accepter.

Il importe donc de combattre les fondamentalismes – non pas simplement à partir d'une politique étatique, mais directement à partir du cœur des religions qui provoquent ce fondamentalisme. C'est pourquoi une réunion récente laisse quelques traces d'espoir : le 16 juillet dernier, une conférence a réuni à Madrid – à l'initiative du souverain saoudien, le roi Abdallah – des responsables des grandes religions : l'islam, le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme... Ils ont conclu leurs travaux par un appel à « combattre les causes profondes du terrorisme ». La conférence de Madrid a souhaité l'organisation d'une session spéciale de l'Assemblée générale des Nations unies consacrée au dialogue interreligieux. Cette demande manifeste clairement combien, plus que jamais, les religions sont au cœur de nos sociétés et des relations internationales. Le dialogue interreligieux nourrit la paix.

PIERRE DE CHARENTENAY s.j.

Nouvelles pratiques sociales

L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber

Gregory Baum

Spiritualité, Églises et religions
Volume 9, numéro 1, printemps 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/301351ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/301351ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

0843-4468 (imprimé)

1703-9312 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baum, G. (1996). L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber. *Nouvelles pratiques sociales*, 9, (1), 101–113. <https://doi.org/10.7202/301351ar>

Résumé de l'article

L'article prétend que les idées d'Emile Durkheim et de Max Weber restent pertinentes pour comprendre la présence de la religion aussi bien que son absence dans la société contemporaine. Durkheim fournit des concepts pour interpréter le retour de la religion dans la sphère publique, la croissance rapide du fondamentalisme, la psychologie de la résistance au changement social, l'émergence des nouvelles formes de régionalisme et de nationalisme, et la présence des courants oecuméniques dans toutes les grandes religions. Weber fournit des concepts pour interpréter le rôle de l'individu dans la religion, l'impact de sa position sociale à la pratique religieuse et la sécularisation massive de la société contemporaine. En raison de l'individualisme et de l'utilitarisme souvent présumés dans la recherche sociologique de la religion, l'article recommande la relecture des textes de Durkheim qui traitent de la société comme productrice de la conscience personnelle.

❖ L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber

*Gregory BAUM
Professeur émérite
Faculté des sciences religieuses
Université McGill*

L'article prétend que les idées d'Émile Durkheim et de Max Weber restent pertinentes pour comprendre la présence de la religion aussi bien que son absence dans la société contemporaine. Durkheim fournit des concepts pour interpréter le retour de la religion dans la sphère publique, la croissance rapide du fondamentalisme, la psychologie de la résistance au changement social, l'émergence des nouvelles formes de régionalisme et de nationalisme, et la présence des courants œcuméniques dans toutes les grandes religions. Weber fournit des concepts pour interpréter le rôle de l'individu dans la religion, l'impact de sa position sociale à la pratique religieuse et la sécularisation massive de la société contemporaine. En raison de l'individualisme et de l'utilitarisme souvent présumés dans la recherche sociologique de la religion, l'article recommande la relecture des textes de Durkheim qui traitent de la société comme productrice de la conscience personnelle.

Les idées sur la relation entre religion et société, proposées par Émile Durkheim et Max Weber, ont gardé toute leur pertinence dans la situation historique actuelle. On ne peut pas interpréter la présence ou l'absence de la religion dans notre société sans retourner à des idées développées par ces deux sociologues du début du xx^e siècle. Il est bien connu que ces deux

penseurs avaient des conceptions différentes du rôle de la religion dans la société. Ils interprétaient d'une façon divergente la personnalité humaine et sa relation à la société. Cette différence conceptuelle semble se perpétuer dans le conflit actuel entre deux courants philosophiques, le communautarisme et l'individualisme.

LE MONDE SELON ÉMILE DURKHEIM

Pour Émile Durkheim, la réalité humaine fondamentale était la société. Selon son intuition, confirmée par ses recherches auprès des sociétés les plus simples, les tribus primitives d'Australie, la société était la génératrice de ses membres. Elle ne leur offrait pas seulement la nourriture et la protection, mais aussi et plus spécialement une culture commune, un ensemble de valeurs et une perspective spirituelle sur la vie. Seule la dimension biologique de la personne est purement individuelle. La dimension mentale, c'est-à-dire la conscience, l'imagination et l'intelligence, est acquise par la participation dans une société. La langue en est un bon exemple : nous développons notre conscience linguistique personnelle en assimilant la langue de la société.

Puisque nous sommes produits par la société et restons enracinés en elle, nous sommes – selon Durkheim – des êtres éthiques (1970 : 314-322). Les membres d'une même société partagent des valeurs communes et entendent dans leur cœur un appel intime qui les incite à réaliser ces valeurs dans leur vie. Cet appel est si fort, nous dit Durkheim, que les humains veulent être au service de leur société et même, dans des moments de danger, se sacrifier pour elle. En raison de leur origine sociale, les humains désirent s'abandonner au bien le plus élevé. Selon Durkheim, les êtres humains ont une inclination religieuse. La société, disait-il, n'est pas seulement une réalité objective existant à l'extérieur de ses membres, elle est aussi une réalité subjective qui réside sous forme symbolique dans leur esprit et détermine toute leur humanité. Existait symboliquement dans « la conscience collective » – une expression chère à Durkheim –, la société crée ses membres, les soutient et définit leur identité (1960 : 633).

La religion

Durkheim s'émerveillait devant le phénomène universel de la religion. Étant lui-même un athée, il voulait trouver une explication scientifique de l'expérience religieuse. Par ses recherches auprès des tribus primitives, il est arrivé à la conclusion que l'expérience du sacré était la rencontre du

peuple, à des moments spéciaux, avec la société existant sous forme symbolique dans sa conscience collective. Dieu, disait Durkheim, est la société écrite en majuscule dans l'esprit de ses membres. La religion est donc la crainte révérencielle et l'abandon passionnel des humains devant leur matrice sociale, la matrice qui les a créés, qui les appuie, qui leur donne leurs idéaux, et qui les punit pour leurs transgressions tout en promettant de les réintégrer.

Chaque société, croyait Durkheim, crée sa propre religion. Sans ce pouvoir symbolique, sans cette projection d'elle-même dans la conscience collective du peuple, une société ne peut pas survivre. La religion est l'âme vivante qui unit les hommes et les femmes dans le même projet social.

La théorie de Durkheim était une aide importante pour interpréter le rôle social des religions traditionnelles et pour comprendre la signification de leurs rites sacrés. Mais le grand sociologue avait peu de choses à dire sur la religion dans la société moderne, laïque et pluraliste. Il accueillait la société moderne comme étant plus rationnelle et plus humaine que les sociétés antérieures. Les anciens dieux vieillissent ou meurent, écrivait-il, y compris le Dieu biblique, mais les nouveaux dieux ne sont pas encore nés (1970 : 611). Il était convaincu que la société moderne, basée sur l'intelligence scientifique des relations humaines, engendrerait à la longue sa propre religion civile pour renforcer ses valeurs dans le cœur des citoyens.

Pour le moment, se plaignait Durkheim, la religion commune est « le culte de la personnalité » (1970 : 261-278)¹. En d'autres mots, comme le jeune Marx, Durkheim regardait l'individualisme et l'égoïsme non pas comme une tendance naturelle, mais plutôt comme un produit culturel créé par des conditions sociales et économiques. Mais ce culte de la personnalité, affirmait Durkheim, est une religion pathologique – pathologique parce qu'elle menace d'affaiblir la société et de préparer son effondrement. Mais le sociologue français était convaincu qu'à la longue la société moderne, industrielle et égalitaire créerait sa propre forme de religion, capable de confirmer son identité sociale et rendre les citoyens fidèles aux vertus civiques. C'est un point que Durkheim défendait avec vigueur contre les catholiques conservateurs, puissants dans la France de son temps, qui prédisaient que la société moderne allait miner la solidarité sociale.

Il y a des sociologues contemporains qui suivent les idées de Durkheim en insistant sur le fait que, pour se développer et devenir florissante, une société a besoin d'un mythe national ou, selon une expression de Rousseau, d'une religion civile (Bellah, 1967 : 1-21). Une des fragilités

1. Quand il écrivait son premier livre, *La division du travail dans la société* (1893), il croyait encore que la société de son temps produisait des vertus.

du pays appelé le Canada est l'absence d'un mythe national célébrant son devenir et son destin qui soit acceptable à tous les citoyens. Par contre, le Québec a hérité d'une religion civile. Dans le passé, cette religion était le catholicisme ; depuis la Révolution tranquille, le mythe national s'est sécularisé (Tessier, 1994).

L'identité collective

La sociologie de Durkheim éclaire un phénomène contemporain lié à la recherche de l'identité collective. Dans plusieurs parties du monde, il y a des peuples qui résistent à l'universalisme libéral et à l'individualisme capitaliste par l'affirmation vigoureuse de leur identité collective héritée du passé, y compris dans certaines situations par des formes extrêmes de tribalisme et de nationalisme agressif. Les libéraux et les marxistes s'étonnent de tels phénomènes. La théorie libérale considère les humains comme des individus orientés, chacun et chacune, vers la survie personnelle et l'amélioration de ses conditions matérielles. Cette théorie ne peut pas expliquer pourquoi des gens choisissent d'affirmer leur identité collective si cela nuit à leurs intérêts matériels personnels. Selon la théorie marxiste, les humains sont orientés, qu'ils le savent ou non, vers la lutte pour améliorer la condition matérielle de leur classe économique. Cette théorie est, elle aussi, incapable d'expliquer pourquoi certains groupes optent pour l'affirmation de leur identité religieuse, ethnique ou nationale, même si cela nuit à leur intérêt de classe. Qualifier de « fausse conscience » le nationalisme ethnique ou le mouvement religieux ne peut pas expliquer pourquoi ces courants exercent un tel attrait social.

Selon Durkheim, les humains sont profondément attachés à leur identité collective, et si celle-ci est menacée, ils font de grands sacrifices pour se créer des institutions sociales et politiques afin de la protéger et de la renforcer. Ignorant l'importance sociale de l'identité collective, les libéraux et les marxistes n'avaient jamais réussi à comprendre les mouvements fascistes des années 30. Pourtant, il y avait à ce moment-là des penseurs antifascistes qui voyaient plus clair.

Écrivant dans les années 30, Karl Polanyi appelait le fascisme « le retour du refoulé », c'est-à-dire la réaffirmation, en forme dénaturée, du social miné par le libéralisme et le marxisme. Il appelait le fascisme une forme « dénaturée » de l'identité collective parce qu'elle exigeait le sacrifice de la conscience morale personnelle en faveur de l'obéissance aveugle au chef (Baum, 1996 : 50).

Écrivant à la même époque, Paul Tillich reconnaissait comme phénomène universel l'attachement des peuples à leurs racines ethniques, nationales ou religieuses. Aucune théorie sociale ne pourrait être convaincante à long terme si elle méconnaît l'enracinement d'un peuple dans son histoire. En même temps, Tillich réalisait clairement qu'une théorie politique basée sur l'identité collective d'un peuple produirait l'hostilité contre ceux qui sont en dehors et rendrait plus fermes les structures traditionnelles d'inégalités sociales – deux tendances dangereuses conduisant respectivement à la guerre et à l'oppression. Tillich préconisait une théorie politique qui respectait le lien social hérité par la collectivité, mais qui le soumettait à la norme rationnelle de la justice sociale. Il offrait une interprétation positive du nationalisme en autant qu'il respectait l'égalité – l'égalité entre les membres de la nation et l'égalité entre les nations elles-mêmes (Baum, 1995 : 92-95).

L'anomie comme force sociale

Dans son œuvre, Émile Durkheim a démontré que les gens dont l'identité collective est menacée souffrent de profonde angoisse personnelle. Il appelait celle-ci « l'anomie » (1981 : 272-311). L'anomie peut émerger dans le cœur des gens par deux voies différentes : ou bien les gens sont déplacés d'un milieu socioculturel à un autre ou bien la collectivité culturelle à laquelle ils appartiennent est soumise à de grandes transformations. Dans ces deux cas, les gens incapables de s'adapter à la nouvelle situation expérimentent la confusion et l'inquiétude. Cette théorie de Durkheim éclaire bien des phénomènes de nos jours, y compris les phénomènes religieux.

La culture dominante en Amérique du Nord passe à travers des transformations profondes à cause du chômage chronique et de la rareté des emplois, du désengagement de l'État-providence, de l'arrivée du pluralisme religieux, de l'immigration venant de continents autres que l'Europe, et à cause de la demande grandissante d'égalité entre femmes et hommes. Si Durkheim a raison, il est probable qu'une telle situation engendre une angoisse profonde chez bien des membres de la société. L'expression d'hostilité envers les immigrants, le racisme et le réveil de l'antiféminisme sont en grande partie le résultat de cette inquiétude. Au lieu d'accuser d'emblée les gens troublés par le changement social d'être des *rednecks* ou des réactionnaires, il vaudrait mieux respecter leur angoisse et adopter un discours qui les aide. Les gens qui sont en train de perdre leur identité culturelle ont le droit de faire le deuil de cette perte sans être tout de suite accusés de malice. Le deuil guérit l'âme. Mais le deuil n'est que pour un

temps bref. Après ce temps, les gens font face à la nouvelle réalité, s'adaptent à elle et cherchent à redéfinir leur identité.

La religion conservatrice et les sectes

La notion durkheimienne d'anomie éclaire aussi l'attraction exercée par la religion conservatrice, et par les sectes et les cultes plus récents. Les observateurs séculiers se demandent quelquefois comment des gens intelligents peuvent accepter des enseignements spirituels peu rationnels et des styles de vie qui contredisent le bon sens. Durkheim rappelle à ces observateurs que la religion conservatrice et les sectes d'origine récente offrent des remèdes à des angoisses profondes produites par la société, des angoisses que l'intelligence est incapable de guérir. La théorie durkheimienne explique pourquoi nous trouvons en ce moment un fort mouvement conservateur dans les Églises chrétiennes et, plus généralement, dans toutes les grandes religions, un mouvement qui, dans certaines situations (dont je parlerai plus loin), adopte une forme intégriste (fondamentaliste), c'est-à-dire littéraliste, inflexible et intolérante. Si Durkheim a raison, les mouvements conservateurs dans les religions témoignent de l'angoisse expérimentée par des gens profondément religieux dont l'identité collective est menacée par le pluralisme religieux et la sécularisation de leur culture.

Puisqu'au Québec, la Révolution tranquille a créé un dynamisme social qui a touché presque toute la population, le mouvement conservateur dans l'Église d'ici est beaucoup plus faible qu'en France et que dans d'autres pays, où une grande partie de la population s'oppose au changement social et culturel².

Dans certaines situations, la transformation des courants conservateurs des religions en mouvements intégristes exprime une réaction vigoureuse contre la culture imposée par une puissance centralisante menaçant d'anéantir l'identité collective traditionnelle. L'intégrisme dans des milieux islamiques – et depuis un certain temps même chez les hindous et les bouddhistes – peut être interprété comme la résistance massive contre l'invasion de la culture rationaliste et marchande de l'Occident, appuyée

2. Max Weber ne croyait pas aux liens profonds des identités collectives ni à l'anomie comme force sociale. Selon les principes de sa sociologie, le mouvement conservateur dans les religions s'expliquent plutôt par des décisions prises par les autorités religieuses qui craignent que l'œcuménisme, le dialogue et la coopération interreligieux, pratiqués depuis les années 60, brouillent les frontières entre les religions, affaiblissent la fidélité des adeptes à leur propre tradition, et nuisent ainsi aux intérêts institutionnels ou politiques de la collectivité. Afin de renforcer l'identité catholique et de protéger l'autorité ecclésiastique, le Vatican fait actuellement un grand effort pour ralentir l'engagement œcuménique et l'activité interreligieuse des catholiques. Le mouvement conservateur est ici encouragé par en haut.

par le centre capitaliste du monde. Le fondamentalisme chrétien aux États-Unis apparaît comme la défense passionnée de la culture protestante qui définissait l'identité américaine dans le passé contre le rationalisme et la sécularisation (appelés « l'humanisme séculier » par les fondamentalistes) et contre le pluralisme religieux, le mouvement féministe et la présence grandissante des immigrants d'origine non européenne – toutes tendances appuyées par le centre, le gouvernement fédéral des États-Unis.

Une ironie sociale est associée à tous les mouvements intégristes. Malgré leur opposition à la modernité séculière et à la raison utilitariste, leur volonté de devenir des forces politiques importantes les oblige à utiliser des méthodes modernes d'organisation et de communication, y compris des techniques de manipulations, et de se fier ainsi à la rationalité instrumentale. Les mouvements intégristes se modernisent malgré eux.

La religion universaliste

Si nous suivons les principes de Durkheim, nous nous attendons à ce que la création d'une société globale ait, dans le champ des religions, des effets autres que des mouvements de résistance. Une société globale est en train de se réaliser pour la première fois dans l'histoire. Pour le meilleur ou pour le pire, tous les pays du monde commencent à être interdépendants. Tous dépendent d'un seul système mondial de l'économie capitaliste, tous cherchent à améliorer leur développement technologique et ainsi à participer à un même savoir. La plupart d'entre eux coopèrent politiquement dans l'Organisation des Nations Unies et sont prêts à accepter ses valeurs sociales, c'est-à-dire les droits humains et l'égalité entre hommes et femmes. L'interdépendance structurelle de l'humanité est en train de devenir une réalité historique, même si ses structures sont productrices d'injustices et d'inégalités d'envergure. Si la sociologie d'Émile Durkheim est valable, il faut s'attendre à ce que la mondialisation de l'infrastructure s'exprime sous forme symbolique dans la conscience collective et suscite un mouvement spirituel visant à la solidarité universelle. Il ne suffit donc pas d'interpréter le mouvement œcuménique et le dialogue interreligieux comme des inventions faites par quelques esprits audacieux ; il faut les comprendre plutôt comme l'expression spirituelle d'une nouvelle réalité sociale. La solidarité universelle, en commençant par les plus démunis, est devenue une expérience religieuse dans toutes les Églises chrétiennes et dans toutes les grandes religions. Si nous lisons les textes publiés par l'Église catholique, par le Conseil œcuménique des Églises ou par la Conférence mondiale des religions pour la paix, nous

trouvons un double aveu : que toutes les traditions religieuses sont porteuses d'éléments spirituels qui ont béni l'inégalité sociale, la domination des forts et l'injustice infligée aux faibles ; que toutes les traditions religieuses sont porteuses d'autres éléments spirituels appuyant la justice, la miséricorde et la paix. Par le dialogue et la coopération, les Églises et les religions non chrétiennes sont aujourd'hui en train de découvrir qu'elles portent en elles l'utopie sociale identique, l'humanité pacifiée dans la justice et dans l'amour.

Les principes durkheimiens nous font comprendre pourquoi il y a actuellement dans toutes les religions deux courants opposés : un conservateur, qui cherche à renforcer l'identité traditionnelle, et l'autre, audacieux, qui s'ouvre à la solidarité universelle, en commençant par les pauvres et les plus vulnérables. Ces deux courants sont présents dans le catholicisme québécois. Il y a deux raisons, me semble-t-il, pour lesquelles le courant « ouverture et solidarité », avec sa critique du capitalisme, trouve une si forte expression dans l'Église québécoise, appuyé même par les lettres pastorales et les gestes publics des évêques. Primo, comme je l'ai dit plus haut, la Révolution tranquille a créé dans le peuple un sens dynamique de la culture ; et secundo, la sécularisation rapide de la société québécoise a obligé l'Église à se concevoir comme une minorité, et comme minorité n'ayant plus la fonction de légitimer le tout, elle peut devenir une force critique inspirée par le message prophétique de l'Évangile.

LE MONDE SELON MAX WEBER

Avec Max Weber, nous entrons dans un univers intellectuel très différent. La réflexion webérienne sur la société et la religion commence par l'individu. Ce sont des individus qui créent la société, et c'est l'homme charismatique et ses disciples qui créent la tradition religieuse. Weber ne croyait ni à la conscience collective ni à un mythe collectif tenant la société ensemble. Le sociologue allemand s'est fortement opposé au courant romantique dans la pensée allemande, et représenté en France par un courant minoritaire dans lequel Durkheim se situait. Ce courant voyait dans les sociétés traditionnelles une quelconque unité organique et mystique. Selon Weber, les sociétés sont des constructions. Les sociétés restent unies parce qu'il y a un gouvernement avec un grand bâton qui frappe sur la tête tous ceux qui ne s'accordent pas. Pour lui, les unités sociales sont créées par le pouvoir. Il est pourtant nécessaire, selon lui, que les membres jugent le pouvoir légitime. Quand Weber parle de légitimation, il ne pense pas en premier lieu à une idéologie qui bénit le système social ou le fait paraître rationnel ; il songe plutôt à la capacité d'un régime de remplir ses promesses

et de satisfaire les attentes de ses membres. Évidemment, Weber ne niait aucunement que les sociétés traditionnelles avant l'arrivée de la modernisation étaient tenues ensemble par des liens sociaux et des valeurs communes mais, selon lui, ces éléments partagés n'étaient pas naturels mais construits. Les communautés sont des constructions réussies.

Fidèle à cette approche, Weber considérait même l'ethnie comme une construction. L'identité ethnique n'est pas naturelle, créée par un héritage biologique commun ; l'ethnie est plutôt une création par des gens convaincus qu'ils partagent la même origine biologique. Ce qui crée la communauté ethnique, ce ne sont pas les liens du sang, mais la croyance que ces liens existent, même si l'histoire révèle une origine plus pluraliste.

La religion

Weber partageait avec Durkheim la curiosité scientifique à l'égard du rôle social de la religion. Tandis que Durkheim considérait la religion comme la création d'une communauté qui projetait son image dans la conscience collective, Weber estimait plutôt que la religion commence avec l'individu, le personnage charismatique, le fondateur de la communauté religieuse. Weber employait le mot « charisme » pour désigner le pouvoir surprenant et inexplicable de certaines personnes à communiquer le sens du sacré aux autres (1960 : 159-166). Le sacré n'était pas, comme le voulait Durkheim, une manifestation spirituelle de la société ; le sacré, pour Weber, manifestait plutôt quelque chose au-delà de la société, le tout autre, une puissance transcendante relativisant la réalité sociale.

Les fondateurs de la religion, possédant un pouvoir charismatique d'une grande intensité, créaient des communautés de disciples capables de communiquer aux générations postérieures le charisme fondateur sous forme symbolique, c'est-à-dire à travers un message spirituel et des rites sacrés. C'est ainsi que les traditions religieuses ont été construites.

Même si la sociologie de Max Weber donnait la priorité aux individus et à leur interaction, il n'était pas un libéral au sens idéologique. Il ne croyait pas, comme le faisaient les empiristes britanniques et les économistes classiques, que l'individu est défini par sa lutte de survie et de concurrence. Weber n'acceptait pas que les humains soient par nature des utilitaristes. Selon lui, la plupart du temps les humains agissent suivant une motivation multiple. Weber distinguait quatre espèces de motifs : agir conformément aux coutumes de la société, agir selon la rationalité utilitariste, agir selon ses propres valeurs et agir sous l'impulsion de fortes émotions (Freund, 1966 : 84). En général, les motifs qui font agir les

humains sont multiples. Par exemple, beaucoup de gens agissent pour améliorer leur bien-être matériel, mais en même temps ils ne veulent pas s'écarter des coutumes reconnues ni abandonner totalement leurs grands idéaux. Ils agissent alors suivant une combinaison de motifs. Les humains, croyait Weber, sont essentiellement des êtres de compromis.

C'est là la raison pour laquelle Weber était en désaccord avec l'analyse durkheimienne selon laquelle les membres d'une même société sont unis par les mêmes valeurs et les mêmes expériences religieuses. Weber tenait qu'en religion, comme dans les autres sphères de la vie, la plupart des gens vivent dans le compromis. Peu nombreuses sont les personnes qui incarnent pleinement l'esprit de leur religion. Weber les appelait « les virtuoses » (1964 : 137). La grande majorité mélange à leurs convictions religieuses d'autres intérêts. Cette approche permettait à Weber d'analyser deux phénomènes religieux dont Durkheim parlait très peu : la variété des courants religieux dans la même religion et le processus actuel de la sécularisation.

Religion et classe sociale

Weber reconnaît que la même religion est assimilée de façon différente selon la classe sociale des croyants. Dans trois essais célèbres, il examine la religion des aristocrates, des artisans, des marchands, des paysans et des pauvres ; il analyse ensuite l'attitude envers la religion de la bourgeoisie et du prolétariat (1960 : 382-483). Ces essais montrent que la même religion était interprétée comme appui à des aspirations sociales et culturelles très différentes. L'histoire témoigne de l'existence de la religion conservatrice, réformiste et même radicale. Cette approche de Weber lui permet, d'un côté, d'assimiler la perspective marxiste sensible à la fonction idéologique de la religion, et, de l'autre côté, de corriger la fausse généralisation de Marx selon laquelle la religion est toujours une idéologie légitimant la classe dominante. Il faut ajouter à cela que certains auteurs marxistes, bien avant Weber, étaient dérangés par la présence de la religion radicale dans l'histoire occidentale. Engels, lui-même, était fasciné par Thomas Muenzer, le prédicateur anabaptiste, qui donnait un support spirituel à la guerre des paysans en 1525.

Très connue est l'interprétation wébérienne du protestantisme calviniste comme une spiritualité qui aidait la lutte sociale de la bourgeoisie contre l'ordre féodal (Weber, 1964a). L'éthique protestante, avec son accent sur les finalités terrestres, le travail quotidien, l'initiative personnelle et l'autoresponsabilité, avait une parenté profonde avec l'esprit du capitalisme naissant. L'éthique protestante voulait corriger la dimension

matérialiste du capitalisme par son appui spirituel à la générosité et à la responsabilité sociale. Il faut pourtant affirmer que Weber n'a jamais réduit le protestantisme à sa fonction sociale ; il a toujours reconnu sa dimension transcendante. C'était justement l'orientation vers le sacré qui donnait à cette nouvelle éthique son pouvoir culturel.

Selon Weber, les nouvelles confessions que le protestantisme a continué à créer – les méthodistes, les baptistes, les adventistes, etc. – ont toujours aidé une classe inférieure en lutte pour son avancement social à réussir dans la société capitaliste. De nos jours, bien des sectes évangéliques et des groupes pentecôtistes continuent à exercer la même fonction sociale. Étant donné que ces mouvements religieux communiquent à leurs membres la valeur spirituelle de la discipline et de la responsabilité personnelle, ils produisent des croyants qui se vouent au travail, s'occupent de leur famille, mènent une vie frugale et épargnent leur argent pour l'investir dans leur carrière ou pour faire des dons généreux.

Les sociologues qui étudient les nouveaux mouvements religieux se trouvent devant deux hypothèses différentes : la thèse durkheimienne, selon laquelle les gens menacés par le changement social cherchent une identité collective pour échapper à l'angoisse personnelle, et la thèse webérienne, selon laquelle les classes marginalisées cherchent une spiritualité qui les aide à mener une vie plus rationnelle et plus digne.

La sécularisation

La sociologie de Max Weber est bien connue pour sa théorie de la sécularisation. Durkheim croyait qu'à cause de l'irrationalité de son credo, le christianisme allait disparaître dans le monde moderne. Il s'attendait en même temps à l'émergence d'une religion civile qui réfléchirait et renforcerait le fondement éthique de la société des Lumières. Pour Durkheim, il y avait quelque chose d'éternel dans la religion (1960 : 609).

Non pas pour Weber. Celui-ci était convaincu que « la rationalisation » croissante de la société moderne allait éliminer dans l'esprit des gens toutes les valeurs non utilitaristes comme la vérité, le bien, la beauté et la transcendance. Par « rationalisation », Weber entendait l'application de la raison technologique aux processus de la vie personnelle et sociale (1964b : 61-107). Dans le passé, la tendance rationalisante, contrôlée par d'autres valeurs, a permis à l'humanité de créer de grandes civilisations ; mais, aujourd'hui, cette tendance rationalisante est devenue tellement puissante qu'elle annule toutes les questions que la science, la technologie et l'administration rationnelle ne peuvent pas résoudre. La rationalité moderne

se penche sur les « moyens » et n'a rien à dire à l'égard des « fins », comme la vérité et le bien. La raison est devenue purement instrumentale. La conséquence de cette évolution contemporaine, toujours selon Weber, est la disparition de la question religieuse dans la conscience de la grande majorité. Les hommes et les femmes sont en train de devenir séculiers (comme Weber lui-même l'était). Mais selon la thèse pessimiste de Weber, la sécularisation de la culture n'amènerait pas seulement la mort de la religion mais aussi le déclin de toute culture humaniste. La réflexion philosophique, l'amour passionné, l'engagement éthique pour des hauts idéaux et l'appréciation de la beauté étaient tous appelés à disparaître. Selon la prédiction de Weber, la société rationnelle de l'avenir sera peinte gris sur gris, « une cage d'acier », un monde triste sans couleur et sans âme (1964a : 246).

Selon Weber, nous l'avons vu, la religion dépasse sa fonction sociale et touche à la transcendance. Selon lui, la religion répond aux grandes questions universelles auxquelles dans le passé personne ne pouvait échapper. D'où venons-nous ? Quelle est la signification de la vie humaine ? Quel sera notre avenir ? Quelle est l'origine du mal et de la souffrance ? La religion, selon Weber, est engendrée par des personnes charismatiques capables de donner des réponses à de telles questions – des questions que, de nos jours, la domination de la raison instrumentale a vidées de sens. Dans la société moderne, croyait Weber, la religion survivra seulement dans des petits cercles comme un intérêt personnel partagé entre amis – la religion *in pianissimo*, écrivait-il. Les sociologues contemporains qui suivent Max Weber regardent la multiplication des sectes, l'émergence de nouveaux mouvements et le conflit entre les tendances identitaires et universalistes dans les grandes religions comme des symptômes de la décomposition des traditions religieuses, avant la disparition totale de ces dernières.

UNE CONCLUSION MODESTE

La sociologie d'Émile Durkheim est capable d'expliquer le retour de la religion à la sphère publique et l'extension actuelle de ce que les anglophones appellent *identity politics*, c'est-à-dire des mouvements sociaux qui revendiquent une identité nationale, ethnique ou régionale. Durkheim est le grand interprète des phénomènes collectifs. Il nous a montré que même les sentiments personnels ont une signification sociale. Mais si l'on s'intéresse à l'avenir de la religion, ce serait une erreur de négliger la sociologie de Max Weber. Comme nous l'avons vu, la sociologie de Weber est capable d'expliquer les tensions à l'intérieur d'une religion produites par les intérêts

institutionnels des chefs religieux ou par les différentes positions sociales de ses membres. Weber avait aussi un sens aigu de la sécularisation de la culture, entraîné par la société technologique.

La relation des personnes à leur société est si complexe et, à un certain degré, imprévisible, qu'elle ne peut pas être expliquée par une seule théorie sociale. Des théories qui contrastent et se complètent sont utiles parce qu'elles permettent au chercheur de vérifier pour chaque situation concrète dans quelle mesure ces théories éclairent le phénomène.

En raison de l'esprit individualiste et utilitariste qui caractérise la culture contemporaine, même à l'université, on regarde facilement les nouvelles manifestations religieuses comme des expressions inattendues de la folie humaine. Une telle perception existe aussi à l'égard des manifestations des *identity politics*. Les gens se demandent comment il est possible que, dans une société qui croit devenir toujours plus rationnelle, certains groupes et certaines communautés se tournent vers des buts irrationnels au-delà de leur avantage matériel. Pour arriver à une meilleure compréhension de la société contemporaine, je recommande la relecture d'Émile Durkheim.

Bibliographie

- BAUM, Gregory (1996). *Karl Polanyi on Ethics and Economics*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 90 pages.
- BAUM, Gregory (1995). « Quelle sorte de nationalisme ? », *Concilium*, 262, 111-121.
- BELLAH, Robert (1967). « Civil Religion in America », *Dædalus*, 96, 1-21.
- DURKHEIM, Émile (1981). *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France, 463 pages.
- DURKHEIM, Émile (1970). *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, 334 pages.
- DURKHEIM, Émile (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 640 pages.
- FREUND, Julien (1966). *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 256 pages.
- TESSIER, Robert (1994). *Déplacements du sacré dans la société moderne*, Montréal, Bellarmin.
- WEBER, Max (1964a). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 340 pages.
- WEBER, Max (1964b). *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 230 pages.
- WEBER, Max (1960). *Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 580 pages.

Première Partie :
Conférences de Jean BAUBÉROT

Sécularisation et laïcisation

Jean BAUBÉROT

Ecole Pratique des Hautes Etudes
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités

Depuis un demi siècle, les sociologues de la religion débattent du concept de « sécularisation », qui dans son sens le plus général signifie la perte de l'importance sociale de la religion dans des sociétés modernes, sociétés qui fonctionnent selon des critères de rationalité instrumentale liée aux sciences et aux techniques. Cette « perte » est rattachée à des changements sociaux dus à la dynamique du capitalisme industriel. Ainsi, pour Peter Berger (en 1967), le lieu originel de la sécularisation a été la sphère économique, en particulier « les différents secteurs de l'économie qui ont leur source dans des processus capitalistes et industriels. » La société industrielle moderne a engendré un secteur qui fonctionne selon des règles indépendantes de la religion et, peu à peu, la perte de l'importance de la religion dans le fonctionnement de ce secteur, s'est étendue dans d'autres secteurs de la société. Ces analyses se sont souvent référées à Max Weber et à sa notion de « désenchantement (ou démagification) du monde », que l'on trouve notamment dans son livre célèbre sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Dans cette perspective, la sécularisation désigne un processus (au départ occidental) qui différencie la religion d'autres significations et activités sociales. Les sociétés non sécularisées vivaient selon des systèmes socio-religieux, renvoyant à des cosmologies et qui imprégnaient les différentes activités sociales, rythmaient temps social, marquaient l'espace social, conditionnaient les manières de vivre en société. Progressivement, en Occident, puis dans d'autres sociétés au fur et à mesure que l'Occident imposait un type de modernisation et de ratio-

nalisation, des processus de sécularisation se plus ou moins effectués.

Certaines conceptions de la sécularisation ont eu une vision linéaire, assez déterministe et mécaniste des choses, percevant l'évolution contemporaine de la religion dans la modernité comme un jeu à sommes nulle : plus la modernité « avançait » et plus la religion « reculait ». Dans cette optique le déclin et, à terme, la disparition de la religion paraissait inéluctables.

La majorité des sociologues de la religion n'ont cependant pas partagé cette vision des choses. La diminution de l'influence de la religion sur le fonctionnement des sociétés ne signifiait pas pour autant sa disparition dans les consciences individuelles et collectives, mais plutôt la fin d'un englobement des représentations sociales par une imprégnation religieuse. Ainsi, la religion devenait un secteur particulier, étendu ou restreint, de la vie en société et se liait de plus en plus à une culture de la subjectivité. Sur un plan intellectuel, la théologie ne dominait plus les savoirs, n'était plus (comme au Moyen Age européen) le couronnement de la connaissance, des démarches philosophiques puis scientifiques s'autonomisaient progressivement. D'une manière générale, socialement, on n'a plus raconté le monde (au sens donné par Paul Ricoeur aux termes de « récit », de « narrativité ») de façon religieuse. Au moment de la parution *De l'origine des espèces* (1859), Darwin choquait l'intelligentsia. Maintenant, c'est l'offensive néo-créationniste (« *intelligent design* »), même si elle tente de tenir compte des théories de l'évolution, qui choque l'élite intellectuelle des sociétés modernes.

Si la sécularisation ne signifiait pas la disparition de la religion, elle provoquait des changements socio-religieux. La religion voyait son espace social plus ou moins diminué et devait tenir compte de l'évolution des savoirs et des techniques. La notion de « sécularisation interne » rendait compte des tentatives d'adaptation, tel l'*aggiornamento* catholique au moment de Vatican II. Pour ma part, j'ai proposé la notion de « sécularisation religieuse » pour qualifier les situations socio-historiques où certains courants religieux (par exemple des mouvements protestants anglo-saxons) ont valorisé, par souci d'authenticité religieuse, la dissociation du christianisme et de la société globale. Plusieurs sociologues ont insisté sur le développement,

dans un contexte sécularisé, d'un marché religieux concurrentiel où de nouveaux mouvements religieux prolifèrent face à des religions historiques n'étant plus en situation de monopole ou de quasi-monopole.

De telles analyses s'effectuèrent avant tout sur des pays occidentaux. Cela ne signifiait nullement qu'il n'existait pas, ailleurs, des processus de sécularisation et de transformation de la religion en lien avec d'autres processus de modernisation. Certes, il faut faire preuve de prudence épistémologique et ne pas oublier qu'il existe une pluralité des modernités. Les formes récentes de cultures non occidentales ne doivent pas être réduites à des variantes excentrées d'un modèle forgé en Occident. Dans certains pays, l'industrialisation peut aller de pair avec un maintien de solidarités communautaires à dimension religieuse. Cependant, il a existé historiquement une hégémonie du modèle occidental et certaines similitudes ont existé dans les voies d'accès à ces modernités.

Ainsi, selon Jean-Pierre Berthon, l'industrialisation et l'urbanisation rapide du Japon, à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, ont engendré un processus de sécularisation de la société japonaise en contribuant à transformer le shintô : « Les références au lien du sol (*chi-en*) et la prégnance de son ancrage territorial se sont peu à peu distendues. La religion du village est devenue une « religion à la ville ». De nouveaux types de paroissiens sont apparus ainsi qu'une population religieuse « flottante », plus attirées par les vertus spécifiques de divinités « en vogue » (*hayarigami*) ou les fastes colorés de certaines fêtes shintô que par l'ancien attachement à un lieu qui les intégrait en tant qu'« enfants de la divinité tutélaire » (*ujiko*) ».

Autre problème : assisterait-on aujourd'hui à une « désécularisation » ? C'est le point de vue adopté notamment par Peter Berger qui, à partir des mouvements islamistes et autres fondamentalismes, estime que le début du XXI^e siècle est « furieusement religieux ». Je reviendrai sur ce sujet, mais j'indique tout de suite qu'à mon avis, cela ne met en cause qu'une conception par trop évolutionniste, linéaire, de la sécularisation (parler de « désécularisation » signifie, en effet, qu'on ne change pas de paradigme). Par ailleurs, des analyses comme celles de Youssef Courbage et Emmanuel Todd montrent, à l'inverse des thèses de Berger, qu'un processus de sécularisation est actuellement

à l'œuvre dans des pays de culture musulmane (due notamment à une baisse de la démographie et à une série de mutations concernant notamment l'alphabétisation et le statut de la femme). Selon eux, l'offensive de mouvements extrémistes se situe en réaction contre des changements sociaux sécularisateurs. On assiste à une « crise de la transition ».

En revanche, me semblent plus fondées les critiques récurrentes reprochant à la notion de sécularisation sa trop grande extension, sa forte polysémie, son aspect globalisant parfois propice à un mélange entre une perspective sociologique et des options convictionnelles. À mon sens, si Peter Berger a aussi radicalement changé d'avis concernant la pertinence de la notion de sécularisation, c'est peut-être parce qu'effectuant une équivalence entre sécularisation et sécularisation interne, il avait pensé que, désormais, le modernisme religieux (auquel il se rattache personnellement) devenait la forme socialement dominante du religieux. Or le religieux peut aussi exprimer une résistance à la sécularisation et tenter de former des sortes de « contre sociétés ». Dans les sociétés européennes, c'est ce qui est arrivé au XIX^e siècle avec la forme de catholicisme que les historiens appellent le « catholicisme intransigeant » et qui s'est vivement opposé à certaines démarches scientifiques et au développement des libertés modernes.

Si les études qui se réfèrent à un processus de sécularisation se réclament de Marx Weber, Emile Durkheim analyse l'évolution socio-historique de la religion plutôt à partir d'un processus de laïcisation par lequel l'instance politique et les diverses institutions sociales s'autonomisent à l'égard de la religion et se dotent de règles de fonctionnement propres ainsi que de représentations spécifiques. Or, comme l'indique Micheline Milot, « l'analyse sous le seul angle du processus de sécularisation met [peu] en lumière les aménagements structurels, notamment juridiques, décidés par l'Etat et les rapports de force entre les groupes sociaux qui sont parties prenantes à ces décisions ». Certains sociologues ont voulu remédier à ce manque en instaurant la laïcisation comme une dimension de la sécularisation. Ainsi Karel Dobbelaere distingue une « sécularisation latente » et une « sécularisation manifeste » qui serait la laïcisation.

Cette distinction est très intéressante. Dobbelaere prend comme exemple de sécularisation latente l'introduction de l'horloge, en Occident, à partir du XIV^e siècle. « Les développements de la science, de l'industrie et du commerce demandent d'autres systèmes de régulation du temps que celui qu'offrent les cloches des églises et monastères, rythmant la séquence des prières. » L'invention de l'horloge « offre la possibilité d'émanciper le temps de sa charge religieuse et par là, de le séculariser. » Quelques siècles plus tard, avec l'apparition du chemin de fer, de l'avion, des médias, le temps est régulé « en fonction des exigences technologiques ou économiques (heures d'été et d'hiver). C'est là un exemple parlant de sécularisation latente, puisqu'un tel effet n'a pas été volontairement recherché ». Au contraire, la laïcisation apparaît chez Dobbelaere comme « un processus de sécularisation manifeste, c'est-à-dire consciente et voulue. Celle-ci vise intentionnellement à conforter la différenciation fonctionnelle entre le sous-système religieux et les autres sous-systèmes sociétaux, tels que l'enseignement, la médecine et le juridique, par la mise en place de structures légales consacrant l'autonomie de chacun de ceux-ci ».

La distinction est fort intéressante, mais la démarche ne va pas jusqu'à son terme. En effet, si on peut ainsi faire fonctionner deux idéaux-types distincts, pourquoi, alors que tant de critiques mettent en lumière la trop grande ampleur du concept de sécularisation, vouloir maintenir ce seul terme pour englober les deux idéaux-types ? Avec des sociologues des deux Amériques, entre autres, Micheline Milot, Roberto Blancarte et Fortunato Mallimaci, je fais partie de ceux qui estiment indispensable de distinguer clairement le concept de sécularisation et celui de laïcisation. En effet, une telle distinction permet à la fois d'obtenir une meilleure précision conceptuelle et d'élargir la perspective.

Meilleure précision conceptuelle : distinguer deux concepts permet de circonscrire, de façon idéal-typique, deux processus qui peuvent s'interpénétrer mais qui n'ont pas forcément la même logique : la sécularisation désigne le processus social, culturel et symbolique au cours duquel, le rôle social de la religion, en tant que cadre normatif, décline, se transforme, se décompose et se recompose. La religion

peut rester pertinente pour des individus et des groupes. Elle n'impose plus ses normes à l'ensemble de la société. Les représentations sociales dominantes ont été soustraites à leur imprégnation religieuse par le jeu complexe de la dynamique sociale ; c'est pourquoi, tendanciellement, la sécularisation est effectivement « latente », c'est en général un effet « non voulu » (au sens de Max Weber) de changements sociaux. La laïcisation désigne un processus qui « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société, notamment en contexte pluraliste » (M. Milot). L'aspect non religieux de cette régulation se traduit notamment dans la dissociation du système juridique étatique (et maintenant des conventions internationales) et, d'autre part, des normes religieuses. Le processus de laïcisation réaménage les rapports de l'Etat et des religions et, idéal-typiquement, autonomise et le pouvoir politique à l'égard de la religion et l'autorité religieuse à l'égard du politique.

Exprès je reprends ici la distinction wébérienne entre « pouvoir » et « autorité ». Dans les conjonctures où la laïcisation s'est opérée, il ne s'agit plus, en effet, de distinguer, comme on le faisait au Moyen-Age européen, entre un « pouvoir temporel » et un « pouvoir spirituel ». Le pouvoir, avec la possibilité de coercition qu'il contient, appartient à l'ordre du politique—et ici on trouve le problème de la citoyenneté, de la démocratie, etc. La régulation du religieux appartient à l'ordre de l'autorité, elle doit être intériorisée par chaque acteur pour se trouver acceptée ; La privatisation de la religion produite par le processus de laïcisation ne signifie nullement, en effet, la disparition des expressions religieuses dans l'espace public. La privatisation de la religion signifie que l'acceptation ou le refus de religion est livrée au choix privé, c'est à dire au choix personnel, sans être l'objet de coercition (ou de promotion) sociale. On trouve ici le principe de la « liberté de conscience », devenu une valeur des sociétés modernes. Ainsi Fortunato Mallimaci définit la laïcisation, « dans les pays à dominante catholique comme le sont la majorité des pays d'Amérique latine » comme « le passage, conflictuel et non linéaire, d'une société où la Vérité catholique est considérée comme une loi, à une société où la liberté de conscience affirme ses droits, et où ceux-ci sont reconnus ».

Je ne prétends naturellement pas être un spécialiste du Japon, mais

il me semble que l'Etat des Codes (*Ritsuryô kokka*) instauré au VIII^e siècle établit un réseau d'équivalences entre les fonctions religieuses et administratives typiques d'une non laïcisation. Critique à l'égard d'une application sans nuance de la notion de laïcisation à la situation japonaise, Alain Rocher reconnaît cependant que « le religieux semble omniprésent dans l'arborescence dite des « Huit départements et des Cent Bureaux » qui caractérisent le système sinisé des Codes. Le Ministère des Dieux (ou des Cultes shintô), *Jingikan*, est placé au sommet de l'appareil d'Etat ». En parlant de l'histoire de la laïcité française, nous verrons que les conflits autour de la laïcisation peuvent se lier étroitement à la question de l'identité nationale. C'est bien ce qu'il me semble être caractéristique de la période d'Edo où la perception d'une menace de domination européenne entraîna l'interdiction du christianisme et un système d'affiliation obligatoire aux temples bouddhistes. Le bouddhisme, en symbiose avec le shintô, possède alors un quasi monopole de gestion du religieux. Suite à la révolution de Meiji, la tentative de promouvoir le shintô, distingué du bouddhisme, comme religion d'Etat comporte, me semble-t-il, des effets ambivalents en matière de laïcisation. En effet, il coexiste avec l'article 28 de la Constitution de 1889 qui affirme la liberté de croyance des japonais dans les limites de l'ordre public et de leurs devoirs de sujets de l'Empereur. Le Rescrit impérial de non-divinité et la Constitution de 1946 séparant la religion et l'Etat instaurent une laïcité à la japonaise.

J'arrête là ces considérations aventureuses pour indiquer que la distinction conceptuelle entre sécularisation et laïcisation permet également d'élargir la perspective. En effet, si on considère la laïcisation comme un aspect de la sécularisation, l'institution religieuse se trouve la seule empiriquement étudiée dans le cadre de cette différenciation. Autonomiser le processus de laïcisation permet d'examiner l'interrelation des institutions et de prendre fondamentalement en compte le rôle du politique et du juridique dans cette différenciation. La notion de laïcisation oblige à ne pas se cantonner au champ de la sociologie de la religion. L'étude du processus de laïcisation s'intéresse forcément aux mutations des différentes institutions, à la façon dont elles interagissent les unes envers les autres, en lien avec les mutations

de l'Etat-nation et de la société. Sociologie et histoire de l'Etat, des institutions médicales et scolaires, philosophie politique, sciences politiques et sciences juridiques sont convoquées.

Si la notion de laïcisation se heurte au cloisonnement des disciplines, elle correspond cependant à un renouveau de l'intérêt pour les instances politique et juridique. De même les croisements entre l'histoire de la religion et l'histoire de la médecine ou de l'éducation se sont multipliés. Ainsi, en Europe, la religion a longtemps imposé certaines limitations à la médecine, car une bonne préparation du salut dans l'au-delà apparaissait plus importante qu'une guérison, au demeurant alors très aléatoire. Dans le catholicisme, on devait mourir muni des « derniers sacrements » et donc le médecin devait avertir son malade de sa fin prochaine ; ce qui signifiait qu'il reconnaissait les limites de son pouvoir de guérir. Au XIX^e siècle, grâce à certaines lois, une institution médicale s'est structurée de façon autonome, dominant la religion dans le cas français, devant composer avec elle dans le cas anglais, ainsi que je l'ai montré dans un de mes livres. En France, en effet, le processus de laïcisation s'est avéré dominant face au processus de sécularisation, alors qu'en Angleterre cela a été l'inverse. L'instruction a longtemps été incluse dans l'action religieuse, mais la création d'un ministère de l'instruction publique (début du XIX^e siècle en Prusse, en 1900 en Espagne) et le développement d'une école publique dont l'Etat prend le contrôle ou dont il délègue le fonctionnement à un échelon local, marquent une laïcisation plus ou moins accentuée, liée à un conflit ou à un compromis avec les organisations religieuses. En général, il reste un cours de religion, mais qui n'englobe plus les autres cours et dont le programme, dans les pays de culture protestante en tout cas, est souvent déconfessionnalisé et fixé par l'Etat et non par l'institution religieuse (« Common christianity »). Une laïcisation complète amène la suppression de ce cours (Australie 1872, France 1882, Japon 1946) ou son remplacement par un cours sur les religions (Québec, 2008).

Cette distinction théorique entre sécularisation et laïcisation se relie toutefois à un problème sémantique complexe qu'il est nécessaire de mentionner car il hypothèque en partie la recherche et, en même

temps, donne un éclairage sur la construction socio-historique de la laïcité. Le problème est le suivant : paradoxalement, ce que je viens de typifier comme le processus de laïcisation retrouve un sens ancien, juridique et politique, du terme de « sécularisation », qui diverge notablement du sens sociologique actuel du concept de « sécularisation ». Ce sens ancien indique le passage, en Europe, d'un bien d'un établissement ecclésiastique dans le domaine de l'État, d'un souverain civil. Il reçoit sa consécration politique avec les discussions préalables au traité de Westphalie (1648). Etape décisive des « paix de religions » (selon l'expression d'O. Christin), ce traité contribue à l'émergence d'un espace autonome où le politique et le juridique constituent le lieu où se construit l'intérêt général que la religion n'arrive plus à incarner. On est bien là dans un processus de laïcisation, au sens où nous l'avons entendu. Dans ce contexte, en effet, se construit l'interprétation hobbesienne de l'État, Léviathan capable de contenir les violences engendrées par les divisions religieuses.

On ne retrouve pas ce régalisme chez le philosophe John Locke qui, écrivant à la fin du XVII^e siècle, peut être considéré comme le premier grand théoricien de la séparation de la religion et de l'État. Locke affirme la « nécessité absolue » de distinguer « ce qui regarde le gouvernement civil de ce qui appartient à la religion et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre ». Locke estime que l'État est « une société d'homme instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'établissement de leurs intérêts civils ». L'Église, l'institution religieuse constitue une « société d'hommes qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public ». Elle a le droit d'excommunier à condition que l'exclu conserve « tous ses droits d'homme et de citoyen ». Elle se rattache à la catégorie wébérienne de l'association, se trouve largement désinstitutionnalisée. La loi française de séparation des Églises et de l'État (1905) se situe dans cette logique, comme nous le verrons. Mais la principale filiation lockéenne se trouve aux États-Unis d'Amérique. Actuellement, des théoriciens américains du *Secular State* (= expression que les documents internationaux eux-mêmes traduisent par État laïque), comme les juristes D.E. Smith et M. Galander, donnent trois indicateurs pour le définir. D'abord, la liberté de religion (liberté de

conscience, liberté de s'associer pour des buts religieux, intervention très limitée de l'Etat dans les seuls buts de la santé, de la morale ou de l'ordre public) ; ensuite la citoyenneté laïcisée (les droits et devoirs de chaque citoyen ne sont pas liés aux appartenances religieuses) ; enfin la séparation (la légitimité de l'Etat provient d'une *secular source* : le consentement des gouvernés, l'Etat ne promet ni ne finance une religion). Un Etat, dans cette optique, peut être plus ou moins *secular*.

Ce *secularism*, on le constate, malgré la proximité sémantique, marque une perspective différente de celle du concept sociologique de sécularisation. Il se rapproche beaucoup de la définition, dont nous reparlerons à propos de la laïcité française, donnée par le philosophe Ferdinand Buisson de l'Etat laïque « neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés » où existe « la liberté de tous les cultes » et « l'exercice des droits civils assuré en dehors de toute conviction religieuse ». La séparation formelle n'est pas incluse et le sociologue Roberto Blancarte propose de définir le seuil minimal où la laïcité résulte du processus de laïcisation, comme « un régime de coexistence dont les institutions politiques sont essentiellement légitimées par la souveraineté populaire et non plus par des éléments religieux ». Cette définition rappelle que l'étymologie de laïcité provient du grec *laos*, le peuple distinct du clergé. Elle se relie à deux idées centrales : un principe horizontal de souveraineté, l'idée de l'individu titulaire de droits. Enfin elle suggère que la laïcité peut exister en tension avec l'Etat lui-même : Blancarte insiste sur « la subsistance de formes de sacralisation du pouvoir même sous des schémas non strictement religieux » qui peut induire des luttes « pour une laïcisation de la laïcité ».

Des auteurs de langue anglaise eux-mêmes distinguent ce *secularism*, logique politique, juridique, institutionnelle de *the secularisazion*, au sens des théories sociologiques de la sécularisation, qui rend compte de comportement, pratiques et sensibilités dans les sociétés modernes. N'est-il pas plus clair, alors, dans un monde où les mots ont des origines linguistiques diverses, de distinguer cette sécularisation de la laïcisation, au sens originellement français et latin, et de son résultat... *the laicity*, la laïcité ?

Les processus de laïcisation ont été divers suivant les Etats, et ils

peuvent comporter des zigzags. Mais il est possible de dégager quelques structures assez générales. Ainsi, Elisa Cardenas Ayala perçoit trois importants traits communs à l'Amérique latine du XIX^e siècle, en matière de laïcisation.

Le premier trait est « la modernisation des bases juridiques de l'Etat ». Les Etats ont d'abord conféré un statut constitutionnel à la religion, puis les programmes des forces politiques libérales ont cherché à le supprimer, sans toutefois toujours y parvenir.

Le deuxième trait est la vision négative qu'ont eu les partis libéraux de la puissance politique, économique et même spirituelle (car cette laïcisation a été anticléricale) de l'Eglise catholique et « les tentatives de démantèlement des institutions qui étaient les expressions concrètes [de cette puissance, cela] au nom des principes du libéralisme ».

Enfin, le troisième trait est « la création d'institutions d'Etat, accompagnées d'une législation également novatrice, dont le but [consiste à] prendre le relais de l'Eglise [catholique] dans d'importantes fonctions sociales concernant l'organisation des principaux événements de la vie individuelle et son insertion dans la société ». On peut citer, comme exemples, la création de l'état civil, la laïcisation des cimetières et des institutions de santé, transformant la charité en bienfaisance, la création d'écoles publiques, etc.

Cette construction laïque est restée fragile et s'est souvent effectuée de manière autoritaire, voire violente. Si, en France, comme nous le verrons, la loi de séparation des Eglises et de l'Etat adoptée en 1905 a permis un apaisement des conflits politico-religieux, en Amérique Latine les tentatives de reconquête catholique (parfois réussies) ont été nombreuses, provoquant parfois des guerres civiles comme la « Guerre chrétienne » qui a eu lieu au Mexique, dans les années 1920. Les conflits ont perduré.

Pourquoi ? Un des principaux facteurs explicatifs semble être le fait que la laïcisation latino-américaine du XIX^e siècle s'est exercée dans un contexte de faible sécularisation. La pertinence des univers religieux imprégnait largement la culture commune, notamment la culture populaire. Bien sûr, cette affirmation trop massive serait à nuancer. Roberto Blancarte a insisté sur l'existence d'une mentalité sécularisée au Nord du Mexique, qui existait chez les petits proprié-
taires

res terriens notamment. Il indique, avec raison, que la laïcisation n'aurait pas pu s'opérer sans un mouvement social qui en a été le moteur. La laïcisation implique l'existence et l'action politique d'acteurs sociaux plus ou moins sécularisés. Mais suivant l'ampleur de la sécularisation, cette laïcisation s'effectuera de façon différente.

Le contraste entre laïcisation et sécularisation a été également important en Turquie où s'est établi un système stable d'Etat laïque, contrôlant la religion, et où la laïcité a été imposée par l'armée et une couche sociale européanisée. Ce système subit actuellement l'épreuve de l'alternance démocratique, avec l'arrivée au pouvoir, depuis quelques années, d'un parti démocrate-musulman, l'AKP. Suivant que la laïcité en ressortira, pour l'essentiel, stabilisé et démocratisée, ou au contraire qu'une reconfessionnalisation aura lieu, l'avenir de la laïcité dans le terreau musulman pourra être modifié. Une laïcisation autoritaire avait également été effectuée en Iran, en partie sur le modèle turc et l'instauration de la République islamique d'Iran, en 1979, a imposé une délaïcisation. Mais, paradoxalement, l'Iran est sans doute aujourd'hui plus sécularisé que sous le Shâh et le pouvoir politico-religieux ne se maintient que de façon autoritaire, non démocratique.

Ainsi, on peut constater que différencier la sécularisation et la laïcisation permet d'effectuer des analyses voire des diagnostics qui ne sont pas faits quand on utilise, de façon réductrice, un seul concept. Et, si on tient compte des analyses de Courbage et de Todd, les mouvements islamistes radicaux actuels ne sont pas, comme le croit Berger, des mouvements de « désécularisation », mais bien plus des mouvements qui tentent d'inverser un processus de sécularisation en recherchant à imposer politiquement, et de façon violente, la suppression des éléments de laïcité apportés (de façon également autoritaire le plus souvent) par la colonisation puis la décolonisation, notamment le nationalisme arabe. D'autres mouvements peuvent avoir un but analogue en intervenant dans le jeu politique, et en utilisant les échecs des gouvernements qui ont suivi la décolonisation. Mais, comme l'ont noté certains chercheurs (tel Olivier Roy), cette insertion dans le jeu politique les oblige à des compromis.

Par ailleurs, la sécularisation, devenue dominante dans les sociétés modernes, apparaît moins attractive. Plusieurs raisons y concourent

comme une certaine déconnexion entre le progrès scientifique et le progrès technique. En effet, si le progrès scientifique a permis et permet toujours le progrès technique, maintenant il l'interroge également. D'abord, progressivement au XX^e siècle, on a séparé un 'mauvais' progrès guerrier (Auschwitz, Hiroshima) et un 'bon' progrès pacifique. Les débats d'aujourd'hui sur le nucléaire civil, le réchauffement climatique, les atteintes à la biodiversité, les maladies nosocomiales, l'épuisement des ressources, liés à la progression des savoirs scientifiques dans ces domaines, montrent que le progrès technique poursuivi à des fins pacifiques apparaît lui-même comme ambivalent, pouvant avoir des effets non voulus et contre-productifs. Or, au même moment, la globalisation, le brassage des populations, font que la plupart des sociétés modernes deviennent pluriculturelles, et donc composées de personnes ayant des degrés divers de sécularisation (notamment au niveau de migrants ou de descendants de migrants). De là, la volonté de certains (en France ou au Québec, par exemple) d'imposer une sécularisation plus accentuée par une forme autoritaire de laïcité. D'autres, au contraire, comme des mouvements fondamentalistes, ou de conservatisme politico-religieux au USA, tentent d'utiliser les désenchantements de la sécularisation au profit d'un rétrécissement de la laïcité, d'une certaine remise en cause de la séparation de la religion et de l'Etat. Cette remise en cause peut également prendre appui sur une idéologie nationaliste et passéiste, voulant redonner une certaine dimension religieuse à l'identité nationale, face à la globalisation et/ou à la difficulté actuelle d'une projection dans un projet politique construisant l'avenir. Certaines déclarations du président Sarkozy en France, le projet de réintroduction de la mythologie nationale dans le cursus scolaire primaire au Japon (*shinwa fukkatsu*) me semblent aller dans ce sens.

Les processus de sécularisation et de laïcisation ne sont donc pas des processus linéaires. Ils sont liés à des facteurs complexes et sans doute l'interprétation que j'en donne reste incomplète. J'ai voulu, cependant, proposer des pistes de réflexion et d'analyse et les soumettre au débat.

Socio-anthropologie du fait religieux dans les sociétés contemporaines

Abel KOUVOUAMA
Professeur des universités
ITEM-UPPA

Introduction

Le fait religieux retient, entre autre, l'attention du sociologue et de l'anthropologue, d'une part, du fait de la place qu'occupe la religion au sein des activités quotidiennes des hommes; d'autre part, du fait de l'indice théorique que ce fait social ne cesse de décliner dans le champ des sciences sociales et humaines comme une question en retour de sens.

Depuis ces trente dernières années notamment, la plupart des sociétés contemporaines d'Europe, d'Afrique, d'Amérique connaissent des recompositions politiques et religieuses pacifiques ou violentes liées à des situations de crise. Les bouleversements sociaux se traduisent non seulement par la faillite des économies, la désaffection du lien social, mais également par un déficit d'éthique politique et sociale. Dans cet univers de crise et de perte des repères, les mouvements sociaux se multiplient; les individus se tournent parfois vers les religions pour produire du sens, pour produire du politique, et pour répondre à des problèmes sociaux, économiques, politiques et culturels comme ceux liés à la crise morale, à la pauvreté, à la maladie. Les individus, les groupes sociaux, les familles et les entreprises sont tout autant inquiets que mobilisés de différentes manières pour faire face à toutes ces crises au niveau global et au niveau local. Les réponses qui y sont apportées sont certes variées, mais elles n'évacuent nullement les croyances religieuses dans les sociétés contemporaines marquées par les éléments suivants:

- La mobilité des individus aussi bien au niveau local qu'au niveau global, l'affirmation prononcée des subjectivités politiques et des identités culturelles.

- La rationalisation croissante des comportements des individus, l'attestation subjective des croyances accordant une place prépondérante à la liberté religieuse, ainsi que de manière paradoxale, la recherche de l'expérience de la transcendance à

travers de nouvelles affinités communautaires délimitant socialement et religieusement le groupe d'appartenance et les composantes identitaires locales. Ainsi, « à travers textes, paroles, gestes, lieux, édifices, temporalités ou personnes, note Claude Rivière, *de petits groupes en quête de salut recomposent des mini-transcendances orientées vers l'individu, ou des transcendances moyennes (religiosités séculières, populaires, politiques) qui répondent à des demandes spirituelles, tout en manifestant un pluralisme du croire avec place pour l'utopie* ».

- La remise en cause dès le début des années 1970, de l'idée d'une modernité rationnellement désenchantée et étrangère à la religion; ceci du fait d'un ensemble de phénomènes sociaux observés par de nombreux sociologues, politologues et anthropologues des religions qui ont exigé notamment, la réévaluation et la reformulation de l'analyse des rapports entre religion et modernité, ainsi que la disqualification analytique du modèle fonctionnaliste dominant sur la problématique de la rationalité du social.

- Le retour en force de la religion dans l'espace public là où la privatisation du religieux était affirmée être la plus avancée.

- La mise en évidence à travers l'explosion des nouveaux mouvements sociaux des affirmations croyantes liées à la mobilisation politique et culturelle.

- La dispersion des croyances marquée par la montée des religiosités parallèles des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

Il en est résulté comme conséquence, la remise en question théorique et empirique du modèle linéaire de la sécularisation entendue, selon la sociologue Danièle Hervieu-Léger, de façon inséparable comme « *processus de réduction rationnelle de l'espace social de la religion et comme processus de réduction individualiste des choix religieux* ».

Or, les religions, selon l'anthropologue Claude Rivière (1997), plus elles se confrontent dans le monde moderne, plus ce qu'elles valorisent comme signes du sacré tend à être sélectionné arbitrairement par les individus. Ainsi, à travers les textes, les paroles, les gestes, les lieux, les édifices, les temporalités sociales, de petits groupes en quête de salut recomposent des mini-transcendances orientées vers l'individu, ou des transcendances moyennes (religiosités séculières, populaires, politiques); ceux-ci répondent à des demandes spirituelles, tout en manifestant un pluralisme du croire avec place pour l'utopie. Parallèlement ou simultanément au processus de démocratisation dans les sociétés africaines, on assiste à l'irruption répétée du religieux dans l'espace public sous des formes variées à travers ses manifestations sociales, culturelles et caritatives ; à travers la transformation des pratiques croyantes et des recompositions liées à la globalisation du religieux. Or, tant les processus de démocratisation politique que les fondamentalismes religieux se jouent dans un lien étroit entre le politique et le religieux avec souvent le recours à la violence. De même, la complexité des changements sociaux depuis ces dernières années par plusieurs événements qui se produisent à l'échelle mondiale, notamment : la radicalisation politico-religieuse des mouvements fondamentalistes, la relecture de la Bible dans les mouvements religieux pentecôtistes, charismatiques et

traditionalistes ; le renforcement des religions para-chrétiennes et des « sectes » (Moon, Témoins de Jéhovah, Scientologie, etc.), la radicalisation du conflit israélo-palestinien et des réseaux islamistes tel Al Q 'Aida, les guerres d'Afghanistan et d'Irak.

En France notamment, Le regard sur la présence des religions dans la République s'est affirmé comme un problème d'une actualité grandissante, l'émergence d'un terrorisme revendiquant l'islam comme base, la constitution d'un Conseil culturel National des Musulmans de France, les interrogations sur l'enseignement des religions à l'école et le rapport Debray, les tensions entre les communautés dues notamment aux troubles au Moyen Orient, sans oublier la question du foulard; tous ces éléments ont donné à notre enquête une actualité qui n'était pas programmée. Le débat public sur la question du signe religieux à l'école est aussi bien le révélateur d'une mutation rapide des mentalités que le signe manifeste d'autres demandes sociales profondes aux dimensions politiques, économiques et culturelles complexes qui interpellent en particulier les décideurs politiques et économiques, les responsables religieux, les acteurs de la société civile et les chercheurs. Une telle question par son actualité sociale et politique nationale, a une forte dimension anthropologique et historique, en ce qu'elle touche au lien social, aux modalités de construction permanente du « vouloir-vivre ensemble », objet d'analyse empirique et prospective du chercheur en sciences sociales. Comme le précise l'anthropologue Maurice Godelier, la tâche des sciences consiste à *« analyser les conditions de production et de transformation de l'existence sociale de l'humanité sous ses formes collectives et individuelles. Pour cela, les sciences sociales doivent reconstruire les faits, c'est-à-dire leur donner un sens dans le champ d'une théorie, d'un système d'hypothèses et ce, à partir d'un ensemble de procédures d'examen, de méthodes d'analyse. Elles doivent ensuite suivre l'évolution de ces faits, déterminer la nature des transformations observées en appréhendant non pas des événements singuliers et dispersés, mais des séries au sein desquelles ceux-ci prennent place et trouvent sens (...) Le but des sciences sociales est de découvrir les propriétés objectives des systèmes de rapports qu'elles analysent avec l'espoir de dégager les lois de leurs transformations »*.

Du Constat de départ

Les sociétés contemporaines marquées par la mobilité des individus aussi bien au niveau local qu'au niveau global, l'affirmation prononcée des subjectivités politiques et des identités culturelles, la rationalisation croissante des comportements des individus, l'attestation subjective des croyances accordant une place prépondérante à la liberté religieuse, ainsi que de manière paradoxale, la recherche de l'expérience de la transcendance à travers de nouvelles affinités communautaires délimitant socialement et religieusement le groupe d'appartenance et les

composantes identitaires locales. Ainsi, « à travers textes, paroles, gestes, lieux, édifices, temporalités ou personnes, note Claude Rivière, de petits groupes en quête de salut recomposent des mini-transcendances orientées vers l'individu, ou des transcendances moyennes (religiosités séculières, populaires, politiques) qui répondent à des demandes spirituelles, tout en manifestant un pluralisme du croire avec place pour l'utopie ».¹

Je fais cette hypothèse que les pratiques religieuses dans les sociétés contemporaines sont le révélateur d'un processus ininterrompu de remodelage et de foisonnement du religieux, ainsi que de recompositions des modalités du croire qui articulent, la croyance, le geste, la voix et les postures corporelles significatives de sens autour de quatre idées essentielles :

- La première idée atteste le constat sociologique et anthropologique fait par plusieurs travaux² de sociologues et d'anthropologues traitant du fait religieux en Occident, notamment sur la dispersion des croyances et des conduites ; sur la dérégulation institutionnelle du religieux où la dissémination des croyances religieuses, c'est-à-dire leurs manifestations hors de toute institution traditionnelle se fait au profit de petites communautés croyantes ; sur les processus de décomposition et de recomposition des croyances qui donnent un caractère plus prononcé à l'expérience subjective des individus qui évaluent et transforment les contenus traditionnels de la foi au profit d'une légitimation de leur expérience personnelle de celle-ci; en ce sens que la subjectivation et la privatisation du religieux ont accentué l'individualisation du croire, puisque l'autorité religieuse n'a plus à intervenir ou à dicter ses lois pour certaines questions relevant davantage de la souveraineté individuelle, telles les questions touchant à la liberté, à la justice, aux droits de l'homme, au développement, aux activités politiques et sexuelles.

- La seconde idée s'interroge sur le fait de savoir, comment et à partir de quelle posture est-il possible également de circonscrire le concept de religion dans cette diversité de pratiques, de croyances, et selon plusieurs aires de civilisations? S'il n'est plus de mise aujourd'hui de tenter une définition univoque du mot religion, quelles que soient les approches substantivistes et fonctionnelles³, on peut toutefois y retenir les deux éléments transversaux que sont la *référence à la transcendance et le lien* ; puisqu'à la suite des philosophes et penseurs anciens, Lactance (260-325) et Tertullien (155-220), on a retenu que *religio* qui vient de *religare* (lier, relier) désigne la relation,

¹ Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997, p.5

² Sur ce sujet, lire notamment, Michel Patrick, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994; Cahiers Français n°273, *Religion et Société*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre 1995; Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti – La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

³ Sur ces questions, lire notamment, Robert Bellah, *Beyond belief*, New-York, Harper and Row, 1976 ; Roland Campiche, *Croire en Suisse*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1992 ; Yves Lambert, Religion et modernité, une définition plurielle pour une réalité en mutation, in *Cahiers français N°273 Religions et sociétés*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre 1995.

le lien qui unit les hommes au divin. Le linguiste Emile Benveniste y trouvera plus tard une autre signification : *religere* (recueillir, récolter, accomplir avec scrupule) fait signe à l'autorité de la tradition et à l'exécution scrupuleuse des rites.

Je peux m'appuyer, sur la démarche de Max WEBER pour dire que, définir la religion ne consiste pas à s'occuper de l'"essence" de la religion, mais à étudier les *"conditions et les effets d'une espèce particulière de façon d'agir en communauté .Le processus extérieur du comportement religieux revêt des formes extrêmement diverses dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'expériences subjectives , de représentations, des fins poursuivies par les individus, c'est-à-dire à partir de la "signification" de ce comportement"*(cf *Economie et société*, Tome 2, Paris, Plon, Nouvelle édition 1995, p.145). 'A côté des définitions substantivistes du religieux, il existe des définitions fonctionnelles qui retiennent que la religion se caractérise par les fonctions que celle-ci est censée remplir dans la société : tantôt, elle favoriserait l'intégration sociale; tantôt elle serait au fondement du lien social; ou bien qu'elle constituerait une conception du monde.

Le seul élément fédérateur que nous pouvons retenir pour parler la religion dans son unité, c'est son caractère transcendant par rapport à la société. Si le concept de Dieu doit être employé pour qualifier les pratiques croyantes des individus dans leur rapport avec une entité supérieure et extérieure (Dieu, Brahm, Esprits de la nature, Ame des ancêtres, Energie cosmique, etc.), on peut admettre que la relation des individus à cette entité spirituelle soit perçue comme sacrée c'est-à-dire, absolue, inviolable, vénérée. Par ailleurs, dans la mesure où le contenu de la religion change d'une culture à une autre et d'une période à une autre, à l'instar des Nouveaux Mouvements religieux (NMR) ces renouvellements, modifications et recompositions de la religion rendent relatives non seulement toute définition de la religion, mais également toute appréhension de la notion de fait religieux. Et que cerner de plus près les religions africaines subsahariennes, par exemple, je suis parti d'une définition opératoire de la religion africaine qui tient compte son caractère pluriel, pour dire quelle est l'ensemble des croyances et des pratiques visant à rendre un culte à une force ou à un Etre suprême en passant par la médiation du monde des ancêtres, des saints et des entités spirituelles, garants de l'intégrité et de la vie des individus et de la communauté. Par ailleurs, dans toute religion, on observe la pratique de la prière, de la méditation, les expressions corporelles à travers par exemple, faire le signe de la croix, les mouvements de genuflection, les postures corporelles adoptées dans la méditation et le recueillement.

En effet, depuis la fin des années 1960 jusqu'au début des années 1970, il s'est produit en Europe, notamment en France un tournant dans l'analyse des faits religieux. L'idée d'une modernité rationnellement désenchantée et étrangère à la religion a été remise en cause par un ensemble de phénomènes sociaux observés par de nombreux sociologues, politologues et anthropologues des religions exigeant notamment la réévaluation et la reformulation de l'analyse des rapports entre

religion et modernité, ainsi que la disqualification analytique du modèle fonctionnaliste dominant sur la problématique de la rationalité du social.

- Le retour en force de la religion dans l'espace public là où la privatisation du religieux était affirmée être la plus avancée.
- La mise en évidence à travers l'explosion des nouveaux mouvements sociaux des affirmations croyantes liées à la mobilisation politique et culturelle.
- La dispersion des croyances marquée par la montée des religiosités parallèles des Nouveaux Mouvements Religieux (NMR).

Il en est résulté comme conséquence, la remise en question théorique et empirique du modèle linéaire de la sécularisation entendue, selon la sociologue Danièle Hervieu-Léger, de façon inséparable comme « *processus de réduction rationnelle de l'espace social de la religion et comme processus de réduction individualiste des choix religieux* ». ⁴

Deux questions affleurent d'emblée au détour de ces propos introductifs :

- La première question est de savoir comment, dans le contexte de la globalisation du religieux, des migrations et des mobilités des individus (Augé, 2009), s'effectuent d'une part, le double processus de territorialisation et de déterritorialisation du religieux ; d'autre part, toutes les formes de recompositions des modalités du croire ?

- La seconde question interroge les formes que prend l'enchevêtrement des identités religieuses et politiques des acteurs sur les territoires, ainsi que la part de récits mémoriels (Halbwachs, 1994 ; Nora, 1984 ; Ricoeur, 2001 ; Candau, 2005) élaborés par ces derniers dans la transmission de la mémoire croyante à travers les réseaux de sociabilité et d'entraide.

Le concept de religion

Pour définir ce que la religion, il faut d'abord partir de la compréhension du concept de religion. Comment et à partir de quelle posture intellectuelle appréhender le geste *en* religion dans la diversité des croyances et des pratiques ? Que si la préposition *en* marque ici la position à l'intérieur de limites spatiales, à savoir l'espace de la religion, est-il possible également de circonscrire le concept de religion dans cette diversité de pratiques, de croyances, et selon plusieurs aires de civilisations ? Je précisais par ailleurs que s'il n'est plus de mise aujourd'hui de tenter une définition univoque du mot religion, quelles que soient les approches substantivistes et fonctionnelles, on peut toutefois y retenir les deux éléments transversaux que sont la *référence à la transcendance et le lien* ; puisqu'à la suite des philosophes et penseurs anciens, Lactance (260-325) et Tertullien (155-220), on a retenu que *religio* qui vient de *religare* (lier, relier) désigne la relation, le lien qui unit

⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1994, p.17.

les hommes au divin. Le linguiste Emile Benveniste y trouvera plus tard une autre signification : *religere* (recueillir, récolter, accomplir avec scrupule) fait signe à l'autorité de la tradition et à l'exécution scrupuleuse des rites.

Je m'appuierai sur la définition de la religion par le sociologue Max Weber pour comprendre l'importance de l'agir en communauté ; en effet pour lui, définir la religion ne consiste pas à s'occuper de l'"essence" de la religion, mais à étudier les *"conditions et les effets d'une espèce particulière de façon d'agir en communauté. Le processus extérieur du comportement religieux revêt des formes extrêmement diverses dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'expériences subjectives, de représentations, des fins poursuivies par les individus, c'est-à-dire à partir de la "signification" de ce comportement"*(cf *Economie et société*, Tome 2, Paris, Plon, Nouvelle édition 1995, p.145). Ainsi, à côté des définitions substantivistes du religieux, il existait des définitions fonctionnelles qui retiennent que la religion se caractérise par les fonctions que celle-ci est censée remplir dans la société : tantôt, elle favoriserait l'intégration sociale; tantôt elle serait au fondement du lien social; ou bien qu'elle constituerait une conception du monde.

Pourtant, le seul élément fédérateur que nous pouvons retenir pour parler la religion dans son unité, c'est son caractère transcendant par rapport à la société. Si le concept de Dieu doit être employé pour qualifier les pratiques croyantes des individus dans leur rapport avec une entité supérieure et extérieure (Dieu, Brahm, Esprits de la nature, Ame des ancêtres, Energie cosmique, etc.), on peut admettre que la relation des individus à cette entité spirituelle soit perçue comme sacrée c'est-à-dire, absolue, inviolable, vénérée. Par ailleurs, dans la mesure où le contenu de la religion change d'une culture à une autre et d'une période à une autre, à l'instar des Nouveaux Mouvements religieux (NMR) ces renouvellements, modifications et recompositions de la religion rendent relatives non seulement toute définition de la religion, mais également toute appréhension de la notion de fait religieux. En dépit du caractère relatif de toute définition du fait religieux, il convient, avec le sociologue Emile Durkheim et l'anthropologue Marcel Mauss, d'appréhender le fait religieux à la fois comme un fait social qui doit être traité comme une chose, et comme un "phénomène social total".; ceci au sens où, s'y expriment à la fois et tout d'un coup, toutes sortes d'institutions religieuses, juridiques, morales, politiques, familiales et économique ainsi que les phénomènes esthétiques et morphologiques.

Par exemple dans d'autres aires culturelles de croyances religieuses africaines, je partirai d'une définition opératoire de la religion africaine qui tient compte son caractère pluriel, pour dire qu'elle est l'ensemble des croyances et des pratiques visant à rendre un culte à une force ou à un Etre suprême en passant par la médiation du monde des ancêtres, des saints et des entités spirituelles, garants de l'intégrité et de la vie des individus et de la communauté. Par ailleurs, dans toute religion, on observe la pratique de la prière, de la méditation, les expressions corporelles à travers par exemple, faire le signe de la croix, les mouvements de genuflection, les

postures corporelles adoptées dans la méditation et le recueillement.

Plusieurs anthropologues ont défini la religion par les fonctions qu'elle peut être censée remplir dans la société. Ainsi, elle assurerait tantôt l'intégration sociale des individus, tantôt elle serait au fondement du lien social en tant que forme de conception du monde, ou encore la religion serait le soupir spirituel des souffrances terrestre. Pour Emile Durkheim, la religion « *est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église tous ceux qui y adhèrent* » in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 65. Pierre Bourdieu donne une définition plus large du fait religieux en partant de la notion de champ religieux qu'il a contribué à élaborer de manière rigoureuse.

Le champ religieux : théorie et analyses

J'emprunte à Pierre Bourdieu, la notion de champ religieux pour désigner cet espace concurrentiel qui est *"l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corps délibérément organisé de savoirs secrets (donc rares)"*. (Bourdieu, 1971). Plus tard, dans sa communication *remplir le rôle religieux (...)* *Tout champ religieux est le lieu d'une lutte pour la délimitation des compétences, compétence étant pris au sens juridique du terme, c'est-à-dire comme délimitation d'un ressort(...)* *On passe ainsi aujourd'hui par gradations insensibles des clercs à l'ancienne (avec à l'intérieur tout un continuum) aux membres des sectes, aux psychanalystes, aux psychologues, aux médecins (médecine psychosomatique, médecine lente), aux sexologues, aux professeurs d'expression corporelle, de sports de combats asiatiques, aux conseillers de vie, aux travailleurs sociaux. Tous font partie d'un nouveau champ de luttes pour la manipulation symbolique de la conduite de la vie privée et l'orientation de la vision du monde, et tous mettent en oeuvre dans leur pratique des définitions concurrentes, antagonistes, de la santé, de la guérison, de la cure des corps et des âmes. Les agents qui sont en concurrence dans le champ de manipulation symbolique ont en commun d'exercer une action symbolique : ce sont des gens qui s'efforcent de manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du monde (naturel et social), en manipulant les mots et, à travers eux, les principes de la construction de la réalité sociale(...)* *Tous ces gens qui luttent pour dire comment il faut voir le monde sont des professionnels d'une forme d'action magique qui, par des mots capables de parler au corps, de "toucher", font voir et font croire, obtenant ainsi des effets tout à fait réels, des actions. Ainsi, là où l'on avait un champ religieux distinct, on a désormais un champ religieux d'où on sort sans le savoir, ne serait-ce que biographiquement, puisque nombre de clercs sont devenus psychanalystes, sociologues, travailleurs sociaux, etc., et exercent des formes nouvelles de cure des âmes avec un statut laïc et sous une forme laïcisée; et l'on assiste à une redéfinition des limites du champ religieux, la dissolution du religieux dans un champ plus large s'accompagnant d'une perte du monopole de la cure des*

âmes au sens ancien.⁵Là où Pierre Bourdieu emploie le mot *dissolution*, on pourrait lui accoler celui de *diversification* pour désigner le fonctionnement actuel du champ religieux en Afrique subsaharienne par exemple.

Il s'agit alors d'admettre que les pratiques religieuses dans les sociétés contemporaines sont le révélateur d'un processus ininterrompu de remodelage et de foisonnement du religieux, ainsi que de recompositions des modalités du croire qui articulent, la croyance, le geste, la voix et les postures corporelles significatives de sens. *Les expressions de l'expérience religieuse sont à la fois théoriques (croyances, mythes, doctrines), pratiques (cultes, rites, fêtes, actes magiques), sociologiques (types de liens sociaux au sein d'une organisation religieuse), culturelles (variables selon les aires et les formes d'économie dominante : religion du guerrier, du marchand, de l'agriculture), et historiques puisque s'opèrent des mutations de la vie religieuse à travers les époques.* (Cf. Claude Rivière, "Socio-anthropologie des religions, Paris, Armand Colin, 2ème édition, 2008 (1997), p.23.

A propos de la notion de sacré

Les discussions autour des notions de sacré, de territoire, de religion et de politique dans leurs transversalités débouchent sur des questions qui se déclinent de la manière suivante : comment un mouvement religieux s'implante sur un territoire et le sacralise ? Ou dit d'une autre manière, comment se sacralise un territoire dans ses dimensions religieuses ? Quels sont les enjeux liés à la sacralisation du territoire ? Quelles sont les dynamiques sous jacentes à cette sacralisation ? Enfin, quels sont les liens entre lieu/territoire et religion et lieu/ territoire et politique.

L'anthropologue et historien des religions, Mircea Eliade fait remarquer dans son livre, « le sacré et le profane » que l'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. Pour traduire l'acte de cette manifestation du sacré, il a utilisé le terme « hiérophanie », signifiant par là que quelque chose de sacré se montre à l'homme. Et cette manifestation du sacré s'appréhenderait de différentes manières dans un objet quelconque, par exemple dans une pierre, dans un arbre jusqu'à la hiérophanie suprême qui est l'incarnation de Dieu. En d'autres termes, ce qui se donne à voir dans l'expérience humaine du sacré, dit-encore Mircea Eliade, c'est la manifestation de quelque chose de « tout autre », d'une réalité autre (qui n'appartient pas à notre monde) dans des objets qui font partie intégrante de notre monde « naturel », profane.

Ainsi, si pour les individus, le sacré se manifeste parfois dans les pierres sacrées, les forêts sacrées, les grottes sacrées, qui sont adorées et vénérées en tant que telles, il s'agit plutôt de dire que, ce qui est adoré et vénéré, c'est les hiérophanies, c'est-à-dire ce quelque chose qu'elles montrent qui n'est ni la pierre sacrée, ni la forêt sacrée et ni la grotte sacrée. C'est pourquoi, l'un des caractères significatifs de

⁵ Bourdieu Pierre, "La dissolution du religieux" in, *Choses dites*, Paris, Les Editions de Minuit, 1987, pp.117-120.

toute hiérophanie, c'est son caractère paradoxal, puisqu'un objet quelconque en manifestant le sacré devient autre chose sans cesser pour autant d'être ce qu'il est dans le monde profane. Ce qui veut dire qu'un objet peut manifester le sacré aux yeux de certains individus et rester profane pour d'autres, selon les représentations qu'elles s'en font et les significations qu'elles accordent à cet objet. A travers le sacré, l'individu cherche à donner du sens à son existence, à son rapport à l'autre, au monde à la nature et à la société. Le second caractère significatif de tout objet sacré, c'est son efficacité supposée qui se traduirait à travers une puissance transcendante par le pouvoir que cet objet livrerait et qui serait inaccessible à tous, même à ceux qui chercheraient à le manipuler. Et en voulant manipuler le sacré, l'individu pense avoir accès à des « pratiques de puissance » de caractère supérieur. Le troisième caractère significatif de toute hiérophanie, c'est la délimitation d'un espace ou d'un lieu précis de manifestation du sacré ; celui-ci est considéré par l'individu comme qualitativement supérieur à d'autres lieux ou espaces de croyances et de pratiques quotidiennes et banales. Et c'est dans cet espace de manifestation du sacré que les individus accomplissent des actes rituels de caractère religieux, politique, économique et social. Enfin, le quatrième caractère de toute hiérophanie, c'est qu'elle se manifeste par un ou plusieurs signes qui indiquent la sacralité du lieu, des actes accomplis ou bien qui sont à accomplir avec l'accompagnement d'un certain nombre de rites. Or, selon Emile Benveniste, le rite désigne ce qui est ordonné et ce qu'il faut faire. Il est souvent associé aux notions grecques comme *artus* qui signifie ordonnance, ainsi qu'à *arthmos* qui désigne le lien, la jonction. Il y a dans les actions accomplies par les individus, des rites de caractère sacré et de caractère profane. Cependant, la répétition rituelle des actes profanes prend le plus souvent une forme sacrée ; mais un sacré non plus religieux, mais qui est tout de même empreint de religiosité séculière.

La notion de sacré, fait remarquer Jean-Jacques Wunenburger, semble inséparable de l'expérience et de l'institution religieuse, c'est-à-dire des relations de l'être humain avec un plan de réalité suprasensible, invisible, le divin. Pourtant, poursuit-il, sacré et religion ne saurait être confondus, parce que certaines formes de religion se dispensent de la médiation du sacré et que le sacré peut survivre, voire revivre, en dehors du religieux.⁶ S'appuyant sur le travail d'Emile Benveniste sur le « *Vocabulaire des langues indo-européennes* », il en dégage deux tendances dominantes :

- d'un côté, la présence et l'action d'une force transcendante, de type surnaturel, qui devient le signe du divin ; c'est-à-dire, le *hiéros* grec en tant que ce qui est réservé aux dieux seuls ou inspiré par eux, à la différence de *hésios*, en tant que ce qui est permis par les dieux aux hommes.

- de l'autre côté, ce qui devient saint par suite d'un acte qui institue une séparation, qui protège par une loi. Toutefois, les deux tendances indiquent que l'objet est protégé contre toute violation.

⁶ Jean-Jacques Wunenburger, *le sacré*, Que sais-je, Paris, PUF, 6^{ème} édition, 2009, p.3

Dans les langues sémitiques support de la Bible, deux termes sont également utilisés : le terme hébreu *qodesh* renvoie à une manifestation différenciée de Dieu, et qui donne naissance à un statut particulier ; la profanation de cette différence est exprimée par le terme *chalal* qui signifie « rompre l'enclos » ; par ailleurs, un autre terme, *qadosh*, ayant un sens éthique, indique aussi bien ce qui est séparé et distinct des autres dans le bien, par l'absence d'imperfections et d'impuretés que ce qui se rapporte à Dieu lui-même.

De son côté, l'Islam utilise également deux termes différents pour désigner le sacré : d'un côté, la mosquée de La Mecque et le premier mois de l'année hégirienne sont rendus par le terme *haram* qui contient deux sens, à savoir, « mettre à l'écart, interdire » et « rendre sacré » ; de l'autre, pour désigner les lois divines, il est employé le terme *muqaddas*, lequel contient deux sens, « être pur, sans tâche » et « purifier, sanctifier ».⁷

Pour sa part, H. Fugier, dans « *Recherche sur l'expression du sacré dans la langue latine* », montre que le terme *sacer*, d'où dérive le mot français sacré, fait sens à la fois, à la présence d'un signe surhumain vénérable et à une mise à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi⁸.

C'est pourquoi, Jean-Jacques Wunenburger souligne à juste titre, l'ambiguïté et la complexité du terme *sacré* qui ne saurait être ramené à un terme générique et catégoriel univoque ; et que l'idée de sacralité s'ouvre sur deux pôles de significations rendus par les mots de *sacré* et de *saint* (*sacred* et *holy* en anglais). C'est la raison pour laquelle il retient que dans les pratiques humaines, « *Le sacré correspond à un ensemble de comportements individuels et collectifs qui remontent aux temps les plus immémoriaux de l'humanité. Leur description peut s'opérer à trois niveaux : celui de l'expérience psychique individuelle, celui des structures symboliques communes à toutes les formes de représentation sacrée, celui enfin des fonctions culturelles du sacré dans les sociétés* ».⁹

Étymologiquement, sacré s'oppose à profane. Sacré désigne ce qui est à la fois séparé et circonscrit (en latin *sacer* : délimiter, entourer, sacraliser et sanctifier), tandis que profane indique ce qui se trouve devant l'enceinte réservée (*pro-fanum*). Il y a donc deux domaines, l'un qui est réglé de manière transcendante, dangereuse et capitale, *le sacré*, interdit parce que fondamental, et un autre, où l'homme a le loisir et la liberté de penser et d'agir à sa guise, *le profane*. La vie est alors constituée par l'équilibre entre ces deux domaines. On verra dans les discussions, comment l'enchevêtrement des régimes d'historicités et des religiosités donnera lieu au cumul des sacralités dans les champs du religieux, du politique, du social et du culturel.

⁷ Voir, E. Castelli (dir.), *Le sacré, études et recherches*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p.201 et p. 217.

⁸ H. Fugier, *Recherche sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *le sacré*, Que sais-je, Paris, PUF, 6^{ème} édition, 2009, p.9.

Sur la notion de territoire

C'est une notion polymorphe et complexe. Loin de n'être qu'une simple occupation de l'espace ou qu'une simple étendue administrative sur laquelle on expérimente des politiques publiques locales, le territoire englobe à la fois, le lieu désignant le géographique et le spatial approprié, ainsi que le lieu anthropologique dessinant le lien social entre les individus, entre les groupes. Le géographe Guy Di Méo montre bien comment le territoire est la fois le lieu du lien, c'est-à-dire, le territoire avec ses frontières géographiques, et le lien du lieu, c'est-à-dire, le processus de sociabilité qui fait vivre les acteurs sur un territoire. Ainsi, je peux dire que le territoire en tant que fait socio-anthropologique et spatial est une perception de l'espace de socialisation où s'expérimentent des processus de sociabilités ; où les individus façonnent leurs espaces de médiation et de croyances. Et en tant qu'espace d'expérimentation des conduites humaines sous les formes collectives et individuelles, la politique est action ; mais elle est également du point de vue de la prospective, cette activité rationnelle orientée vers des fins données et poursuivant des buts précis, avec ce que cela implique comme rapport de forces et de luttes entre les agents sociaux en compétition dans le champ politique pour transformer les rapports de forces. Comme tel cet espace conflictuel est bien celui d'exercice d'une forme de pouvoir du vivre-ensemble.

C'est sur le territoire, espace approprié que les individus construisent leurs identités sociales religieuses, politiques et économiques. L'identité se construit alors le plus souvent, et selon un jeu d'échelles sur un ou plusieurs territoires, dans la dialectique de l'identité et de l'altérité ou de la différence. Cette construction territoriale de l'identité s'accompagne dans la sphère publique, de la quête ou de la détention du pouvoir de transformer et d'adapter l'espace du territoire ; c'est-à-dire de se l'approprier juridiquement de manière pacifique ou violente. Or, toute appropriation de l'espace prend en compte, non seulement l'espace d'expérimentation de pratiques des acteurs où se matérialise une multiplicité de relations inter-individuelles à caractère humain, social, politique, éthique et économique ; mais également les modes spécifiques d'aménagement de l'espace habité en vue d'un développement durable, matériel et spirituel. Et la territorialisation des identités est coextensive de l'échelle de représentations de chaque territoire auquel chaque individu fait référence ou bien auquel il se rattache, sans que ces identités soient toujours exclusives ou inclusives les unes des autres. Ainsi, en avançant l'idée « d'enchevêtrement des identités » familiales, locales, (communales, départementales, régionales) et globales (nationales, continentales et internationales) cela me permet de postuler l'idée d'enchâssement de cercles identitaires évolutifs pouvant servir de répertoires d'actions pour les individus dans la mobilisation des ressources politiques, économiques, culturelles, sociales, religieuses et symboliques.

Des hypothèses hardies avancent l'idée d'un « retour du religieux ». Le religieux était-il réellement parti ? Le fait religieux est un fait social qui concerne aussi en sa dimension horizontale le lien social et toutes les modalités de

construction permanente du « vivre ensemble » à travers la diversité des croyances et des pratiques. Le religieux s'inscrit dans l'espace, qu'il s'agisse d'un élément fixe (lieu de culte : église, chapelle, temple, salle de prière ou lieu de sociabilité et de solidarité : école, hospice, asile...) ou mobile (lieu de pèlerinage, de mission...). Il marque aussi bien l'espace rural qu'urbain. Dans quelle mesure cela permet-il (ou non) la structuration d'une identité, en particulier d'une identité territoriale ? Pour des raisons historiques, les valeurs religieuses qui ont sédimenté les esprits depuis au moins deux siècles au sein de la République sont à dominance chrétienne, particulièrement avec le catholicisme. Plusieurs faits historiques ont contribué à la formation d'une nation aux diversités culturelles et religieuses variées, ainsi qu'à la constitution d'un Islam de France. On peut noter entre autre : le statut particulier donné au 19^e siècle à certaines colonies (comme Saint-Domingue, Saint-Louis du Sénégal, l'utilisation de la force militaire des colonies françaises lors des différentes guerres mondiales, la recherche dans les années 60 et 70 de la main-d'œuvre ouvrière dans les pays du Maghreb et la naissance sur le sol national de jeunes issus des premières immigrations et ayant le statut de Français. Multiculturelle et multi-religieuse, la France est un pays qui doit compter aujourd'hui avec la présence montante des religions anciennes et nouvelles comme l'islam, le bouddhisme, le protestantisme, le judaïsme et des nouveaux mouvements religieux. Les difficultés rencontrés dans le processus d'intégration républicaine conduisent autant à des affirmations croyantes comme forme d'expression et de valorisation des identités sociales que de replis communautaires au sein des solidarités religieuses. Quelle est la part de l'autre dans la construction sociale et religieuse de cette identité ? Certes, dans sa diversité, le fait religieux participe de la structuration de l'identité. Il importe de déterminer les étapes historiques et les contextes sociaux de cette structuration dans les villes nouvelles en région parisienne, en nous appuyant sur le projet de recherche que Catherine Grmion et moi avons conduit en 2001-2003 autour d'une équipe pluridisciplinaire ;lequel projet a été amendé et mis à jour avant sa publication en décembre 2012 aux Editions L'Harmattan. Précisons dès à présent ce que l'on entend par laïcité.

A propos de la notion de laïcité

La notion de « laïcité » est déjà mentionnée dans le Larousse de 1873 et dans le Supplément au Littré de 1877 pour désigner « *principe de séparation de la société civile de la société religieuse, l'Etat n'exerçant aucun pouvoir religieux* ». La notion sera employée par la suite au 19^e siècle en France à partir de l'adjectif « *laïque* » que l'on peut confondre à l'écoute avec un autre substantif « *laïc* ». Pourtant bien des différences existent entre ces deux notions. Un « *laïc* » désigne dans l'Eglise catholique par exemple, un baptisé non prêtre. Autrefois, pour désigner dans un monastère un religieux non prêtre, on employait le terme de « *frère lai* ». De sorte que la théologie a utilisé le substantif « *laïcat* », qui signifie la masse des fidèles, pour le différencier de « *presbytérat* » qui fait référence à un état de situation, et de « *l'épiscopat* » qui désigne

à la fois le ministère des évêques et le groupe qu'ils forment.

Ainsi, dans un sens moderne le substantif « *laïc* » se distingue du « *clerc* » alors qu'au Moyen Age, on utilisait le mot *clerc* pour désigner la personne que l'on formait dans les écoles. Quant à l'adjectif « *laïque* », il désigne l'aspect profane ou séculier d'une réalité. La confusion dans l'orthographe des mots s'accroît lorsqu'on emploie l'adjectif « *laïque* » pour désigner la femme baptisée dans l'Eglise, mais qui n'est pas entrée en religion. En réalité, cette confusion résulte du fait que tous ces mots se réfèrent à l'étymologie grecque commune, « *laos* », qui désigne le peuple. Ainsi, le substantif masculin « *laïc* » désigne souvent un partisan de la laïcité. Quant à l'adjectif contenu dans l'expression « *personnel laïc* », il fait référence à un groupe de personnes qui n'appartiennent, ni à une congrégation religieuse, ni à un corps pastoral. Et c'est à partir de celui-ci que découlent depuis le 19^e siècle, les termes de « *laïcisme* » et de « *laïcité* ». Par exemple l'article premier de la Constitution (française) de 1946 indiquait que la « *France est une république laïque* », et son Préambule stipulait que « *l'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'Etat* ».

En ce qui concerne l'histoire de la laïcité en France, Emile Poulat en distingue quatre étapes :

- 1 La première étape est celle de la « *laïcité sacrée* » dans laquelle le souverain, maître de ses sujets mais assujéti à l'Eglise, affirme sa suprématie sur le clergé dans son Etat et limite au spirituel sa soumission à l'Eglise. Il n'y a pas encore une « *foi laïque* » et « *une foi catholique* », car au sein de la même foi, les individus s'opposent mutuellement des droits, des pouvoirs, des intérêts, des prétentions, non des croyances ou des idées.
- 2 La deuxième étape est celle de la « *laïcité éclairée* » englobant l'Eglise et le christianisme dans une conception immanente de l'histoire. Sa période correspond idéologiquement à l'avènement des Lumières et symboliquement à la mort du Roi ; c'est-à-dire, depuis la Constitution civile du clergé de 1790 jusqu'à la fin du régime du Concordat napoléonien respecté par tous les régimes successifs.
- 3 La troisième étape qui accomplit la précédente est celle d'une « *laïcité radicalisée* », indépendante des Eglises, neutre devant les consciences, hostile au cléricisme. Elle va des années 1880 à la seconde guerre mondiale de 1939-45. Selon Emile Poulat, la France est passée ainsi d'un « *spiritualisme et d'une religiosité laïque à un laïcisme aréligieux, voire anti-religieux* ».
- 4 Enfin, la 4^e étape est celle d'une « *laïcité reconnue* » par les Constitutions de 1946 et de 1958, ainsi que par la majorité de l'opinion française. Mais il s'agit, dit Emile Poulat, d'une « *laïcité concurrentielle, voire conflictuelle, mais consensuelle et contractuelle* ».

On peut dire que la laïcité, avant le vote définitif par le Sénat peut se lire dans deux sens : d'une part, elle se réfère un régime juridique précis issu de la loi du 9 décembre 1905 consacrant la séparation de l'Eglise et de l'Etat ; d'autre part, elle est

garantie par les Constitutions de 1946 et de 1958 qui stipulent que la « République française est une et indivisible ; elle implique la laïcité des services publics et leur neutralité ; elle fait de l'organisation de l'enseignement public, gratuit et laïque à tous les degrés, un devoir de l'Etat ». En même temps, les congrégations religieuses sont considérées comme des associations soumises à la loi du 1^{er} juillet 1901 remplacée en 1942 par un système plus souple de reconnaissance légale. Comme le précise Denis Pelletier, « l'affrontement du catholicisme avec l'Etat ne l'a pas conduit à se constituer en contre-société. Il a au contraire cherché le compromis. Le conflit traumatique des deux France s'est ainsi progressivement apaisé, l'Etat «étant conduit à faire beaucoup de concessions par rapport à une « laïcité de combat » et l'Eglise catholique acceptant progressivement son nouveau statut de religion parmi d'autres, mais disposant d'une liberté de parole et de critique ainsi que d'avantages certains par rapport à d'autres religions ».

Cependant, le débat public sur le port du voile islamique à l'école a révélé au grand jour les questions souterraines qui traversent la société depuis surtout les années 1970, mettant en crise le modèle de la laïcité construit historiquement depuis plusieurs siècles sur le socle oppositionnel au Christianisme. Des transformations sociales, religieuses, culturelles et sociologiques se sont produites depuis lors, dont le débat public sur le port du voile islamique en constitue un des aspects émergents de l'iceberg. A propos de la notion d'espace public, il s'agit d'un espace souvent conflictuel marqué par les opinions et les débats, mais également de compromis entre les gouvernants et les gouvernés préoccupés par la nécessité du vivre-ensemble, l'espace public, comme le rappelle Pierre Bréchon, est, en tant que produit d'une histoire, lieu de régulation, et système de normes et d'institutions qui cadrent les comportements et stratégies des acteurs sociaux. Il montre comment les conflits entre le catholicisme prédominant et l'Etat en France vers la fin du 19^e siècle, avaient abouti à l'émergence d'un espace public laïque et à une transformation du statut des religions. La loi de 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat assure la liberté religieuse des citoyens, tout en ne reconnaissant plus aucun culte dominant, même si toutes les religions reconnues par l'Etat disposent d'une liberté de parole et de critique. Durant plusieurs années en France, les religions se faisaient plus discrètes dans l'espace public, souligne Bruno Duriez. Le Catholicisme qui reste la religion majoritaire a fini par intégrer l'esprit de la laïcité, dans un mouvement pluriel de tolérance partagée avec les autres religions, et de respect réciproque des sphères d'action vis-à-vis de l'Etat.

A propos de la notion de désenchantement du monde

Dans le chapitre II (Ethique de la besogne dans le protestantisme ascétique, p. 105) de son ouvrage intitulé *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris, Plon, 1964), Le sociologue Max Weber écrit ceci : « Le désenchantement du monde (*Entzauberung*) – l'élimination de la magie en tant que technique de salut – n'a pas été mené aussi loin par le catholicisme que par le puritanisme (et avant par celui-ci, par le judaïsme). Le catholique avait à sa disposition l'absolution de son Eglise pour compenser sa propre

*imperfection. Le prêtre était un magicien accomplissant le miracle de la transsubstantiation et il disposait du pouvoir des clés. On pouvait se tourner vers lui dans le repentir et la contribution ; en administrant les sacrements il dispensait le rachat, l'espoir de la grâce, la certitude du pardon, assurant par là la **décharge** de cette monstrueuse **tension** à laquelle son destin condamnait le calviniste, sans évasion possible ni adoucissement aucun(...) Le Dieu du calvinisme réclamait non pas des bonnes œuvres isolées, mais une vie tout entière de bonnes œuvres érigées en système(...)La vie du « saint » était exclusivement dirigée vers une fin transcendante : le salut. Pour cette raison précisément, elle était totalement **rationalisée** en ce monde, et dominée entièrement par ce but unique : accroître sur terre la gloire de Dieu(...) Le **cogito ergo sum** de Descartes était repris à leur compte par les puritains de l'époque dans une nouvelle interprétation éthique).*

Approfondissant à sa manière le thème du désenchantement du monde, dans un ouvrage portant le titre, « *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* », le philosophe Marcel Gauchet s'exprime en ces termes : « *Derrière les Eglises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée ; et que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la reconstitution de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine(...)C'est l'examen de ce processus de dissolution et de retournement de l'immémoriale emprise organisatrice de l'immémoriale du religieux que nous avons privilégié.(...)L'intelligence de la religion depuis ses origines et dans ses mutations principales n'est pas séparable de l'effort pour comprendre l'immense transformation qui nous a faits et qui s'est opérée à la faveur du **désenchantement du monde**(...)En la reprenant dans un sens plus large –l'épuisement du règne de l'invisible – nous ne pensons pas la dénaturer ».*

Pour justifier son hypothèse, Marcel Gauchet avance l'idée selon laquelle, la désertion des enchanteurs, la disparition du peuple des influences et des ombres sont le signe de surface d'une révolution plus profonde dans les rapports entre ciel et terre, et au travers de laquelle il y a une reconstruction du séjour des hommes en dehors de la dépendance divine.

Un premier constat :Max Weber et Marcel Gauchet font référence à la dissolution et à la transformation du religieux qui se rationalise davantage en rapport avec l'esprit du capitalisme.

Un second constat, Max Weber va plus loin en montrant les affinités que les croyances religieuses entretiennent avec les principes de l'action dans le monde, en particulier avec l'ethos économique des sociétés capitalistes. C'est ainsi que dans « *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* », il analyse le lien entre le puritanisme protestant et une manière rationnelle d'agir dans le monde, laquelle manière correspond au style d'activité économique capitaliste. En d'autre terme, Max Weber pensait que la recherche systématique du profit et la discipline du travail caractéristiques du capitalisme occidental ont trouvé un support spirituel adéquat

dans l'agir des hommes dans le monde dont l'origine est à rechercher dans la conception théologique particulière du salut et de la grâce.

Troisième constat, pour Marcel Gauchet, le processus d'émancipation de l'individu et du sujet en occident de l'emprise du religieux, s'origine dans les cultures religieuses juive et chrétienne. Autrement dit, le processus de sécularisation des sociétés modernes occidentales se traduit, comme le dit Danièle Hervieu-Léger, non pas dans le processus d'éviction sociale et culturelle de la religion avec lequel on le confond souvent, mais par « *la perte d'emprise des grands systèmes religieux sur une société qui revendique sa pleine capacité d'orienter elle-même son destin, et la recomposition sous une forme nouvelle des représentations religieuses qui ont permis à cette société de se penser elle-même comme autonome* ».

Dans un contexte plus général, la montée des "nouveaux mouvements religieux", comme le note Danièle Hervieu-Léger, "la poussée des intégralismes et néo-intégralismes religieux, les réaffirmations multiformes, en Occident et hors d'Occident, de l'importance du facteur religieux sur la scène publique ont provoqué un vaste réexamen des hypothèses fondatrices de la discipline. Elle en souligne l'enjeu intellectuel qui est de savoir, comment à l'intérieur d'un champ scientifique constitué dans et par l'affirmation de l'incompatibilité de la religion et de la modernité, se doter des moyens d'analyser non seulement l'importance que le fait religieux conserve hors du monde chrétien occidental, mais aussi les transformations, les déplacements, voire les renaissances qu'il connaît dans ce monde même ? Les questions que se pose Danièle Hervieu-Léger pour l'appréhension de la modernité religieuse se déclinent de la manière suivante : peut-on reconnaître la pluralité et la singularité des agencements du croire dans la modernité sans renoncer à rendre intelligible le fait religieux ? Comment penser à la fois le mouvement de la dissémination individualiste des croyances et ces processus multiformes de recomposition et de pluralisation des identités religieuses communautaires qui prennent à contre-pied la tradition politique nationale ? Comment comprendre en même temps le processus historique de la sécularisation des sociétés modernes et le déploiement d'une religiosité individuelle, mobile et modulable qui donne lieu à des formes inédites de sociabilité religieuse ?

Dans son ouvrage intitulé, "*La religion en mouvement, le pèlerin et le converti*", Danièle Hervieu-Léger consacre son étude à l'analyse du fait religieux; notamment à ses modalités spécifiques par lesquelles le fait religieux institue, organise, préserve et reproduit ce qu'elle appelle une "chaîne de la mémoire croyante". Elle développe l'hypothèse avancée auparavant dans un précédent ouvrage "La religion pour mémoire", et selon laquelle, aucune société même inscrite dans la modernité la plus avancée ne peut, pour exister, renoncer entièrement à préserver un fil de la continuité inscrit dans la référence à la "mémoire autorisée" qu'est la tradition. Danièle Hervieu-Léger se penche sur l'étude des phénomènes de recomposition dans les sociétés occidentales (Europe et Amérique du Nord) marquées par l'éparpillement individualiste du croire, la disjonction des croyances et des appartenances confessionnelles et par la diversification des trajectoires parcourues par les "croyants

baladeurs", selon sa propre expression. Cependant elle constate que cette pulvérisation des identités religieuses individuelles ne conduit nullement à la disparition de toute vie religieuse communautaire. Car la faiblesse institutionnelle des grands appareils religieux face aux revendications d'autonomie des sujets croyants, la multiplication des groupes, réseaux et communautés, ainsi que la pluralisation des identités religieuses donnent une plus grande liberté aux sujets croyants qui affirment leur souveraineté individuelle dans la qualification de la croyance. Les raisons théoriques sont multiples.

On peut retenir quelques unes d'entre elles avancées par Danièle Hervieu-Léger qui ont marqué, de la fin des années 60 au début des années 70, un tournant décisif dans l'analyse sociologique des faits religieux. En effet, l'une des premières prises de position a été la réévaluation et la reformulation de la thèse longtemps affirmée de l'incompatibilité entre la religion et la modernité accompagnée par la remise en cause de la problématique de la rationalité du social. De même, l'idée d'une modernité "rationnellement désenchantée" étrangère à la religion a été battue en brèche des phénomènes signalés plus haut, ainsi que par la dispersion des croyances révélées par la montée des religiosités parallèles et des nouveaux mouvements religieux (NMR).

Ce qui inévitablement a remis en cause le modèle linéaire de la sécularisation entendue "de façon inséparable comme processus de réduction rationnelle de l'espace social de la religion et comme processus de réduction individualiste des choix religieux". Elle précise que la remise en question à la fois théorique et empirique du modèle linéaire de la sécularisation a amené la sociologie des religions *"à reconsidérer plus largement sa vision du rapport de la modernité à la religion. Elle a entrepris de saisir ce rapport sous le double aspect de la dispersion des croyances et des conduites, d'une part, et de la dérégulation institutionnelle du religieux d'autre part. En même temps qu'on cesse de penser la religion à travers le prisme exclusif du désenchantement rationnel, on s'intéresse davantage aux processus de décomposition et de recomposition des croyances qui ne relèvent pas du domaine de la vérification et de l'expérimentation, mais qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent un sens à l'expérience subjective des individus. On redécouvre que ces croyances sont inscrites dans des pratiques, dans des langages, des gestes, des automatismes spontanés, qui constituent le "croire" contemporain(...). A travers la thématique du "bricolage", du "braconnage" et autres "collages", ajoute-t-elle, on s'engage progressivement dans la voie d'une description extensive du paysage croyant de la modernité".* C'est pourquoi, pour elle, la "sécularisation" des sociétés modernes, loin d'être un processus d'éviction sociale et culturelle de la religion est plus ce processus complexe à la fois, de la perte d'emprise des grands systèmes religieux sur la société revendiquant sa pleine capacité d'agir rationnellement et la recomposition sous une forme nouvelle des représentations religieuses qui ont permis à cette même société de se penser elle-même comme une société autonome. Et c'est dans la tendance générale à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances que se décrit la modernité religieuse dans les sociétés contemporaines occidentales.

On peut donc résumer les principaux éléments qui sont, selon Danièle Hervieu-Léger, caractéristiques de la modernité religieuse :

- La mise en avant de la rationalité dans tous les domaines de l'action en adaptant de façon cohérente les moyens aux fins que l'on poursuit. Ainsi, tous les énoncés explicatifs de la pensée moderne doivent répondre aux critères précis de la pensée scientifique.
- La rationalisation de toutes les actions humaines implique l'affirmation de l'autonomie-sujet capable de faire le monde et de donner un sens à sa propre existence à partir de systèmes de significations qu'il élabore lui-même.
- La modernité religieuse implique enfin, un type particulier d'organisation sociale, caractérisé par la différenciation des institutions. Cette spécialisation des différents domaines de l'activité sociale se traduit par la séparation de la sphère publique de la sphère privée.

Danièle Hervieu-Léger distingue quatre logiques dans le processus de construction et de transmission religieuse de la lignée croyante :

- La logique communautaire qui concerne la délimitation sociale du groupe religieux et la définition formelle des appartenances; le "pôle communautaire" correspondant à des composantes identitaires locales, particulières d'un groupe religieux où se marque sa singularité.
- La logique émotionnelle qui engage la production du sentiment collectif d'appartenance (le sentiment de former un "nous).
- La logique éthique qui met en jeu la définition des valeurs partagées au sein du groupe, valeurs transformées en normes de comportement; le "pôle éthique" étant celui où s'affirme au moins potentiellement la portée universelle du message dont ce groupe est porteur.
- Enfin la logique culturelle, qui rassemble les savoirs et savoir-faire constitutifs de la mémoire commune (à la fois historique et légendaire) du groupe. Ce processus de transmission de la lignée croyante est inséparable de celui de la définition de la mémoire autorisée du groupe. En fin de compte, pour Hervieu-Léger, le processus de décomposition et de recomposition des croyances a fait la place à des sociétés "laïcisées", c'est-à-dire émancipées de la tutelle institutionnelle du religieux dont les valeurs et les normes interviennent plus directement dans les prises de décisions et les choix subjectifs des individus.

Bibliographie de travail sur le religieux

Pr. Abel KOUVOUAMA

Sur politique et religion

BAYART J-F. MBEMBE A. TOULABOR C. -1992, La politique par le bas en Afrique noire: contribution à la problématique démocratique, Paris, Karthala.

BAZENGUISSA-GANGA R. - 1997, Les voies du politique au Congo, Paris, Karthala.

RIVIERE C. -1997, Socio-anthropologie des religions, Paris, Armand Colin.

DONEGANI J-M -1995, Religion et politique:de la séparation des instances à l'unité de l'individu, in : *Religions et Société, Cahiers Français n°273*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre.

GAUCHET M. -1998, La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité, Paris, Gallimard.

HERVIEU-LEGER D. -1993, La religion pour mémoire, Paris, Les Editions du Cerf.

KOUVOUAMA A. -1985, Les mythes du salut in, *Encyclopédie, Mythes et croyances du monde entier, tome III*, Paris Editions Lidis-Brepols, pp.208-215.

KOUVOUAMA A. - 1999, De l'idée de la séparation radicale du religieux et du politique comme condition d'invention démocratique en Afrique, in, *Rapport de l'UNESCO, Programme "Philosophie et démocratie dans le monde"*, Paris, mars .

LEGENDRE P. - 1988, Le désir politique de Dieu, Etude sur le montage de l'Etat et du Droit, Leçons VII, Paris, Fayard.

MBEMBE A. - 1988, *Afriques indociles,Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

- Ouvrages généraux

BONTE P. et IZARD M. - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 755 p.

BURGESS S.M. et MAC GEE G. B., eds., 1988- *Dictionary of pentecostal and charismatic Movements*, Grand rapids, Mi, référence library.

CLEVENOT M., dir, 1987 - *L'Etat des religions*, Paris, La Découverte, Le Cerf, 640 p.

DESROCHES H., 1969 - *Dieux d'hommes : dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, EPHE, Mouton, 280 p. (2ème éd. 1971).

SAMUEL A., 1992 - *Les religions aujourd'hui*, Lyon, Chronique sociale, 308p, 3e ed.[IEP Bordeaux]

VERNETTE J., 1991 - *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui - religions-églises-sectes-nouveaux mouvements religieux-mouvements spiritualistes*, Paris, PUF, 291 p. (Politique d'aujourd'hui).

- Ouvrages de travail

INTRODUCTION GENERALE AUX FORMES CONTEMPORAINES DU CHRISTIANISME

Protestantisme

BASTIAN J.-P. 1994, *Le protestantisme en Amérique latine, Une approche socio-historique*, Paris, Labor et Fides, 324 p. (Histoire et Société).

BAUBEROT J. et WILLAIME J.-P., 1987 - *Le protestantisme*, Paris, M.A.Editions, 207 p.

CONE J. H., 1970- *Black Theology of Liberation*, Philadelphie, J.B.Lippincott, * p. Extraits publiés en français, en 1977 - *Théologie noire de la libération*, Paris, L'Harmattan.

SAMUEL A., 1987 - *Les religions aujourd'hui*, Lyon, Chronique sociale (INED), 308 p. (3ème édition en 1992).

TROELTSCH E., 1991 - *Protestantisme et modernité*, Paris, NRF, bibliothèque de sciences humaines, 165 p. (recueil de textes de 1909-1913.)

WEBER M., 1904 - *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 287 p. ("Agora" 6) ed 1990.

ZORN J.-F., 1993 - *Le grand siècle d'une mission protestante - La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala/Les Bergers et les Mages, 792 p.

Pentecôtisme et mouvements charismatiques

AUBRÉE M., 1991 - "La pénétration du "protestantisme évangéliste" en Amérique Latine", *Revue Tiers Monde*, 32(126), avril-juin, pp. 439-449.

BRANDT-BESSIRE D., 1986 - *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, Labor-Fides. (préface de Hollenweger).

CHAMPION F. et HERVIEU-LEGER D., 1990 - *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*. Paris, Le Centurion.

CORTEN A., 1995 - *Le pentecôtisme au Brésil - Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 307 p.

COX H., 1995 - *Le retour de Dieu, voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 296 p.

HEBRARD M., 1991 - *Les Charismatiques*, Paris, Cerf-FIDES, 126 p.

LARERE P., 1992 - *L'essor des Eglises évangéliques*, Paris, Le Centurion, 120 p.

MARTIN D., 1990 - *Tongues of Fire, the Explosion of protestantism in Latin America*, Cambridge, Basil Blackwell.

PEREIRA DE QUEIROZ M. I., 1968 - *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 394 p.

POEWE K., 1994 - *Charismatic Christianity as a Global culture*, Columbia (SC), University of South Carolina Press, 300 p.

WEMYSS A., 1977 - *Histoire du Réveil 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les mages, 274 p.

pluralisme religieux, nouveaux mouvements d'origine chrétienne

BRYAN W., 1970 - *Les sectes religieuses*, Paris, Hachette, 256 p. (L'univers des connaissances 58).

Cahier des religions africaines, N° spécial *Sectes, cultures et sociétés : les enjeux spirituels du temps présent*, n°27-28, 1993-1994, 53-56, (Kinshasa)

1-problématique générale 2- les sectes dans l'histoire des religions.

LALIVE D'ESPINAY C., 1975 - *Religion, dynamique sociale et dépendance (le protestantisme en Argentine et au Chili)*, Paris, La Haye, Mouton.

VERNETTE J., 1990 - *Les sectes*, Paris, PUF, 128 p. (Que-sais-je n° 2519).

WEBER M., 1906 - "Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme", in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1990, 287 p.

New Age

CHAMPION F., 1995 - "La nébuleuse New Age", *Etudes*, 3822, pp. 233-242.

CINR, 1989 - *Nouvel Age, nouvelles croyances*, Montréal, ed Paulines.

VERNETTE J., 1990 - *Le Nouvel Age*, Téqui..

VERNETTE J., 1992 - *Le New Age*, Paris, PUF, 128 p. (Que-sais-je n° 2674).

PROBLEMATIQUES GENERALES

AUGE M., 1974 - *La Construction du monde, religion, représentation, idéologie*, Paris, Maspero.

AUGE M., 1982 - *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BAUBEROT J., éd., 1991 - *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses.

BOURDIEU P., 1971 - "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, p. 295-334.

CHENU B., 1987 - *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion.

DURKHEIM E., 1991 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie générale française, 758 p. (1ère édition en 1912).

DESROCHES H. et RAYMAEKERS P., 1968 - *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 220 p. (Le sociologue 15).

GAUCHET M., 1985 *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard 306p.

- GUTWIRTH J., 1991 - "Anthropologie urbaine religieuse : une introduction", *Archives de sciences sociales des religions*, n° 73 janvier-mars, pp. 5-15.
- HATZFELD H. 1993 *Les racines de la religion, tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil.
- HERVIEU-LEGER D., 1986 - *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf.
- HERVIEU-LEGER D., 1993 *La religion pour mémoire*, Le Cerf
- HOUTART F., 1993 - *Ruptures sociales et religion*, Paris, L'Harmattan, 250 p.
- JULES-ROSETTE B., 1994 - "The Future of African Theologies - Situating New Religious Movements in an Epistemological Setting", *Social Compass*, 41(1), pp. 49-66.
- LAPLANTINE F., 1974 - *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Ed. universitaires, 256 p. (Je).
- MARY A., 1995 - Religion de la tradition et religieux post-traditionnel, *Enquête: anthropologie, histoire, sociologie*, n°2, Marseille, ed Parenthèses pp 121-142.
- SOCIAL COMPASS, 1995 - "Vingt ans après : changements dans les nouveaux mouvements religieux", *Social Compass*, 42(2), pp. 147-276.
- VINCENT J.-F., DORY D. et VERDIER R., eds, 1995 -*La Construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan 380 p.
- WEBER M., 1922 -*La sociologie des religions*, nouvelle trad. JP. Grossein, Paris, Gallimard 1996.
- WILLAINE J.-P., 1995 - *Sociologie des religions*, Paris, PUF.

AFRIQUE SUBSAHARIENNE : FORMES CONTEMPORAINES DU CHRISTIANISME

- CHRETIEN J.-P., dir, 1993 -*L'Invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala-ACCT, 487 p.
- DAMMANN E., 1964 - *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 270 p. (Les religions de l'humanité), traduit de l'allemand par L. Jospin.
- FASHOLE-LUKE E. et al., éd., 1978 - *Christianity in Independent Africa*, Bloomington, Londres, Indiana University Press, Rex Collins.
- FISCHER J.F, 1973 - Conversion reconsidered : some historical aspects of religious conversion in Back Africa, *Africa*, vol 43.
- GIFFORD P., ed., 1993- *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, SEFER, 259 p.
- MARY A., 1995 - "Pour une anthropologie des formes contemporaines du Christianisme africain", *Journal des Anthropologues*, N° spécial Enjeux du religieux, n°63, hiver, pp. 21-36.
- MARY A., 1995 - La "Conversion africaine" Horton, Peel et les autres ... inédit, recueil de textes sélectionnés, traduits et introduits. Journées d'études sur la conversion, EHESS-SHADYC, Marseille, mai 1995.

- MBEMBE A., "La prolifération du divin en Afrique subsaharienne", pp. 177-201 in KEPEL G., ed., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil. (L'idée du monde).
- PEEL J.D.Y., 1978 - "The Christianization of African Society: Some Possible Models", pp. 443-454 in FASHOLE-LUKE E. et al., eds., *Christianity in Independent Africa*, London, Rex Collings.
- PERSON Y., 1973 - "Pour une histoire des religions africaines", *Archives des sciences sociales des religions*, n° 36, pp. 91-101 (texte republié dans CHRETIEN Jean-Pierre, éd., 1993 - *L'invention religieuse en Afrique*, pp. 13-27).
- PETERSEN K. H., ed., 1987 - *Religion, Development and African Identity*, Uppsala (Norvège) : Uppsala Scandinavian Institute of African Studies, 163 p.
- RIVIERE C., 1989 - "Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle", *Social Compass*, 36(2), pp. 245-262
- SOCIAL COMPASS, N° spécial "L'actualité des religions en Afrique Noire", n° 43(2), 1996, juin pp. 223-242
- THOMAS L.-V., LUNEAU R. et DONEUX J., ed., 1969 - *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, Paris, Fayard/Denoël, 407 p. (réédité par Stock, en 1981, en 2 tomes : 245 p. + 289 p., "Stock plus" 52,55).
- THOMAS L.-V. et LUNEAU R., 1975 - *La terre africaine et ses religions ; traditions et changements*, Paris, Larousse, 336 p. Nouvelles éditions à l'Harmattan en 1980:335 et en 1992:335 .
- BAYART J.-F., 1989 - "Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial", *Politique africaine*, n° 35, octobre, pp. 3-26 [article repris en 1993 dans *Religion et modernité politique en Afrique noire* .
- BOILLOT F., 1996 - "Les communautés chrétiennes de base en Afrique, une pâle réplique des CCB latino-américaines", in CONSTANTIN F. ET COULON C., dir, *Pluralisme religieux et transitions démocratiques*, Paris, Karthala.
- CHEZA M., DERROITE H. et LUNEAU R., 1992 - *Les Evêques d'Afrique parlent, 1969-1992, documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 443 p. (Les dossiers de la documentation catholique).
- EBOUSSI-BOULAGA F., 1981 - *Christianisme sans fétiche : révélation et domination* , Paris, Présence africaine, 220 p.
- EBOUSSI-BOULAGA F., 1991 - *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 264 p. (Chrétiens en Liberté) (1^{ère} édition en 1987).
- ELA J.-M., LUNEAU R., 1981 - *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 269 p. (Chrétiens en liberté).
- ELA J.-M., 1985 - *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 224 p. (Chrétiens en liberté).
- ABASELE-LUMBALA F., 1993 - *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 128 p.
- LUZE B. de, 1991 - "La situation actuelle des différentes Eglises", "Les Eglises protestantes d'Afrique face à de nouveaux défis", *Afrique contemporaine*, 30(159), pp. 20-26, pp. 27-32.
- MANA K., 1991 - "Eglises évangéliques et Eglises oecuméniques : deux attitudes face à la crise", *Afrique contemporaine*, 30(159), pp. 32-35.

MANA K., 1993 - *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 208 p.

MANA K., 1994 - *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala / CETA / CLE / HAHO, 288 p.

MBEMBE A., 1989 - "L'argument matériel dans les églises catholiques d'Afrique", *Politique africaine* (L'argent de Dieu. Eglises africaines et contraintes économiques), n° 35, octobre, pp. 50-65.

AFRIQUE CENTRALE

CAMEROUN

BINET Jean, 1958 - "Sociologie religieuse dans le Sud-Cameroun", *Le Monde non-chrétien*, juillet-décembre, n° 47-48, pp. 153-184 (tableaux).

BUREAU R., 1964 - "Flux et reflux de la christianisation camerounaise", *Archives de sociologie des religions*, 9(17), janvier-juin, pp. 97-112.

BUREAU R., 1996 - *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Paris, Karthala, 232 p. (Les Afriques)

FURLONG Patrick, 1992 - "Azikiwe and the National Church of Nigeria and the Cameroons : a case study of the political use of religion in african nationalism", *African Affairs*, 91(364), juillet, pp. 433 - 452.

MÉDARD Jean-François, 1996 - "Identités et politiques : le cas des églises protestantes au Cameroun" in CONSTANTIN F. et COULON C., dir, *Pluralisme religieux et transitions démocratiques*, Paris, Karthala.

NGONGO Louis, 1982 - *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris, Karthala, 304 p. (Hommes et sociétés)

ONANA ONOMO Joseph Patri, 1990 - *Changement social et éthique chrétienne au Cameroun*, * p. (Thèse nouveau régime sous la direction de Raymond Mengus : Sciences des religions : Strasbourg : Université de Strasbourg II).

TITI NWEL Pierre, 1986 - *Thong Likeng, fondateur de la religion Nyambebantu*, Paris, L'Harmattan, 238 p.

GUINEE EQUATORIALE

VILALDACH A.de V., 1958 - *La Secta Bwiti en la Guinea Espanola*, Madrid, Institut des études africaines.

GABON

BUREAU René, 1971 - *La religion d'Eboga*, Abidjan, Institut d'ethno-sociologie, tome 1 - essai sur le bwiti fang, 321 p. ; tome 2 - lexique du bwiti fang, 240 p. (thèse)

MARY André, 1983 - *La naissance à l'envers : essai sur le rituel du bwiti fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 384 p.

- MARY André, 1992 *Le défi du syncrétisme : essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, 951 p. (thèse de doctorat d'Etat : EHES)
- PERRIER André, 1988 - *Gabon, Un réveil religieux, 1935-1937*, Paris : L'Harmattan, 243 p. (Racines du présent)
- SWIDERSKI S., 1988 - "Le mouvement oecuménique dans la religion bouiti au Gabon", *Journal of Religion in Africa*, 18(2).
- SWIDERSKI S., 1989 - *Encyclopédie de la religion bwiti*, 5 volumes (n° 1 - Histoire, n° 2 - Philosophie, n° 3 - Liturgie, n° 4 - Art sacré, n° 5 - Encyclopédie, n° 6 - Spiritualité), Ottawa, éd. Legas.
- GEUNS André, 1973 - *Bibliographie commentée du prophétisme Kongo*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaine, 81 p.

CONGO-KINSHASA (ex-ZAIRE)

- ALTHABE Gérard, 1972 - *Les Fleurs du Congo*, Paris, Maspero, 376 p. (Cahiers libres 232-233).
- ASCH Susan, 1987 - "Développement intégral : les Eglises du Zaïre", pp. 295-304 in GESCHIERES P. et SCHLEMMER Bernard, ed., *Terrains et perspectives*, Paris, ORSTOM. (Colloques et séminaires, Colloque international sur l'Anthropologie face aux transformations des sociétés rurales, aux politiques et aux idéologies du développement, 27-29 novembre 1986. Paris)
- BERNARD Guy, 1965 - "Religious Movements in the Congo : a Research Hypothesis", *Cahiers économiques et sociaux (Kinshasa)*, 3(1), pp. 43-60.
- BERNARD Guy, 1970 - "Diversité des nouvelles Eglises congolaises", *Cahiers d'études africaines*, X(2)-38, pp. 203-227.
- CAHIER DES RELIGIONS AFRICAINES, 1993 1994 - "Sectes, cultures et sociétés : les enjeux spirituels du temps présent", n°27-28 (53-56), Kinshasa. 1-problématique générale 2- les sectes dans l'histoire des religions
- CANADIAN JOURNAL of AFRICAN STUDIES - 1984, Spécial issue on Zaïre 18: 5-161
- MAC GAFFEY W. - 1986 Religion and society in central Africa. The Baongo of lower Zaïre. Chicago- Chicago university press.
- MAC GAFFEY W. - 1990, religion, class and social pluralism in Zaïre. *Canadian journal of african studies* N° 24 (2) 249-264.
- NDAYWELL E NZIEM Isidore, 1993 - *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux, 1990-1993*, Bruxelles, Institut africain, CEDAF, 102 p. (Cahiers africains 6)
- SCHOFFELEERS Matthew, 1994 - "Christ in African Folk Theology, the Nganga Paradigm", pp. 72-88 in BLAKELY, BEEK, THOMSON - *Religion in Africa*. Londres, James Currey, 512 p.

Kimbanguisme

- CHASSARD P.E., 1971 - "Essai de bibliographie sur le kimbanguisme", *Archives de sociologie des religions*, n° 31.

- ASCH Susan, 1980 - *Religion et développement : l'exemple de l'EJCSK au Zaïre*, 2 vol, 450 p. (Thèse de Troisième cycle : Université de Paris V - René Descartes / EHESS : Paris).
- ASCH Susan, 1981 - "Contradictions internes d'une institution religieuse : l'EJCK au Zaïre", *Archives de sciences sociales des religions* (Paris), 52/1, p. 99-124.
- ASCH S., 1982 - "Etude socio-démographique de l'implantation et de la composition actuelles de la congrégation kimbanguiste", *Cahiers du CEDAF*, 1-2, février-mars, pp.7-55.
- ASCH Susan, 1983 - *L'Eglise du Prophète Kimbangu - de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 342 p. (Hommes et sociétés).
- ASCH Susan, 1986 - "Zaïre : à la recherche d'un équilibre des forces", "Le religieux et le politique dans le monde contemporain", colloque du Forum international du politique, Paris, les 21-22 février 1986.
- ASCH Susan, 1989 - "Religion, politique, pouvoir : le Kimbanguisme en Afrique centrale", *Mondes en développement*, 17(65), pp. 83-91.
- DIANGIENDA KUNTIMA, 1984 - *L'Histoire du Kimbanguisme*, éditions kimbanguistes, Kinshasa, 343p.
- GILIS Charles-André, 1960 - *Kimbangu, fondateur d'Eglise*, Bruxelles, Librairie encyclopédique, 126 p.
- GONDOLA Didier, 1993 - "Kimbanguisme et matsouanisme : traitement colonial et survivances post-coloniales", in *Histoire africaine du XXème siècle ; sociétés - villes - cultures*, Paris, L'Harmattan, environ 250 p. (Cahiers n° 14-15 du Groupe "Afrique noire", UA, Tiers-monde - Afrique, Paris VII/CNRS).
- MacGAFFEY Wyatt, 1994 - "Kimbanguism and the Question of Syncretism in Zaïre", in BLAKELY, BEEK, THOMSON, ed., *Religion in Africa*, Londres, James Currey, pp. 240-256.
- MARTIN Marie-Louise, 1981- *Simon Kimbangu, un prophète et son Eglise*, Lausanne, éd du Soc.
- NGUAPITSHI Kayongo, 1988 - *Genèse et formation de l'Eglise kimbanguiste. Essai d'analyse de son histoire et de ses structures ecclésiales et ministérielles*, (Thèse sous la direction de J.-F.Collange : Sciences des religions : Université Strasbourg II : Strasbourg).
- RAYMAEKERS P., 1959 - "L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu", *Zaïre*, XIII(7), pp. 675-756.
- WING Joseph van, 1958 - "Le Kimbanguisme vu par un témoin", *Zaïre*, XII, pp. 563-618.

Prophétismes en général, ngounzisme

- ANDERSON Ephraïm, 1958 - *Messianic popular movements in the lower Congo*, Uppsala, Studia ethnographica upsaliensa, 287 p.
- BETSHINDO Lwanga, 1982 - *Le prophétisme féminin en Afrique Noire. le cas de Bengolo wamo du Zaïre (1975-1982)*, 2 vol, 422 p. (Thèse de doctorat de 3ème cycle sous la direction de M. MESLIN : Science des religions : Université de Paris IV, Paris).

MAC GAFFEY Wyatt, 1983 - *Modern Kongo Prophets : Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 285 p.

MAC GAFFEY Wyatt, 1986 - *Religion and society in central Africa : the Bacongo of lower Zaïre*. Chicago, London, the University of Chicago Press, 295 p. [CEA]

MAYALA Mwana-Mputu, 1983 - *Contribution à l'étude des mouvements prophétiques Kimbanguistes : l'Eglise des Noirs en Afrique de son origine à nos jours (1939-1980)* (Thèse de 3ème cycle sous la direction de J. BAUBEROT : Université Paris IV : Paris).

ZOLA Mululendo, 1984 - *Les comportements extatiques et la naissance du Ngounzisme : une analyse du prophétisme dans l'Eglise baptiste du Zaïre*, (Thèse de doctorat de 3ème cycle sous la direction de M MESLIN : sciences des religions : Université Paris IV : Paris).

Kitawala

BIEBUYCK D., 1957 - "La société kumu face au kitawala", *Zaïre*, II(1), pp. 7-40.

KAUFMANN R., 1964 - *Millénarisme et acculturation*, Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 133 p.

GERARD J.E., 1969 - *Les fondements syncrétiques du Kitawala*, Bruxelles, Centre de recherche et d'information socio-politiques (CRISP), 119 p.

MWENE-BATENDE, 1983 - *Mouvements messianiques et protestations sociales : le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 304 p.

PAULUS J.P., 1956 - "Le Kitawala au Congo Belge", *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 2-3, pp. 256-270.

SPINDLER M. - "Le mouvement Kitawala en Afrique centrale", *Le Monde non Chrétien*, n°87, pp. 30-41

CONGO-BRAZZAVILLE

BALANDIER Georges, 1955 - *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris : PUF, 511 p. [CEAN-137] (cf. partie consacrée au messianisme congolais) Editions ultérieures en 1971:533, 3ème éd.

BALANDIER Georges, 1958 - "Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise", *Archives de sociologie des religions*, 3, n° 5, pp. 91-95.

BOUEKASSA Jacques, 1989 - "Les sectes au Congo : causes et pastorale", *Spiritus*, n° 115, tome XXX, pp. 163-176.

DORIER-APPRILL Elisabeth, 1994 - "Christianisme et thérapeutique à Brazzaville", *Politique africaine*, n° 55, octobre, pp. 133-139.

DORIER-APPRILL Elisabeth, 1996 - Les enjeux socio-politiques du foisonnement religieux à Brazzaville, *Politique africaine*, n° 65, décembre 96.

GRUENAIIS Marc Eric, MOUANANDA MBAMBI Florent, TONDA Joseph, 1994 - "Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV (1), 137, pp 163-194.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI Frank, s.d. - *Santé et rédemption par les génies au Congo. La "médecine traditionnelle" selon le mvulusi*, Paris : Publisud, 304 p.

- KOUVOUAMA Abel, 1979 - *Messianisme et Révolution au Congo*, thèse de doctorat de 3ème cycle en Anthropologie sociale et culturelle, Université Paris V, 226p.
- KOUVOUAMA Abel, 1988, - A chacun son prophète, in *Politique Africaine*, n°31, Karthala, Paris, pp62-65.
- KOUVOUAMA Abel, 1992 - Du devenir du matsouanisme dans le Congo contemporain, in Gruénais (ME)-Kouvouama (A)-Tonda (J) : *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, rapport d'étude, ORSTOM, Paris, pp 61-72.
- KOUVOUAMA Abel, 1995 - Les communautés religieuses d'entraide : un lieu de pratiques interculturelles in *Séminaire sur l'interculturalité*, Toulouse, mai 1995.
- KOUVOUAMA Abel, 1999 - "Quelques nouveaux mouvements religieux en Afrique subsaharienne", *Revue Diogenes* n°187, juillet-septembre (sous presse).
- KOUVOUAMA Abel, 1999 - "Imaginaire religieux et logiques symboliques dans le champ politique", *Revue Rupture-Solidarité* n°1, nouvelle série, (sous presse).
- KOUVOUAMA Abel, à paraître, *Les réévaluations du sens : essai sur les pratiques et systèmes symboliques en Afrique contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 110p.
- MBASANI M., 1981 - "Simon-Pierre Mpadi, étude biographique", *Cahiers des religions africaines*, vol. 15, n° 29, janvier, pp. 103-126.
- MOUANDE MBAMBI Florent, 1990 - *L'implantation du protestantisme au Congo, le cas des Kamba de 1930 à 1986*, Paris : Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, Paris I Sorbonne, (thèse).
- MULAGO V., 1957 - "Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantou du Congo", dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, pp. 19-40.
- SINDA Martial, 1972 - *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris : Payot, 392 p.
- TONDA Joseph, 1988 - Marx et l'ombre des fétiches. Pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord-Congo, *Politique Africaine*, n°31, octobre 1988
- TONDA Joseph, 1990 - Les Eglises comme recours thérapeutique, in D.Fassin et Y. Jaffrée (ed.) *Sociétés développement et santé*, Paris, Ellipses/AUPELF
- TONDA Joseph, 1992 - Christianisme et guérison dans le champs des pouvoirs. le traitement religieux du corps souffrant à Brazzaville et dans la Cuvette congolaise, in Gruénais ME, Kouvouama A. et Tonda (J) : *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, rapport d'étude, ORSTOM, Paris, inédit.
- TONDA Joseph, GRUENAIIS Marc Eric et MOUANDE-MBAMBI, 1994 - Messies, fétiches et luttes de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique, *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV(1), 137, pp 163-193.
- TSHIBWILA I, 1983 - "Les grandes caractéristiques de la géographie religieuse de Lubumbashi (Zaïre) en 1980", *Bulletin de la Société belge d'études géographiques*, n°2.
- VINCENT Jeanne-Françoise, 1966 - "Le mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo", *Cahiers d'études africaines*, VI(4)-24, pp. 527-563.
- WING Joseph van, 1921 - *Etudes bakongo*, Bruxelles : Geormaera, * p. ; 2ème édition en 1958 - *Etudes bakongo. Sociologie, religion et magie*, Bruges, 550 p.

ANGOLA

NEUESGIL Maria-Helena, 1972 - *Les messianismes d'Angola. Contribution à l'inventaire des messianismes et millénarismes d'Afrique Noire*, 191 p. (Mémoire du diplôme EPHE, Paris)

SANTOS Eduardo (dos), 1969 - *Religioes de Angola*, Lisbonne, Junta de Investigacoes do Ultramar, 536 p. (Estudos missionarios 3).

TASTEVIN (RP), 1956 - "Nouvelles manifestations du prophétisme en Afrique équatoriale et en Angola", *Comptes-rendus, Académie des sciences coloniales*, 16.3, février, pp. 149-154.

TASTEVIN (RP), 1962 - "Sectes nouvelles en Angola" pp. 140-143 in *Devant les sectes non chrétiennes*, XXI^e congrès de missiologie, Louvain.

1962 - "L'Eglise méthodiste et l'Angola", *Présence africaine*, 42, n° 3, pp.186-198.

1 Lieu social du religieux ou des religions dans une société moderne et démocratique.

0) Problématique

Langage et présupposés courants

Une expression courante dans la réflexion sur le religieux est la distinction **privé et public** qui définit deux zones ou champs de l'expérience humaine. Le privé est ce qui m'appartient en tant qu'individu et le public ce que je partage avec d'autres que mes proches. Un lieu public est un lieu ouvert à tout le monde, mais il y a des lieux publics qui appartiennent à des individus qui en ont le contrôle, comme un restaurant, un autobus, etc. Le privé est ce qui est réservé à un groupe ou individu et qui n'est accessible que sur invitation.

À ce moment,

demandez-vous comment vous interprétez spontanément ces deux termes ?

et dans ces expressions ?...

Il y a des écoles privées ou publiques, des secteurs privés et publics, le droit public et privé,, des PPP ou :partenariats public-privé,

«le secteur **privé** est un atout pour l'hôpital **public**", »

«Le **partenariat public-privé** (PPP) est un mode de financement par lequel une autorité publique fait appel à des prestataires privés pour financer et gérer un équipement assurant ou contribuant au service public..

Définition du philosophe et sociologue Habermas, selon lequel « l'espace public est un ensemble de personnes **privées** rassemblées pour discuter des questions **d'intérêt commun**

Qui utilise la distinction privé-public doit préciser la signification qu'il lui donne ici en regard des religions..

1 Étapes de la distinction privé-public dans le religieux..

1.1 distinction absente.

Historiquement les religions ont été publiques, ce que signalait la notion d'«*establishment*» ou "**église officielle**" dans le christianisme occidental. Cette coopération des «églises établies» avec le pouvoir politique à travers un statut officiel est maintenant disparue. Le sacre des rois ou empereurs ne se voit plus qu'au cinéma exprimant un passé lointain. Ce qui en reste p.e. en Angleterre a peu d'effets en politique.

Prenons le temps d'exprimer cette conception historique et qui n'existe plus en Occident .

Images suggestives recueillies

De coopération : couronnement des rois, sacre de Napoléon, signe d'une autorité politique.

De conflit très souvent : ces égaux politiques se chicanent, les princes cherchant à agrandir leur pouvoir et richesses, les évêques refusant d'être soumis aux princes, ou parfois voulant soumettre les princes.

Donc autorités religieuses et politiques complices ou en conflit sur le même plancher

Structure du religieux « officiel »

Le religieux « officiel » ou d'État ne fait plus partie de notre expérience. À titre d'exemple, La Suède vient d'abandonner ce régime. A sa naissance un citoyen suédois appartenait nécessairement à l'Église luthérienne. Ce n'est qu'en 1992 qu'une loi nouvelle reconnut la pratique libre d'une religion de son choix et en 1996 qu'on devenait luthérien seulement au baptême. En 2000 les évêques luthériens ont cessé d'être nommés par le gouvernement civil. On passe ainsi au régime d'une séparation de l'Église et de l'État. En fait la structure légale ne reposait depuis longtemps que sur le vide de l'appartenance religieuse sérieuse.

On doit noter une caractéristique essentielle de la religion « officielle »: « C'est la **structure** elle-même qui était religieuse et chrétienne et pas nécessairement les vies personnelles des gens qui y vivaient. Dans cette structure il y avait beaucoup de place pour la fusion autant que pour la fission entre chrétien et païen, formes officielles et populaires de religiosité (..) Justement parce que la structure chrétienne « officielle » de la société supposait que chacun se pensait chrétien il n'était pas si nécessaire d'insister sur la dévotion personnelle... ». Ceci dit (...) « nous pouvons dire avec certitude que le postulat que les Européens pré-modernes étaient plus religieux que les modernes se révèle précisément un postulat en besoin de confirmation. » Casanova J., *Public Religions in the Modern World*. Univ. of Chicago 1994 p.16-17

Ces siècles prémodernes de « religion officielle » sont traversés par un conflit persistant, le césaropapisme : « Régime dans lequel les fonctions spirituelles du pape, chef de l'Église, sont absorbées par un chef d'État absolu, un César » CNRS: Trésor de la langue française. Il s'agit d'un héritage païen où par exemple dans la civilisation romaine existe une subordination de la religion à la vie politique de la cité. Les mêmes personnes étaient chargées de conduire les affaires de la cité et les relations avec les dieux protecteurs. Ainsi l'empereur Auguste, dans une monarchie impériale, trouvait ses forces les plus profondes dans l'union, en un même personnage, de toutes les magistratures civiles, militaires et religieuses. Cette union reprenait l'antique tradition d'une royauté sacrée. Le césaropapisme, mot né au XIX^{ème} siècle - l'absorption par l'empereur (César), souverain temporel, des fonctions spirituelles dévolues au chef de l'Église chrétienne (-pape et évêques, pape grec)- reprend la même conviction. En Occident le conflit entre autorité politique et autorité religieuse traverse tous les siècles. « Le problème des relations entre l'État romain et l'Église chrétienne s'est trouvé posé dans la prédication même de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu, xxii, 21 ; Luc, xx, 25), et dès les premiers temps apostoliques. Car la conception antique de l'autorité politique était sacrée et les chrétiens, reconnaissant que « toute autorité vient de Dieu » ne pouvaient admettre la déification du souverain ou de l'État. Que l'empereur se convertisse et fasse à l'Église une place privilégiée dans les structures mêmes de l'État romain, la tentation de confondre les destinées de l'Église triomphante avec celles de l'Empire désormais chrétien était grande. Il est dès lors plus difficile de délimiter la frontière entre Église et État, car, en devenant chrétiens, les empereurs des iv^e et v^e siècles n'ont pas renoncé à leur toute-puissance monarchique ni au vieil idéal d'une royauté sacrée. (...) Une théologie politique chrétienne a, tout naturellement, pris le relais des théories païennes sur la divinisation du pouvoir. »

Encyclopédia Universalis art. Césaropapisme.

Plus largement les autres pouvoirs politiques plus locaux que les empereurs et rois chercheront aussi à mettre les églises à leur service. On doit noter que l'effondrement de l'empire romain en Occident sous la pression des barbares a donné à l'Église une liberté qu'elle n'a pas connue ailleurs et qui se ressent encore aujourd'hui. Dagron G. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque des histoires", 1996

Le Canada et le Québec et plus encore les États-Unis n'ont jamais connu cette structure religieuse sinon par le biais de la couronne britannique !

1.2 Distinction courante : public-privé.

La pensée contemporaine dominante maintient la séparation de deux zones nettement distinctes auxquelles appartient un individu. Le même individu passe d'un champ à l'autre.

Cette distinction et sa compréhension ne sont pas une observation empirique mais une proposition théorique et idéologique de l'Âge des lumières. La proposition apparaît tellement évidente qu'elle n'est jamais remise en question.

Le religieux ne doit pas participer à la sphère publique car il réside dans la zone privée où il se développe sans jamais en sortir. La modernité exigerait la **privatisation** du religieux, dont le résultat est la sécularisation des sociétés modernes. Et la preuve en serait le déclin des religions en Occident, - pardon - en Europe et au Québec- pas aux États-Unis et ailleurs.. Il faut ajouter la critique de la religion- en fait du christianisme- par l'Âge des lumières et reprise par les mouvements sociaux et partis politiques qui la traduisirent en décisions gouvernementales et même coercitives d'un processus de sécularisation à partir d'en haut. C'est alors la prescription **normative** libérale de la privatisation qui remplace le principe **légal** de la séparation État – religion.

1.3 Vers une articulation renouvelée du privé-public.

Il est devenu nécessaire et possible de repenser systématiquement la relation de la religion et de la modernité et les rôles possibles que les religions peuvent jouer dans la sphère publique des sociétés modernes et démocratiques. Cette réflexion est développée dans l'ouvrage de José Casanova *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994 et sur le site Internet :. 211

<http://faithandglobalization.yale.edu/node/2081>

<http://faithandglobalization.yale.edu/otherresources/3>

Quand sont acceptées la liberté individuelle de religion et la liberté des religions dans l'État, il en découle la séparation entre les institutions religieuses et le gouvernement, donc que la décision religieuse relève de la vie privée. Les instances religieuses sont protégées de l'État et réciproquement. Le concept de sécularisation résume ce dispositif et interprète selon une séparation rigoureuse. Mais est-ce le dernier mot sur la question? Un incident peut nous éclairer. En 1941, suite à l'attaque japonaise sur Pearl Harbor, le gouvernement américain déclare la guerre au pays agresseur et commence à reconstruire sa force militaire et à l'engager dans les guerres du Pacifique et de l'Europe. Les forces armées furent accompagnées par des aumôniers militaires de diverses églises ou cultes. Un groupe de citoyens athées s'opposèrent à cette participation au nom de la séparation de l'État et du religieux. La cause alla devant la Cour suprême des États-Unis d'Amérique. Son jugement maintint le régime de séparation comme loi fondamentale et déclare que le support des aumôniers est utile à ceux qui risquent leur vie pour leur pays et ne contredit pas la loi de séparation. C'est un cas de dépassement justifié de la loi de séparation État-Religions et son interprétation légale.

La conception courante de la sécularisation est trop étroite et elle peut être développée pour faire place à une portée publique du religieux en plus de sa localisation dans le privé. Bien qu'essentiellement privée la religion a droit à des apports à la sphère publique. Le binôme privé-public doit être élargi et reconnaître une zone intermédiaire qui se décrit ainsi : « La société doit opérer avec une division en trois composantes du gouvernement (polity), à savoir l'*état*, la *société politique* et la *société civile*. Ce déplacement permet la construction d'une typologie de religions publiques à partir de cette division tripartite et ensuite d'une conceptualisation d'une forme moderne de religion publique caractérisée par l'intervention publique de la religion mais seulement dans la **sphère indifférenciée de la société civile**. Il en résulte une conception de la religion publique moderne qui est compatible avec les libertés libérales et la différenciation moderne structurelle et culturelle. » Casanova p.218. La religion ne peut être réduite à l'un ou l'autre des deux pôles –privé-public-. « Elle transcende toute réalité autistique, privatisante car elle sert à intégrer l'individu à un «monde» intersubjectif, public et commun. » *id*. Certes beaucoup d'églises ou de groupes religieux ou sectes sont satisfaits d'exister librement et sans attention à la société ambiante. Ce n'est pas le choix de la tradition de l'Église catholique et d'autres traditions religieuses. Cette préoccupation ou souci du public qui l'entoure n'a pu prendre une forme adéquate que lentement mais on peut penser y être arrivé.

Pour comprendre ce dépassement de l'exclusion totale du religieux de la vie publique sans retourner à des religions officielles, il faut reconnaître deux processus à l'œuvre dans la vie sociale : une **déprivatisation** puis une **DIFFÉRENCIATION**.

1.31. Déprivatisation

Dans la culture moderne courante l'appartenance ou l'adhésion religieuse est libre, personnelle et privée. Mais on comprend qu'il reste possible de vivre certains sauts publics, limités, sans autorité politique, mais capable d'influencer les citoyens. Et ainsi la religion accède à une *déprivatisation* partielle ou occasionnelle sans reprendre le statut de fonction publique. L'idée courante de sécularisation qui enferme le religieux dans la sphère privée est insuffisante.

Le sociologue J.Casanova : résume ainsi cette position:

«La thèse centrale de la présente étude avance que nous sommes témoins de la "*déprivatisation*" de la religion dans le monde moderne. Par "*déprivatisation*" je signifie le fait que les traditions religieuses à travers le monde refusent d'accepter le rôle marginal et privatisé qui leur est réservé tant par les théories de la modernité que par les théories de la sécularisation. Des mouvements sociaux récents, de nature religieuse ou au nom de la religion, mettent en question la légitimité et l'autonomie des sphères séculières premières que sont l'État et l'économie de marché. Parallèlement les institutions et organisations religieuses refusent de se limiter au souci pastoral des âmes individuelles et continuent à poser des questions sur les interconnexions entre moralité privée et moralité publique, à mettre en question les revendications des sous-systèmes, en particulier les états et les marchés, et à être exemptés de considérations normatives extérieures. Un des effets de cette contestation en cours est le processus double et connecté de la repolitisation des sphères religieuses et morales et la renormativisation des sphères publiques et politiques. C'est ce que je nomme, faute d'un meilleur terme, la «*déprivatisation*» de la religion.(...)»

Ce qui était nouveau et devint une « nouvelle » dans les années 1980 fut le caractère étendu et simultané du refus d'être réduites à la sphère privée par des traditions aussi différentes que le judaïsme et l'Islam, catholicisme et protestantisme, hindouisme et bouddhisme, et ce

Lieu social du religieux dans une société démocratique
Gaston Raymond op Institut de pastorale (Montréal)

dans les «trois mondes en développement.(...)»

On peut en tirer deux leçons. : 1) Les religions sont ici pour rester, mettant ainsi fin aux rêves de l'Âge des Lumières. 2) Leçon plus importante, les religions continueront probablement à jouer des rôles importants dans la construction en cours du monde moderne. Ce qui en particulier nous oblige à repenser systématiquement la relation de la religion et de la modernité et plus encore, les rôles possibles des religions dans la sphère publique des sociétés modernes». *id* p.5-6

« Le recours au néologisme "*deprivatisation*" veut contrer la prescription de la sécularisation par les théories de la sécularisation tout en retenant et décrivant leur noyau valable, la **différenciation et l'émancipation des sphères séculières en regard des institutions religieuses**. Mais celles-ci entrent dans la sphère politique et ses débats non plus seulement pour se défendre contre des abus mais pour prendre part dans les luttes pour définir et fixer les frontières modernes entre

sphères privée et publique,
système et monde vécu,
légalité et moralité,
individu et société,
nations, états, civilisations et système mondial.

La déprivatisation des religions n'est nullement le retour à un «*establishment*» caché ou «religion officielle» mais l'émergence de la différenciation des traditions religieuses en regard du politique, réalisant d'une manière effective le «Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » Marc12,13-17 et Mt 22,41-46, Lc20,41-44. «Ce que je nomme "*deprivatisation*" de la religion moderne est le processus d'abandon par la religion de son lieu assigné dans la sphère privée pour entrer dans la sphère publique indifférenciée - la société civile- [non l'état ni la société politique] afin de prendre part dans le processus en cours de contestation, de légitimation structurée et du retraçage des frontières.» *id* p.65-6.

1.32. Différenciation

Le processus précédent d'une dé-privatisation partielle et limitée repose sur un processus de différenciation au lieu de la simple opposition privé-public et religion-politique. La différenciation est l'expression de la transformation plus radicale de la place du religieux dans une société moderne. Lorsqu'existe une réelle démocratie, il devient possible d'arriver à une séparation du religieux et du politique vécue dans le respect réciproque de chaque domaine.

Pour arriver à la mise en œuvre du processus de différenciation, il faut avoir déjoué les régimes du

Césaropapisme La société ou le "monde" contrôle et utilise une religion pour arriver à ses propres fins, souvent la légitimation d'une domination politique par une hiérarchie sociale en place et la sacralisation de l'oppression économique.

Théocratie La théocratie essaie la direction et le contrôle d'une société par l'appareil d'une religion au nom du divin.. Le projet apparaît prometteur – transformer une société en la transcendant. Mais cette élévation finit par subir des conséquences inattendues où la religion est compromise. Un cas du mieux produisant le mauvais.

Sécularisme La poursuite d'une anti-religion vérifie les mêmes lacunes que les régimes religieux.

Différenciation : La distance, le détachement et la séparation du religieux et du "monde " et leur autonomie respective – ce que signifie la "différenciation " est devenue l'option préférée parce qu'elle protège la société de la religion et la religion de la société.

« Une dynamique de reconnaissance et de rapprochement entre religion et modernité a pris place et met un terme aux cycles conflictuels promus par la critique du religieux de l'Âge des Lumières. Plus important, l'Église catholique a largement renoncé à son identité d' «église» comme communauté religieuse obligatoire et organisée en territoire, et coextensive à la communauté politique ou état. Ce changement d'identité, certes provoqué par la sécularisation de l'état moderne qui est sans besoin de légitimation religieuse, a conduit à un changement profond dans le lieu et l'orientation de l'Église catholique qui passe de centrée et ancrée dans l'État à centrée dans la société «civile». Ce "de-establishment" volontaire du catholicisme, ce changement d'identité, a permis à l'Église de jouer un rôle actif dans les processus de démocratisation de l'Espagne à la Pologne et du Brésil aux Philippines.

Le développement le plus significatif de cette récente transition démocratique de pays catholiques tient à ce que en position majoritaire avec une influence et un prestige sans précédent au sein de la société civile [ni état, ni société politique] l'Église catholique a partout accepté sa séparation constitutionnelle (ou légale) de l'état et même mis de côté les essais de partis officiels catholiques travaillant à la défense et au progrès de privilèges et réclamations de l'Église. Elle semble avoir accepté le désétablissement devant l'état mais aussi le désengagement de la société politique elle-même (n.b. *état-société politique - société civile*). Ce qui ne signifie pas la privatisation de l'Église ou un refus de jouer un rôle public mais que le **lieu public de l'église** n'est plus l'état ou la société politique mais plutôt la **société civile**. » *id p.62-3*

«L'Église catholique tout en acceptant le principe moderne de la "liberté religieuse" et donc cessant d'être une **église** au sens de Weber continue cependant de tenir au principe ecclésial d'une communauté éthique. Le catholicisme moderne veut être à la fois une religion intérieure et une religion publique » *id p.51*

. La religion peut théoriquement ou historiquement occuper chacun de ces lieux publics : *état, société politique, société civile*. Si on l'associe à l'état nous rencontrons des églises "éta-blies" ou officielles, églises d'état. Au niveau de la société politique les mouvements religieux résisteront à la différenciation des sphères séculières et au désétablissement ou combattons pour la liberté religieuse. Au niveau de la sphère publique indifférenciée désignée par l'expression société civile les groupes ou mouvements religieux interviendront pour ou contre des politiques ou situations comme tout citoyen, tout groupe de citoyens, pouvant *influencer mais sans autorité pour imposer* comme peut le faire une instance politique, parlements, conseils municipaux, services policiers. Donc comme les journaux, les chaînes de radio-télé-vision, l'opinion publique. Ainsi les églises ont accès à un lieu public –la société civile– mais non à ceux de l'état et de la société politique. Ce qui est conforme aux principes universels modernes et aux structures différenciées modernes. Ainsi l'église est passée d'une institution axée sur l'état à une axée sur la société. Les églises ont renoncé au statut d'institution obligatoire de l'état à celui d'institutions religieuses libres de la société civile. 63

À partir de cette affirmation de son lieu social, la religion peut affronter son exclusion concrète par la répartition des lieux dans la culture contemporaine : religion et moralité relèverait uniquement de la sphère privée, alors que le travail et la légalité constitue la sphère publique.*id. p.63-66* Jusqu'à récemment. Cette division moderne du vivre quotidien déforme le religieux en le réduisant à la vie familiale privée et même à la mère éducatrice. Ce processus historique de privatisation a pris forme dans la première moitié du XX^{ème} siècle et se développe comme étant une féminisation du religieux. (Douglass A., *The Feminisation of American Culture*. Knopf

1977). La religion comme la vertu morale devint une affaire sentimentale et purement subjective, sans portée publique. Il n'est plus décent de manifester sa religion en public. La conséquence est que la sphère du travail –le politique et l'économie- est devenue amoralisée et excluant toute considération morale et religieuse.

1.33 Sécularisation "

La notion courante de sécularisation recouvre trois conceptions différentes.

- différentiation des domaines/sphères séculiers du domaine religieux (institutions et normes.). C'est ce qu'il faut retenir comme notion de sécularisation
- déclin des convictions et pratiques religieuses. En fait dans plusieurs parties du monde les religions deviennent plus importantes et actives.
- marginalisation de la religion à une sphère privée. Certes le religieux se déploie dans la sphère privée mais certaines traditions comme le catholicisme maintiennent le droit à des occasions de sortie du privé ou déprivatisation sans cependant réclamer de pouvoir politique.

L'important est de ne pas ramener le religieux à l'un ou l'autre pôle du binôme et de saisir une composante entre les deux, autre que l'état, la société politique, et qui est identifiée comme la société civile. «La religion transcende la réalité privée et sert à intégrer l'individu dans un "monde" intersubjectif, public et commun.» « Les églises cessent d'être ou devenir une institution orientée vers l'état et deviennent des institutions religieuses libres de la société civile p.220 » ...« Se faisant les religions publiques au niveau de la société civile sont cohérentes avec les principes universels modernes et avec les structures différenciées modernes.» « Ainsi la conception moderne d'une religion publique est compatible avec les libertés libérales et avec la différenciation structurelle et culturelle moderne.» p 217

BB

Arthur C.J. *In the Hall of Mirrors. Some Problem of Commitment in a Religiously Plural World.* Mowbray .London 1986

Casanova José *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press 1994

Taylor Charles *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*. Bellarmin, 2003,120p.

Hervieu Léger Danièle

Catholicisme, La fin d'un monde. Bayard 2003

Ch 4 De la réalisation de soi dans une société où s'efface la peur de manquer. La prédication catholique de l'accomplissement dans l'impasse.

Ch 5 L'Église lâchée par la famille L'Église, la mystique chrétienne de l'amour et le triomphe moderne de la «religion séculière de l'amour» p.206-212

Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Paris Flammarion 1999, 291 p

SÉCULARISATION, LAÏCITÉ, LAÏCISATION

Jean Baubérot

ERES | « Empan »

2013/2 n° 90 | pages 31 à 38

ISSN 1152-3336

ISBN 9782749238807

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-empan-2013-2-page-31.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Sécularisation, laïcité, laïcisation

Jean Baubérot

On ne peut aboutir à une claire vision de la laïcité sans procéder d'abord à une mise en ordre de quelques notions qui lui sont liées.

Le terme de « laïcité » est courant dans des études académiques francophones qui étudient les rapports du politique et du religieux. L'usage des expressions de « *secularism* » et de « *Secular State* » est plus fréquent dans les études académiques anglophones consacrées aux mêmes questions. Le terme de « laïcisation », sans être ignoré, est nettement moins utilisé. En revanche, depuis un demi-siècle, le terme de « sécularisation/*secularization* » est commun aux deux aires culturelles.

Il reste qu'on peut se servir des mêmes mots avec des sens différents et, inversement, utiliser des termes différents en leur donnant une signification très proche. C'est ce qui s'est parfois produit quant à ces mots. Par ailleurs, il existe toujours, dans les sciences humaines et sociales, l'ambiguïté du double emploi (social et académique) des termes utilisés. Nous ne pouvons pas ignorer les usages sociaux, mais ils ne doivent pas faire loi dès qu'on mobilise un esprit de recherche. On doit au contraire les considérer comme des représentations dont il faut se distancier, qui font partie de l'objet d'étude.

Une des raisons qui rend indispensable la démarche d'objectivation est le fait que le langage courant a toujours tendance à substantialiser. Il est alors question de « laïcité » et de « sécularisation » comme si ces mots désignaient des réalités empiriques telles que : « Ceci est une chaise, cela est une table. » Mais, même pour ces derniers termes, il n'existe pas de coïncidence entre l'objet et le mot. Au contraire, le mot désigne d'abord un système de classement. A fortiori, il en est de même pour des termes plus abstraits (dont laïcité et sécularisation). Or un système de classement peut être envisagé de deux manières : sa construction sociale, sa valeur heuristique. C'est pourquoi il faut d'abord retracer les raisons qui ont fait le succès du terme de sécularisation, devenu dominant en sociologie de la religion, car cette situation influence également politologues et anthropologues. Ensuite, il faut indiquer les raisons de refuser l'emploi du terme de sécularisation comme notion englobante, et d'articuler les trois termes du titre : sécularisation, laïcité, laïcisation.

Jean Baubérot, groupe Société
Religions Laïcités, CNRS-EPHE.
jeanbauberot@hotmail.com

LA SÉCULARISATION : UNE NOTION DEVENUE UN PARADIGME

L'idée de sécularisation prend forme avec la sociologie de la religion. Cette branche de la sociologie a élevé cette notion au rang de paradigme, le « paradigme » de la sécularisation. Un paradigme peut se définir comme « une conception théorique dominante ayant cours à une certaine époque dans une communauté scientifique ». Il « fonde les types d'explications envisageables et les types de faits à découvrir dans une science donnée¹ ». C'est une sorte de consensus théorique, un cadre conceptuel commun qui définit les problèmes et les méthodes légitimes pour un ensemble de chercheurs.

La construction d'un paradigme n'est pas purement arbitraire. Elle s'impose car elle apparaît collectivement, à une certaine époque, comme un moyen de gagner en scientificité. C'est pourquoi l'utilisation d'un paradigme est toujours temporaire. Le terme de « sécularisation » est devenu le concept-clef du paradigme adopté par les sociologues étudiant la religion pour plusieurs raisons. Ils ont notamment estimé que, grâce à cette théorisation, ils s'éloignaient de toute interprétation de la religion endogène aux institutions religieuses. En milieu culturel européen catholique et majoritairement francophone, la « sociologie religieuse » était considérée, au milieu du siècle dernier, par les autorités ecclésiastiques, comme un instrument pour comprendre ce que l'on appelait la « déchristianisation » et pour y faire face. Cette dernière notion correspondait au constat empirique d'une baisse de la pratique religieuse. À cela s'ajoutaient des considérations morales et théologiques sur « l'impiété » de l'époque. Ainsi la réalité sociale que l'on cherchait à décrire était imprégnée de jugements de valeur.

Grâce à l'adoption progressive du paradigme de la sécularisation, des années 1960 aux années 1980, ces jugements de valeur tendaient à disparaître et une rupture épistémologique permettait un renversement d'optique : *le fait central devenait une certaine marginalisation de la religion dans la vie culturelle et sociale moderne*. La baisse de la pratique n'en était qu'une des conséquences.

L'émergence et le développement de ce paradigme sont, en effet, possibles grâce à une théorisation commencée, au début des années 1960, par des sociologues anglophones vivant dans des sociétés de culture protestante, en particulier Peter Berger et Thomas Luckmann.

L'EXTENSION PROGRESSIVE DE LA NOTION DE SÉCULARISATION

Ces deux sociologues relient deux notions : « sécularisation » et « pluralisme² ». Le pluralisme est défini comme « une situation dans laquelle existe une concurrence dans l'ordonnement institutionnel des significations globales concernant la vie quotidienne ». C'est « la conséquence d'un processus historique de démonopolisation » des conceptions du monde. La notion de sécularisation, elle, est fondée sur les concepts wébériens de rationalité (instrumentale et en

1. P. Jacob, 1980, p. 27.
2. P. Berger, T. Luckmann, 1966.
3. Une autre traduction, la « démagification », sera proposée ensuite.
4. J. Casanova, 1994.
5. Et l'idée d'une modernité uniforme fut de plus en plus contestée.

valeur) et de « désenchantement³ ». Elle est définie comme : « l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination des significations et des institutions religieuses ».

Deux notions autonomes et distinctes : le pluralisme rend compte de la synchronie, la sécularisation est liée à la diachronie et apparaît comme « la force historique globale qui produit le pluralisme ». Ce glissement est important car, en traitant du pluralisme, les deux chercheurs envisageaient la religion sous l'angle institutionnel où la relation « la plus importante » est « celle existant entre religion et État moderne ». Ce dernier était comparé à un « agent de la circulation qui fixerait, impartialement, certaines normes pour les groupes religieux en concurrence, en évitant d'une façon générale d'intervenir directement entre les compétiteurs ». À partir de cet arbitrage de l'État, nos auteurs traitaient de « la situation pluraliste d'un marché religieux ». Cependant, intégrée très vite à une perspective dominée par la notion de sécularisation, l'analyse du marché religieux concurrentiel va délaissier la régulation sociopolitique externe et se concentrer sur la régulation socioreligieuse interne, en particulier des rapprochements œcuméniques entre certaines religions.

Ce mouvement œcuménique s'est effectué parallèlement à l'aggiornamento de l'Église catholique, au concile Vatican II, indice de « sécularisation interne » du catholicisme. La vitalité religieuse protestante américaine se trouvait analysée comme la conséquence d'une sécularisation interne plus précoce. Dans les deux cas, on assistait à une certaine « éthicisation de la religion » (développement de la rationalité en valeur). *La sécularisation n'était donc pas toujours synonyme de « déclin » global de la religion*, même si elle l'impliquait en général. La notion de sécularisation signifiait aussi la « rationalisation » de la religion, sa « mondanisation », sa « privatisation », sa « pluralisation » et finalement son adaptation au processus de « différenciation institutionnelle » typique de la modernité.

Déclin, rationalisation, mondanisation, privatisation, pluralisation, généralisation, différencia-

tion institutionnelle, tels furent les sept « éléments » du paradigme de la sécularisation, quand il devint dominant, au tournant des années 1970 et 1980. Il avait permis des gains de scientificité, mais il représentait également des inconvénients majeurs qui amenèrent une mise en question du paradigme, au moment même de son triomphe.

UN CHANGEMENT DE CONJONCTURE : SÉCULARISATION ET DÉSÉCULARISATION

L'extension de cette théorisation a multiplié les équivoques. L'étude de dossiers précis ne permet pas de retrouver les différents éléments indiqués. Certains sociologues, comme José Casanova⁴, ont réduit la théorisation de la sécularisation à trois caractéristiques : le déclin, la privatisation et la différenciation institutionnelle. Les deux premières (déclin, privatisation) semblent être, à la fin du XX^e siècle, invalidées par de nombreuses recherches : seule la différenciation resterait pertinente. Cela revient déjà à mettre en question le paradigme.

Le paradigme de la sécularisation correspond, en fait, à une situation où l'on considérait qu'une infrastructure économique sous-tendait tant la sphère religieuse que les régimes politiques, dans les démocraties libérales comme le socialisme étatique. Devenus indépendants, les pays dits du tiers-monde se réfèrent à l'une des deux versions. La « sécularisation interne » semblait s'étendre à un certain islam : c'est l'époque où le leader de la jeune Tunisie indépendante, Bourguiba, interprétait le *djihad* comme le combat contre le sous-développement. La décolonisation paraissait donc constituer la dernière étape de l'universalisation de la « rationalité instrumentale », portée jusqu'alors par l'Occident. Le paradigme a valorisé ce qui confortait l'idée que cette rationalité devenait le critère de (perte de la) plausibilité de la religion. En fait, le paradigme de la sécularisation ne rompait pas totalement avec des démarches théologiques et politiques (il avait des liens, notamment, avec les théologies de la libération), et il s'inscrivait au cœur d'un autre paradigme, celui de la modernité (occidentale⁵).

Le développement de nouvelles religiosités n'a pas mis frontalement en cause la perspective de la sécularisation. Toutefois, ces nouvelles formes religieuses ont rendu les sociologues de la religion plus attentifs aux travaux des anthropologues⁶, ce qui a changé la donne. D'autre part, les mouvements et religions politiques des années 1980, qu'il s'agisse de la droite chrétienne aux États-Unis, de la contestation politico-religieuse de régimes communistes ou autres régimes autoritaires, ou de l'islam politique en Iran et ailleurs ont porté de rudes coups à la théorie. Certains – tel Peter Berger – ont alors parlé de « désécularisation⁷ ». Mais cela n'entraînait pas une invalidation complète : selon certains chercheurs, la sécularisation peut avoir un caractère « réversible ».

La sortie d'une problématique infrastructure-superstructure, le maintien ou le renouveau d'effervescences religieuses, les connexions contemporaines entre le religieux et le politique ont, cependant, conduit des chercheurs à construire une autre approche, qui renonce à tout concept englobant. C'est cette dernière perspective dont je voudrais maintenant présenter quelques aspects.

LA LAÏCITÉ : DE L'USAGE SOCIAL À LA NOTION ACADÉMIQUE

Commençons d'abord par déconnecter la notion de laïcité d'une représentation franco-française. On trouve cette perspective dans la *Déclaration universelle sur la laïcité au XXI^e siècle*, signée en 2005 par 248 universitaires d'une trentaine de pays. Elle définit la laïcité « comme l'harmonisation, dans diverses conjonctures socio-historiques et géopolitiques, [de] trois principes [...] : respect de la liberté de conscience et de sa pratique individuelle et collective ; autonomie du politique et de la société civile à l'égard des normes religieuses et philosophiques particulières ; non-discrimination directe ou indirecte envers des êtres humains » (article 4). Nous sommes dans une démarche qui n'est plus propre à la sociologie de la religion, mais qui s'articule avec les sciences politiques et juridiques et les débats de la philosophie politique.

Cette approche, précise la *Déclaration*, signifie que la laïcité n'est « l'apanage d'aucune culture, d'aucune nation, d'aucun continent. Elle peut exister dans des conjonctures où le terme n'a pas été traditionnellement utilisé. Des processus de laïcisation ont eu lieu, ou peuvent avoir lieu, dans diverses cultures et civilisations, sans être forcément dénommés comme tels » (article 7).

Tentons un bref commentaire. D'abord, cette perspective désubstantivise l'usage du terme de laïcité, en le décomposant en trois indicateurs idéal-typiques : la liberté de conscience, l'autonomie-séparation, l'égalité de traitement. Il est possible, d'ailleurs, soit d'en ajouter un quatrième : la neutralité (arbitrale) de l'État, soit de l'inclure dans le deuxième indicateur. La laïcité est donc analysée à partir de plusieurs critères et ne s'identifie à aucun d'entre eux.

6. Qu'ils considéraient, dans les années 1960 et 1970, principalement sous l'angle de la religion populaire.

7. P. Berger, 1999.

8. Groupes, individus ou États.

9. I. Thorson Plesner, 2008.

10. Il n'en était pas de même des mesures anti-congréganistes prises de 1901 à 1904, ni des premières propositions de loi et du projet gouvernemental déposé en 1904, mais un retournement a eu lieu entre 1904 et 1905 (cf. J. Baubérot, 1990).

11. Cf. Y. Lambert, 1985 ;

M. Lagrée, 1992 ;

D. Hervieu-Léger, 2003.

12. M. Milot, 2006.

13. J. Baubérot, 1990, 2004.

En revanche, les différents acteurs sociaux⁸ peuvent avoir (et ont souvent) une représentation de la laïcité qui la tire vers un des éléments, interprété en fonction de leurs intérêts propres. Ainsi des leaders religieux, quand ils acceptent la laïcité, peuvent en faire un quasi-équivalent de la garantie de la liberté de conscience, conçue comme étant essentiellement la liberté religieuse. Des militants anticléricaux et/ou des athées peuvent comprendre la laïcité comme étant surtout la séparation et la neutralité, strictement entendues. Des membres de religions minoritaires seront avant tout sensibles à l'égalité de traitement.

Mais, dans la définition idéal-typique, les trois indicateurs sont en interrelation. S'il n'existe pas d'autonomie du politique ou de la société civile à l'égard des normes religieuses ou philosophiques particulières, la liberté de conscience et l'égalité de traitement peuvent difficilement exister, comme l'ont montré l'Espagne de Franco ou la Russie soviétique. Par contre, la Norvège, où subsiste une « Église nationale », comporte néanmoins des éléments de laïcité car, comme l'a proclamé la Cour suprême de ce pays en 1983, le Parlement peut voter des lois considérées par cette Église comme incompatibles avec sa morale propre⁹. On voit là que le système d'*establishment* entre l'État et la religion est, de fait, en bonne part, déstructuré, même si certains aspects subsistent de façon patrimoniale.

LAÏCITÉ ET « ESPACE PUBLIC RELIGIEUX »

D'autre part, la laïcité ne signifie pas la privatisation de la religion. La laïcité a, d'ailleurs, été inscrite dans la Constitution française en 1946, quand un membre du MRP, parti démocrate-chrétien, était président du Conseil. Il faut remarquer cependant que ce parti répudiait explicitement le « cléricanisme », c'est-à-dire la domination de la religion sur la société civile. La laïcité tend à insérer la religion dans la société civile ; la religion peut s'y déployer, s'y exprimer et agir en son sein. En France, la loi de 1905 a certes signifié la fin de tout caractère officiel de la religion, la disparition de toute dimension religieuse de l'identité nationale, mais elle a aussi

fortement réduit la perspective gallicane qui surveillait, de façon parfois tatillonne, l'expression de la religion dans l'espace public¹⁰. Prenons une région de France à forte pratique religieuse, comme la Bretagne : « l'espace public religieux » a été aussi prégnant après 1905 qu'auparavant. La loi de séparation n'a nullement privatisé la religion. De façon directe, elle n'a pas eu d'incidence sur un processus de sécularisation. Mais comme l'espace public religieux était devenu plus libre, cela a indirectement favorisé à terme sa pluralisation. Certaines associations catholiques et la presse catholique elle-même ont été alors des facteurs de sécularisation. Le processus de sécularisation a commencé à avoir une certaine consistance dans l'Entre-deux-guerres, il s'est développé lors des Trente Glorieuses¹¹.

DE LA LAÏCITÉ À LA LAÏCISATION

Ainsi déconstruite, travaillée sociologiquement, la laïcité peut faire l'objet d'élaborations théoriques. Micheline Milot propose une très intéressante typologie distinguant une laïcité anticléricale ou antireligieuse, une laïcité autoritaire, une laïcité de foi civique, une laïcité de reconnaissance et une laïcité séparatiste¹². Une autre notion est celle de « pacte laïque » : dans les situations où un tel pacte fonctionne, implicitement ou de manière plus explicite, il est la norme qui régule les conflits entre différents acteurs sociaux, même si chacun cherche à tirer le pacte vers ses intérêts propres¹³. En son absence, le conflit est frontal et peut s'accompagner de violences physiques.

La définition de la laïcité donnée par la *Déclaration* de 2005 se rapproche de la première définition formalisée de ce terme, due à Ferdinand Buisson en 1883, et de celles du *Secular State* et du *Secularism* énoncées, dans les années 1960, par certains juristes et politologues. Ceux-ci distinguent également trois critères. D'abord, la liberté de religion (liberté de conscience, liberté de s'associer pour des buts religieux, liberté des religions à gérer leurs propres affaires, intervention limitée de l'État dans l'intérêt de la santé, la morale ou l'ordre public), ensuite la citoyenneté (droits et devoirs

ne sont pas liés aux appartenances, aux croyances religieuses), enfin la séparation (la légitimité de l'État provient d'une *secular source* : le consentement des gouvernés, l'État ne promeut ni ne finance aucune religion). Un État peut être plus ou moins *secular*¹⁴.

Dès lors, force est de constater que les définitions francophones de la laïcité et celles, anglophones, du *Secularism* sont proches. Étant donné la tendance à la prédominance de l'anglais, ne faut-il pas abandonner le terme français de laïcité et s'en tenir au *Secularism* ? Trois raisons peuvent être invoquées pour ne pas renoncer à l'emploi académique du terme de laïcité – une mauvaise et deux bonnes.

La mauvaise raison serait de vouloir sauvegarder un modèle français de laïcité à l'aune duquel on évaluerait les autres laïcités. Si nous appliquons nos trois indicateurs, le modèle français n'est historiquement pas le premier, et des études comparatives peuvent facilement montrer que si dans certains cas la laïcité française est plus accentuée, dans d'autres elle l'est moins que d'autres laïcités¹⁵.

En revanche, il existe deux bonnes raisons de se servir du terme de laïcité comme d'un concept heuristique. La première est l'ambivalence de l'adjectif *secular* : la proximité sémantique de *Secularization* et de *Secularism* est génératrice d'équivoques et fournit à certains sociologues un prétexte pour refuser d'accorder à cette dernière notion une consistance propre. On reste dans le paradigme de la sécularisation. Or, dès le début des années 1970, une étude sur l'islam en Inde montre que le *Secularism* est accepté et même souhaité par une majorité de musulmans indiens qui, pourtant, refusent *the Secularization*¹⁶. D'autres cas de figures sont analogues, il faut en rendre compte au niveau théorique.

La seconde bonne raison s'emboîte sur la précédente : le terme synchronique de *Secularism* va induire celui de *Secularization* quand on parlera d'un processus diachronique. La confusion est pratiquement inévitable. Au contraire, le terme synchronique de laïcité renvoie au terme diachronique de laïcisation, ce qui permet une distinction conceptuelle claire entre deux processus, chacun pouvant comporter des hauts et des bas ainsi qu'une certaine réversibilité – même s'il serait très inadéquat d'en parler comme d'un « retour en arrière ». Il semble plus heuristique, plus opératoire d'autonomiser les deux concepts, celui de laïcisation et celui de sécularisation¹⁷.

LAÏCISATION ET SÉCULARISATION

Dans ce cadre conceptuel, le processus de sécularisation peut être schématiquement défini comme « le passage d'une culture religieuse », plus ou moins socialement englobante, à « une croyance religieuse », où la religion s'est transformée en un sous-système culturel livré au choix privé et existentiel.

14. Cf. en particulier D. Smith, 1963.

15. R. Blancarte et son équipe ont effectué ce travail comparatif pour l'Amérique latine.

16. A. Mushir-Ul-Haq, 1972.

17. J. Baubérot, 2007.

18. M. Milot, 2002.

19. Pour une comparaison entre ces deux pays ; cf. J. Baubérot, S. Mathieu, 2002.

20. Cf. M. Milot, 2002.

21. Y. Courbage, E. Todd, 2007.

22. Pour plus de développement des idées exprimées ici : cf. J. Baubérot, M. Milot, 2011.

Le processus de laïcisation concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations de ce champ en relation avec l'État et le politique (et avec la société civile, la citoyenneté et maintenant les questions de genre). Il induit une dissociation du champ politique comme instance de pouvoir (avec son aspect d'obligation et de coercition) et du champ religieux comme une instance d'autorité parmi d'autres. Contrairement à la notion de pouvoir, celle d'autorité n'est pas liée à la possibilité de coercition. Pour s'exercer, l'autorité nécessite une démarche volontaire d'intériorisation de celui qui la reçoit.

Dès lors, la laïcisation « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société. Cette régulation se trouve traduite dans l'univers juridique¹⁸ ». Ainsi l'étude du processus de laïcisation s'intéresse aux rapports de différentes institutions avec la religion, aux phénomènes de transferts et de mutations, à la façon dont les institutions interagissent entre elles, en lien avec les mutations de l'État et de la société civile. Si un contexte religieusement pluraliste peut favoriser la laïcisation, il n'est pas nécessaire. En effet, les processus de démocratisation rendent explicite que, même dans les pays où la référence à une religion est ultra majoritaire, le rapport à la religion se diversifie selon les individus. Il peut aller d'une vision totalisante de la religion à une indifférence en matière de religion, ou au refus de la religion.

Sécularisation et laïcisation peuvent paraître plus ou moins accentuées suivant les époques (sans évolution forcément linéaire), les domaines, les pays. Dans certains pays, le processus de sécularisation a dominé sur celui de la laïcisation – tel le Royaume-Uni et d'autres. Ce fut l'inverse en France¹⁹. Une laïcisation précoce et accommodante s'est opérée dès la fin du XVIII^e siècle au Canada-Québec²⁰, une autre, de type autoritaire en Turquie dans la première moitié du XX^e siècle. Dans les deux cas, les processus de laïcisation ont eu lieu sans sécularisation correspondante. D'ailleurs, le premier État laïque (au sens des trois indicateurs donnés) est le Rhode Island,

dirigé par le pasteur baptiste Roger Williams, inventeur de l'expression « mur de séparation » (entre l'Église et l'État) que reprendra Jefferson. L'idéal de Williams n'est pas la sécularisation mais la « purification » de la religion. Dans l'Iran actuel, certains imams souhaitent la séparation de l'islam et de l'État, pour des raisons identiques. Le souci de « l'authenticité religieuse » peut donc constituer un des facteurs de la laïcisation.

Inversement, certains acteurs sociaux (autorités religieuses, « virtuoses » en religion, etc.), qui veulent imposer une société religieuse, peuvent essayer de contrer le processus de sécularisation par des tentatives de délaïcisation. C'est ce qui se passerait pour des mouvements islamistes radicaux, si on suit l'hypothèse de Youssef Courbage et Emmanuel Todd sur les « crises de transition » des sociétés musulmanes²¹. Cela semblait également constituer le soubassement des revendications du pape Benoît XVI et d'autres autorités religieuses auprès des pouvoirs politiques et d'instances internationales.

La distinction entre la sécularisation, la laïcité/*Secularism* et la laïcisation s'avère d'autant plus opératoire que la globalisation contribue à diversifier les rapports à la religion et aux idéaux séculiers. Insistons : même dans les pays où la pluralité religieuse est faible et où existe une appartenance religieuse très majoritaire, il coexiste une grande diversité dans la manière de vivre la religion et la non-religion. Aujourd'hui, chaque laïcité, en tenant compte des contextes du pays concerné, doit arriver à organiser le vivre-ensemble d'individus et de groupes, de citoyens et de communautés qui entretiennent des rapports diversifiés avec la religion, et donc avec le processus de sécularisation et ses mouvements imprévisibles²².

BIBLIOGRAPHIE

- BAUBÉROT, J. 1990. *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil.
 BAUBÉROT, J. 2004. *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil.
 BAUBÉROT, J. 2007. *Les laïcités dans le monde*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? »

- BAUBÉROT, J. ; MATHIEU, S. 2002. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Paris, Le Seuil.
- BAUBÉROT, J. ; MILOT, M. 2011. *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil.
- BERGER, P. et coll. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Kindle ed.
- BERGER, P. ; LUCKMANN, T. 1966. « Secularization and pluralism », *International Yearbook for the Sociology of Religion*.
- CASANOVA, J. 1994. *Public Religions in the modern World*, University of Chicago Press.
- COURBAGE, Y. ; TODD, E. 2007, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2003. *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- JACOB, P. 1980. *L'empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minit.
- LAGRÉE, M. 1992. *Religion et culture en Bretagne*, Paris, Bayard.
- LAMBERT, Y. 1985. *Dieu change en Bretagne*, Paris, Le Cerf.
- MILOT, M. 2002. *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols.
- MILOT, M. 2006. *La laïcité*, Paris, Novalis.
- MUSHIR-UL-HAQ, A. 1972. *Islam in Secular India*, Calcutta, Indian Institute of Advanced Studies.
- SMITH, D. 1963. *India as a Secular State*, Princeton University Press.
- THORSON PLESNER, I. 2008. *Freedom of Religion and Beliefs*, Oslo University Press.

Chapitre III

Le religieux contemporain au miroir de la sociologie

Nouveaux mouvements religieux », extrémismes religieux de différentes formes, syncrétismes et œcuménismes, liens étroits entre religions, identités ethniques et politiques dans nombre de pays, religiosités séculières, frontières mouvantes entre religion et thérapeutique, évolutions vers des modes de croire souples et pragmatiques (religions à la carte), autant de phénomènes qui, aujourd’hui – et bien que le religieux contemporain ne s’y réduise pas –, s’offrent particulièrement à l’observation du sociologue des religions. Ils témoignent tous, d’une façon ou d’une autre, de la perdurance de l’importance sociale du religieux, même dans des sociétés réputées sécularisées. L’analyse de ces aspects contemporains du religieux, qui manifestent les profondes mutations qui sont en cours, permettra, dans le chapitre suivant, de questionner les théories de la sécularisation et de reconsidérer le problème des rapports entre religion et modernité.

I. Les « nouveaux mouvements religieux »

Plusieurs sociologues, en particulier les Britanniques Eileen Barker [1], James A. Beckford [2] et Bryan Wilson [3] focalisèrent leur attention sur l’apparition, au cœur même des sociétés occidentales, de nouveaux groupes religieux, notamment ceux se référant à des traditions orientales. Préférant éviter le terme de « secte », on les appela « nouveaux mouvements religieux ». Les différents éléments de cette qualification peuvent en réalité être questionnés : s’agit-il de phénomènes vraiment nouveaux ? Pourquoi les appeler mouvements ? Relèvent-ils tous du religieux ? Pour chacun des groupes ou des réseaux observés, il faut poser ces questions. Mais on peut retenir l’expression « nouveaux mouvements religieux » pour désigner, de façon générale, un ensemble très divers de réalités socioreligieuses qui se sont développées dans plusieurs sociétés ces dernières décennies. Même s’il est fréquemment grossi par les médias, le phénomène, en soi, n’est pas contestable. Des groupes inconnus jusqu’alors ont effectivement pris place dans le paysage religieux occidental et non occidental.

On peut dégager quelques caractéristiques importantes de ces nouveaux mouvements religieux. Ils sont souvent hypermodernes au niveau de leur organisation et leurs techniques de diffusion. L’expérience s’y trouve valorisée : les individus sont moins invités à adhérer à un corps de doctrines qu’à expérimenter une forme de sagesse censée leur procurer du bien-être. Le pouvoir religieux s’y exerce de façon subtile, puisque, même si les pratiques proposées sont très codifiées, l’individu est sans cesse renvoyé à lui-

même. C'est moins une religion de clercs qu'une religion de laïcs au sens que ce sont les usagers qui, d'une certaine façon, imposent leur loi. La religion de ces mouvements est enfin tournée vers l'ici-bas. En ce sens, ces mouvements sont assez attestataires de l'ordre social existant et socialisent aux valeurs dominantes tout en manifestant une certaine étrangeté. Selon les cas, grande place est faite à l'expression des émotions ou, au contraire, à la maîtrise rationnelle de celles-ci. Les réseaux tissés par ces mouvements sont internationaux et constituent de véritables multinationales de biens de salut. La plasticité des croyances, la souplesse des participations et la fluidité des appartenances facilitent la mobilité et la circulation d'un groupe à l'autre. Ces mouvements se présentent souvent comme non exclusifs par rapport aux religions existantes et admettent donc la multiappartenance. Ils développent une vue holiste cherchant à réconcilier les oppositions classiques entre individu, société et cosmos, le spirituel et le matériel. Ils accordent une importance centrale à la santé et prétendent souvent constituer une alternative thérapeutique à la médecine séculière [4].

On passe insensiblement, comme l'a bien vu Pierre Bourdieu [5], de la cure des corps à la cure des âmes et inversement. C'est pourquoi l'on peut hésiter à parler de religieux à propos de certains de ces mouvements. D'autre part, si nombre d'entre eux sont apparus récemment dans les sociétés occidentales, rares sont ceux qui sont radicalement nouveaux. Il suffit de se tourner vers les aires culturelles africaine, asiatique et latino-américaine pour s'apercevoir qu'un tel foisonnement de mouvements religieux et de syncrétismes y existe depuis longtemps. D'autre part, les non-conformismes religieux ne datent pas d'aujourd'hui en Occident où l'on a trop pris l'habitude de ne voir le religieux qu'à travers ses formes les plus autorisées. Enfin, plusieurs de ces mouvements s'institutionnalisent et deviennent des entreprises très bureaucratisées qui se rapprochent du type wébéro-troeltschlien de l'Église. Reste que l'apparition même de tels mouvements dans les sociétés les plus développées montre que la modernité est le théâtre d'innovations religieuses qui comportent des traits éminemment modernes. Une religiosité parallèle aux multiples visages s'est développée, provoquant inquiétudes sociales (associations antisectes) et réactions des pouvoirs publics (missions de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires) [6]. Le phénomène n'épargne pas la Russie où tous les types de nouveaux mouvements religieux apparus en Occident dans les années 1970-1980 » se rencontrent aujourd'hui [7] et la Chine (notamment avec le mouvement Falung Gon [8]).

II. Les intégrismes et les progressismes

Diverses formes de radicalisme religieux se sont développées dans les années 1980 : intégrisme catholique, fondamentalisme protestant, judaïsme intégral, mouvement islamiste, orthodoxie bouddhiste [9]. Si le phénomène concerne, à des degrés divers, toutes les religions, faut-il pour autant le subsumer sous un même concept, par exemple celui d'intégrisme ? Rien n'est moins sûr, car chaque tradition religieuse se radicalise selon la logique qui lui est propre et les effets sociaux de cette radicalisation ne sont pas forcément les mêmes ; il n'est dès lors pas indifférent de parler tantôt d'intégrisme, tantôt de fondamentalisme.

Le concept d'intégrisme s'origine dans la crise que connut le catholicisme à l'époque de la

publication, en 1891, de la première encyclique sociale (*Rerum Novarum*), une crise où s'opposent différentes façons d'envisager la reconquête de la société par le catholicisme : soit en restaurant l'Église dans ses anciennes prérogatives, soit en allant évangéliser les hommes dans leurs différents milieux (programme de l'Action catholique : « Nous referons chrétiens nos frères »). Autrement dit, cette crise met en jeu, comme l'a excellemment montré Émile Poulat [10], deux versions de l'intransigeantisme catholique, c'est-à-dire deux versions de l'opposition radicale du catholicisme à la modernité incarnée par le libéralisme politique et le libéralisme économique. Tout en refusant l'ouverture sociale et politique manifestée par le catholicisme social, cette première vague « intégriste » s'opposera également à l'approche des textes bibliques par les sciences philologiques et historiques : ce sera la querelle du « modernisme » marquée par la condamnation d'Alfred Loisy (cf. les travaux d'É. Poulat).

C'est autour de la question de l'interprétation du concile Vatican II que s'est particulièrement focalisé l'intégrisme actuel qui préfère s'autodésigner comme traditionalisme. Ce mouvement, incarné par M^{gr} Lefebvre (1905-1990) qui fut excommunié en 1988 après qu'il eut consacré quatre évêques, s'oppose à diverses réformes et innovations introduites dans le catholicisme et souhaite remettre en vigueur des formes anciennes d'expression et de culte : la messe selon le rite de Pie V, le catéchisme de Pie X (voire celui du concile de Trente), les anciennes traductions de la Bible. Il s'agit d'une réaction face au changement religieux en termes de restaurations de formes antérieures d'expression et en termes de réaffermissement de l'autorité et de l'identité du prêtre.

À propos du radicalisme religieux protestant qui, lui aussi, ne date pas d'aujourd'hui, on parle de fondamentalisme [11].

Ce terme est né aux États-Unis, au début du xx^e siècle, lorsque certains protestants voulurent réagir au libéralisme et au *Social Gospel*, courants qui, selon eux, menaçaient les fondements mêmes de la foi chrétienne. Ils insistèrent sur les croyances essentielles du christianisme en publiant une série de volumes intitulés, précisément, *The Fundamentals*, ce qui leur a valu d'être désignés comme fondamentalistes. Ces protestants s'opposèrent en particulier aux conceptions darwinistes, estimant que ces théories portaient atteinte à l'enseignement biblique sur la création.

Aux États-Unis, dans les années 1980, des protestants fondamentalistes cherchèrent à interdire, en vain, l'enseignement dans les écoles publiques des théories biologiques de l'évolution au prétexte que l'enseignement de telles théories constituerait une atteinte à la neutralité religieuse de l'école. Dans une tradition religieuse qui accorde la primauté aux textes sacrés – en l'occurrence, ici, la Bible – comme source de vérité religieuse, il n'est pas étonnant de constater que la contestation introduite par le fondamentalisme tourne autour de la question de l'interprétation des textes. Autant l'intégrisme catholique vise la restauration de pratiques institutionnelles antérieures, autant le fondamentalisme protestant se focalise sur la fidélité au message scripturaire. Les fondamentalistes protestants ne sont pas des traditionalistes refusant la société moderne : non seulement ils utilisent fréquemment les techniques modernes de communication, mais ils acceptent aussi, tout en voulant le moraliser, le libéralisme politique et économique. Ce qu'ils visent, c'est la rectitude du comportement des acteurs et la conversion des individus. Ils veulent restaurer

la vertu – telle qu'ils la conçoivent – et moraliser la société en manifestant un christianisme actif (d'où un fort entrepreneuriat éducatif et social). Le fondamentalisme protestant, c'est un rigorisme doctrinal et moral plus qu'un extrémisme politique.

En milieu juif, le radicalisme religieux s'exprime à travers deux grands courants : les ultraorthodoxes, d'une part ; les nationalistes religieux, d'autre part. Les ultraorthodoxes réagissent négativement à la modernité et à la sécularisation de la société ; ils prônent un judaïsme intégral (RéGINE Azria) [12], c'est-à-dire une vie intégralement vécue selon le mode juif, une vie respectant scrupuleusement les pratiques de la tradition (sabbat, mishvots...). Pour certains, cela signifiera se séparer le plutôt possible de la société environnante pour éviter d'être contaminé par elle : ainsi, la communauté des Netourei Karta installée dans le quartier ultraorthodoxe de Mea Shearim à Jérusalem. Pour d'autres, tels les hassidim de Loubavitch, c'est au contraire s'engager activement pour rejudaïser les fidèles au sein de la société séculière. En Israël, cela s'est également traduit, sur le plan politique, avec la percée, aux élections de 1988, de partis dits religieux, comme Agoudat I sraël, qui visent à ce que la loi religieuse prenne le pas sur la loi civile dans les institutions et la vie du pays. Les nationalistes religieux, quant à eux, sont des militants du « Grand Israël » qui veulent peupler de façon irréversible les territoires conquis durant la guerre des Six Jours en 1967. Le *Goush Emounim*, le « bloc de la foi », incarne ce courant.

Le radicalisme islamique correspond à un mouvement d'idées politiquement actif inspiré par l'islam dans l'ensemble du monde musulman actuel.

Ce mouvement s'inspire d'une figure marquante des Frères musulmans (mouvement créé en 1928) : l'Égyptien Sayyid Qutb qui, auteur d'une critique radicale du régime nassérien, sera pendu en 1966. Son œuvre, écrite en prison dans les années 1954-1966, sert de référence à de nombreux groupes extrémistes. On y trouve une condamnation des sociétés du xx^e siècle identifiées à la jahiliyya, c'est-à-dire à la « barbarie », et un appel à construire l'État islamique. Un message de rupture, donc, par rapport à la société ambiante perçue comme radicalement corrompue et idolâtre. Une autre filiation du radicalisme musulman est une association piétiste née en Inde en 1927, la Jama'at al tabligh (« Société pour la propagation de l'islam »). Pour contrer la perte d'identité que constituait l'assimilation de l'islam dans une société hindouiste, cette association prôna l'imitation à la lettre de la conduite et des comportements du prophète Mahomet. Cette association s'est fortement développée à travers le monde, en Afrique occidentale, en Asie du Sud-Est et en Occident. Elle s'implanta en France à la fin des années 1960 où elle trouva un certain écho auprès des travailleurs émigrés de tradition musulmane [13].

L'interprétation du radicalisme musulman est controversée, notamment dans la dimension religieuse qu'il faut lui attribuer. Alors que certains y voient un « retour du religieux », d'autres le perçoivent essentiellement comme une protestation sociopolitique, d'autres encore comme une instrumentalisation politique de l'islam par quelques réseaux d'activistes qui n'hésitent pas à recourir au terrorisme. François Burgat y entend surtout « la voix du Sud » [14]. Quant à Mohammed Arkoun, contestant l'existence d'un « réveil musulman », il affirme :

« L'islam est un refuge de l'identité de sociétés et de groupes ethnoculturels arrachés à leurs structures et valeurs traditionnelles par la modernité matérielle ; c'est aussi

un repaire pour toutes les forces sociales qui ne peuvent s'exprimer politiquement ailleurs que dans les espaces protégés par l'immunité religieuse ; c'est enfin un tremplin pour ceux qui veulent prendre le pouvoir et évincer des concurrents. » [15].

Étudiant le martyr révolutionnaire en islam, F. Khosrokhavar a montré le caractère tragiquement paradoxal de ces jeunes musulmans qui, exclus du politique et de la consommation, sacralisent par le martyr « leur désespoir de vivre la modernité » [16].

D'autres radicalismes religieux prennent la forme de contre-sociétés et constituent des enclos sectaires plus ou moins en retrait par rapport à la société englobante. À dimension souvent apocalyptique, ces groupes, qui se structurent autour d'un chef religieux charismatique, sont très nombreux dans l'histoire des religions. Tout en rompant plus ou moins radicalement avec « le monde », ils s'adaptent d'une façon ou d'une autre à leur environnement en réinterprétant leur message prophétique et en s'organisant pour durer. Certains, tels les *Témoins de Jéhovah*, deviennent même des organisations très bureaucratiques [17]. Par rapport à cela, les suicides collectifs de groupes religieux qui se sont produits ces dernières années sont des cas extrêmes et rarissimes qui montrent cependant que le radicalisme religieux peut devenir totalitaire en s'arrogeant un pouvoir de mort sur ses membres : cf. Jim Jones et le Temple du peuple en 1978 en Guyana [18], David Koresh et la secte des davidiens en 1993 à Waco (Texas), Luc Jouret et Joseph Di Mambro, chefs de l'Ordre du temple solaire (53 morts au Québec et en Suisse en 1994, 16 morts en France en 1995).

De manière générale, le messianisme, par la distanciation qu'il introduit par rapport à l'ordre présent des choses, est potentiellement porteur d'une protestation sociopolitique pouvant aller jusqu'au renversement révolutionnaire. Comme le dit très bien Michaël Löwy qui a étudié les utopies libertaires produites par les milieux juifs d'Europe centrale, « certaines formes religieuses peuvent se charger de signification politique, et certaines formes d'utopie sociale s'imprégner de spiritualité religieuse » [19].

Les radicalismes religieux ne vont pas tous dans le sens du conservatisme et de la défense de valeurs jugées menacées. D'autres formes, que l'on peut qualifier de *progressismes*, articulent religion et protestation sociopolitique. Un des exemples les plus significatifs est le mouvement latino-américain des communautés de base et des « théologies de la libération » particulièrement actif dans les années 1970 et 1980 (notamment au Brésil et en Amérique centrale). Il s'agit, en effet, non seulement d'une production théorique relisant la tradition chrétienne en fonction de l'« option préférentielle pour les pauvres » et de perspectives d'émancipation sociopolitique des masses populaires, mais d'un véritable mouvement social formé par des « communautés ecclésiales de base » qui, même si on peut y lire un « populisme clérical », n'en constitue pas moins un mouvement populaire permettant à des groupes sociaux dominés de devenir des acteurs. Mais les analyses sur l'expansion pentecôtiste manifestent un paradoxe : alors que la théologie de la libération base son discours sur « l'option préférentielle pour les pauvres », ce sont les Églises pentecôtistes qui s'adressent massivement à ceux-ci. Avec le pentecôtisme, on passe de « l'émotion pour les pauvres » à une « émotion des pauvres » [20].

III. Religions et politique

Les progressismes, comme les intégrismes, lient donc fortement religions et politique. Mais de tels liens ne sont pas l'apanage des extrémismes religieux. Les liens du religieux et du politique ont été et sont encore souvent forts. Le pouvoir a en effet longtemps été revêtu d'une légitimation sacrée et l'autonomisation du politique par rapport à toute tutelle religieuse que l'on observe en Occident est l'aboutissement d'un long processus historique : l'émancipation du politique par rapport au religieux ne s'est pas faite en un jour et s'est quelquefois traduite par des resacralisations séculières. D'autre part, si le politique a pu se faire religion, la religion peut aussi se faire politique, soit sur un mode attestataire en légitimant le *statu quo* politique, soit, au contraire, sur un mode protestataire en légitimant le changement sociopolitique. Même un groupe religieux prônant la distanciation par rapport aux affaires de la cité peut avoir des effets politiques. En fait, il n'y a pas de manière de parler de Dieu qui soit totalement neutre sur le plan politique, car toute théologie véhicule une certaine vision du monde social, même celles qui n'explicitent en rien cette vision. Reste que, entre le groupe religieux de type *Église* et celui de type *Secte*, les différences seront souvent sensibles : un groupe religieux installé dans la société, vivant en étroite symbiose avec elle, n'aura pas les mêmes effets politiques qu'un groupe en rupture plus ou moins prononcée avec son environnement socioculturel. D'un point de vue idéal-typique, on peut s'attendre à ce que le premier soit plus du côté de l'attestation et le second plus du côté de la protestation, ce qui n'empêchera pas qu'empiriquement, on puisse constater que les institutions religieuses installées exercent une fonction prophétique tandis que les groupes en rupture socialisent aux valeurs dominantes. Le non-conformisme peut cacher l'attestation et le conformisme la protestation.

Unité politique et unité religieuse ont été souvent confondues. Le principe *cujus regio, ejus religio* a dessiné la carte religieuse de l'Europe, et divers découpages territoriaux à travers le monde reposent sur des critères religieux (cf. le Pakistan musulman). L'autonomisation du politique est allée de pair avec la reconnaissance du pluralisme religieux. Une telle reconnaissance signifiait que l'unité nationale passait par autre chose qu'une tradition religieuse et qu'on était citoyen quelle que soit sa religion. La Révolution française est, à cet égard, éminemment significative. Mais il est caractéristique que cette Révolution se soit en même temps traduite par une sacralisation du politique.

Comme l'a montré Patrick Michel à propos de l'Europe soviétisée [21], la religion peut constituer un rempart face à un pouvoir totalitaire qui, en prétendant absorber toute la société civile dans le politique, refusait l'autonomie du religieux. Ainsi la religion a-t-elle pu, dans les régimes communistes, « se poser en triple vecteur actif de désaliénation (à l'échelle de l'individu), de détotalisation (à l'échelle de la société) et de déssoviétisation (à l'échelle de la nation) » (*op. cit.*, p. 10). En Chine, comme le montre Françoise Aubin, le crépuscule du communisme s'accompagne d'un renouveau aussi bien des religions traditionnelles chinoises, en particulier du taoïsme, que de l'islam et du christianisme : le surplus matériel dégagé par la libéralisation économique et idéologique des années 1980 « a aussitôt été investi non pas en biens de consommation, mais dans la reconstruction des lieux de culte et dans l'organisation de cérémonies collectives coûteuses » [22]. À moins qu'il fonctionne comme légitimation dernière d'un totalitarisme, le religieux, par l'altérité même qu'il manifeste, est d'autant plus porté à remettre en cause la clôture de la société sur elle-même que celle-ci prétend éradiquer la religion. Cette mise en avant du religieux dans la protestation antitotalitaire comme le rôle important qu'il peut jouer dans la phase

de sortie du totalitarisme (cf. l'Église évangélique dans l'ex-RDA) montre l'impact sociopolitique du religieux dans certaines circonstances. En même temps, cette transformation du religieux en force politique ne signifie pas obligatoirement une nouvelle vitalité religieuse. C'est la situation propice à l'apparition du « pratiquant non croyant ».

Sur le plan des orientations politiques telles qu'on peut les saisir à travers l'étude du comportement électoral, les sociologues constatent que la variable confessionnelle est toujours importante. Guy Michelat et Michel Simon, dans *Classe, religion et comportement politique* (1977), ont ainsi montré que le degré d'intégration au catholicisme restait la variable la plus explicative du comportement politique des Français, ce qui n'empêche pas le développement relatif d'un pluralisme politique au sein de la population catholique [23]. En Allemagne, malgré l'interconfessionnalisation des partis, on constatait encore, dans les années 1980, un lien particulier entre vote CDU et catholicisme, d'une part, vote SPD et protestantisme, d'autre part [24]. En Amérique latine, les théologies de la libération représentent, comme on l'a vu, une orientation religieuse qui, à partir de son option préférentielle pour les pauvres, véhicule une remise en cause des structures sociopolitiques. Aux États-Unis, la *moral majority* a favorisé l'élection de Ronald Reagan à la présidence de la République. L'islamisme radical véhicule dans divers pays une protestation sociopolitique contre les régimes en place. En Inde, le *Bharatiya Janata Party* prône une nation hindoue et remet ainsi en cause la laïcité du régime politique indien qui garantit le pluralisme religieux. Le facteur religieux intervient dans le processus européen d'intégration. Aujourd'hui, tant au niveau de l'Union européenne qu'à celui du Conseil de l'Europe, plusieurs insistent sur l'importance des héritages religieux dans l'identité civilisationnelle de l'Europe. Mais la façon d'exprimer cette identité suscite bien des débats au sein des mondes religieux et laïques [25].

L'affirmation d'une souveraineté politique s'accompagne fréquemment d'une ritualisation et d'une symbolisation qui indiquent une tendance à ancrer, même de façon allusive, le lien collectif dans une dimension métasociale. C'est ce phénomène que l'on désigne par l'expression *religion civile* et que l'on peut définir comme le système de croyances et de rites par lesquels une société sacralise son être-ensemble et entretient une piété collective envers son ordre [26]. Une collectivité politique, quelle qu'elle soit, doit sans cesse entretenir le sentiment de cohésion et d'unité des populations qu'elle rassemble et toute souveraineté politique inclut des dimensions imaginaires et affectives qui tendent à la sacraliser. La construction d'une représentation de l'histoire, de son histoire, mettant en valeur le sens du sang versé et des sacrifices consentis, la symbolisation du lien collectif à travers des supports matériels (drapeaux, monuments...) et l'effectuation de rites génèrent et nourrissent la piété collective envers la patrie. S'il s'agit d'un sacré non religieux, il puise la plupart du temps dans les religions pour se signifier comme si des références purement séculières étaient insuffisantes : dans les anciens pays de l'Est, les religions civiles excluant toute référence religieuse ont très vite fait faillite. En Indonésie, la religion civile revêt la forme d'une idéologie syncrétiste d'État enseignée dans les écoles pour servir de ciment symbolique commun aux habitants quelles que soient leurs appartenances ethniques et religieuses : l'idéologie Pancasila fondée sur l'affirmation du Dieu unique, de l'unité indonésienne, de la démocratie et de la justice sociale. Au Japon, c'est le shintoïsme qui remplit cette fonction en ayant succédé au culte impérial. Comme l'ont

montré S. Fath et M. B. McNaught à propos des États-Unis [27], cette religion civile évolue. Selon C. Froidevaux-Metterie, la notion de religion civile constitue un credo civil commun par lequel les Américains articulent les deux esprits qui caractérisent leur société : l'esprit de religion et l'esprit de laïcité [28]. En France, on est ainsi passé du « civisme politico-patriotique de la République conquérante au civisme politico-éthique d'un État gestionnaire de la démocratie pluraliste et confronté à divers risques collectifs », à une religion civile des droits de l'homme qui est très œcuménique mais qui indique qu'on ne néglige pas, aujourd'hui comme hier, d'introduire des éléments religieux dans la légitimation, en dernier ressort, de l'ordre social [29].

IV. Synchrétismes et œcuménismes

Le Brésil offre un panorama religieux particulièrement significatif pour les phénomènes de synchrétisme. Le *catimbo* – un culte de guérison qui s'est développé à partir d'un noyau d'origine indienne –, le *candomblé* – la religion afro-brésilienne par excellence qui s'incorpore les saints de la tradition catholique –, l'*umbanda* – courant qui interprète les religions afro-brésiliennes et indo-brésiliennes à la lumière du spiritisme –, autant d'expressions religieuses qui articulent des héritages divers et manifestent la dynamique évolutive du religieux capable de digérer toutes sortes d'apports et de créer de nouvelles formes. R. Motta [30], analysant ces religions populaires brésiliennes, souligne le paradoxe que constitue le développement de ces religions au moment même où le Brésil change rapidement dans ses structures économiques et sociales. À travers cette recherche d'authentification ethnique surgissant au cœur du processus de modernisation brésilien, R. Motta voit à l'œuvre un autre processus : celui de la déséthnisation, il parle d'*identitophagie*. Cette identitophagie brésilienne nous paraît significative de certains aspects de la situation du religieux en ultramodernité (cf. chap. I V). On y rencontre en effet plusieurs traits du religieux moderne : l'interpénétration d'héritages religieux divers et les tendances au synchrétisme, une religion qui aide à vivre dans le présent, une saisie immédiate et expérientielle du surnaturel, une religion de la fête, une structure où la congrégation locale occupe une place centrale. L'heure est au brassage, aux synchrétismes, aux contacts et interférences multiples entre les diverses traditions religieuses, le synchrétisme étant d'ailleurs une des caractéristiques majeures de la culture moderne actuelle. Synchrétismes et œcuménismes sont un des aspects du religieux contemporain.

La situation pluraliste et le relativisme – seulement 9 % des Français de 18 ans et plus estimaient, en 2008, qu'« il y a une seule vraie religion », (Enquête européenne sur les valeurs) incitent les religions à développer leurs relations et à entrer en dialogue, ce qui ne signifie pas pour autant la fin des conflits religieux. *La Cohabitation des dieux* (A.-S. Lamine, 2004) suscite aussi bien des dialogues que des tensions. Les œcuménismes constituent des réaménagements des relations interreligieuses où la diplomatie prend le pas sur l'affrontement direct sans exclure ce dernier dans certaines circonstances [31]. L'œcuménisme est une caractéristique des sociétés sécularisées et pluralistes qui ont besoin d'attitudes œcuméniques pour fonctionner en tant que telles, c'est-à-dire pour gérer pacifiquement un pluralisme excluant les extrémismes. Si l'État valorise le pluralisme religieux, il tient aussi à la bonne entente entre les religions. C'est pourquoi les intérêts

d'une société sécularisée vont dans le sens d'un pluralisme religieux pondéré par un œcuménisme modéré : il faut de la différence, mais de la différence n'empêchant pas des pratiques consensuelles et une coexistence pacifique. L'État attend en fin de compte des diverses religions et traditions philosophiques qu'elles viennent légitimer, chacune selon leur génie propre, les principes à la base de la démocratie pluraliste. Face à la démotivation institutionnelle et à la montée de l'incroyance en politique, devant la nécessité d'appeler les citoyens à une éthique de la responsabilité (par exemple, dans le domaine écologique), pour protéger et gérer la vie démocratique, les idéologies porteuses d'*ethos* de la responsabilité et de la solidarité sont socialement mobilisées. Les sociétés libérales ont besoin d'agences sociales pourvoyeuses d'éthiques de la fraternité et de la responsabilité. Des partis politiques et des syndicats, des institutions comme l'école et les médias agissent certes en ce sens, mais il est frappant de constater combien les traditions religieuses sont aujourd'hui sollicitées par les pouvoirs publics pour participer à cette éducation éthique. Or, ces sollicitations renforcent un œcuménisme éthique non seulement entre les confessions chrétiennes, mais avec d'autres religions.

V. Les religiosités séculières

En 1938, le philosophe autrichien Eric Voegelin publia un ouvrage intitulé *Les Religions politiques* et, en 1944, Raymond Aron parla de « religions séculières » à propos du nazisme et du communisme. Emilio Gentile distingue « la religion politique » de « la religion civile », la première constituant « une forme de sacralisation de la politique qui présente un caractère exclusif et intégriste », la seconde « une forme de sacralisation d'une entité politique collective qui ne s'identifie pas à l'idéologie d'un mouvement politique précis » [32]. Lorsque, effectivement, les idéologies politiques s'absolument au point de devenir des conceptions de l'homme et du monde embrassant tous les aspects de l'existence et prescrivant une morale, on peut parler à leur endroit de « religions politiques ». Le fait que ces « religions politiques » prennent la place des autres religions et les combattent prouve leur caractère religieux, leur volonté de se substituer aux religions. Il s'agit bien d'une forme de religion séculière. Il s'agit cependant, là, de formes extrêmes qui se traduisent en systèmes organisés de croyances et de pratiques gérés par un véritable clergé politique. On a aussi pu observer des formes diverses de « religions laïques » à certaines étapes du développement de la laïcité.

La diffusion du religieux dans le séculier peut prendre des formes moins nettes et générer non pas de véritables religions séculières, mais des formes séculières de religiosité dont le caractère religieux est d'ailleurs problématique. Divers domaines, comme le sport, la musique, l'écologie peuvent être religieusement investis. Constituent-ils pour autant une « religion séculière » ?

C. Bromberger [33] discerne par exemple de nombreuses analogies entre un match de football et un rituel religieux : il y est question de dimensions fondamentales de l'existence (de guerre, de vie, de mort, de sexe) et toute la trame séquentielle d'un match peut évoquer un rituel religieux (où il y a des officiants, des fidèles, des confréries, un espace sacré...), de même que les comportements des supporters dont certains érigent un véritable autel domestique à l'honneur de leur club favori. Mais, malgré toutes ces

ressemblances, C. Bromberger note cependant, à juste titre, qu'il manque quelques aspects essentiels pour pouvoir parler de rituel religieux : « La dimension exégétique (une configuration mythique ou symbolique explicite qui rendrait compte de l'organisation des séquences, du sens de ces émotions et dont le rituel serait la manifestation du rituel) », une représentation du monde et de la transcendance, la stabilisation des idoles (les stars du foot changent rapidement), autant d'éléments manquants qui montrent les limites de l'analogie et la difficulté qu'il y a à penser le sport comme une « religion de substitution » [34].

Et qu'en est-il de la « religion des stars » dont E. Morin parlait dès la fin des années 1950 ? « Peut-on vraiment parler de phénomènes religieux à propos des cultes rendus par les fans à leurs idoles ? », se demande M.-C. Pouchelle [35], analysant la dévotion populaire dont le chanteur Claude François est l'objet, notamment depuis qu'il est mort.

Il est clair que repérer le religieux dans le séculier engage forcément une définition du religieux et qu'il ne faudrait pas, comme le dit D. Hervieu-Léger, voir du religieux partout après ne plus en avoir vu nulle part. En même temps, il est difficile de ne pas percevoir dans un certain nombre de phénomènes des traits religieux indicatifs de certains transferts de sacralité sans qu'il s'agisse de religions proprement dites. Nous sommes d'accord avec C. Bromberger lorsqu'il souligne ce qui manque aux rituels sportifs pour en faire des rituels religieux. On peut simplement postuler que, plus le religieux contemporain est disséminé et flottant, plus il y a de chances pour retrouver des traces de religieux dans le séculier, des transcendantalisations et ritualisations se portant sur des objets divers. Le fait que l'on puisse parler de religiosités séculières et qu'il s'avère difficile de distinguer le religieux du séculier, le séculier du religieux est un indice de la dissémination contemporaine du religieux et, comme le dit Albert Piette [36], de son « hybridité » entre croire et ne pas croire, tradition et modernité.

VI. Les mutations contemporaines du croire dans les sociétés occidentales

Même si l'on continue à observer d'étroites corrélations entre pratiques et croyances religieuses, c'est la dissémination du croire qui apparaît caractéristique de la situation religieuse contemporaine. Sa dissémination et son relâchement par rapport aux appartenances : Grace Davie, à propos de la religion des Britanniques, parle de *believing without belonging* pour rendre compte de la perdurance d'un degré relativement élevé de croyance au regard de la baisse de l'appartenance ecclésiale [37]. L'affaiblissement des régulations institutionnelles de la religion s'accompagne d'une floraison des formes de religiosité. On assiste dans les sociétés occidentales à une individualisation et subjectivisation du sentiment religieux. C'est le règne du *do it yourself* en matière religieuse, que ce soit du côté de la demande ou du côté de l'offre de biens de salut. Du côté de la demande avec l'autonomie des acteurs qui bricolent leurs croyances et expériences et deviennent mobiles au niveau de leur appartenance. Du côté de l'offre avec le développement de multiples petites entreprises dans le domaine du salut et d'un marché concurrentiel. Cela s'observe aussi bien entre les organisations religieuses et parareligieuses qu'au sein même des grandes institutions religieuses qui, comme l'Église

catholique, sont traversées par de multiples sensibilités et offrent aux fidèles bien des façons différentes de vivre « leur » religion.

Cette individualisation du sentiment religieux s'accompagne d'un processus de subjectivisation. C'est l'expérience qui est valorisée, le vécu religieux individuel et communautaire. Ce retour de l'émotion en religion [38] se manifeste avec des colorations diverses selon les traditions religieuses. On peut y voir le recours à un critère moderne de vérité : l'expérimentation. Il s'agit d'éprouver la validité d'une religion aux bienfaits qu'elle apporte.

Si l'on considère, avec R. Lemieux [39], que « nous avons tous accès, qui que nous soyons, à un espace imaginaire qui dépasse nos rationalités et nos logiques », que ce rapport à l'imaginaire structure notre être au monde, notre être cognitif comme notre être affectif, on peut mieux comprendre pourquoi, dans les sociétés sécularisées, il y a une permanence du croire au-delà de l'éphémère et de la dissémination des croyances. Si les croyances représentent une institutionnalisation de l'imaginaire, si, en elles, se nouent la subjectivité et la culture (R. Lemieux), la situation contemporaine, dans les sociétés occidentales, se caractériserait plus par une crise des croyances que par une crise du croire : s'y manifesterait la difficulté à fixer socioculturellement du croire sur des représentations faisant consensus dans l'exploration du sens. Difficulté, donc, de croire ensemble dans une période de flottement des croyances. La fin des grands récits laisse l'individu sans repères et fragilise l'arrimage des signifiants aux signifiés institutionnellement estampillés. Se référant à Michel de Certeau, R. Lemieux souligne que « le croire » part en vacances, « se libérant de ses solidarités pour se balader dans l'univers luxuriant du sens », alors que « le faire », lui, devient orphelin, accentuant ainsi une rupture entre le dire et le faire. Les représentations ne sont dès lors plus forcément liées à des solidarités, elles deviennent provisoires et éphémères sans provoquer de fortes mobilisations sociales. Une telle situation, qui défait les liens entre croyances et communautés, engendre la propension à consommer d'autant plus de croyances que celles-ci sont peu mobilisatrices. On assiste au développement d'une « religion à la carte » où la cohérence est plus le fait du consommateur que du producteur et où le supermarché religieux devient l'institution centrale de la régulation du croire. Sur ce marché, les institutions religieuses ne sont évidemment pas les seules à offrir du « donné à croire ». Celui-ci, d'ailleurs, est moins référé à une quelconque autorité qu'à l'utilité qu'il peut avoir pour des sujets qui l'évaluent en fonction de l'expérience qu'ils en font. Cela n'évacue pas forcément la référence aux traditions, mais engendre une « fidélité paradoxale » à ces traditions, celles-ci étant gardées en réserves, « en cas de besoin », pour leur « utilité potentielle ».

Les croyances, loin d'être adoptées pour toute la vie, « s'inscrivent comme des réponses relatives, face à des besoins conjoncturels dont on sait par expérience qu'ils peuvent changer » (R. Lemieux, p. 78). Et dans l'univers des croyances, les croyances proprement religieuses, c'est-à-dire « des signifiants provenant effectivement d'une tradition religieuse dénommée et identifiée » (p. 66), ne sont qu'un cas de figure. Il y a d'autres configurations : à côté des croyances religieuses, l'équipe québécoise distingue des croyances de type cosmique, des croyances renvoyant au moi et des croyances de type social, chacun de ces champs représentant

une façon particulière « de construire et d'appréhender le monde comme vraisemblable » (p. 68).

Divers procédés sont à l'œuvre dans la réorganisation des systèmes de croyance. Micheline Milot [40] distingue ainsi : le réinvestissement sémantique (par exemple, la redéfinition cosmique du signifiant Dieu de la part d'un catholique) ; la complémentarité fonctionnelle (ajout de significations autres à des croyances religieuses traditionnelles) ; les glissements notionnels (l'importation de signifiants étrangers, comme la réincarnation, dans l'univers religieux chrétien) ; la subordination d'un champ de significations (à travers la réinterprétation religieuse d'autres champs de significations) ; la juxtaposition de champs de croyances faisant coexister plusieurs visions du monde chez un même individu.

Les résultats de l'enquête menée en 1988-1989 sur la religion des Suisses [41] convergent avec ceux des enquêtes québécoises : individualisation du croire, pluralisme des références et tendances à l'inclusion sur fond de tradition chrétienne [42] caractérisent le comportement des Suisses à l'égard de la religion. Claude Bovay montre aussi une désarticulation entre niveau social et niveau individuel de la religion, entre la façon dont on pense la « religion pour les autres » et la façon dont on pense « sa religion » [43]. Le rapport à la religion devient pragmatique ; elle est moins l'objet d'un rejet que d'un « peut-être », notamment parmi les jeunes générations [44]. De là, un attachement incertain à la tradition chrétienne alors même que les Églises catholique et protestante continuent, en Suisse, à occuper une position forte pour ce qui est de l'offre symbolique. Dans cette enquête suisse, M. Krüggeler s'arrête à juste titre aux pourcentages élevés de réponses « je ne sais pas » que recueillent les questions sur les croyances. Il y voit la manifestation d'une indécision « qui révèle que les connaissances religieuses, mais aussi la possibilité d'exprimer le religieux, posent problème aux enquêtés de façon générale » [45].

Même s'il y a un effacement des identités collectives confessionnelles, certaines différenciations liées à l'économie symbolique spécifique à chaque confession subsistent : ainsi y a-t-il trois fois plus de « chrétiens exclusifs » chez les protestants que chez les catholiques. Mais lorsque la pratique religieuse se raréfie, la structure des croyances devient plus semblable entre les deux confessions. À l'exception d'une minorité, remarque A. Dubach, les Suisses « ne reconnaissent plus à aucune confession une valeur absolue » [46], le pluralisme pénètre profondément les consciences alors même que les Églises chrétiennes continuent de jouer un rôle non négligeable dans la vie publique. C'est bien à une transformation de la religion au cœur de la modernité que nous avons affaire, une transformation qui nous renvoie au travail même de la sécularisation sur les croyances et pratiques religieuses des individus. L'analyse de ces évolutions doit aussi veiller à ne pas généraliser à l'échelle du monde ce qu'on observe surtout en Europe. Dans d'autres continents en effet s'observent toutes sortes de foisonnements religieux et certains sociologues n'hésitent pas à parler du « cas exceptionnel » que représenterait l'Europe au plan religieux [47].

Notes

[1] E. Barker, (ed.) *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*,

New York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982 ; E. Barker, *New Religious Movements : a Practical Introduction*, Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1989.

[2] J. A. Beckford, *Cult Controversies. The Societal Response to New Religious Movements*, Londres, Tavistock Publications, 1985 ; J. A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Londres-Paris, Sage Publications-Unesco, 1986.

[3] B. Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

[4] M. B. McGuire, « Religion and Healing », in P. E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 268-284.

[5] P. Bourdieu, « Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique », in G. Vincent (éd.), *Les Nouveaux Clercs, Genève, Labor et Fides*, 1985, p. 255-261.

[6] Voir N. Luca, *Les Sectes*, Paris, Puf, coll. « Que sais-je », 2004.

[7] A. Agadjanian, « Les cultes orientaux et la nouvelle religiosité en Russie », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. XXIV, n° 3-4, septembre-décembre 1993, p. 155-171.

[8] D. Palmer, *La Fièvre du gigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, EHESS, 2005.

[9] Sur ces extrémismes dans différentes religions et sur divers continents, on consultera M. E. Marty, R. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1991 ; E. Patlagean, S. Bruce, *Fundamentalism*, Cambridge, Polity Press, 2000.

[10] É. Poulat, « La querelle de l'intégrisme en France », in *Social Compass*, vol. XXXII, n° 4, 1985, p. 343-351.

[11] Sur le fondamentalisme protestant, cf. chap. III de notre ouvrage *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, et S. Fath *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004.

[12] R. Azria, « "Intégrisme juif" ? ou la norme impossible », in *Social Compass*, vol. XXXII, n° 4, 1985, p. 429-448.

[13] G. Kepel, *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Le Seuil, 1987.

[14] F. Burgat, *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988.

[15] M. Arkoun, Entretien, *Revue Tiers Monde*, t. XXXIn° 123, juilletseptembre 1990, p. 502.

[16] F. Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[17] Cf. l'étude classique de J. A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Oxford, Blackwell, 1975.

[18] J. Gutwirth, « Le suicide-massacre de Guyana et son contexte », *Archives de sciences*

sociales des religions, 47/2, 1979 (avril-juin), p. 167-187.

[19] M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Puf, 1988, p. 250.

[20] R. Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », in *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, p. 11.

[21] P. Michel, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Le Seuil, 1988.

[22] F. Aubin, « Chine : islam et christianisme au crépuscule du communisme », dans G. Kepel, (éd.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 143.

[23] J.-M. Donegani, *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, FNSP, 1993.

[24] K. Schmitt, « Groupements confessionnels et groupements politiques », in *France-Allemagne. Églises et société du concile Vatican II à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1988.

[25] J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du xxi^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

[26] Sur la religion civile, cf. R. N. Bellah, P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1980 ; ainsi que H. Kleger, Alois Müller (hg.) *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München, Chr. Kaiser, 1986.

[27] S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Le Seuil, 2004, et M. B. McNaught, *La religion civile américaine. De Reagan à Obama*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

[28] C. Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2009.

[29] Cf. notre étude « La religion civile à la française et ses métamorphoses », in *Social Compass*, vol. XL, n° 4, 1993, p. 571-580.

[30] R. Motta, « Ethnicité, nationalité et syncrétisme dans les religions populaires brésiliennes », in , *Social Compass*, vol. XLI, n° 1, 1994, p. 67-78.

[31] Cf., sous notre direction, *Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité*, Paris, Le Cerf, 1989.

[32] Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 258-259.

[33] C. Bromberger, A. Hayot, J.-M. Mariottini, « Allez l'OM ! Forza Juve ! », in *Terrains*, n° 8, *Carnets du patrimoine ethnologique*, avril 1987, p. 8-41 ; C. Bromberger, « L'Olympique de Marseille, la Juve et le Torino. Variations ethnologiques sur l'engouement populaire pour les clubs et les matchs de football », in , *Esprit*, avril 1987, p. 174-195.

[34] Ce sur quoi insiste aussi D. Hervieu-Léger dans *La Religion pour Mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, p. 82-87 et 148-155.

[35] M.-C. Pouchelle, « Sentiments religieux et show-business : Claude François, objet de

dévotion populaire », in J.-Cl. Schmitt, *Les Saints et les Stars*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 277-299 ; « Les faits qui couvent, ou Claude François à contre-mort » in *Terrains*, n° 14, *Carnets du patrimoine ethnologique*, mars 1990, p. 32-46.

[36] A. Piette, « Les religiosités séculières : une hybridité exemplaire pour l'anthropologie du religieux », in , *Social Compass*, vol. 41, n° 4, 1994.

[37] G. Davie, *Religion in Britain since 1945*, Oxford, Blackwell, 1994.

[38] Cf. F. Champion, D. Hervieu-Léger (éds.) *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

[39] R. Lemieux, « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé », dans R. Lemieux, M. Milot, (éds.), *Les Croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval, 1992, p. 41.

[40] M. Milot, « Typologie de l'organisation des systèmes de croyances », in R. Lemieux et M. Milot (éds.), *op. cit.*, p. 115-134.

[41] R. J. Campiche, *et al. Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

[42] R. J. Campiche, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, 81, 1993 (janvier-mars), p. 117-131.

[43] C. Bovay, « L'influence de la religion dans la société suisse », dans R. J. Campiche, *et al.* (éd.), *Croire en Suisse(s)*, *op. cit.*, p. 177.

[44] Ce que montrent également F. Champion, Y. Lambert, dans Y. Lambert, G. Michelat(éds.) *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.

[45] M. Krüggeler, « Les îles des Bienheureux. Les croyances religieuses en Suisse », dans R. J. Campiche, *et al.* (éds.), *Croire en Suisse(s)*, *op. cit.*, p. 97.

[46] A. Dubach, « Tout bouge, il n'y a pas d'immobilité », dans R. J. Campiche *et al.*, *op. cit.*, p. 255.

[47] G. Davie, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres, Darton, Longman & Todd Ltd., 2002.

Chapitre IV

Religion et modernité : la sécularisation en débat

La sociologie, en tant que volonté d'analyser la société et son évolution de la façon la plus systématique et objective possible, est née du changement social ayant entraîné l'avènement de la société moderne. C'est dire que son développement est un élément même de la modernité et que le questionnement inhérent à celle-ci sur le devenir du religieux dans les sociétés industrielles lui est constitutif. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la sociologie se soit, dès ses débuts, intéressée au phénomène religieux (cf. chap. I), guère surprenant non plus qu'elle ait pu penser, en tant que science positive du social, pouvoir fournir les assises scientifiques d'une morale laïque débarrassée des éléments mythiques issus des religions (cf. Durkheim), voire se considérer elle-même comme une alternative moderne au religieux et à la métaphysique. Cette implication de la sociologie dans le processus de modernisation a eu pour conséquence que la modernité eut tendance à être pensée, par les sociologues, comme un processus opposé au religieux. Si industrialisation, urbanisation et rationalisation contribuaient à la dissolution des mondes religieux, si la modernité représentait un « désenchantement du monde » (Weber), le religieux pouvait dès lors apparaître comme une survivance appelée à disparaître, à plus ou moins longue échéance, de l'horizon des sociétés modernes.

Cette antinomie entre religion et modernité fut renforcée tant par l'attitude des sociologues eux-mêmes que par l'attitude de certains groupes religieux. Par l'attitude des sociologues avec l'héritage des schémas évolutionnistes dans le style d'Auguste Comte (la loi des trois états) et la tendance des pères fondateurs de la sociologie française à inventer des formes nouvelles de religions qu'ils pensaient adaptées à la modernité [1] : Henri de Saint-Simon, Auguste Comte et Émile Durkheim conçurent tous, à des degrés divers, une religion laïque de l'humanité destinée à se substituer aux religions traditionnelles. Le poids du marxisme contribua à renforcer cette tendance à considérer la religion comme un phénomène social obsolète qui serait incompatible avec des sociétés tournées vers le progrès économique et social. Du côté religieux, l'intransigeantisme de l'Église catholique qui, au xix^e et au début du xx^e siècle, manifesta une opposition radicale au monde moderne en prenant le contre-pied de ses options fondamentales (*Syllabus* ou « recueil renfermant les principales erreurs de notre temps », 1864), contribua à accréditer l'idée d'une opposition fondamentale entre religion et modernité. Constatant que, dans la plupart des sociétés occidentales – soit les sociétés qui incarnaient le plus la modernité –, la pratique culturelle déclinait, que l'encadrement ecclésial et paraecclésial des individus s'effritait, que les vocations sacerdotales diminuaient significativement, les sociologues furent d'autant plus amenés à aborder sous l'angle de la perte les phénomènes religieux. La modernité

apparaissant comme vecteur de dissolution du religieux, on pouvait parler d'« éclipse du sacré dans les sociétés industrielles » (S. Acquaviva, 1961) et analyser les évolutions religieuses contemporaines dans le cadre d'un paradigme de la sécularisation fonctionnant selon la logique d'un jeu à somme nulle : plus la modernité avançait, plus le religieux reculait.

I. La sécularisation : un paradigme discuté

L'idée même de sécularisation est donc chargée en détermination et son usage sociologique n'en est que plus délicat [2]. Dans un article retentissant publié en 1965, le sociologue britannique David Martin proposa d'abandonner le terme de « sécularisation » estimant qu'il était lié à des idéologies sécularistes antireligieuses et qu'il était impossible d'opérationnaliser empiriquement une telle notion [3]. En fait, comme le souligne O. Tschannen [4], D. Martin « est opposé à la notion de sécularisation comme processus unilinéaire et irréversible, mais accepte la notion de sécularisation comme processus complexe et ambigu ».

D'ailleurs, en 1978, D. Martin publiait *A General Theory of Secularization* où il introduisait diverses composantes – les événements historiques structurants, les différentes figures des Lumières et leurs éléments constitutifs, les relations de la religion et de l'identité nationale... – pour montrer que le processus de sécularisation revêtait des formes et des intensités diverses dans les différentes sociétés occidentales, en particulier selon leur degré de pluralisme. Il proposait un continuum de *basic patterns* allant de la situation de monopole à celle où prévaut le pluralisme religieux le plus large, typologie où il tenait également compte de la nature des cultures religieuses dominantes en présence : catholique, protestante, anglicane ou orthodoxe.

Il est évident que, comme théorie générale, la thèse de la sécularisation soulève divers problèmes : ne présuppose-t-elle pas un âge d'or de la religion remis en cause par les historiens ? N'identifie-t-elle pas trop la religion au religieux institutionnalisé en oubliant les religiosités sauvages qui se déploient hors institution ? N'accorde-t-elle pas une importance excessive aux indicateurs qui, telle la pratique cultuelle, mesurent le degré de participation des individus aux gestes religieux proposés par les institutions ? N'interprète-t-elle pas hâtivement la baisse de certaines pratiques et l'érosion de certaines croyances comme une preuve d'un déclin inéluctable de la religion ? Ne reflète-t-elle pas le point de vue d'intellectuels qui, détachés de tout univers religieux ou étranger au sentiment religieux, projettent dans leur analyse leur aversion personnelle vis-à-vis de la religion (mais des sociologues « croyants » ne sont pas les derniers partisans de l'idée de sécularisation) ? Ne représente-t-elle pas une vue très occidentale et christiano-centrée des choses, c'est-à-dire une théorie régionale qui pourrait avoir une part de validité pour les sociétés du monde occidental, mais serait tout à fait inadéquate pour les sociétés asiatiques, africaines, latino-américaines ?... Parler de sécularisation ne présuppose-t-il pas une approche simpliste du processus de modernisation comme si tout n'était que rationalité dans la société moderne ? Ne peut-il pas y avoir une modernisation sans

sécularisation ?

Les États-Unis [5] et le Japon, deux pays qui incarnent particulièrement la modernité, offrent l'exemple de sociétés qui allient modernité et religion : la première, parce que s'y maintient un taux important d'engagement religieux (autour de 40 % de pratiquants) et que l'on y observe le rôle non négligeable de mouvements fondamentalistes ; la seconde, parce qu'il s'agit d'une société où l'industrialisation s'est produite dans le cadre d'un système théocratique et où des mouvements politico-religieux occupent toujours la scène politique. Parlant d'une « Amérique non séculière », Roger Finke conclut nettement : « La prédiction, par le modèle de la sécularisation, d'un déclin religieux n'est pas corroborée par les évolutions historiques aux États-Unis. La modernisation ne fut pas accompagnée par le processus longtemps prévu de la sécularisation. » [6]. Le fait que, dans le Japon moderne, persiste le culte des ancêtres (au niveau familial devant l'autel domestique ou au temple pour les grandes occasions) [7], que « les statistiques religieuses mentionnent chaque année que 48 millions de Japonais se rendent dans les grands sanctuaires du pays au moment des fêtes de Nouvel An (*Hatsumôde*) pour acquérir charmes et amulettes protectrices » [8] peut aussi incliner à penser qu'on a affaire à une société non sécularisée.

Par ailleurs, le rôle important joué par des religions dans la mobilisation sociale et politique des individus dans nombre de pays vient également questionner le paradigme de la sécularisation. D'autant plus que l'on observe que ce ne sont pas les couches sociales les plus éloignées de la modernité technique et scientifique qui sont les protagonistes de ces mouvements politico-religieux.

Selon Gilles Kepel, présentant, dans *Les Politiques de Dieu*, un riche ensemble d'études consacrées à ces mouvements (du Front islamique musulman à l'hindouisme politique en passant par l'orthodoxie russe et le pentecôtisme latino-américain), « deux couches socioculturelles paraissent présentes de manière particulièrement saillante » en leur sein : « Une intelligentsia à formation principalement scientifique, notamment dans les sciences appliquées, avec une surreprésentation d'ingénieurs par rapport à leur distribution dans la société globale ; d'autre part, des populations jeunes vivant dans les périphéries urbaines. » [9].

L'étude de ces mouvements, particulièrement présents dans les pays du Tiers Monde, invite à différencier modernisation et occidentalisation. D'abord parce que, dans nombre de ces pays, le processus de modernisation ne produit pas les mêmes effets sociaux : l'urbanisation et l'industrialisation n'ont par exemple pas dissous, autant qu'en Occident, les solidarités communautaires (familiales, ethniques et religieuses) qui restent structurantes des identités collectives. Ensuite, parce que la modernisation dans ces pays s'est rarement effectuée sur le plan du système politique qui reste marqué par des formes traditionnelles et non démocratiques (au sens occidental) de gouvernement. Enfin, parce que, là où règnent la faim, la maladie et la mort, la situation existentielle des individus est foncièrement différente de celle des pays occidentaux. On comprend mieux que, dans une telle situation, modernisation ne rime pas avec sécularisation [10].

Le paradigme de la sécularisation peut aussi s'avérer difficile à appliquer à certaines cultures religieuses car il présuppose une distinction du sacré et du profane qui, particulièrement marquée par les traditions juives et chrétiennes, peut être assez étrangère à d'autres cultures. En 1934, Marcel Granet, dans *La Pensée chinoise*, remarquait déjà que

la religion, en Chine, n'était pas une fonction différenciée de l'activité sociale. De même, ce qu'on appelle l'hindouisme ne correspond pas à un domaine séparé de la vie sociale, mais à un système socioreligieux renvoyant à une cosmologie et désignant une manière de vivre.

Toutes ces objections sont légitimes. Il est vrai aussi que, comme l'ont remarqué B. Wilson [11], O. Tschannen (*op. cit.*), S. Bruce et R. Wallis [12], le paradigme de la sécularisation a souvent été caricaturé et mal compris. Il importe donc de bien saisir ce que l'on peut mettre sous ce terme et quelles sont ses limites de validité. Il est d'autre part clair que les sociologues, malgré la rupture épistémologique qu'ils cherchent à opérer, ont tendance à être influencés par l'air du temps et l'actualité événementielle qui, notamment à travers les médias, nourrissent une certaine image du monde social. Alors que, dans les années 1960, le ton dominant était au « déclin du religieux », il est plutôt au « retour du religieux » depuis les années 1990. Est-ce une raison pour vouer aux gémonies les théories de la sécularisation après les avoir adulées ? La pensée critique doit se frayer un chemin quel que soit l'air du temps et, pour ce faire, il faut affiner les concepts et être attentif aux données empiriques.

II. La sécularisation : un concept à préciser

Dans la ligne du sens originel du terme de « sécularisation » – terme par lequel on désignait l'appropriation, par le pouvoir civil, de biens ecclésiastiques –, certains, tel Peter Berger, définissent la sécularisation comme un « processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » [13]. La sécularisation comprend donc, à côté d'un aspect institutionnel et juridique, un aspect culturel qui se manifeste par les traits suivants : l'émancipation des représentations collectives par rapport à toute référence religieuse, la constitution de savoirs indépendants par rapport à la religion, l'autonomisation de la conscience et du comportement des individus par rapport aux prescriptions religieuses. Pour Bryan Wilson, un des représentants les plus éminents de la thèse de la sécularisation en sociologie des religions, la sécularisation désigne « le processus par lequel institutions, pensées et pratiques religieuses perdent leur importance (*significance*) sociale » [14], c'est un processus qui affecte la place de la religion dans le système social. Pour Wilson, la sécularisation est liée au passage « d'un système à base communautaire à un système à base sociétale » (1982, p. 153), un passage qui transforme la situation de la religion :

« *La religion en société séculière demeurera périphérique, relativement faible, et continuera à fournir aux hommes un réconfort dans les interstices d'un système social dépourvu d'âme dont les hommes sont les prisonniers à demi consentants.* [15] »

Wilson n'identifie pas la sécularisation à un déclin inéluctable de la religion, comme il ne prétend pas que la sécularisation de la société signifie « que tous les hommes ont acquis

une conscience sécularisée » ou qu'ils « ont abandonné tout intérêt pour la religion » (1982, p. 149-150). Il importe de distinguer la sécularisation du système social et celle des acteurs.

Pour Wilson, la sécularisation résulte essentiellement du processus de rationalisation des organisations modernes et de l'autonomisation croissante des institutions et des pratiques sociales par rapport à la religion, autonomisation qui permet à l'homme de penser qu'il peut, par sa pratique et ses projets, changer ses conditions de vie et la société. Un des indicateurs importants de sécularisation est, selon lui, le fort déclin de la proportion de richesse qu'une société consacre au surnaturel [16].

K. Dobbelaere a distingué trois dimensions de la sécularisation : 1) la laïcisation au niveau macrosociologique qui concerne le processus de différenciation structurelle et fonctionnelle des institutions ; 2) le changement religieux qui concerne les évolutions même des univers religieux, en particulier leur tendance à se mondanser ; 3) l'implication religieuse personnelle qui concerne le comportement individuel et mesure le degré d'intégration normative des personnes dans les groupements religieux [17]. Comme Wilson, Dobbelaere considère que la sécularisation est un processus qui concerne essentiellement le système social, soit le niveau sociétal mentionné en 1). En ce sens, les mesures de participation religieuse ne lui paraissent pas les indicateurs les plus fiables de sécularisation. Les différents niveaux retenus par Dobbelaere permettent de distinguer utilement les évolutions pas forcément concordantes qui affectent la société, les organisations religieuses et les individus. Si la sécularisation du système social n'implique pas obligatoirement un déclin sensible de la participation religieuse individuelle, alors le cas américain devient intelligible dans le cadre du paradigme. Selon O. Roy (*La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, 2008), la sécularisation, loin d'effacer le religieux, contribue au contraire à sa réaffirmation dans ses logiques spécifiques. Quant à Charles Taylor, dans *L'Âge séculier* [18], il considère que loin d'être une soustraction de la religion, la sécularisation se traduit par une redéfinition plurielle de la croyance sur fond d'un besoin inassouvi de sens qui se nourrit aussi d'une déception par rapport à la modernité.

En définitive, par « sécularisation », il faut comprendre une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion. Celle-ci perdrait beaucoup de son pouvoir social : alors qu'elle constituait un cadre englobant la société et signifiait le sens dernier de son ordre, alors que ses croyances et son langage imprégnaient profondément la vie quotidienne des individus, la religion deviendrait un secteur parmi d'autres de la vie sociale, voire un monde de plus en plus étranger à nombre de personnes. Une telle approche renvoie principalement à deux processus caractéristiques de la modernité : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs, deux processus qui ne signifient aucunement un déclin inéluctable de la religion, encore moins la disparition des phénomènes de croyance. La modernité elle-même peut d'ailleurs être appréhendée comme un système mythique fonctionnant à la croyance [19].

III. La modernité et ses effets dissolvants

Il ne paraît donc pas illégitime d'accorder quelque crédit à une thèse limitée de la sécularisation pour rendre compte d'une certaine baisse d'influence sociale de la religion particulièrement observable dans les sociétés occidentales sans toutefois leur être exclusive. Une baisse d'influence sociale qui ne signifie pas absence totale d'influence, encore moins disparition de la religion, mais qui indique que, sous la poussée de la modernité, la situation de la religion se trouve profondément bouleversée. Il apparaît en effet difficile de contester que les caractéristiques essentielles de la modernité – à savoir : la réflexivité systématique, la différenciation fonctionnelle, la globalisation, l'individualisation, la rationalisation et le pluralisme – ont diminué le *pouvoir social* de la religion dans les sociétés occidentales. Ce qui n'empêche pas que, dans d'autres contextes, en particulier dans les pays du Tiers Monde, la modernisation provoque, au contraire, un réinvestissement social du religieux pour « reconstituer une identité que l'imposition d'une modernité étrangère, la sujétion économique, culturelle et politique ont brisée » [20], les mobilisations religieuses ayant, dans ces pays, un caractère anti-impérialiste prononcé (ce que souligne Yves Goussault). Ce qui n'interdit pas non plus de reconnaître les formes de recomposition du religieux en modernité, recompositions qui paraissent encore plus prononcées dans ce que nous appelons l'ultramodernité (cf. *infra*). Insistons tout d'abord sur les effets dissolvants de la modernité.

À travers le formalisme abstrait de la rationalité instrumentale et l'affirmation de l'autonomie individuelle, la modernité tend à homogénéiser les comportements et à transformer les références culturelles en superstructures décoratives des pratiques sociales [21] : la modernité a des effets dissolvants sur les cultures religieuses. La religion perd ainsi son pouvoir structurant comme l'a montré Yves Lambert à partir de l'étude des mutations socioreligieuses dans un village breton [22]. C'est la déstructuration de la civilisation paroissiale où la religion avait un fort pouvoir d'encadrement social ; ce que, après G. Le Bras, Danièle Hervieu-Léger appelle « la fin des pratiquants » [23]. Ces effets dissolvants de la modernité sur les cultures religieuses ne s'exercent pas seulement sur le christianisme. J.-P. Berthon souligne par exemple que l'industrialisation et l'urbanisation rapides de la société japonaise, en distendant les liens du sol et en produisant une population religieuse « flottante » en ville, « furent, de fait, les plus rudes adversaires du shintô » [24]. Les segmentations religieuses et philosophiques avaient généré, même sans pilarisation à la belge ou à la hollandaise, des milieux relativement imperméables les uns par rapport aux autres [25]. Chaque tradition représentait une enceinte culturelle marquant profondément les individus à travers de nombreux canaux de socialisation (notamment les mouvements de jeunesse). La relativisation des clivages idéologiques – qu'ils soient politiques ou religieux – à travers la perméabilisation croissante des différents mondes idéologiques, le développement d'une culture de masse gérée par les médias, la valorisation du changement et d'une culture de l'immédiat ont contribué à l'affaiblissement des référents idéologiques comme vecteurs de structuration identitaire.

La dissolution du pouvoir structurant des cultures religieuses a été d'autant plus forte que la modernité était sûre d'elle-même et s'édifiait dans un rapport critique aux traditions et aux ancrages socioculturels particularisés. Au nom du progrès, de la rationalisation et de la standardisation qui l'accompagnait, les cultures locales furent relativisées, voire folklorisées. L'érosion des cultures politiques et religieuses particularisées, l'euphémisation des clivages internes à ces champs, accentuèrent des tendances à la

pragmatisation du politique comme du religieux, mais aussi à leur ressourcement dans l'expérience et l'émotionnel. Les effets dissolvants entraînent aussi des effets de recomposition. On le vérifie à propos des différents aspects de la modernité.

Par la *différenciation fonctionnelle*, certaines activités sociales se trouvent transférées des institutions religieuses à des institutions séculières ou à l'État : l'éducation, la santé, les loisirs, le travail social. Même lorsque des institutions religieuses continuent à prendre en charge de telles activités, on constate un processus de sécularisation interne (particulièrement dans les domaines de l'éducation et dans le domaine de l'action médico-sociale). Ce processus de différenciation fonctionnelle a tendance à renvoyer le religieux au religieux, à le spiritualiser. Dans une société très sécularisée, la demande sociale de religieux insiste sur la spiritualité et prend des allures mystiques, alors que, dans une société plus marquée religieusement, la demande va plutôt dans le sens d'une religion plus mondaine. La différenciation fonctionnelle est donc bien un élément du processus de sécularisation mais, en même temps, elle contribue à une respiritualisation du religieux.

La *globalisation*, quant à elle, délocalise et rompt les liens communautaires qui référaient la religion à des collectivités et des espaces déterminés. Mais, en même temps, cette décommunautarisation nourrit une demande identitaire et provoque, sur fond de nostalgie de la communauté, une resacralisation des lieux qui s'accompagne d'une inflation commémorative.

L'*individualisation* est un des traits les plus marquants. Il se manifeste même dans les systèmes religieux les plus intégrés qui, tel le catholicisme, insistent sur la conformité : en 1994, 71 % des Français de 18 ans et plus estiment que, « de nos jours, chacun doit définir lui-même sa religion indépendamment des Églises » (Sondage CSA-*Le Monde-La Vie*...).

Quant à la *rationalité*, deux aspects essentiels sont à retenir. D'une part, le processus de rationalisation bureaucratique qui se déploie dans la société globale et atteint les organisations religieuses comme les autres organisations (cf. les analyses de Peter Berger). D'autre part, le processus même de rationalisation de la religion : la *réflexivité systématique* engendre des rapports critiques aux traditions en questionnant toutes les pratiques. Si la société, en se libérant des tutelles religieuses, se sécularise, les religions, en s'ouvrant plus ou moins généreusement à la réflexion critique et à l'esprit du siècle, se sécularisent aussi. Autrement dit, la sécularisation ne concerne pas seulement la place et l'autorité de la religion dans la société, mais aussi la place et l'autorité des savoirs et des pratiques de la société globale dans le groupe religieux lui-même. Il y a, comme l'a bien vu F.-A. Isambert à propos du christianisme [26], un processus de sécularisation interne au religieux.

W. Herberg a ainsi montré, dans son étude classique *Protestant-Catholic-Jew* (1955), que la prédication, dans ces trois confessions, s'était tellement américanisée qu'elle véhiculait en fait une religion séculière de l'américanité qui dépassait les différences confessionnelles. B. Wilson y voit deux modes différents de sécularisation : « *Alors qu'en Angleterre – comme dans les autres pays d'Europe – la sécularisation a été vue comme l'abandon des Églises, en Amérique, elle a été vue comme l'absorption des Églises par la société et leur perte de contenus religieux distinctifs* » (1966, *op. cit.*, p. 114).

Le pluralisme fait des options religieuses ou non religieuses une affaire de libre choix personnel et introduit une dose plus ou moins grande de relativité dans le rapport des individus à la religion. Des sociologues comme Caplow et Finke, s'appuyant sur le cas américain, ont certes soutenu que le pluralisme religieux renforcerait au contraire la religion en empêchant l'établissement d'aucune d'entre elles et en offrant aux individus mille façons de satisfaire leurs aspirations socioreligieuses. Le pluralisme peut fonctionner en ce sens s'il est ancien et socialement structurant. Mais, couplé à une perte de plausibilité culturelle du religieux, il accentuera la relativisation de celui-ci : la simple juxtaposition de cultures religieuses diverses au sein d'une même société contribue à relativiser la vérité de chacune d'elles et accentue le processus d'individualisation de la religion : le pluralisme universalise l'« hérésie » et menace la plausibilité de chaque religion en révélant ses origines humaines (S. Bruce, 1992, *op. cit.*, p. 170). Le pluralisme religieux, à moins d'être source de segmentation communautaire (comme en Irlande du Nord) ou de s'inscrire dans un univers religieux polythéiste facilitant les syncrétismes, aura bien des effets sécularisateurs : il contribuera, comme l'a bien vu Peter Berger (1971, *op. cit.*, p. 214-233), à la bureaucratisation et à la standardisation des religions qui, dès lors, se trouveront exposées à la préférence des consommateurs et confrontées à une logique de marché.

La perte de son monopole par la religion est bien, comme le souligne P. Berger, « un processus sociostructural aussi bien que sociopsychologique » (*op. cit.*, 1971, p. 239). Il s'agit d'un changement fondamental qui affecte aussi bien le statut sociétal de la religion – sa situation sociale et son statut épistémologique dans la société globale – que le régime du croire et les rapports individuels à la religion :

« Les traditions religieuses ont perdu leur caractère de symboles recouvrant la société dans son ensemble : celle-ci doit trouver son symbolisme englobant ailleurs. Ceux qui continuent à adhérer au monde tel qu'il est défini par les traditions religieuses se trouvent dès lors dans la position de minorités au niveau de la connaissance – un statut qui pose des problèmes sociopsychologiques aussi bien que théoriques » (Ibid., p. 240).

Ce changement réaménage le statut social de la religion, il ne signifie aucunement son déclin ou sa fin. C'est en ce sens qu'une problématique critique de la sécularisation reste heuristiquement féconde. D'autant plus qu'elle permet de mieux situer les recompositions religieuses contemporaines.

IV. L'incertitude ultramoderne et la religion

Il fallait, avant de revenir sur les recompositions religieuses contemporaines, parler des effets dissolvants de la modernité. Non seulement parce qu'il y a bien des décompositions, mais aussi parce que la modernité elle-même évolue. Si la sécularisation est, comme le dit G. Balandier, « inachevable » [\[27\]](#), la modernité l'est aussi. Et s'il est toujours question de

modernité et de sécularisation, il s'agit d'une autre phase de la modernité et d'un autre style de sécularisation.

Avec Anthony Giddens, nous pensons que, « loin d'aborder une ère postmoderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation de la modernité » [28], une phase que nous qualifions d'ultramoderne.

Marc Augé, lui, parle d'une surmodernité caractérisée par un triple excès : excès de temps, excès d'espace, excès d'individu [29]. Excès de temps, par la surabondance événementielle qui génère le besoin de donner sens au présent comme au passé. Excès d'espace, par la surabondance spatiale qu'entraînent la mondialisation de l'information et l'accélération des moyens de transport et qui voient proliférer les « non-lieux », ces lieux de passage et de circulation qui se ressemblent partout et forment un universel abstrait. Excès d'individu, enfin, dans la mesure où l'individu lui-même se veut un monde et que les références s'individualisent au point de rendre difficile une affirmation collective de sens.

C'est dans une perspective similaire que nous parlons d'ultramodernité. Parce qu'il peut laisser penser qu'on est en train de sortir de la modernité, le terme de « postmodernité » est à éviter, il est trop ambigu. Jean-François Lyotard lui-même, l'auteur du célèbre *La condition postmoderne* (1979) qui soulignait la rupture que constituait la postmodernité, a tenu à insister ensuite sur la dynamique de continuité à l'œuvre dans la postmodernité [30]. Nous sommes toujours dans la modernité, mais dans une modernité qui a congédié le modernisme et son obsession de l'unité, au profit de la valorisation de la pluralité, dans une modernité qui est devenue critique d'elle-même et qui s'est quelque peu désenchantée, désutopisée. En ultramodernité, le possible ne s'identifie pas nécessairement avec le souhaitable, les défis écologiques génèrent des pensées de la limite poussant même certains à prôner la décroissance (ce qui n'empêche pas l'utopie moderne de continuer à déployer ses tentacules, notamment à travers la marchandisation généralisée). Si la modernité fut nationale, l'ultramodernité est transnationale, elle relativise les diverses mythologies nationalo-progressistes qui ont marqué la modernité triomphante. Si la modernité fut le changement porté par les certitudes modernistes, l'ultramodernité, c'est le changement et l'incertitude. Cette évolution, complexe et ambivalente, de la certitude moderniste à l'incertitude ultramoderne témoigne d'une démythologisation de la modernité elle-même. La modernité se désenchante en appliquant à elle-même sa capacité autoréflexive, sa dynamique critique : la modernité est devenue critique de sa propre utopisation et absolutisation. Cette critique s'est manifestée dans le domaine politique non seulement avec la crise du marxisme et l'effondrement des régimes communistes, mais aussi avec un certain désenchantement démocratique. On croit moins aux capacités du politique et du progrès à apporter le bonheur.

Dans les rapports modernité-religion, le régime de l'ultramodernité tend moins à se concevoir comme une alternative à la religion que comme un cadre pluraliste où diverses expressions religieuses peuvent se déployer. C'est dans une telle perspective que nous avons parlé de « laïcisation de la laïcité » et de « sécularisation de la science » [31]. Le désamorçage de la modernité dans sa capacité philosophique et politique à produire des conceptions alternatives de l'homme et du monde constitue, en tant que sécularisation des utopies séculières, une radicalisation de la sécularisation. Une radicalisation qui se traduit,

paradoxalement, par une certaine revalorisation socioculturelle du religieux. La question se pose en effet de savoir ce qu'il advient du religieux en régime d'ultramodernité. Dans une telle situation, le religieux tend à être réinvesti comme lieu de mémoire au niveau sociétal et individuel (comme s'il s'agissait de répondre à la déstructuration des espaces et des temps) et comme pourvoyeur d'identités collectives et individuelles, de fêtes et de rites. Si la modernité conquérante tendait à dissoudre les cultures, elle n'a pas tout digéré, et la réalité sociale ne s'est jamais réduite aux effets de la froide rationalité instrumentale. Il y a tout d'abord tout ce qui s'est révélé inassimilable : les émotions et passions, les dimensions imaginaires des liens sociaux, les traditions et coutumes. En réaction à l'individualisme extrême, le religieux se trouve aussi réinvesti pour dire l'identité collective, il a une capacité « ethnurgique », comme dit Theodor Hanf [32], il contribue à fabriquer des identités, des manières de se situer par rapport à d'autres groupes.

La religion peut facilement se trouver mobilisée, comme le rappelle Hanf, pour signifier de l'identité communautaire, la religion présentant même, en raison de sa puissance d'imprégnation culturelle à travers le processus de socialisation et son appareil rituel, certains « avantages » pour ce type de mobilisation par rapport à d'autres éléments (par exemple, la langue). La religion se trouvera ainsi mobilisée lorsque les acteurs, dans le cadre des rapports sociaux de domination, auront quelque intérêt à dire leur identité de cette manière.

L'ultramodernité est marquée par le retour de la question des identités. Face à l'homogénéisation réelle des comportements, se réaffirme le droit à la différence culturelle, religieuse, linguistique. Se dessine ainsi une évolution vers ce qu'Yves Lambert a appelé un modèle de « sécularisation pluraliste », c'est-à-dire « un modèle dans lequel la religion ne doit pas exercer d'emprise sur la vie sociale mais peut jouer pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique au sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique » [33]. Loin d'être des traditions plus ou moins obsolètes résistant à une modernité conquérante, les religions peuvent réapparaître comme des ressources symboliques empêchant le politique de se muer en une simple gestion bureaucratique des aspirations individuelles et évitant à la modernité de s'autodissoudre dans un relativisme généralisé. L'heure n'est plus, en effet, où la communauté des citoyens devait être conquise en émancipant les individus de leurs ancrages symboliques. On pourrait redécouvrir en quoi ces ancrages symboliques peuvent au contraire constituer une ressource précieuse pour l'exercice de la citoyenneté dans des démocraties désenchantées.

Il y a, selon Dominique Schnapper [34], de sérieuses convergences entre « les fonctions sociales du renouveau ethnique et du renouveau religieux », le sens vécu de l'expérience religieuse et de la revendication ethnique tendant à se rapprocher. « L'un et l'autre ont pour effet, dans une société dominée par un principe général de rationalisation et de sécularisation, de donner sens à la souffrance humaine et de permettre à l'individu d'établir des relations directes et affectives avec les autres » (p. 158). Les formes émotionnelles de la religion comme les formes émotionnelles de l'ethnicité, explique Schnapper, seraient donc nourries par la modernité elle-même et serviraient de « compensation à l'abstraction et à la méritocratie de la société moderne ». C'est dans cette fonction de compensation que le religieux et l'ethnique se retrouveraient proches tout en se transformant eux-mêmes. Là aussi, il s'agit de recompositions religieuses qui

apparaissent caractéristiques de l'ultramodernité : de l'affectif et de l'imaginaire se recréent avec les matériaux symboliques disponibles dans les mémoires nationales et religieuses.

En réaction contre les froideurs de la rationalité instrumentale, le religieux est réinvesti comme émotion et subjectivité et s'éprouve dans l'expérience. La dérégulation institutionnelle du religieux et la déstabilisation de son langage, le divorce entre les représentations et organisations religieuses produisent des signifiants religieux flottants, des signifiants qui ne sont plus arrimés à des systèmes stabilisés de signification. À travers l'expérience, par l'authentification du vécu, on redonne sens à des signifiants, mais de façon instable et précaire.

Au niveau du système social, on observe également, comme nous l'avons montré [35], une recomposition éthique des religions, notamment autour de la gestion des Droits de l'homme. Face aux incertitudes et défis éthiques contemporains, l'État, aussi laïque soit-il, ne dédaigne pas associer les « familles spirituelles » au débat public sur ces enjeux, invitant aussi les divers mondes religieux à apporter leur contribution à la légitimation de la charte politico-morale des démocraties pluralistes : les Droits de l'homme et du citoyen dans un État de droit. C'est ce qu'on observe également à l'échelle européenne tant dans l'Union européenne qu'au Conseil de l'Europe. Il y a transfert de sacralité du politique à l'éthique dans la mesure où le civisme à l'âge technologique est lié à la définition d'obligations réciproques destinées à se prémunir contre un certain nombre de risques et, donc, à la définition d'un nouvel art du vivre-ensemble dans une société qui, bien que pluraliste et individualiste, doit rester solidaire. De là l'évolution vers une religion civile éthique à travers laquelle l'État gestionnaire d'une société démocratique confrontée à des risques technologiques et écologiques majeurs, cherche à générer un civisme adapté à la situation. Les recompositions religieuses de l'ultramodernité ne concernent donc pas seulement l'individu, mais aussi le système social au niveau éthique et culturel.

Cette recharge sociale du religieux ne signifie pas un quelconque « retour du religieux », elle ne met pas fin à la sécularisation, en particulier à la perte d'emprise des institutions religieuses sur la société et sur les individus. Ces recharges sociales du religieux, caractéristiques de l'ultramodernité, prennent surtout la forme d'une réhabilitation culturelle et personnelle du religieux – réhabilitation par ailleurs relative –, qui s'articule à une sécularisation profonde de la société et des individus. Il ne s'agit pas du retour du religieux comme pouvoir sur les individus et sur la société, mais de diverses recompositions de la religion en marge des rationalités dominantes qui continuent à informer principalement la production de la société, c'est-à-dire le processus permanent de sa création à travers les pratiques de ses acteurs et de ses organisations. Expressions religieuses charismatiques et fondamentalistes traduisent en réalité, comme le rappelle Bryan Wilson [36], la domination du religieux par la culture séculière. L'émotion religieuse personnelle ou la sous-culture religieuse intransigeante témoignent du cantonnement social de la religion dans la société sécularisée ; tout en permettant son expression, celle-ci lui signifie ses limites : pas question que ces orientations religieuses remettent en cause la rationalité dominante des organisations modernes. Reste que l'ultramodernité, ce n'est pas moins de religieux, mais du religieux autrement. Ces autres figures du religieux se manifestent particulièrement dans deux directions : à travers des

réaménagements dans la façon de se rapporter à une vérité religieuse, d'une part ; à travers des mutations dans la façon de vivre socialement le religieux, d'autre part. C'est l'analyse de ces recompositions ultramodernes du religieux qui est la tâche prioritaire de la sociologie contemporaine des religions.

Notes

[1] Ce qui frappait l'anthropologue britannique E. E. Evans-Pritchard, cf. *Les Anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, Puf, 1974 ; « La religion et les anthropologues (1959) », p. 33.

[2] Voir notre mise au point : « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006, 47-4, p. 755-783.

[3] D. Martin, « Towards Eliminating the Concept of Secularization », repris dans *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 9-22.

[4] O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1992, p. 293.

[5] Sur la religion aux États-Unis, cf. le dossier publié dans *Archives de sciences sociales des religions*, 1993, n° 83 et 84, en particulier D. A. Roozen, J. W. Carroll, W. C. Roof, *La Génération née après guerre et la religion instituée. Un aperçu de cinquante ans de changement religieux aux États-Unis*, p. 25-52.

[6] R. Finke, « An Unsecular America », in Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 154.

[7] R. J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, 1974. Cf. également M. R. Mullins, S. Susuitiu, P. L. Swanson, *Religion and Society in Modern Japan*, Berkeley (California), Asian Humanities Press, 1993.

[8] J.-P. Berthon, in *Le Fait religieux* (sous la direction de Jean Delumeau), Paris, Fayard, 1993, p. 617.

[9] G. Kepel (sous la direction de) *Les Politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 17.

[10] Cf. Th. Hanf, « Modernisierung ohne Säkularisierung? Versuch über religiös-politische Ideologien in der Dritten Welt », in *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt*, Köln-Berlin-Bonn-München, Carl Heymanns Verlag KG, 1986, p. 129-152.

[11] B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1982.

[12] S. Bruce, R. Wallis, « Secularization: the Orthodox Model », dans S. Bruce (ed.), 1992, *op. cit.*, p. 8-30.

[13] P. Berger, *La Religion dans la conscience moderne* (trad. de *The Sacred Canopy*),

Paris, Le Centurion, 1971, p. 174.

[14] B. Wilson, *Religion in Secular Society*, Londres, Watts, 1966, p. XIV (cf. également, *op. cit.*, 1982, p. 149).

[15] B. Wilson, « Aspects of Secularization in the West », *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 3, 3/4, 1976, p. 276.

[16] B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 25, et « Reflections on a many Sided Controversy », dans S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization*, *op. cit.*, p. 198.

[17] K. Dobbelaere, *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage Publications, 1981 (*Current Sociology*, vol. 29, n° 2). Une nouvelle édition, complétée, est parue en 2002, chez P.I.E.-Peter Lang SA, à Bruxelles.

[18] Ch. Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Le Seuil, 2011.

[19] Cf. M.-D. Perrot, G. Rist, F. Sabelli, *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, Puf, 1992.

[20] Y. Goussault, « Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers Monde », *Revue Tiers Monde*, t. XXXI, n° 123, juillet-septembre 1990, p. 490.

[21] Cf. notre article « La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes postindustrielles », in *Social Compass*, vol. XXIV, 1977, p. 323-338.

[22] Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Le Cerf, 1985.

[23] Cf. le chapitre « La fin des pratiquants », de D. Hervieu-Léger, avec la collaboration de F. Champion, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986.

[24] « Le shintô. Repères historiques et situation actuelle », in J. Delumeau (éd.), *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 616.

[25] Ce qui ne signifiait pas que ces milieux n'entretenaient aucune relation, notamment au niveau des échanges économiques. L'étude d'E. François sur les catholiques et les protestants à Augsbourg aux xvii^e et xviii^e siècles le montre fort bien : *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme. Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993.

[26] F.-A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », in *Revue française de sociologie*, XVII, n° 4, 1976, p. 573-589.

[27] G. Balandier, *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994, p. 173.

[28] A. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 12-13.

[29] M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992.

[30] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988.

[31] Cf. « État, éthique et religion », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990, p. 189-213.

[32] T. Hanf, « The Sacred Marker : Religion, Communalism and Nationalism », in *Social Compass*, vol. XLI, n° 1, 1994, p. 11.

[33] Y. Lambert, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », in *Sociétés contemporaines*, n° 37, 2000, p. 32.

[34] D. Schnapper, « Le sens de l'ethnico-religieux », in *Archives des sciences sociales des religions*, 81, 1993 (janvier-mars), p. 149-162.

[35] Cf. « État, éthique et religion », art. cit.

[36] B. Wilson, « Culture and Religion », in *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, 17, n° 3, 1991, p. 448.

Chapitre V

Pour une définition sociologique de la religion

Il n'y a pas de définition de la religion qui fasse l'unanimité des chercheurs et certains ont pu parler d'une « tour de Babel » des définitions [1]. Il est en effet difficile d'isoler totalement la définition du religieux de l'analyse que l'on en fait et les définitions proposées reflètent inévitablement les orientations de recherches de leurs auteurs. D'autre part, la religion se manifestant de façon extrêmement diverse, une définition doit chercher à subsumer sous un même concept la variété phénoménale du religieux, c'est-à-dire convenir à l'analyse des différentes religions existantes et ne pas être unilatéralement dépendante d'une religion donnée (par exemple, du christianisme). Il y a des religions sans fondateur et sans magistère (l'hindouisme), des religions sans Dieu suprême et sans prêtre (le bouddhisme), des religions sans croyances précises et principalement axées sur un rituel (la religion romaine antique). À propos des religions romaines, J. Scheid souligne ainsi :

« Elles ne réclamaient aucun acte de foi explicite et ne comprenaient généralement aucune initiation ou doctrine. Le savoir religieux et la “doctrine” se limitaient au calendrier liturgique, aux rituels prescrits et au mode de célébration traditionnel. » [2].

Comme le montre L. Kapani, à propos de l'hindouisme, la distinction même entre religieux et non-religieux est problématique dans certaines cultures :

« Ce qu'on appelle l'hindouisme (mot créé par les Anglais vers 1830) ne correspond pas à un domaine séparé de la vie sociale, comme c'est le cas pour la religion de nos jours en Occident. L'hindouisme est essentiellement et indissolublement un système socioreligieux. Le mot retenu en sanskrit, comme en hindi, bengali, etc., est dharma, ce qui, sans contredire l'idée de religion, signifie plus précisément le fondement cosmique et social, la norme régulatrice de la vie. Il s'agit d'une loi immanente à la nature des choses, inscrite à la fois dans la société et au fond de chacun de nous. Poser à un hindou la question : “Quelle est votre religion ?” revient donc à lui demander : “Quel est votre way of life ?” » [3].

La difficulté même de traduire le mot « religion » dans certaines langues montre la nécessité d'inclure, dans la réflexion sociologique sur le religieux, une investigation de sémantique historique : ce que nous entendons par « religion » est aussi un construit social qui a une histoire. L'étymologie elle-même du terme, entre le *relegere* de Cicéron (reprendre avec scrupule, recollecter) et le *religare* de Lactance (relier), est hésitante, même si É. Benveniste penche pour la première, laquelle permet, comme l'a montré avec

bonheur H. Hatzfeld (1993, *op. cit.*), de définir la religion comme une « activité symbolique traditionnelle ». D'autre part, le terme de « religion » prend place dans un univers sémantique où il se définit par rapport à d'autres (superstition, hérésie, foi, incroyance...) [4], ces distinctions ayant la plupart du temps pour fonction d'opposer un religieux véritable à ce qui paraît indigne de recevoir un tel qualificatif (le « religieux » pouvant lui-même être disqualifié au nom de « la foi »). Il y a enfin plusieurs points de vue disciplinaires possibles pour définir le religieux : la définition sociologique du religieux qui nous occupe ici n'exclut pas d'autres regards [5].

Selon que l'on privilégie ce que la religion fait, les fonctions sociales qu'elle remplit, ou ce qu'elle est, sa substance, on aboutit à des définitions dites fonctionnelles ou substantives des religions. Ces deux registres de définitions, qui présentent chacun des avantages et des inconvénients, n'épuisent pas pour autant la question et nous dirons pourquoi il apparaît nécessaire de dépasser cette opposition entre approches fonctionnelles et approches substantives des religions.

I. Définitions fonctionnelles

Dans la perspective de l'anthropologie culturelle, Clifford Geertz définit ainsi la religion :

« Un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel. » [6].

Selon cette approche, la religion est surtout vue comme un ensemble symbolique fournissant du sens et permettant aux individus d'inscrire événements et expériences dans un ordre donné du monde. Bien que de nature non empirique, cet ordre supposé du monde est considéré, par les fidèles, comme très réel, comme plus réel même que les expériences séculières.

D'autres vont plus loin dans la détermination des fonctions remplies par la religion. En définissant la religion comme « un système de croyances et de pratiques grâce auxquelles un groupe peut se coltiner avec les problèmes ultimes de la vie humaine », J. Milton Yinger [7] identifie ces fonctions avec les modes de réponses que les hommes donnent aux questions concernant la mort, la souffrance, le sens ultime de l'existence. Les définitions fonctionnelles ont un caractère extensif permettant d'appréhender sous le terme de « religion » des phénomènes qui ne se présentent pas comme tels. Autrement dit, elles permettent de bien mettre en évidence les alternatives fonctionnelles aux religions traditionnelles, le fait que d'autres instances, d'autres imaginaires prennent la place des traditions religieuses patentées pour remplir certaines fonctions. Cette perspective invite à se demander s'il n'y a pas des religions de substitution qui se sont constituées dans le monde du politique, du sport, de la santé (cf. chap. III, V, « Les religiosités séculières »). C'est là leur opérativité et leur avantage heuristique. Mais une définition aussi large ne risque-t-elle pas, par extension excessive, de dissoudre son objet ?

Will Herberg, dans *Protestant, Catholic and Jew* (*op. cit.*, 1955), distingue la religion conventionnelle – ce qu'on appelle habituellement religion, soit les religions dites « historiques » – de la religion opératoire qui est celle qui remplit effectivement les fonctions dévolues à la religion : fournir à la société un concept ultime de signification pour intégrer la vie sociale et valider les activités sociales. À partir de là, il est aisé de montrer que les religions historiques sont supplantées dans l'accomplissement de diverses fonctions sociales. Une telle approche permet bien d'articuler une théorie de la sécularisation.

Thomas Luckmann, lassé des insuffisances de la *Kirchensoziologie* qui tendait à réduire le religieux aux religions des Églises, a préconisé, dans *The Invisible Religion*, une définition fonctionnelle qui revenait à faire de la religion une constante anthropologique universelle en y voyant « la transcendance de la nature biologique par l'individu humain » (p. 49). Religion invisible, religion diffuse [8], religions de substitution, religions analogiques... : de nombreuses expressions ont été créées pour rendre compte du non-épuisement du religieux par la crise des grandes institutions occidentales du croire (les Églises), de sa perdurance sous forme informelle, dérégulée, privatisée et individualisée ou sous des formes nouvelles.

Même si ces fonctions varient d'une religion à l'autre et sont difficilement identifiables de façon générale, il est incontestable que certaines fonctions sociales traditionnellement exercées par les religions peuvent et sont de fait prises en charge par d'autres instances ou secteurs d'activité. Le religieux peut, à la limite, ne plus guère exercer de fonctions sociales : en disparaîtrait-il pour autant ? L'erreur consiste à réduire le religieux aux fonctions sociales qu'il exerce dans une société donnée. C'est une façon utilitariste d'appréhender le religieux comme si l'on pouvait réduire les systèmes symboliques à leur fonctionnalité. Or, le religieux est peut-être ce qui excède toute fonctionnalité en gérant le manque, l'incertitude, l'altérité.

Si, dans les sociétés communistes, le religieux a été, malgré les inévitables compromis et les compromissions, une des seules choses à échapper au pouvoir totalitaire, cela n'indique-t-il pas quelque chose quant à la situation du religieux : c'est ce qui échapperait, par définition, à l'emprise *totalisante* du politique ou de l'économique (même si le religieux est toujours aussi à appréhender comme un phénomène politique et économique). Il faut faire place, dans l'analyse de tout système social comme dans l'analyse du langage, à l'ambivalence, à l'excès, au manque, au tragique – bref, au symbolique dans toute sa densité.

II. Définitions substantives

Dans les définitions substantives, on gagne en compréhension ce que l'on perd en extension. Un bel exemple de définition substantive de la religion nous est donné par R. Robertson qui, par « culture religieuse », entend :

« Un ensemble de croyances et de symboles (et des valeurs qui en dérivent directement) lié à une distinction entre une réalité empirique et supraempirique,

transcendante ; les affaires de l'empirique étant subordonnées à la signification du non-empirique. » [9].

Melford Spiro, quant à lui, en comprenant, par le terme d'« institution », des modèles de comportements et de croyances socialement partagées, voit, dans la religion :

« Une institution consistant en interactions culturellement modelées avec des êtres suprahumains culturellement postulés. » [10].

D'une façon ou d'une autre, les définitions substantives de la religion réfèrent celle-ci au transcendant, au supranaturel ; c'est la position à laquelle reste attaché B. Wilson. Ce faisant, elles sont en consonance avec l'usage social du terme de « religion », au moins dans les sociétés occidentales. L'autre avantage est qu'elles permettent de circonscrire leur objet de façon relativement claire en écartant d'emblée du domaine du religieux tout ce qui ne fait pas référence à l'une ou l'autre forme de transcendance. Mais de telles définitions ne restent-elles pas souvent liées, même implicitement, à une ou plusieurs religions historiques données ? Toutes les religions ne sont pas portées sur la transcendance et il y a même des religions sans dieux. D'autre part, on ne peut exclure *a priori* l'hypothèse d'une détranscendantalisation des religions dans la ligne, par exemple, des théologies chrétiennes de « la mort de Dieu ». Une définition substantive du religieux, parce qu'elle risque de figer le religieux dans une forme donnée, peut être impuissante à rendre compte du changement religieux : les religions se transforment, et ce monde extrêmement diversifié de pratiques symboliques que constitue le religieux subit des mutations profondes. Ce que l'on entend par « religion » à une époque peut être tout à fait différent de ce qu'on entend par « religion » à une autre.

Réalité supraempirique, transcendance, surnaturel : ces termes aux contenus très problématiques, parce que toujours historiquement et culturellement définis, marquent donc les limites des définitions substantives de la religion. D'une façon ou d'une autre, les définitions substantives prennent toujours parti pour déterminer ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas à partir d'une certaine vision du religieux, la plupart du temps occidentale. Or, la diversité extrême des formes religieuses comme les évolutions inédites que le religieux peut connaître (en prenant des orientations très immanentistes, par exemple) doivent rendre très prudent l'observateur. Il est donc difficile de définir sociologiquement la religion à partir de critères purement substantifs.

III. La religion comme activité sociale et comme pouvoir charismatique

À distance tant des approches substantives que des approches fonctionnelles de la religion, nous proposons de concevoir la religion comme *une activité sociale régulière mettant en jeu, en lien avec un pouvoir charismatique se référant à des entités invisibles, des représentations et des pratiques relatives à la vie et à la mort, au bonheur et au malheur.* « Une façon d'agir en communauté », avançait prudemment Weber au début de sa sociologie des religions. Ce premier repérage, tout insuffisant qu'il soit, a l'insigne

avantage de souligner d'emblée deux choses : qu'il s'agit d'une action sociale et que celle-ci se déploie en communauté. Pour caractériser plus précisément cette action sociale, nous disons qu'elle consiste en *une communication symbolique régulière par rites et croyances*. Cela est au cœur de tout système religieux. Une religion se manifeste par un culte, c'est-à-dire par un dispositif rituel et symbolique qui rassemble, diversement mais régulièrement, des acteurs qui, de leur côté, entretiennent des rapports multiformes à ce dispositif.

Cette communication symbolique régulière met en jeu un charisme fondateur (ou refondateur), c'est-à-dire un pouvoir prétendant se légitimer en référence à une quelconque forme d'entité invisible. Ce pouvoir se transmet d'une façon ou d'une autre et instaure une filiation. Plutôt que de faire référence à des notions comme « réalité supraempirique » ou « réalité transcendante », notions qui sont difficilement applicables à tous les univers religieux et qu'il est délicat de manier sociologiquement, une définition sociologique de la religion se doit d'appréhender ce que l'on a coutume d'appeler la « transcendance » ou la « révélation » à partir de la pratique sociale qui la manifeste : l'émergence d'un maître religieux dont l'autorité est socialement légitimée par le charisme qu'on lui reconnaît. Si le charisme représente bien l'émergence sociale d'un pouvoir personnel, il représente aussi l'émergence d'un pouvoir *autre*, différent aussi bien des régulations habituelles du pouvoir (institutionnelles ou traditionnelles) que de ses enjeux habituels (économiques, politiques...) : c'est bien parce que le charisme met en jeu une altérité, qu'il est pouvoir de rupture et peut être fondateur. La religion, d'un point de vue sociologique, c'est bien un principe d'efficacité, mais un principe d'efficacité *sociale*, les effets sociaux d'une domination charismatique qui se transmet.

Chaque univers religieux échappe à ses fondateurs et transmetteurs en dessinant un monde de rites et de signes soumis à toutes sortes d'interprétations et d'emplois, à diverses régulations institutionnelles et sociales. Si nous parlons d'un charisme fondateur ou *refondateur*, c'est pour bien souligner que la question de l'origine est problématique : le processus par lequel de la fondation s'effectue est toujours complexe, mais *il y a de la fondation quand le charisme débouche, d'une quelconque manière, sur une transmission*. La religion met donc en jeu un charisme fondateur et une filiation. Elle est *une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur et générant un lien social*. Et, pour rendre compte de l'irréductible spécificité du lien social en religion, le paradigme du don est fructueux. Le religieux se déploie en effet, comme l'a suggéré C. Tarot, à l'intersection de trois liens mettant en jeu une dimension de don : le lien longitudinal de la lignée avec les ascendants et les descendants, le lien horizontal entre les frères en religion, ces deux liens s'articulant au lien vertical faisant référence à une altérité. De là notre proposition de rendre compte sociologiquement de la religion comme « un lien social articulé au don » [\[11\]](#).

Il y a différentes façons de se rapporter à un charisme fondateur et de générer du lien social en religion. Divers éléments peuvent médiatiser ce rapport qui sont liés à des façons de faire lien : l'institution, le rite, le système de croyances, les textes sacrés, les individus croyants, les figures charismatiques. Chaque milieu religieux se caractérise en fait par le privilège plus ou moins exclusif accordé à tel ou tel élément dans sa façon de se rapporter au charisme fondateur et de faire lien.

Un système religieux produit du lien social non seulement en suscitant des réseaux et des

groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel des individus et des collectivités expriment et vivent une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donnée. Autrement dit, un univers religieux ne se réduit pas aux participations sociales qu'il induit : une sociologie des religions serait bien pauvre si, se réduisant à l'étude des organisations religieuses et de leurs membres, elle omettait d'inclure l'étude des religions dans celle des civilisations et des cultures. La transmission du charisme produit non seulement de l'organisation, elle sédimente aussi une culture.

La définition que nous proposons permet d'appréhender un univers religieux et ses effets sociaux au triple niveau des acteurs, des organisations et des idéologies. Au niveau des acteurs, par l'insistance qu'elle met sur l'activité religieuse comme activité sociale mettant en rapport des individus qui, en lien avec un monde symbolique, sont confrontés à la question de la légitimité et vivent une expérience singulière [12]. Au niveau de l'organisation, parce qu'une religion est un dispositif qui s'installe dans la durée et met en place des procédures de fonctionnement et de pouvoir. Au niveau de l'idéologie, parce qu'une religion est un ensemble de représentations et de pratiques qui sont dites, consignées dans des textes, et constamment commentées. À chacun de ces niveaux se pose la question du charisme : de sa rationalisation idéologique, de sa gestion collective (au niveau de l'organisation) et de son effectivité sociale (au niveau des acteurs). *Il n'y a pas de religions sans maîtres en religion, et la sociologie des religions est avant tout l'étude des effets sociaux multiples de ce singulier rapport social.* Comme Weber invite à ne pas substantifier l'État en disant qu'il ne connaît que des agents de l'État, le sociologue des religions ne doit pas substantifier la religion : à vrai dire, il ne connaît que des acteurs qui tissent entre eux certains rapports à travers le temps et l'espace et qui définissent une filiation en lien avec un porteur de charisme. À l'univocité du concept de religion, Pierre Legendre substitue une trilogie : la ritualité, la filiation, la politique [13]. Le religieux a effectivement à voir avec le pouvoir (question de la légitimité), avec la filiation (question de la transmission) et donc avec la référence (question de l'origine). La religion est une activité symbolique qui articule ces questions. En parlant du charisme et de sa transmission, le sociologue ne dit pas autre chose, même s'il le dit à sa manière. Et si la religion lui apparaît constituer un phénomène social inépuisable, c'est bien parce que la domestication du charisme est inachevable : soit que les traditions continuent à parler, soit que d'autres prophètes se lèvent.

Notes

[1] Y. Lambert, « La "tour de Babel" des définitions de la religion », in *Social Compass*, vol. XXXVIII, n° 1, 1991, p. 73-85.

[2] Cf. F. Jacques, J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C.*, t. I *Les Structures de l'Empire romain*, Paris, Puf, coll. « Nouvelle Clio », 1990, p. 113.

[3] L. Kapani, « Spécificités de la religion hindoue », in Jean Delumeau (éd.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 375.

[4] M. Sachot, « "Religio/Superstitio". Historique d'une subversion et d'un retournement

», *Revue de l'histoire des religions*, t. CCVIII, n° 4, 1991, p. 355-394.

[5] Par exemple celui du juriste qui, plus que tout autre, n'échappe pas à la nécessité d'avoir une définition opératoire du religieux. Cf. F. Messner, « Peut-on définir juridiquement la religion ? L'exemple de la République fédérale d'Allemagne », in *L'Année canonique*, 31, 1988, p. 321-342.

[6] Clifford Geertz, « Religion as a Cultural System », in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, p. 4.

[7] J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, Macmillan, 1970, p. 7.

[8] R. Cipriani, *La religione diffusa*, Rome, Borla, 1988.

[9] R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, Schocken, 1970, p. 47.

[10] M. Spiro, « Religion: Problems of Definition and Explanation », in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, p. 96.

[11] « La religion : un lien social articulé au don », in *Qu'est-ce que le religieux ?*, *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 22, second semestre 2003, p. 247-268.

[12] Cf. notre étude : « L'approche sociologique des religions. Une réduction de son objet ou une compréhension objectivante de celui-ci ? », in *L'Expérience religieuse. Approches empiriques. Enjeux philosophiques* (sous la direction d'Anthony Feneuil), Paris, Beauchesne, 2012, p. 197-216.

[13] P. Legendre, « Qu'est-ce donc que la religion ? », in *Le Débat*, n° 66, septembre-octobre 1991, p. 40.

résumé Un résumé des définitions de religion et de magie est suivi d'un aperçu des questions principales (inégalité, cohésion, rationalisation) et des principaux programmes de recherche scientifique (matérialisme historique, fonctionnalisme structurel, sociologie de l'individualisme interprétative, théorie du choix rationnel et théorie du marché) où l'histoire du débat scientifique et le débat contemporain sur la sociologie de la religion sont dépeints. Les résultats des recherches sur les sujets choisis : l'évolution des dieux, la sécularisation et le déclin de la pratique religieuse collective et des nouveaux mouvements religieux, sont présentés.

mots-clés cohésion ♦ évolution religieuse ♦ inégalité ♦ nouveaux mouvements religieux ♦ rationalisation ♦ sécularisation

Religion et magie

Dans la suite des temps la magie et la religion ensemble avec la technologie et la loi ont aidé l'humanité à éviter l'incertitude existentielle. Il n'y a pas de rapports de sociétés sans religion et magie, et leur ubiquité est entendue par la nécessité de l'homme à s'expliquer la mortalité, la souffrance des vertueux, le sort et la fortune, collectivement aussi bien qu'individuellement. Tylor (2010 [1871]) a décrit la religion comme « the belief in supernatural beings » (la croyance en des êtres surnaturels). La terre était une et inséparable, et toute chose possédait une âme ou un esprit dans le stade de l'animisme, le premier stade évolutionniste de la religion. La magie était le résultat de connaissance insuffisante et des facultés déficientes de l'homme ancien à contrôler la nature. Dans la culture moderne la religion et la magie étaient *survivals*, les traits culturels d'une époque antérieure. Marett (2004 [1909]) a supposé que la religion inspirait une crainte respectueuse, elle était dansée et non pas raisonnée. Participant à des rituels et à des cérémonies la production d'endorphines est stimulée donnant aux participants une sensation de béatitude (Dunbar, 2006), qui pourrait être la cause de *l'effervescence collective* (Durkheim), ou de l'ordre social de temps en temps « électrisé ». Etant d'accord avec Tylor en ce qui

concerne l'animisme, Frazer (1994 [1890]) a raisonné que l'homme ancien était aidé par la magie à comprendre son habitat et d'y mettre de l'ordre; il pouvait implorer ses dieux et négocier avec eux. Mauss et Hubert (1972 [1903/4]) avec leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie » ont influencé Durkheim, qui pensait qu'il n'y avait pas d'église de la magie; la magie était une chose spéculative de quelques individus tâchant d'obtenir des objectifs pratiques (Durkheim, 1991 [1912]). Pour Malinowski (1974 [1925]) la magie était une forme de la proto-science, des personnes se tournaient vers la magie après avoir vu que les pratiques ordinaires ne leur procuraient pas leur objectifs (techniques). Pourtant, c'était quelque chose de social dans toutes les stades de l'évolution sociale (Tambiah, 1990).

La distinction s'est tenue : la magie a avoir « with the manipulation of the universe for quite specific ends » (avec la manipulation de l'univers pour des buts très spécifiques) et ne traite pas sur la signification de l'univers (Stark et Bainbridge, 1987 : 30). La magie concerne (des groupes) des individus, qui l'appliquent pour des buts concrets si la connaissance efficace leur manque. La religion est un phénomène partagé s'en référant à des notions et des pratiques surnaturelles et

à leurs conséquences. Elle est à l'abri de la falsification tandis que la magie ne l'est pas. Non pas qu'elle soit exempte de magie mais la religion montre un déclin de magie.

Grosso modo, aujourd'hui il y a deux types de définitions de la religion. Dans les définitions substantives, le contenu de la religion, comme la croyance au surnaturel et à l'extranaturel et les pratiques religieuses, est souligné. Les définitions fonctionnelles visent sur la fonction des valeurs, normes et pratiques religieuses partagées et leurs conséquences dans la société. La description de Durkheim (1991 [1912] : 103–4) : *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* [Durkheim, 1976 : 47] est un exemple de la définition fonctionnelle. La définition louée de Geertz (1966 : 4), « a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic » (une système de symboles qui agissent à établir dans l'homme des dispositions et des motifs puissants, omniprésents et durables en formulant des conceptions d'un ordre général de l'existence et en vêtissant ces conceptions d'un aura de factualité tel que les dispositions et les motifs semblent uniquement réalistes) vise plutôt sur la substance.

Inégalité, cohésion et rationalisation et leurs programmes de recherche scientifique

Ultee et al. (2003) ont discerné l'inégalité, l'ordre social et les procès de rationalisation comme les questions de sociologie les plus importantes et distinguent quatre programmes de recherche scientifiques majeures adressant ceux-ci : le matérialisme historique, le structuro-fonctionnalisme, l'individualisme interprétative et la théorie du choix rationnelle. L'état de l'art de la sociologie de la religion est éclairé à l'aide de ces questions.

Inégalité et religion

L'inégalité, « qui reçoit quoi et pourquoi et quelles sont les conséquences sociales », cela a intéressé Marx (p. ex. 1976 [1867]) et Engels (p. ex. 1976 [1845]). La religion reflétait le stade de développement de, en ce temps-là, la société capitaliste, et était utilisable aux besoins de l'élite et à la réconciliation des ouvriers avec leur destin. Pour Marx (1976 [1843/4]) la religion était créée par l'homme, une fausse con-

science ou une aliénation de soi-même, et elle disparaîtrait quand les ouvriers seraient les propriétaires des moyens de production et vivraient dans les conditions matériellement confortables. En ce qui concerne l'affluence de nos jours et la relevance diminuée de la religion, il aurait peut être eu raison. Engels (1976 [1845]) a reconnu le pouvoir révolutionnaire de la religion et sa rôle dans l'histoire avec les parallèles entre le Christianisme ancien, *eine Bewegung Unterdrückter* (un mouvement des opprimés), et le mouvement ouvrier moderne, un groupe opprimé et également sans droits.

Le noyau dur du programme de recherche du matérialisme historique explique, quelque soit la mode de production dans la société, que chaque forme de l'inégalité repose sur la contrainte et la contrainte donne lieu à la lutte. Sous certaines conditions la lutte pourrait enlever la contrainte, ce qui résulterait en moins d'inégalité (Ultee et al., 2003). L'inégalité, parfois déguisée en privation sociale – absolue ou relative – rend l'homme réceptif à certains messages religieux et politiques. Elle effectue la formation de sectes et de cultes et le dévouement religieux de l'individu à ces groupes comme Weber et Troeltsch l'ont argumenté. Ces derniers ont analysé les relations entre l'appartenance à une secte ou à une église et la classe sociale et les groupes de statut. Dans l'église on était né, et l'appartenance d'une secte était volontaire, selon Weber. Troeltsch (1912) a distingué trois formes d'attitude : de l'église, de la secte et de la mystique. Les églises représentaient les classes établies, tandis que les sectes, pour la plupart les classes sociales inférieures, tâchaient de ne pas se compromettre au monde, et dans les cultes un comportement mystique, i.e. une spiritualité plus ou moins désorganisée se présente. Niebuhr (1929) a vu des sectes comme « les églises des déshérités », manquant de pouvoir économique et politique. Quand elles prospéraient et étaient mieux établies, les sectes s'adaptaient au monde. Perdant l'élément de rejet du monde, elles se transformaient en église et ne pouvaient plus pourvoir les déshérités, ainsi donnant lieu à de nouveaux mouvements.

Les années 1950 et 1960 ont été l'apogée de classification et de catégorisation dans la discipline de la sociologie. Dans cet esprit Glock (p. ex. Glock et Stark, 1965) ont distingué cinq types de privation : la privation économique, sociale, organismique, éthique et psychique. Ils causaient respectivement des types particuliers de groupes religieux : de sectes, d'églises, de mouvements de guérison, de mouvements de réforme et de cultes. Le type prédisait la carrière du groupe. Glock a aussi introduit l'enquête (*survey research*) comme un outil dans le domaine de la sociologie de la religion; Demerath s'est servi des données de la *survey research* pour son *Social Class in*

American Protestantism (1965), sur la relation entre classe et implication religieuse. En positionnant les églises et les sectes sur un continuum de tension avec le contexte socioculturel, Johnson (p. ex. 1963) – plaçant les sectes à l'extrême de « haute tension » et les églises au pôle de « sans tension » – a transformé une type idéal de dichotomie église/secte dans un outil analytique plus précise. Quoique le programme de recherche scientifique du matérialisme historique ne soit pas employé très souvent dans le domaine de la sociologie de la religion, et la privation soit tombée en désuétude, l'élément de position socioéconomique s'est établi souvent par exemple dans le recrutement par groupes (religieux), i.e. les mécanismes de l'ex- et l'inclusion basés sur classe sociale et niveau d'éducation (p. ex. Johnson, 1997; Martin, 2005).

Cohésion sociale et religion

L'ordre sociale était la préoccupation principale de Durkheim. La société consistait de groupes intermédiaires étant le médiateur entre l'individu et l'état. Le degré d'intégration variait et l'absence ou le haut degré de cohésion causerait la violence dans la société et la violence de l'individu contre soi-même (suicide anémique). Selon lui les éléments impératifs et obligatoires de la religion étaient décisifs, mais plus tard Durkheim s'est rendu compte des aspects intégratifs, collectifs et stabilisants de la religion. L'ordre social est soutenu par la vénération du totem, la société elle-même; il garde la distinction entre le sacré (les choses mises à part, en en dehors du quotidien) et le profane (la routine de tous les jours). A part son opinion contraire sur ce qui causait l'évolution sociale, l'intellect et structure en face d'individu et la complexité de relations sociales, Van Gennep (1904, 1906, 1920) a critiqué les opinions de Durkheim sur le totémisme, puisqu'elles étaient des interprétations sans critique fondées sur des sources insuffisantes et partiales.

Le structuro-fonctionnalisme s'occupe de la question pourquoi les êtres humains peuvent vivre paisiblement ensemble, sans recourir à la violence. Le noyau dur de ce programme de recherche dit que la société est intégrée jusqu'à un certain degré à mesure qu'elle consiste de groupes intermédiaires (structure) avec des valeurs et des normes généralement partagées (culture) et plus il y a d'intégration dans les groupes intermédiaires plus la société est intégrée (Ultee et al., 2003). Merton (p. ex. 1964) en mettant la suicide dans la catégorie de transgression de normes, a évolué le programme de recherche scientifique (sur anomie), ainsi étendant la portée de la théorie normative. Cette théorie dit que mieux les normes de la société et les buts et moyens s'accordent, mieux les membres s'attachent aux normes sur

l'adhérence des normes et sur les transgressions des normes. Cela a paru utile à expliquer l'(la ré-)affiliation et conversion, et les fissions et fusions d'églises (Hak, 2007a, 2007b).

Mesuré par le nombre d'études le programme de recherche scientifique structuro-fonctionnaliste était le plus important. La théorie de l'action (*action theory*) de Parsons et ses études sur la société et la religion aux Etats Unies étaient considérées des monuments dans ces temps-là. Le *Toward a Field Theory of Religion* (1965) de Yinger et son *The Scientific Study of Religion* (1970), et le *Sociology of Religion* de O'Dea (1966), parmi de nombreux autres, reflètent la tendance la plus importante de cette époque.

Des anthropologues Britanniques comme Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard (1965) – le dernier qui plus tard dans sa vie a pris ses distances de Durkheim – et leurs contemporains se sont servis du structuro-fonctionnalisme, ce qui a résulté en de nombreuses études classiques sur la religion de l'Afrique et de l'Asie (p. ex. Evans-Pritchard, 1951 [1937], 1956 ; Firth, 1967 ; Fortes, 1987 ; Lienhardt, 1961 ; Middleton, 1987). Les études de Mary Douglas portent le sceau de Durkheim. Dans *Purity and Danger* (1966) elle raisonne que l'ordre social s'est établi en distinguant la propreté et la pollution; si certaines religions sous-estiment les préceptes de propreté, d'autres ne le font pas. Dans *Natural Symbols* (1970) Douglas présente un schéma de grid groupe. Combinant le groupe, le degré d'intégration (haut ou bas) des sociétés, avec « grid », le degré de vivre conforme aux normes et aux valeurs (hautes et basses), a résulté en un tableau à double entrée aux quelques les sociétés étaient classifiées respectivement pour leur inclination au ritualisme, anti-ritualisme, bien et mal, millénarisme, à la magie et à la sorcellerie. Quand même l'apogée du structuro-fonctionnalisme est passé, parce que de nouvelles générations se sont tournées vers d'autre paradigmes. Pourtant de nouveaux concepts comme la religion implicite en font preuve que le structuro-fonctionnalisme n'est pas du tout tombé en désuétude.

Rationalisation et religion

Weber était absorbé par des théodicées et des moyens et des manières de salut. Les visions du monde comprises dans les religions universelles, dans lesquelles la renonciation du monde et le besoin du salut étaient devenus un élément intégral, étaient ou bien plus passives ou plus actives. Plus la vision du monde était active, plus *die Entzauberung der Welt* (le désenchantement du monde) avait progressé. « *Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die "Weltbilder", welche durch "Ideen" geschaffen wurden,*

haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte » (Weber, 1920 : 252). (Non pas les idées mais les intérêts matériels et les idéaux dominant directement le comportement de l'homme. Pourtant très souvent les « images du monde » qui ont été créés par des « idées », ont, très souvent comme des aiguilleurs, déterminé les pistes par lesquelles les actions ont été poussées par le dynamisme de l'intérêt [Gerth and Wright Mills, 1991 : 280]). L'intérêt matériel ainsi que l'intérêt immatériel incitent l'homme, quoique les idées (religieuses) soient souvent décisives.

Le programme de recherche scientifique interprétative et individualiste de Weber dit que chaque société bien développée, pré moderne et de l'époque moderne antérieure, possède une religion contenant une vision du monde dont le but et les moyens à comment atteindre le salut sont des aspects centraux. Plus la vision du monde est activiste, plus la manière de vivre de ses adhérents est pragmatique-rational et plus les adhérents seront inclinés à saisir l'occasion de produire les biens d'une manière efficace (Ultee et al., 2003).

La religion était la réponse de l'homme à « l'irrationnel ». Pourtant, dans une société moderne, désenchantée par la science, la religion, plus que jamais, pouvait fournir une raison d'être aussi bien que des règles éthique pour les actions pratique. Tandis que les puissants se servaient de la religion pour maintenir leur statu quo dans la société, les charismatiques religieusement inspirés pouvaient résister à l'ordre établi et se défaire de *das heilige Alltägliche* (« la sacralité de la tradition »). Les procès de rationalisation avaient résulté dans l'unicité de la société occidentale, caractérisée par la science et l'art, l'état et sa bureaucratie, et le capitalisme. Dans la religion, l'aspiration au salut était devenue moins magique et par conséquent les protestants connaissaient moins de sacrements que les catholiques romains.

Dans *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*), Weber (1920 [1904/5]) a montré une *Wahlverwandtschaft* (« affinité élective ») entre une manière de vivre enracinée dans les débuts du protestantisme, dans lequel pour les protestants le travail de tous les jours devenait culte et le gaspillage de temps un péché, et l'esprit du capitalisme moderne, une aspiration systématique et efficace à la rentabilité. Finalement, l'éthique d'abord religieuse devenait une mode de vie sécularisée. Dans *Tokugawa Religion*, Bellah (1957) a analysé l'influence des « idées » au Japon de 1542–1868, où il a trouvé une variation de l'éthique protestante et de l'ascétisme intramondain (*innerweltliche Askese*). Dans *The*

Religious Factor, Lenski (1961) à l'aide des données de sondages, a testé la thèse de l'éthique protestante de Weber dans des communautés blanches, noires, protestantes, catholique et juives. « The book's legacy as well as continuities and new opportunities in the study of religion can be appreciated » (L'héritage du livre ainsi que les continuités et les nouvelles possibilités dans l'étude de la religion peuvent être appréciées), selon Wuthnow (2004 : 205), soulignant l'importance de l'étude de Lenski.

Pour Weber (1922) la sociologie était « *eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will* » (la sociologie est une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale à fin d'expliquer causalement son déroulement et ses effets [Weber, 1947 : 88]). La plupart des études webériennes accentuent l'interprétation et donnent moins d'attention à l'explication causale. Mead et Blumer ont élaboré un programme de recherche scientifique connu comme l'interactionnisme symbolique. Les humains réagissent à l'interprétation du comportement et ils construisent leur réalité en partageant des symboles. Les interactionnistes symboliques préfèrent des méthodes qualitatives, spécialement l'observation participante, parce qu'ils considèrent le contact intime et l'immersion dans la vie de tous les jours des participants une condition nécessaire pour comprendre comment les acteurs donnent du sens à leurs actions, comment ils définissent les situations et comment la réalité est construite. La plupart des recherches sur de nouveaux mouvements religieux se servent de la perspective de l'interactionnisme symbolique en usant des méthodes qualitatives.

Choix rationnel, théorie du marché et religion

Le quatrième grand programme de recherche scientifique, la théorie du choix rationnel, dit que par nature humaine, les individus choisissent les moyens les plus efficaces et le meilleur rapport coût/efficacité comme ils les aperçoivent. Les individus opèrent dans un contexte socioculturel consistant de leur réseaux sociaux personnels, i.e. des groupes intermédiaires, qui structurent et restreignent leurs actions (Boudon, 1981 ; Coleman, 1990 ; Hak, 1998, 2007a, 2007b).

Selon Stark et Bainbridge (1987) les individus veulent être récompensés, font des investissements et désirent de hauts ratios d'échange. Des investissements sont des dépens, faits dans des relations durables, qui n'ont pas encore rapporté suffisamment. Des explications, des « modèles de réalité, désignés à guider l'action » aident les individus à obtenir des récompenses. Les récompenses, tout ce

que les humains s'efforcent à obtenir, et les dépens, tout ce qu'ils évitent, sont distribués en quantités inégales. Certains récompenses sont plus rares que d'autres ou à atteindre dans le futur lointain ou seulement dans une autre monde; dans ce cas-là les gens se satisferont de compensateurs. Plus le compensateur est commun, plus la rangée des récompenses est extensive et plus un compensateur est spécifique, plus la rangée est limitée. La religion consiste en « very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods » (des explications d'existences très générales, les conditions d'échange avec un dieu ou des dieux inclus) et la magie « refers to all efforts to manipulate supernatural forces ... without reference to a god or god(s) or to general explanations of existence » (réfère à tous les efforts à manipuler les pouvoirs surnaturels ... sans référence à un dieu ou à des dieux ou à des explications générales d'existence (Stark et Finke, 2000 : 91, 105).

Stark et Finke (2000) ont reformulé la théorie. Dans leur soi-disant théorie du marché, les églises, les sectes etcétera deviennent des entreprises vendant leurs marchandises. Dans un marché non-compétitif une entreprise dominante ne se spécialise ni ne trouve sa route vers sa clientèle potentielle. Par la compétition, des entreprises spécialisés et efficaces sont effectués et un plus grand niveau de participation est réalisé. Ils définissent la religion comme un tout « consistent of very general explanations of existence including the terms of exchange with a god or gods » (consistant d'explications très générales d'existence, les conditions d'échange avec un dieu ou des dieux inclus (Stark et Finke, 2000 : 91). Comme les gens veulent préserver leur capital social et religieux, ils feront leurs courses chez des vendeurs très près plutôt que chez ceux plus éloignés ou bien ne feront pas de courses du tout. Ainsi, en général, ils ne se désaffilient pas et s'ils le font, ils se réaffilient plus souvent à des groupes qui ressemblent à ceux qu'ils ont quitté qu'à des groupes sans cette ressemblance. Ekelund et al. (2006) se servent de modèles dans lesquels la maximalisation d'utilité des « consommateurs » (croyants) est plus importante pour les « vendeurs » que la lucrativité. Contraire aux adhérents de la théorie du marché (p. ex. Iannaccone, 1994) qui voient s'agrandir les églises strictes, eux ils voient un avenir pour les églises libérales plutôt que pour celles plus strictes. Lehr et Ultee (2009) ont trouvé qu'un haut degré de fréquentation de l'église est relié à un haut degré de croyance et peu de fréquentation est relié à moins de foi, ainsi falsifiant les prédictions des théoristes du marché. Aarts et al. (2010) ont testé les hypothèses prédisant que l'implication religieuse est plus intense dans des marchés religieux dérégulés et que les pays ayant des marchés religieux dérégulés

pour une période assez longue, ont de hauts niveaux d'implication religieuse. Dans leurs analyses il a paru que la dérégulation des marchés augmente la fréquentation de l'église et la continuation de la dérégulation ne le fait pas et que la modernisation décime la fréquentation plus que la dérégulation l'augmente.

Le « tournant économique » a étincelé le terrain scientifique par l'élaboration de la théorie en testant des hypothèses, en donnant de nouveaux faits et en causant la polarisation. Ses adversaires n'ont pas seulement apporté un flux de critique fondamentale entre autres sur l'acteur rationnel (limité) dans la théorie du choix rationnel et la théorie du marché (p. ex. Bruce, 1999 ; Lehman, 2010 ; Young, 1997), et aussi en produisant des hypothèses compétitives alternatives, comme nous avons vu.

Evolution de(s) dieu(x), sécularisation, déclin des pratiques religieuses, religion (post)industrielle et nouveaux mouvements religieux

Evolution de(s) dieu(x)

Dès son début il y a eu une perspective évolutionnaire dans la science sociale. A part des anthropologues d'autrefois, qui travaillaient à base de paradigmes évolutionnaires, on a trouvé la connaissance évolutionnaire dans les études de Weber et de Durkheim, ainsi que dans les interprétations de leurs travaux (Hinkle, 1976 ; Peacock et Kirsch, 1980 ; Schluchter, 1988). Les deux, Durkheim et Weber, considèrent que la rationalité surmonte la superstition et la magie. Dans le domaine « Religious evolution » (1964) de Bellah a été un article marquant. En définissant la religion comme « a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence » (un ensemble de formes et d'actions symboliques qui constituent la relation de l'homme avec ses conditions ultime de son existence) et basé sur son système de symboles religieuses, il a distingué des phases religieuses primitives, archaïques, historiques, du début de l'ère moderne et des temps modernes. L'évolution de ses formes symboliques a généré les pratiques et les actes religieuses, son organisation et ses conséquences sociales.

Les rituels, célébrant l'unité de la communauté avec les êtres mythiques, la parenté et la réciprocité, ont cimenté la société primitive. Dans les sociétés agraires archaïques, caractérisée de deux classes sociales, un plus grand nombre de dieux objectifiés et spécialisés résidaient dans un panthéon hiérarchique, reflétant la société stratifiée. Pour compenser des défauts on s'approchait des dieux avec des sacrifices.

Ceux-ci avaient besoin de prêtres, qui provenaient des niveaux supérieurs de la société. L'ordre social était l'ordre divin et les conflits dans la société reflétaient les conflits entre les dieux. Le Confucianisme, le Bouddhisme, la religion grecque ancienne et le Judaïsme, se trouvaient dans la classe de la religion historique ; le Christianisme ancien et l'Islam représentaient des phases postérieures. L'acquisition du salut était de la plus haute importance, puisque la vie de tous les jours était inférieure à la vie après la mort. L'élite religieuse était subordonnée aux élites politiques et militaires, et la religion était au service des désirs des couches supérieures, quoique la religion puisse légitimer des conflits sociaux. Les prêtres sont les médiateurs entre la laïcité et Dieu dans le Christianisme historique. Dans le début du Christianisme moderne (Protestantisme) la distinction entre les élus et les damnés a remplacé celle entre l'élite monastique religieuse et la laïcité profane. La vie quotidienne était devenue culte, et la foi était devenue une attitude éthique individuelle (innerweltliche Askese, l'ascèse intramondaine). Le dogme de la Prédestination a formé une nouvelle phase de la rationalisation de la religion dans le sens de *Abstreifung der Magie als Heilmittel* (le degré dans lequel la religion s'est dépouillée de la magie comme un moyen d'acquiescer le salut). Dans la religion moderne, depuis les années soixante du siècle dernier, la distinction entre la vie *hic et nunc* et l'au-delà avait disparu et elle a formé ou bien une nouvelle phase ou bien une phase transitoire.

Bellah (2011) se sert des dernières découvertes de la biologie, la science cognitive et la psychologie évolutionnaire. Cet *opus magnum* rappelle à peine l'article de 1965. Il voit quatre phases de culture : *la culture épisodique*, pré-linguistique, peut-être vocale; *la culture mimétique*, dans laquelle les humains communiquaient seulement avec leur corps, puis *la culture mythique*, « pénétrée de mythes » ; et finalement la culture théorique. L'invention graphique, les mémoires externes et la construction de la théorie, i.e. la réflexion au second ordre, caractérise au fond la culture théorique. « [T]he axial breakthrough involved the emergence of theoretic culture, in dialogue with mythic culture » (Le percée axiale signifiait l'émergence de la culture théorique en dialogue avec la culture mythique, Bellah, 2011 : 273), et a été signalé dans le premier millénaire A.C. (l'Age Axiale) en Israël ancien, et dans la même époque en Grèce, en Chine et en Inde. Dans la phase de la culture théorique, les cultures mimétiques et mythiques sont toujours présentes. Le rituel (des danses communautaires et la narration) et le mythe et la théorisation aidaient les humains des temps anciens à survivre et à créer une réalité transcendante. Le

rituel, qui a précédé le mythe, et aussi la religion ont émergé du jeu. La société archaïque, précédant le percée axiale, connaît deux phénomènes interconnectés : la royauté et la divinité. Ni dans la société archaïque, ni dans les religions tribales il n'y a de distinctions claires entre les sphères religieuses et politiques.

Tandis que Bellah, par un « *deutend verstehen* » (comprendre en interprétant), expose la genèse et l'évolution de la religion, Moor (2009) cherche des mécanismes explicatifs. Elle s'y prend à l'approche écologique évolutionnaire de Lenski, dans laquelle la technologie et l'idéologie d'une culture dépendent des environs physiques et sociaux. La nature des croyances religieuses est reliée à la structure de la société, et la structure sociale ainsi que ces croyances trouvent leur origine dans la technologie prédominante de l'existence (voir Ultee et al., 2003 : 343ff.). Moor combine cette approche avec les modèles de pensée biomorphique, socio-morphique et technomorphique de Topitsch (Topitsch, 1954, 1958, 1979). Les modèles de pensée biomorphique sont analogues à la reproduction sexuelle (naître, vieillir, et mourir) ; les sociétés avec une subsistance primitive les connaissent. La nature des relations sociales est la base des modèles socio-morphiques. Dieu est le seigneur de la création, comme un roi régnant sur sa royauté. À l'exception des sociétés primitives toutes les sociétés suivantes possèdent ces modèles de pensée. Dans les sociétés techno-morphiques le dieu a eu un plan quand il a créé le ciel et la terre, comme les ingénieurs font des outils. Ce dernier type de modèles prédomine, puisque les sociétés devenaient moins dépendantes des environs naturels et la différenciation augmentait.

Les technologies et les idéologies dépendent des environs naturels et sociaux, la technologie n'est pas la force prédominante et les idées religieuses sont en relation avec la structure de la société. La structure sociale ainsi que les idées trouvent leur origine dans la manière prédominante de subsister. Une modification dans les moyens d'existence cause des adaptations structurelles et socioculturelles, y compris la religion. Dans les histoires de la création et dans les notions sur l'au-delà les modes de subsistance reparaissent. Comme le contrôle sur les environs s'accroît les dieux deviennent plus abstraits et la croyance en l'enfer et au ciel est effacée. Tandis que dans les sociétés avec des chefs forts et puissants, l'idée d'un dieu qui règne et gouverne est plausible, ce n'est pas le cas dans des sociétés démocratiques (post)industrielles où les gens prennent leurs décisions eux-mêmes.

Les deux théories, celle de Moor aussi bien que celle de Bellah, rendent plausible (la direction de) l'évolution religieuse. Pourtant la théorie de Moor

explique beaucoup mieux les développements, comme la sécularisation, la religion (post)industrielle etcétera, que le fait celle de Bellah.

La sécularisation et le déclin des pratiques religieuses

Comte, Marx et Spencer, parmi beaucoup d'autres, étaient convaincus que l'histoire humaine montrait un déclin continu de la religion et que la société moderne serait une société séculaire. Pour eux l'évolution des dieux formait une prélude à la sécularisation et au déclin des pratiques religieuses (*unchurching*). En Europe le nombre de membres aussi bien que la fréquentation de l'église sont fortement réduites (p. ex. Halman et al., 2005, 2011 ; Pollack et al., 2012). Dans l'Amérique du Nord le même procès se produit (p. ex. Breault, 1989 ; Olson, 1998), en dépit du fait que la fréquentation des églises dans Les États Unies est surdéclarée (Hadaway et Marler, 1993, 1998, 2005 ; Hadaway et al., 1993, 1998). Pew Research (2012) fait compte du fait que les protestants ne forment plus la majorité dans les États Unies, bien que ils soient le plus grand groupe et, en outre, un sur cinq adultes n'est plus religieusement affilié et ils représentent la catégorie qui s'accroît le plus vite. Wuthnow (2007) a vu ces développements comme une remodelage de la religion américaine.

La sécularisation est un concept central auquel plusieurs processus sont accrochés. Sur un niveau macro, la sécularisation représente le décroît de l'importance de l'église et la religion (la religion a perdu son autorité dans les thèmes éthiques [Chaves, 1994]). Sur le niveau méso elle indique que les doctrines religieuses s'adaptent de plus en plus aux demandes de la société (moderne) et de la culture. Finalement sur le niveau micro elle réfère à la religiosité diminuante des individus, au déclin du nombre des membres de l'église et de la fréquentation de l'église, adhérer moins strictement aux doctrines religieuses et en plus une diminution de la relevance de la religion dans la vie de tous les jours (Dobbelaere, 1981, 1984, 2002, 2007). Dobbelaere a découvert la sécularisation sous plusieurs étiquettes : « différenciation institutionnelle ou segmentation (Luckmann 1967), autonomisation (Berger 1967), rationalisation (Berger 1967 ; Wilson 1982), sociétalisation (Wilson 1976), désenchantement du monde (Wilson 1976), privatisation (Berger 1967 ; Luckmann 1967), généralisation (Bellah 1967 ; Parsons 1967), pluralisation (Martin 1978), relativisation (Berger 1967), mondanité d'aujourd'hui (Luckmann 1990), individualisation (Bellah et al. 1985), bricolage (Luckmann 1979), incrédulité (Berger 1967), déclin de la religiosité de

l'église (Martin 1978) » (Dobbelaere, 1998 : 452–6).

Tschannen (1992) a vu l'étude de la sécularisation dans les années soixante du vingtième siècle se développer en un paradigme, qui, mûrissant, devenait une science normale dans les années soixante dix. Il était supporté par les communautés partageant des *exemplars* (modèles exemplaires) : la différenciation comme la division de la vie sociale dans des sphères divers, la rationalisation comme un effondrement concomitant d'une vision générale du monde et l'accroît de l'incroyance, et la mondanisation ou l'accommodement au monde; il considère ce dernier phénomène subordonné aux deux précédents. Les faiblesses, selon Tschannen, étaient la limitation du paradigme à l'ouest, et le manque d'une perspective mondiale. La sécularisation est toujours fortement discutée (p. ex. Ammerman, 2005 ; Hout et Greeley, 1987, 1998 ; Olson, 2008 ; Presser et Chaves, 2007 ; Stark et Finke, 2000 ; Stark et al., 2002 ; Thumma et Travis, 2007 ; Wuthnow, 2007). Berger (1999 : 2), révoquant sa prédiction de 1968 que, dans peu de temps, les croyants religieux se retrouveraient probablement dans de petites sectes seulement, serrés ensemble pour résister à une culture moderne mondiale, croit maintenant que « the assumption that we live in a secularized world is false » (la supposition que nous vivons dans un monde sécularisé est fausse). Il a forgé un nouveau concept « la désécularisation ». « The world today, with some exceptions ... is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever » (Le monde d'aujourd'hui, sauf quelques exceptions, est aussi furieusement religieux qu'il a toujours été, et par endroits plus que jamais). Tandis que pour Berger une grande quantité de littérature écrite par les historiens et les spécialistes des sciences sociales qualifiée librement comme théorie de la sécularisation s'est trompée essentiellement. Stark trouve que la sécularisation, i.e. les nombres décroissants des membres de l'église et le déclin de la pratique religieuse, ne mérite pas de place dans un discours scientifique (Stark, 2008; Stark et Finke, 2000). Les villes, avec un grand nombre de « firmes » religieuses, sont des endroits de culte, tandis que les régions rurales sont religieusement indifférentes à cause du manque d'offre. L'affaiblissement des croyances traditionnelles fait place à la formation de cultes et de sectes et, par conséquent, un plus grand nombre d'entrepreneurs religieux réalise un plus grand nombre de croyants. Lui et ses pareils pensent que le déclin des pratiques religieuses en Europe est une exception (p. ex. Finke et Stark, 1988 ; Iannaccone, 1992, 1994, 1998 ; Stark et Finke, 2000).

Bruce (p. ex. 2002) ne croit pas que les nouvelles religions compensent la perte des églises et mais il

croit bien que la sécularisation continue à cause de deux processus interactifs : le pluralisme augmentant et l'individualisme-égalitarisme croissant. Franzmann et al. (2006) font remarquer : « Dass die Zeit aber noch nicht gekommen ist, die Säkularisierungsthese zu Grabe zu tragen, wie Rodney Stark (1999) dies empfiehlt, zeigt schon der Umstand, dass die Debatte über die Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie heute wohl kontroverser geführt wird als je zuvor » (Que le temps n'est pas encore venu pour enterrer la thèse de la sécularisation, comme Rodney Stark le propage, a déjà été montré par le fait que les discussions sur la thèse de la sécularisation sont à présent plus controversées que jamais). Comme causes pour la sécularisation, les spécialistes ont indiqué la science, la démocratisation, l'industrialisation et la croissance de la richesse sociétale. Ces processus modifient la vision (religieuse) du monde et produisent une diminution de l'intégration et de la religiosité, i.e. moins de membres et de fréquentation de l'église, les convictions doctrinales faibles et la signification diminuante de la religion dans la vie de tous les jours (p. ex. Kruijt, 1933 ; Nisbet, 1966 ; Te Grotenhuis, 1998). Certains scientifiques ont aussi argumenté que le pluralisme religieux, i.e. plusieurs groupes intermédiaires avec des valeurs, des normes et des pratiques différentes, a érodé la structure de la plausibilité de la société et il a comme effet un degré d'intégration plus bas, un moindre degré d'observation de normes religieuses (personnalisées), moins de participation et de membres de l'église (Hak et Sanders, 1996). Les procès cognitifs peuvent aussi stimuler l'incrédulité, puisque « as some individuals are more prone to analytically override initially flawed intuitions in reasoning » (certains individus sont plus susceptibles à outrepasser analytiquement des intuitions de raisonnement au début affaiblis que des autres) (Gervais et Norenzayan, 2012). Martin (2005 : 7) souligne la relevance des contextes dans le procès : « the theory of secularization ... is profoundly inflected by particular histories » (la théorie de la sécularisation est profondément infléchie par des histoires particulières) tandis qu'il ne voit pas « [a] consistent relation between the degree of scientific advance and a reduced profile of religious influence, belief and practice » (de relation cohérente entre le degré d'avancement scientifique et un profil réduit d'influence religieuse, de croyance et de pratique religieuse) (Martin, 2005 : 119). Il défend la différenciation comme l'épine dorsale du processus (Martin, 2005 : 20). Lehr et Ultee (2009) trouvent la proposition de Davie (1994) sur la croyance sans appartenance (voir dessous), l'hypothèse de compétition religieuse de Iannaccone (1994), et la compréhension de Eisenstadt (2000) de la relation entre

les modernités multiples et la nature multiple des croyances, insuffisants et ils trouvent du soutien pour la proposition de Nisbet (1966) que la démocratisation et l'industrialisation ont une incidence sur la religion. Beyer (1994, 2006) aborde la religion en relation avec la globalisation, partant des notions de Luckmann sur la culture et la communication, et la différenciation. La religion a perdu sa position primordiale à la politique et à l'économie et est devenue un sous-système fonctionnel; ça doit être analysé localement et à l'échelle globale. Casanova (1994, 2008), critiquant la théorie traditionnelle de la sécularisation et admettant le déclin des pratiques religieuses, parle de « déprivatisation ». Cela, est-il différent de la religion civile de Bellah (1967) dans Les Etats Unies ou de la religion diffuse de Cipriani (1989) en Italie, ou la religion imprègne des sphères publics; et cela contredit-il l'argument que la religion a perdu son autorité dans les discussions étiques ? Pas vraiment.

La religion dans la société postindustrielle

Certains groupes enracinés dans la religion historique et dans le début de la religion moderne luttent pour la préservation et/ou la réintroduction des croyances et des cultes « anciens ». Ils s'approprient (sélectivement), transforment et réinterprètent de différents aspects de la modernité (Altermatt, 2004). Hellemans (2004 : 83) a ajouté que « The anti-modernist modernisation of the Roman Catholic Church represents an exceptionally successful strategy » (La modernisation antimoderniste de l'Eglise Catholique Romaine représente une stratégie avec un succès exceptionnel). Ensuite il y a des nombres croissants d'Évangéliques atteignant le salut en acceptant Jésus comme leur Sauveur, une action de leur propre volonté, se réjouissant de la religion orthodoxe-moderne (Hak, 2006). Berger pense que « the differences between two Catholics, one accepting the tradition without questioning, and the other being a sceptic, [are] greater than between a sceptic Protestant and a ditto Catholic » (que les différences entre deux catholiques, l'un acceptant la tradition sans douter et l'autre étant sceptique, sont plus grandes que celles entre un protestant sceptique et catholique ditto). « In theory, the sceptical Catholic and the skeptical Muslim have more in common than they have with their orthodox fellow believers » (En théorie le catholique sceptique et le musulman sceptique ont plus en commun qu'ils ont avec leurs frères croyants orthodoxes) (Vlasblom, 2005).

Ter Borg (1991) et Bailey (1997, 1998), contestant la perte de la religion dans la société, introduisent la religion implicite. Cela « counterbalances the tendency to equate 'religion' with specialized institu-

tions, with articulated beliefs, and with that which is consciously willed or (specifically intended) » (fait contrepoids à la tendance d'assimiler la « religion » à des institutions spécialisées, avec des croyances articulées et avec ce qui est voulu [ou spécifiquement intentionnel], Bailey, 1998 : 235). Ils voient la religion dans des événements populaires comme les sports et les manifestations de musique comme le fait Hervieu-Léger (1993) : dans la modernité le sacré n'est pas limité au domaine de la religion et peut se manifester dans tous les domaines. Les partisans d'un club de sport, partageant des expériences ensemble, peuvent créer une communauté sacrale qui devient religieuse quand leurs souvenirs assument la forme d'une tradition; la mémoire ritualisée avec des connections dans le passé et le futur, « la lignée croyante ». Pärna (2010, prop. 7) a proposé que chaque phénomène peut être considéré religieux s'il remplit les conditions suivantes : s'il inspire des notions sur l'existence de forces ou d'entités qui transcendent l'individuel, s'il donne lieu à l'espoir à de grands changements dans la vie comme nous la connaissons et s'il promet de surmonter les incertitudes et la fragilité humaines. La croyance sans appartenance, i.e. « la croyance non-institutionnalisée », « le bricolage personnel » et les conceptions privatisées de la sacralité en dehors des églises, des chapelles et des mosquées (www.esareligion.org/bi-annual-conference/ consulté 30 mai 2012), et les religions hyper-réelles (hyper real), « les religions innovatives et spiritualités qui mélangent des éléments de tradition religieuses avec de la culture populaire » (Possamai, 2012) peuvent être ajoutés à la liste des nouvellement arrivées.

Elles forment toutes des variations sur la religion invisible, nommée après *The Invisible Religion* (1967), comme s'appelle la traduction du livret par Luckman, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Le Problème de la religion dans la société moderne) (1963). Dans ce livre Luckmann a confirmé que l'importance diminuante des églises pour les gens ne voulait pas dire que la société moderne soit areligieuse. Heelas et al. (2005) voient une « révolution spirituelle » dans laquelle la religion cède place à la spiritualité puisque les individus vivent de plus en plus en relation avec leur subsistance individuelle et subjective. Finalement, la religion liquide, spirituelle et/ou communale, est le résultat de la modernité liquide, dans laquelle on éprouve l'individualité et la communauté. Ses formes sont fluides et volatiles, non pas organisés hiérarchiquement et ils vont et viennent. Tout ça ne sera pas le bout de la ligne. Faisant écho aux paroles de Geertz, la tâche n'est donc pas de définir la religion mais plutôt de la trouver. Où et dans quelles variations peut-elle être trouvée et comment étudier celles-là ?

Nouveaux mouvements religieux

Depuis la Deuxième Guerre Mondiale la vitesse et l'étendue des changements sociaux ont été énormes, p. ex. en regard à la technologie de la communication, la globalisation, la démographie, l'éducation. Les scientifiques indiquent ces changements-là quand ils discutent le déclin de la religion institutionnalisée dans la société occidentale dans la seconde moitié du XXe siècle, aussi bien que l'émergence de spiritualités alternatives, parfois dedans mais le plus souvent en dehors des institutions religieuses, et depuis les années soixante du vingtième siècle l'apparition de grands nombres de nouveaux mouvements religieux (NRM) (Beckford, 1986 ; Hunt, 2003 ; Robbins, 1988 ; Schäfer, 2008).

L'accueil de nouveaux mouvements religieux dans le monde occidental varie substantiellement : dans certains pays on les regarde avec indifférence, dans d'autres ils sont opposés ouvertement ou de manière voilée par les organisations anti-cultes, par les églises établies ou par les autorités légales (Arweck, 2006 ; Lucas et Robbins, 2004). Souvent les reportages tendancieux et sensationnels dans les médias ont formé la perception publique qu'ils constituent un menaçant aux valeurs et aux institutions traditionnelles et que ceux qui s'y joignent sont sans doute faibles d'esprit ou ont eu un lavage de cerveau. Des experts NRM ont largement disputé l'idée du lavage de cerveau et ils ont tâché de corriger la perception publique biaisée, pourtant sans beaucoup de résultat (Lewis, 2004). A cause du discours public sur ces groupes, qui divergent de la religion principale, comme des agences contrôlant l'esprit, les scientifiques ont jugés nécessaire de se servir d'une terme neutre. Ils ont opté pour l'expression « Nouveaux Mouvements Religieux ». Longtemps le controverse des sectes a été une question importante à l'agenda de recherche des étudiants des NRM. Plus récemment l'attention s'est déplacée vers d'autres thèmes plus mouvement-spécifiques comme l'organisation des mouvements, les relations avec les environs, la conversion et la doctrine.

La grande variété de mouvements concernant la taille – si la plupart des mouvements ont un nombre relativement limité d'adeptes, d'autres sont des entreprises établies dans des nombreux pays – l'histoire, la tradition théologique, l'attitude vers la société, rendent difficile à donner une réponse universelle à la question pourquoi ces mouvements ont émergé. Les assertions généralisantes référant à la privation relative, l'aliénation ou l'anomie, malheureusement ont à peine spécifié les relations entre le mouvement et la société (Campbell, 1982 : 236 ; Dawson, 2006). Par conséquent, il y a eu un déplacement de théories concentrant leur attention sur les questions « pourquoi » à des théories qui

concentrent leur attention sur les questions « comment », i.e. sur les processus par lesquels les mouvements religieux se créent et se maintiennent (Zablocky et Looney, 2004 : 314).

Les méthodes de recherche qualitative, comme l'observation participante, dominent le recherche des NRMs. En participant à la vie quotidienne des petits groupes le chercheur des sciences sociales se familiarise avec leurs symboles et avec leurs significations et comment ils sont construits et interprétés. C'est pourquoi les chercheurs des NRMs ont souvent employé une perspective interactionniste symbolique.

Les résultats de la recherche ont montré sans ambiguïté que les affiliés aux NRMs n'ont ni le cerveau lavé ni ne sont-ils mentalement faibles, et ils vivent pas non plus dans la marge de la société. C'est pour cela que l'attention est tournée vers la question comment l'affiliation et la conversion se passent actuellement, au lieu d'accentuer les traits personnels des convertis potentiels. La conversion est souvent considérée comme une carrière composée d'un nombre de phases d'affiliation croissante dans un mouvement religieux. Un modèle fréquemment testé est le modèle de sept phases par Lofland et Stark (1965), qui regardent la conversion comme une solution du chercheur religieux pour ses problèmes personnels liés à un point tournant dans sa vie, facilité par des liens affectifs et une interaction intensive avec des membres du group religieux. Beaucoup de soutien empirique n'a pas été trouvé pour l'élément du point tournant du modèle, mais l'importance des relations (pré-)existantes et de l'interaction avec des membres du mouvement a été établie.

La désaffiliation a reçu l'attention quand les hommes de science ont découvert qu'il n'y avait pas seulement des individus qui joignaient les mouvements en grand nombre, mais qu'il y en avait aussi de nombreuses personnes qui les quittaient (Bromley, 2004 : 299). Comme cause pour leur départ sont mentionnés la séparation géographique, les réseaux sociaux compétitifs, l'expulsion et le doute de l'autorité du leader, quand celui-ci/celle-ci ne respecte pas les normes et leurs promesses. Ce dernier élément surtout est d'importance dans des mouvements chiliastiques, quand les prophéties de la fin du temps échouent. Une prophétie manquée cependant, n'est pas nécessairement fatal pour le mouvement. Beaucoup dépend de la créativité du prophète, l'élasticité de la doctrine pour pouvoir absorber de l'évidence contradictoire et des investissements matériels et spirituels faits par les adhérents. Si le prophète ne peut pas donner une interprétation acceptable de la prophétie échouée, la désaffiliation peut-être collective aussi bien qu'individuelle (Jansma, 1986, 2000 ; Stone, 2000).

Les effets du départ sur les membres individuels montrent une grande variété, dépendant de leur degré d'implication et de la hauteur de leurs investissements dans le mouvement. La plupart des anciens membres paraissent capables de laisser leurs expériences dans le mouvement derrière eux (Bromley, 2004 : 305). Considérant les effets de désaffiliation sur le mouvement en entier, il faut se réaliser que le départ collectif a plus d'effet que le départ d'un individu et que l'effet du départ d'un membre hautement placé, ayant de l'information privilégiée, peut être plus nuisible que celui d'un membre à la base.

Concernant la signification sociétal des NRMs, la question s'est posée s'ils peuvent compenser la tendance courante de l'Ouest de désenchantement-sécularisation. A première vue la réponse est négative. Pendant que les nombres des personnes qui quittent les religions institutionnalisées se montent aux cents de mille, les adhérents de quelques-uns des plus grands NRMs peuvent être comptés dans les dix milles seulement. Cependant, ceci n'est pas l'image complet. Actuellement il y a maintenant de grands nombres de personnes qui ne joignent aucun mouvement ou aucune église mais qui se présentent comme spirituelles, appartenant à une grande catégorie d'individus formant leur propre religion/philosophie de vie. Même en regardant cette catégorie, on peut douter, comme le fait par exemple Bruce (1996), si la spiritualité nouvelle et les NRMS peuvent compenser les pertes de la religion institutionnalisée (Voas et Bruce, 2007).

Beckford et Levasseur (1986 : 49), discutant la signification des NRMS dans le monde occidental, ont conclu que leur contribution socioculturelle est modeste et que l'attention des médias pour ces (souvent) petits groupes n'est pas en proportion de l'influence de leur message sur la société. Selon eux « the long term socio-cultural significance of today's NRMs lies less in their intended contributions to religious and spiritual life than in the unintended consequences of their activities for the clarification of the limits of toleration. ... NRMs are helping to define the practical boundaries of acceptable and unacceptable conduct in a supposedly secular age » (La signification socioculturelle de longue durée des NRMs de nos jours se trouve moins dans leurs contributions voulues sur la vie religieuse et spirituelle, que dans les conséquences non-voulues de leurs activités à clarifier les limites de la tolérance. Les NRMs aident à définir les limites de conduite acceptable et inacceptable dans un âge supposément séculaire). Les NRMs révèlent ce qui dans la société occidentale est regardé comme comportement religieux « normal ». Dans la société séculaire actuelle, le contenu d'une croyance n'est pas une

chose importante ; ce qui est considéré comme une conduite inacceptable c'est quand les gens prennent leur foie tellement au sérieux que toute leur vie quotidienne est s'organisé autour d'elle (Hardin et Kehrer, 1982 : 281 ; Jansma, 2010 : 62).

Conclusion

Définir la religion et la magie va nous occuper dans le futur prévisible. L'usage de définitions opérationnelles, offrant la netteté analytique et l'exactitude au chercheur scientifique a le dessus dans la recherche de nos jours. Quand même, des définitions « vraies » et réifiées se présentent encore souvent (voir aussi Asad, 1993 ; Fitzgerald, 2000 ; Lambert, 1991 ; McKinnon, 2002 ; Smith, 2004 ; Stark et Bainbridge, 1987 définissant la religion). Tandis que les grands programmes de recherche scientifiques classiques sont toujours loin d'être usés, la tournure vers le choix rationnel surtout a créé des discussions et encore plus important, elle a créé la vérification de vieilles et de nouvelles hypothèses et a produit de nouveaux faits.

Le recherche sur, entre autres, l'évolution religieuse, la sécularisation et les nouveaux mouvements religieux a abouti à un ensemble de connaissances toujours croissantes, de hypothèses testées et de programmes de recherches améliorés. Alors il est difficile à voir la signification des nouvelles conceptions de religion tant qu'elles se trouvent dans des essais, i.e. des documents fondée sur des théories non-empiriques et qu'elles ne sont pas incorporées sous les questions principales, ni formulées comme des hypothèses vérifiables. C'est aussi vrai pour les réflexions sur les relations entre *la modernité* (réifiée) et la religion. Dans quelle mesure les scientifiques plus philosophiquement et historiquement inclinés, et des discours philosophique-théologique sur la religion, comme par exemple chez De Vries (2008), produisent-ils *sociologiquement* quelque chose de nouveau ? Plus important, jusqu'à quel point leurs rêvasseries sont-ils (p. ex. Habermas, 2005 ; Taylor, 2007) pertinents et de quelle façon trouvent-ils leurs place dans les théories de la religion ?

Pour réaliser du progrès scientifique le problème n'est pas tant une division supposée entre la recherche qualitative et quantitative comme certains prétendent dans des (pseudo)débats périodiques. La question la plus importante sera de savoir si les sociologues subsument leur question de recherche sous les questions principales, peut être seulement sous une question principale – Ganzeboom (2012) argumente que la cohésion sociale englobe l'inégalité aussi bien que la rationalisation. Le progrès peut seulement être réalisé quand les chercheurs scien-

tifiques répondent aux questions de recherche explicatives, soit qualitativement soit quantitativement, en testant les hypothèses qui sont subsumées sous des programmes scientifiques en tenant compte des questions principales et ainsi renforçant les programmes existants ou en développant des nouveaux.

Lectures complémentaires commentées

Pour une vue d'ensemble générale voir les manuels suivants : Clarke PB (éd.) (2009) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press; Beckford JA et Demerath NJ (éds) (2007) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London : Sage. Sur des thèmes spécifiques comme sécularisation voir : Dobbelaere K (2002) *Secularization : An Analysis at Three Levels*. Brussels : P.I.E.-Peter Lang; et Tschannen O (1992) *Les Théories de la sécularisation*. Genève et Paris : Librairie DROZ pour l'histoire et la situation actuelle du débat. Dobbelaere K (2009) The meaning and scope of secularization. En : Clarke PB (éd.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford : Oxford University Press, pp. 600–15, est une évaluation plus récente sur la sécularisation.

La situation actuelle du débat sur l'évolution religieuse est exposée chez Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA : Belknap Press. Mécanismes de causalité sont présentés en Moor N, Ultee W et Need A (2009) Analogical reasoning and the content of creation stories: Quantitative comparisons of preindustrial societies. *Cross-Cultural Research*, 43 : 91–122.

Concernant le débat sur la spiritualité, voir : Flanagan K et Jupp PC (éds) (2007) *A Sociology of Spirituality*. Farnham : Ashgate. Dans ce travail les auteurs analysent le problème de définir le terme spiritualité, la relation entre la spiritualité et, entre autres, le sexe, le milieu holistique, l'état, l'église, la génération post « baby boom ».

O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall. Une étude classique et un bon exemple de l'approche structuro-fonctionnaliste de la religion.

Malinowski B (1974 [1925]) *Magic, Science and Religion*. London : Souvenir Press. Ses essais classiques sont encore de la bonne lecture pour comprendre la magie, la science et la religion.

La première véritable théorie du choix rationnel sur la religion se trouve dans Stark R et Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang. Cet événement marquant « l'économic turn » dans la sociologie n'était pas pour un grand part révisé dans Stark R et Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : University of California Press, c'est plutôt un aperçu de la théorie du marché appliquée à la religion.

Pour un vue d'ensemble des nouveaux mouvements religieux voir : Lewis JR (éd.) (2004) *The Oxford*

Handbook of New Religious Movements. Oxford and New York : Oxford University Press. Dans ce manuel les sujets principaux concernant les nouveaux mouvements religieux sont présentés : la conversion, le millénarisme, les mouvements anti-secte, le débat sur le lavage de cerveau. De plus, la signification socioculturelle est exposée. Un autre bon aperçu est présenté chez Dawson LL (éd.) (2004) *Cults and New Religious Movements*. Malden, MA : Blackwell.

Une introduction courte au programme de recherche scientifique de Lakatos, aux questions sociologiques principales etc. se trouve dans le site : www.socsci.kun.nl/maw/sociologie/ultee/presentations/biopenhagen.pps

Bibliographie

- Aarts OAJ, Te Grotenhuis HF, Need A et De Graaf ND (2010) Does duration of deregulated religious markets affect church attendance? Evidence from 26 religious markets in Europe and North America between 1981 and 2006. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4) : 657–72.
- Altermatt U (2004) The ambivalence of Catholic modernisation. En : Frishman J, Otten W et Ammerman N (éds) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley : University of California Press, pp. 49–75.
- Ammerman NT (2005) *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley : University of California Press.
- Arweck E (2006) *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*. London y New York : Routledge.
- Asad T (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Bailey E (1997) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen : Kok Pharos.
- Bailey E (1998) Implicit religion. En : Swatos WH Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press.
- Beckford JA (éd.) (1986) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London : Sage.
- Beckford JA et Levasseur M (1986) New religious movements in Western Europe. En : Beckford JA (éd.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London : Sage, pp. 29–54.
- Bellah RN (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Preindustrial Japan*. New York : Free Press.
- Bellah RN (1964) Religious evolution. *American Sociological Review* 29(3) : 358–74.
- Bellah RN (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 : 1–21.
- Bellah RN (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. New York : Harper and Row.
- Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA : Belknap Press.
- Bellah RN, Madsen, R, Sullivan WM et al. (1985) *Habits of the Heart*. Berkeley : University of California Press.
- Berger PL (1967) *The Sacred Canopy*. Garden City, NY : Doubleday.
- Berger PL (1999) The desecularization of the world: A global overview. En : Berger PL (éd.) *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*. Grand Rapids, MI : William B Eerdmans Publishing Company, pp. 1–18.
- Beyer P (1994) *Religion and Globalization*. London : Sage/Theory, Culture and Society.
- Beyer P (2006) *Religions in Global Society*. Abingdon : Routledge.
- Boudon R (1981) *The Logic of Social Action: An Introduction to Sociological Analysis*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Breault KD (1989) New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review* 54 : 1048–53.
- Bromley DG (2004) Leaving the fold: Disaffiliating from new religious movements. En : Lewis JR (éd.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford et New York : Oxford University Press, pp. 298–314.
- Bruce S (1996) Religion in Britain at the close of the twentieth century. *Journal of Contemporary Religion* 11 : 261–74.
- Bruce S (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford : Oxford University Press.
- Bruce S (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford : Blackwell.
- Campbell C (1982) Some comments on the new religious movements, the new spirituality, and postindustrial society. En : Barker E (éd.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York et Toronto : Edwin Mellen Press, pp. 232–42.
- Casanova J (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
- Casanova J (2008) Public religions revisited. En : De Vries H (éd.) *Religion: Beyond a Concept*. New York : Fordham University Press, pp. 101–19.
- Chaves MA (1994) Secularization as declining religious authority. *Social Forces* 72(3) : 749–74.
- Cipriani R (1989) Diffused religion and new values in Italy. En : Beckford JA et Luckmann T (éds) *The Changing Face of Religion*. London : Sage, pp. 24–48.
- Clarke P (2006) *New Religions in Global Perspective*. London et New York : Routledge.
- Coleman JS (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA : The Belknap Press.
- Davie G (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford : Blackwell.
- Dawson LL (2006) *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, 2ème édn. Oxford et New York : Oxford University Press.
- Demerath NJ (1965) *Social Class in American Protestantism*. Chicago : Rand McNally.
- De Vries H (éd.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. New

- York : Fordham University Press.
- Dobbelaere K (1981) Secularization: A multidimensional concept. *Current Sociology* 29(2) : 1–213.
- Dobbelaere K (1984) Secularization theories and sociological paradigms. *Social Compass* 31 : 199–219.
- Dobbelaere K (1998) Secularization. En : Swatos WH Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press, pp. 452–6.
- Dobbelaere K (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles : P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere K (2007) Secularization. En : Ritzer G (éd.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Vol. VIII. Malden, MA : Blackwell, pp. 4140–8.
- Douglas M (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London : Routledge.
- Douglas M (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London : Routledge.
- Dunbar R (2006) How evolution found God. *New Scientist*, 28 January.
- Durkheim E (1976) *The Elementary Forms of the Religious Life*. London : George Allen and Unwin.
- Durkheim E (1991 [1912]) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le Système totémique en Australie*. Paris : Livre de poches.
- Eisenstadt S (2000) Multiple modernities. *Daedalus* 129 : 1–30.
- Ekelund RB Jr, Hébert RF et Tollison RD (2006) *The Marketplace of Christianity*. Cambridge, MA et London : MIT Press.
- Engels F (1976 [1845]) *Die Lage der arbeitende Klasse in England* [La Situation de la classe laborieuse en Angleterre]. Verlag Otto Wigand, Leipzig. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlin.
- Engels F (1963 [1894]) *Zur Geschichte des Urchristentums* [Contributions à l'histoire du christianisme primitif]. Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Dietz Verlag, Berlin. Band 22, 3. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Berlin/DDR.
- Evans-Pritchard EE (1951 [1937]) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford : Oxford University Press.
- Evans-Pritchard EE (1956) *Nuer Religion*. Oxford : Clarendon.
- Evans-Pritchard EE (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford : Oxford University Press.
- Finke R et Stark R (1988) Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities. *American Sociological Review* 53 : 41–9.
- Firth R (1967) *Tikopia Ritual and Belief*. Boston : Beacon Press.
- Fitzgerald T (2000) *The Ideology of Religion Studies*. New York : Oxford University Press.
- Fortes M (1987) *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Franzmann M, Gärtner C et Köck N (éds) (2006) *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie* [Religion dans le monde sécularisé : contributions théoriques et empiriques aux débats sur la sécularisation en la sociologie de la religion]. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frazer JG (1994 [1890]) *The Golden Bough*, édn abrégée par Fraser R. Oxford : Oxford University Press.
- Ganzeboom HBG (2012) De ontwarring van de sociologie: over het werk en denken van Wout Ultee [L'extrication de la sociologie : sur les travaux et la pensée du Wout Ultee]. *Mens & maatschappij* 87(1) : 5–20.
- Geertz C (1966) Religion as a cultural system. En : Banton M (éd.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York : Praeger.
- Gerth HH et Wright Mills C (1991) *From Max Weber, Essays on Sociology*. Abingdon : Routledge.
- Gervais WM et Norenzayan A (2012) Analytic thinking promotes religious disbelief. *Science* 336(6080) : 493–6.
- Glock CY et Stark R (1965) *Religion and Society in Tension*. Chicago : Rand McNally.
- Habermas J (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* [Entre naturalisme et religion : essais philosophiques]. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Hadaway CK et Marler PL (1993) All in the family: Religious mobility in America. *Review of Religious Research* 35 : 97–116.
- Hadaway CK et Marler PL (1998) Did you really go to church this week: Behind the poll data. *Christian Century* 115 : 472–5.
- Hadaway CK et Marler PL (2005) How many Americans attend worship each week? An alternative approach to measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 : 307–22.
- Hadaway CK, Marler PL et Chavez MA (1993) What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance. *American Sociological Review* 58 : 741–52.
- Hadaway CK, Marler PL et Chavez MA (1998) Overreporting church attendance in America: Evidence that demands the same verdict. *American Sociological Review* 63 : 122–30.
- Hak D (1998) Compensators (general and specific compensators): Deferred gratification; Deprivation theory; Investments; Rational choice theory. En : Swatos William H Jr (éd.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA : Altamira Press, pp. 112–13, 136–7, 238, 402–4.
- Hak D (2006) Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief [Evangélisme comme l'avenir d'une « illusion » ? Une approche évolutive]. *Religie & Samenleving* 1(2) : 95–109.
- Hak D (2007a) Stark et Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation: An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke. *Social Compass* 54(2) : 295–313.
- Hak D (2007b) Local knowledge and paradigms: Protestant church fusions and ruptures at the Dutch former island of Urk since 2004. En : Van Ophem JAC et Verhaar CHA (éds) *On the Mysteries of Research: Essays in Various Fields of Humaniora*. Ljouwert : Fryske Akademy, pp. 233–48.

- Hak D et Sanders K (1996) Kerkvorming en ontkerkelijkheid in de negentiende eeuw in Friesland [Formation des églises et non-participation dans l'église dans la dix-neuvième siècle en Frise]. *Mens en Maatschappij* 96(3) : 220–37.
- Halman L, Luijckx R et Van Zundert M (2005) *Atlas of European Values*. Leiden : Brill.
- Halman L, Sieben I et Van Zundert M (2011) *Atlas of European Values: Trends and Traditions at the Turn of the Century*. Leiden : Brill.
- Hardin B et Kehrer G (1982) Some social factors affecting the rejection of new belief systems. En : Barker E (éd.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York et Toronto : Edwin Mellen Press, pp. 267–83.
- Heelas P, Woodhead L, Seel B, Tusting K et Szerszynski B (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford : Blackwell.
- Hellemans S (2004) How modern is religion in modernity? En : Frishman J, Otten W et Rouwhorst G (éds) *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*. Leiden : Brill, pp. 76–94.
- Hervieu-Léger D (1993) *La Religion pour mémoire*. Paris : Éditions du Cerf.
- Hinkle RC (1976) Durkheim's evolutionary conception of social change. *The Sociological Quarterly* 17(3) : 336–46.
- Hout M et Greeley A (1987) The centre doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940–1984. *American Sociological Review* 52(3) : 325–45.
- Hout M et Greeley A (1998) What church officials' reports don't show: Another look at church attendance data. *American Sociological Review* 63(1) : 113–19.
- Hunt SJ (2003) *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Aldershot : Ashgate.
- Iannaccone LR (1992) Religious markets and the economics of religion. *Social Compass* 39(1) : 123–31.
- Iannaccone LR (1994) Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology* 99(5) : 1180–211.
- Iannaccone LR (1998) Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36(3) : 1465–95.
- Jansma LG (1986) The rise of the Anabaptist movement and societal changes in the Netherlands. En : Horst IB (éd.) *Dutch Dissenters*. Leiden : Brill, pp. 85–104.
- Jansma LG (2000) Eindtijdverwachting en de wederdopers [Attendant la fin du temps et les Anabaptistes]. En : Jansma LG et Hak D (éds) *Maar nog is het einde niet* [Mais ce n'est pas encore la fin]. Amsterdam : Amsterdam University Press, pp. 37–54.
- Jansma LG (2010) *Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal-postmoderne* [Les Anges en Oudehorne : un nouveau mouvement prophétique dans la post-modernité locale]. Delft : Eburon.
- Johnson B (1963) On church and sect. *American Sociological Review* 28 : 539–49.
- Johnson DC (1997) Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modeling. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 : 231–46.
- Kruijft JP (1933) *De onkerkelijkheid in Nederland: Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografiese verklaring* [Non-fréquenter l'église au Pays Bas : explications et causes. Un exemple d'une explication sociographique]. Groningen et Batavia : P Noordhoff.
- Lambert Y (1991) La Tour de Babel des définitions de la religion. *Social Compass* 38(1) : 73–85.
- Lehman D (2010) Rational choice and the sociology of religion. En : Turner BS (éd.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford : Wiley Blackwell, pp. 181–99.
- Lehr A et Ultee W (2009) Rivaliserende wereldbeelden. Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid [Visions du monde rivalisants : une recherche sur la relation entre fréquentation de l'église et l'assiduité scolaire dans la jeunesse et l'évolution naturaliste à l'âge adulte]. *Religie & Samenleving* 4(3) : 199–230.
- Lenski G (1961) *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. New York : Doubleday.
- Lewis JR (2004) Overview. En : Lewis JR (éd.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford and New York : Oxford University Press, pp. 3–15.
- Lienhardt G (1961) *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford : Clarendon Press.
- Lofland J et Stark R (1965) Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30 : 862–75.
- Lucas PC et Robbins T (éds) (2004) *New Religious Movements in the 21st Century*. London : Routledge.
- Luckmann T (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan.
- Luckmann T (1979) The structural conditions of religious consciousness in modern societies. *Japanese Journal of Religious Studies* 6 : 121–37.
- Luckmann T (1990) Shrinking transcendence, expanding religion? *Sociological Analysis* 50 : 127–38.
- McKinnon A (2002) Sociological definitions, language games and the essence of religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 14(1) : 61–83.
- Malinowski B (1974 [1925]) Magic, science and religion. En : Malinowski B, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. London : Souvenir Press, pp. 17–92.
- Marett RR (2004 [1909]) *The Threshold of Religion*. Whitefish, MT : Kessinger Publishing.
- Martin D (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford : Blackwell.
- Martin D (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot : Ashgate.
- Marx K (1976 [1843/4]) *Einleitung zu seiner Schrift. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Introduction à son œuvre. Contribution à la critique de La philosophie du droit de Hegel]. Marx-Engels-

- Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, später Akademie Verlag, Berlin.
- Marx K (1976 [1867]) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [Le capital. Critique de l'économie politique]. Hamburg : Verlag Otto Meissner. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlin.
- Mauss M avec Hubert H (1972 [1903/4]) Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année sociologique* 7 : 1–146. New York : Norton Library.
- Merton RK (1964) Anomie, anomia, and social interaction. En : Clinard MM (éd.) *Anomie and Deviant Behaviour*. New York : Free Press, pp. 213–42.
- Middleton J (1987) *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. Washington, DC : Smithsonian Institution Press.
- Moor N (2009) *Explaining worldwide religious diversity: The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-) industrial societies*. Dissertation, Radboud Universiteit, Nijmegen.
- Niebuhr HR (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York : Henry Holt.
- Nisbet R (1966) *The Sociological Tradition*. New York : Basic Books.
- O'Dea TF (1966) *Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall.
- Olson DVA (1998) Religious pluralism in contemporary U.S. counties. *American Sociological Review* 63 : 149–61.
- Olson DT (2008) *The American Church in Crisis*. Grand Rapids, MI : Zondervan.
- Pärna K (2010) *Believing in the Net: Implicit Religion and the Internet Hype, 1994–2001*. Leiden : Leiden University Press.
- Parsons T (1967) Christianity and modern industrial society. En : Tiryakian EA (éd.) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* New York : Harper, pp. 33–70.
- Peacock JL et Kirsch TA (1980) *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.
- Pew Research (2012) 'Nones' on the rise; One-in-five adults have no religious affiliation. www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx (trouvé 10 octobre 2012).
- Pollack D, Müller O et Pickel G (éds) (2012) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Farnham : Ashgate.
- Possamai A (éd.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden : Brill.
- Presser S et Chaves MA (2007) Is religious service attendance declining? *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3) : 417–23.
- Radcliffe-Brown RR (1965 [1952]) *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York : Free Press.
- Robbins T (1988) *Cults, Converts and Charisma*. London : Sage.
- Schäfer HW (2008) *Kampf der Fundamentalismen: Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne* [La lutte des intégrismes : le christianisme radical, l'islam radical et la modernité européenne]. Frankfurt am Main et Leipzig : Verlag der Weltreligionen.
- Schluchter W (1988) *Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* [L'Émergence de la rationalisation moderne : une analyse de l'histoire du développement de l'occident selon Max Weber]. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Smith JZ (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago : University of Chicago Press.
- Stark R (2008) *What Americans Really Believe*. Waco, TX : Baylor Press.
- Stark R et Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang.
- Stark R et Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : University of California Press.
- Stark R, Iannaccone LR, Turci M et Zecchi M (2002) How much has Europe been secularized? *Inchiesta* 32(136) : 99–112.
- Stone JR (éd.) (2000) *Expecting Armageddon: Essential Readings in Failed Prophecy*. New York et London : Routledge.
- Tambiah SJ (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality: Henry Lewis Morgan Lectures 1984*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor C (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Te Grotenhuis M (1998) *Ontkerkelijking: Oorzaken en gevolgen* [Déclin de la pratique religieuse : causes et conséquences]. Nijmegen : Socon.
- Ter Borg M (1991) *Een Uitgewaaierde Eeuwigheid* [Une éternité dispersée]. Baarn : Ten Have.
- Thumma S et Travis D (2007) *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. San Francisco : Jossey-Bass.
- Topitsch E (1954) Society, technology, and philosophical reasoning. *Philosophy of Science* 21(4) : 275–96.
- Topitsch E (1958) *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: Eine Studie zur Weltanschauungskritik* [Sur l'origine et la fin du métaphysique : une étude sur le débat sur la vision du monde]. Wien : Springer.
- Topitsch E (1979) *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung* [Connaissance et illusion : les structures de base de notre conception du monde]. Hamburg : Hoffmann et Campe.
- Troeltsch E (1912) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Les Doctrines sociales des églises et des groupes chrétiens]. Tübingen : Mohr.
- Tschannen O (1992) *Les Théories de la sécularisation*. Genève et Paris : Librairie DROZ.
- Tylor EB (2010 [1871]) *Primitive Culture*, 2 vols. Cambridge : Cambridge University Press.
- Ultee W, Arts W et Flap H (2003) *Sociologie: Vragen, Uitspraken, Bevindingen* [La Sociologie : questions, propositions, résultats]. Groningen :

- Martinus Nijhoff.
Van Gennep A (1904) *Tabou et totémisme à Madagascar*. Paris : Leroux.
Van Gennep A (1906) *Mythes et légendes d'Australie*. Paris : Guilmoto.
Van Gennep A (1920) *L'Etat actuel du problème totémique*. Paris : Leroux.
Vlasblom D (2005) Een vrome explosie: Socioloog Berger wijst op religiositeit van nieuwe middenklassen [Une explosion pieuse : le sociologue Berger attire l'attention sur la religiosité des nouvelles classes moyennes]. Interview. *NRC*, 22 October.
Voas D et Bruce S (2007) The spiritual revolution: Another false dawn for the sacred. En : Flanagan K et Jupp PC (éds) *A Sociology of Spirituality*. Farnham : Ashgate, pp. 43–61.
Weber M (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Essais de sociologie des religions]. Tübingen : Mohr.
Weber M (1947 [1922]) *The Theory of Social and Economic Organization*, éd. Henderson AM et Parsons T. New York : The Free Press.
Wilson BR (1976) Aspects of secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies* 3 : 259–76.
Wilson BR (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford : Oxford University Press.
Wuthnow R (2004) 'The religious factor' revisited. *Sociological Theory* 22(2) : 205–18.
Wuthnow R (2007) *After the Baby Boomers: How Twenty and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton, NJ : Princeton University Press.
Yinger JM (1965) *Toward a Field Theory of Religion*. New York : McGraw-Hill.
Yinger JM (1970) *The Scientific Study of Religion*. New York : Macmillan.
Young LA (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York : Routledge.
Zablocky B et Looney A (2004) Research on new religious movements in the post-9/11 world. En : Lucas PC et Robbins T (éds) *New Religious Movements in the 21st Century*. London : Routledge, pp. 313–28.

Durk Hak a fait des études de géographie (BA) et d'anthropologie culturelle (MA) à l'université de Groningue (RUG). Son doctorat avait comme sujet le (manque du) progrès scientifique sur le terrain de la science de la religion à la RUG. Il est rédacteur de la revue scientifique *Religie & Samenleving (Religion et Société)*. [email : durkhak@home.nl]

Lammert Gosse Jansma a été professeur associé à l'université Erasme de Rotterdam (1966–82), et directeur scientifique de l'Académie Frisonne (1982–2005). Il a fait des études de sociologie (doctorat 1977) et de théologie (doctorat 2010). Ses publications portent sur la sociologie de la religion (surtout les nouveaux mouvements religieux, la Réforme radicale et les minorités). Depuis sa fondation en 2006 il a été rédacteur de la revue scientifique *Religie & Samenleving (Religion et Société)*. [email : f2hlgjansma@hetnet.nl]

LA RELIGION COMME PROBLÈME POLITIQUE

Paul Dumouchel

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2003/2 - no 22
pages 236 à 247

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-236.htm>

Pour citer cet article :

Dumouchel Paul , « La religion comme problème politique » ,
Revue du MAUSS, 2003/2 no 22, p. 236-247. DOI : 10.3917/rdm.022.0236

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA RELIGION COMME PROBLÈME POLITIQUE

par Paul Dumouchel

Au lieu d'affronter directement la question « qu'est-ce que la religion ? », je me propose de l'approcher à partir d'un exemple de la manière dont la religion se retire d'un certain type d'activités qui seront par la suite considérées comme purement séculières. Plus modestement, car une telle entreprise est trop vaste pour un court article, je me propose de ne considérer qu'un seul aspect d'un seul moment dans le processus de séparation de l'Église et de l'État ou, pour le dire d'une façon plus exacte, qu'une dimension d'une étape du processus par lequel la politique, chez nous, devint séculière. Lorsqu'on demande « qu'est-ce que la religion ? », on suppose de façon implicite, par le seul énoncé de la question, que la religion constitue quelque chose de précis, un objet distinct des autres réalités sociales et dont nous sommes capables de déterminer les traits caractéristiques. Cela est vrai même lorsque nous partons d'un seul exemple. Le danger qui guette alors le chercheur, c'est de confondre le particulier avec le général et de construire une image de *la religion* à partir des traits d'une seule. Prendre la question indirectement à partir d'une transformation du religieux, de la réduction de l'aire sociale qu'elle occupe, n'implique rien de tel, pas même ce rapport entre le général et le particulier, lequel suppose que toutes les religions sont des espèces d'un même genre. Voir comment dans un cas particulier la religion est redéfinie, car c'est de cela dont il s'agit aussi, laisse ouverte de plus la possibilité qu'entre la religion et ce dont elle se détache, la continuité soit plus grande que ne laisse à première vue supposer cette rupture. Enfin, pareille démarche met l'emphase sur le caractère dynamique du phénomène religieux. Plutôt que de le considérer comme une donnée fixe, elle s'attarde à ses transformations.

L'exemple que je me propose d'examiner est celui de l'articulation de la religion et de la politique, et de la séparation de l'Église et de l'État dans le *Léviathan* de Hobbes [1651]. Ce qui plus que tout fait l'intérêt de cet exemple, c'est que Hobbes pense véritablement l'articulation des deux domaines. Il ne se borne pas à énumérer les prétentions opposées du pouvoir séculier et de l'Église, à dire les unes légitimes et les autres sans fondement. Hobbes cherche au contraire à comprendre le lien étroit qui depuis toujours a existé entre le politique et le religieux. La séparation de l'Église et de l'État lui apparaît

1. Voir par exemple l'article « Hobbes, hobbisme » de l'*Encyclopédie* ou encore, plus près de nous, David Gauthier [1969].

comme un événement singulier dans l'histoire de l'humanité, à la fois souhaitable et improbable. Il s'agit donc pour lui non seulement de montrer pourquoi la chose est légitime, mais encore de voir comment elle est possible. Or la solution qu'il propose a ceci de paradoxal que la possibilité d'une politique purement rationnelle (séculière) se révèle être la conséquence d'une transformation du religieux.

LE PROBLÈME POLITIQUE DE LA RELIGION

Qu'est-ce que le problème politique de la religion ? Concrètement pour un contemporain de Hobbes c'est, lorsque les ordres de son souverain terrestre entrent en conflit avec les lois divines, de savoir s'il peut légitimement violer son serment politique ou si, au contraire, il peut sans danger pour son âme obéir à ce qui lui est commandé en dépit que cela répugne à ses croyances religieuses. C'est encore de savoir si un sujet réformé est dégagé de son obligation politique envers son souverain catholique. Ou de savoir si un sujet est en conscience tenu d'adopter la religion de son seigneur. Mais c'est aussi l'incertitude et les désordres qui découlent de l'incapacité à donner des réponses claires à ces questions. Hobbes cependant ne va pas limiter sa réflexion à ces dilemmes qui divisent ses contemporains. Il va chercher une formulation plus générale et abstraite du problème, une formulation où les conflits de l'Europe chrétienne déchirée par les guerres de religion apparaissent comme un cas particulier, dans les deux sens du terme, d'une difficulté universelle, celle des rapports entre religion et politique. Un cas particulier dans la mesure où il s'agit d'un exemple parmi d'autres d'un problème, et un cas particulier au sens où le problème acquiert ici des caractéristiques singulières qu'il n'obtient pas ailleurs.

Selon Hobbes, la religion est le propre de l'humanité, de tous les animaux nous seuls sommes religieux. Elle est de plus inévitable. Nous sommes nécessairement religieux. Mais il convient d'être plus précis : ce qui, selon Hobbes, est nécessaire, ce n'est pas telle ou telle religion, mais les premiers éléments du religieux, la source dont jaillissent les différents cultes et croyances. La précision est importante. Elle signifie que les transformations du religieux n'ont pas de fin, ni but, ni terme assignable. Certaines religions disparaissent, d'autres les remplacent, mais le sentiment du religieux ne peut être éteint. Cela signifie aussi que le problème politique de la religion ne peut être résolu en tentant d'abolir la religion. Une telle entreprise est par définition vouée à l'échec. Hobbes en cela se distingue de ses successeurs des Lumières avec lesquels on a si souvent identifié son attitude à l'égard de la religion¹. Il est possible que pour lui aussi la religion constitue une erreur, une superstition sans fondement, mais si tel est le cas, il s'agit d'une erreur très particulière, d'une illusion nécessaire, d'un opium dont on ne peut priver l'humanité.

Qu'est-ce donc qui rend la religion ainsi inévitable ? Hobbes reconnaît deux causes au sentiment religieux. Premièrement, l'anxiété au sujet de l'avenir, laquelle est inséparable du fait que nous sommes des animaux prévoyants et intelligents. Deuxièmement, l'ignorance des causes du bien et du mal qui nous arrivent. Si celle-ci peut être réduite par l'étude et la civilisation, elle ne peut cependant jamais être entièrement éliminée. C'est de l'une et l'autre que provient l'idée de divinité, celle d'êtres surnaturels susceptibles d'influencer ce que l'avenir nous réserve. Mais l'idée de dieu et la croyance au surnaturel ne constituent que les premiers éléments de la religion. Le noyau indéradicable que les hommes à différentes époques ont cultivé. Ils l'ont enrichi et développé pour en faire les différentes religions passées et présentes que nous connaissons. Or le but des fondateurs des religions, de ceux qui ont cultivé les premiers éléments du religieux a toujours été le même, nous dit Hobbes : rendre les hommes plus aptes à l'obéissance, aux lois, à la charité et à la société civile. Il s'ensuit une alliance naturelle de la religion et de la politique. Historiquement, partout et toujours, la religion et la politique ont été intimement liées. Chez les gentils, nous dit-il (chap. XII), la religion était une partie de la politique tandis que chez les anciens Hébreux, la politique était une partie de la religion.

À première vue, on pourrait penser qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir de problème politique de la religion. Si l'Église et l'État visent le même but, qui est la paix civile, les deux institutions ne sont-elles pas complémentaires ? D'où pourrait venir leur conflit ? La réponse la plus simple, que Hobbes ne mentionne pas, est que leur conflit vient de ce qu'elles visent le même but précisément, le pouvoir qu'elle ne peuvent ni ne veulent partager. Cette réponse est cependant implicite dans l'analyse que fait Hobbes par la suite. En effet, si la religion et la politique visent le même but, comment se fait-il que les deux institutions n'en sont pas qu'une seule ? Comment se fait-il que la religion ne se réduise pas à un aspect de la politique ou que la politique ne soit pas entièrement absorbée par la religion ? Pour le dire autrement, comment se fait-il que tant la solution de l'Antiquité classique – la religion est une partie de la politique – que celle de l'Ancien Testament – la politique est une partie de la religion – historiquement se soient révélées instables ? Ce qui interdit la fusion totale de la religion et de la politique, selon Hobbes, c'est que la structure de la foi est contradictoire avec celle de l'obligation politique. Le pouvoir politique et la foi religieuse établissent entre les hommes des liens de dépendance et de soumission incompatibles ; tenter de les unir en une seule institution, c'est créer une situation instable et semer les graines de la sédition et de la rébellion.

Le *Léviathan* de Hobbes est divisé en quatre parties. La première s'intitule « De l'homme ». Elle traite, nous dit Hobbes, de la matière de l'association politique, c'est-à-dire des individus qui la composent. Elle a pour but de décrire la nature humaine *telle qu'elle est*. La deuxième partie, « De la

République », porte sur l'association politique *telle qu'elle doit être*. Elle décrit la république idéale, celle qui pourrait durer toujours et non pas les éphémères et incohérentes institutions historiques que nous avons connues jusqu'à aujourd'hui. La troisième partie, intitulée « De la République chrétienne », porte, en dépit de son nom, sur la juste interprétation des Écritures saintes ou, si l'on préfère, sur la religion chrétienne *telle qu'elle devrait être comprise*. Or celle-ci enseigne, selon Hobbes, qu'il n'y a pas de pouvoir ecclésiastique, que le Christ n'a laissé aucun pouvoir politique à ses disciples, mais leur a au contraire enjoint de se soumettre sans réserve à leur souverain politique. C'est-à-dire qu'elle démontre qu'au sens propre, il n'y a pas de république chrétienne car le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde. La quatrième et dernière partie, « Du Royaume des Ténèbres », porte sur la religion *telle qu'elle a été comprise* historiquement, c'est-à-dire fausement. Elle rappelle aussi comment, forte de ces fausses interprétations, la papauté a empiété sur le pouvoir des monarques et de l'empereur. Puis comment en Angleterre a été réduit le pouvoir de l'Église. En commençant par la rupture avec Rome sous Henri VIII jusqu'au moment où Hobbes écrit et où les indépendants réclament la tolérance religieuse et l'abolition de la religion d'État. Les quatre parties du livre se divisent donc en deux groupes, l'un consacré à la politique comme telle, l'autre consacré à son articulation au christianisme. Chaque groupe comportant une partie normative et une partie descriptive.

L'idée que la religion et la politique ont toujours été étroitement liées apparaît au chapitre XII de la première partie. Il s'agit donc d'une affirmation au sujet de ce qui est, sans qu'on sache pour l'instant si cela est aussi ce qui doit être. Au chapitre VII de cette même partie, on trouve une définition de ce qu'est la foi et de ce en quoi elle se distingue de la connaissance. Nous connaissons quelque chose, selon Hobbes, lorsque nous acceptons une proposition en raison d'arguments ou de preuves qui la soutiennent. La connaissance est donc essentiellement un rapport entre une proposition et ce qui est, et c'est ce rapport qui définit si une chose est connue ou non. La foi, au contraire, repose sur un rapport entre personnes et c'est ce rapport qui justifie la croyance. Nous croyons, selon Hobbes, ce que nous ne connaissons pas – nul besoin de croire ce que nous savons – et ce que, en un sens, nous pensons ne pas être capables de connaître. Au sujet de ces choses que nous ne savons pas et que nous sommes incapables de savoir, par exemple l'origine du monde ou le sort que l'avenir nous réserve, nous sommes néanmoins susceptibles de croire certaines propositions. Nous croirons ces propositions lorsque nous en serons instruits par d'autres dont nous avons une raison quelconque de penser qu'ils savent mieux que nous et dont nous n'avons aucune raison de soupçonner qu'ils cherchent à nous tromper. On trouve au chapitre XII de la première partie l'énoncé des causes des transformations religieuses. Celui-ci vient confirmer cette définition de la foi. Les causes de l'abandon d'une religion et de son remplacement par une autre sont, nous dit

Hobbes, au nombre de quatre. La première, c'est lorsqu'une religion demande à ses fidèles de croire des choses qui sont manifestement impossibles. La deuxième, c'est quand les prêtres ne pratiquent pas ce qu'il prêchent. La troisième, c'est lorsqu'ils imposent à leurs ouailles des devoirs et des obligations qui sont clairement à leur propre avantage. L'incapacité de faire des miracles pour appuyer leurs dires constitue la dernière cause des changements de religion. Or il est clair que ces quatre causes renvoient toutes à la structure de la foi. Dans chaque cas, il s'agit d'actions ou d'événements qui enlèvent au croyant les raisons qu'il avait de penser que ceux en qui il a foi savent mieux que lui ou qu'ils ne cherchent pas à le tromper.

De cette structure relationnelle de la foi découle que nul ne peut être obligé de croire. La foi ne constitue pas une obligation. Cela doit s'entendre en deux sens. Premièrement, il est impossible de forcer quelqu'un à croire quelque chose. Étant donné la structure de la foi, nous ne pouvons pas croire sur commande. Deuxièmement, perdre la foi ou en changer n'est pas une transgression, cela n'est en rien illégitime. Car celui dont les croyances changent n'est pas responsable de la perte de sa foi. L'obligation de préserver la religion telle qu'elle est ne repose pas sur l'obéissance des fidèles, mais sur les prêtres, sur ceux qui suscitent la foi des autres. C'est aux pasteurs qu'incombe la responsabilité d'éviter les comportements susceptibles de scandaliser ceux qu'ils appellent à croire. La foi, dira Hobbes, est un conseil. Elle n'est pas un ordre. Ceux qui la perdent ou en changent le font à leurs risques et périls, mais ils ne commettent pas de faute, nul ne peut le leur reprocher.

Or la structure de l'obligation politique est tout autre. Premièrement, le contrat qui la constitue ne repose pas sur la foi mais sur le savoir. Ce qui pousse les hommes à se soumettre au pouvoir absolu du souverain, c'est la connaissance du mal qu'abandonnés à eux-mêmes, ils sont susceptibles de se faire les uns aux autres. Alors que l'idée de divinité trouve sa source dans l'ignorance où sont les hommes des causes du bien et du mal qui leur arrivent, le pouvoir politique émerge lorsque les hommes découvrent que le mal qu'ils se font les uns aux autres découle de l'absence d'un pouvoir capable de retenir leur violence. Deuxièmement, l'engagement politique constitue une obligation pour les sujets. Ils ne peuvent s'en retirer ni en changer à leur gré. Seules la conquête ou la disparition du souverain peuvent les libérer de l'engagement qu'ils ont pris. De plus, les hommes peuvent être contraints à obéir, à respecter leur serment d'allégeance. Il n'y a là rien d'impossible ou de contradictoire. Troisièmement, le souverain, à l'opposé du pasteur, n'a pas d'obligation envers ceux qui trouvent en lui leur direction. Comme le dit explicitement Hobbes au chapitre XVIII, le souverain ne peut en aucun cas être sanctionné ou réprimandé par ses sujets. Il est le bénéficiaire du contrat, mais il n'est

2. [Skinner, 1978]. Selon R. Filmer [1681/1991], on trouve la même idée chez Calvin.

pas une des parties contractantes. Il n'a pas envers ses sujets de devoir dont l'oubli ou la transgression pourraient entraîner sa déchéance. Enfin, ses dires ne sont pas des conseils mais des ordres. Tout refus de lui obéir est une faute. Le poids ou la charge de l'obligation politique est donc entièrement du côté des sujets. La structure de la foi et celle de l'obligation politique s'opposent point à point.

Le contrat nous est présenté au chapitre XVII, le premier de la deuxième partie. Le problème, sous sa forme la plus générale, est donc entre la foi telle qu'elle est et la politique telle qu'elle doit être. Le problème politique de la religion est dans cet écart entre ce qui est et ce qui doit être, entre les religions réelles et la politique idéale. Partout et toujours la religion et la politique ont été étroitement liées parce que les hommes n'ont jamais bien compris ni la nature de l'obligation politique ni celle de la foi. Cependant, comme l'histoire le montre, l'incompatibilité entre la foi et l'obligation politique fragilise l'État. Elle assujettit le pouvoir politique aux opinions religieuses des hommes. Un souverain qui se fait chef de l'Église soumet son pouvoir politique aux transformations des croyances religieuses de ses sujets. Le fond du problème, c'est que le souverain ne peut pas contrôler les croyances de ses sujets. Certes, c'est bien ce qu'ont tenté de faire ceux qui ont cultivé les premiers éléments de la religion en s'assurant que ce que les hommes croyaient était propice à la paix civile et à l'obéissance aux lois. Cependant la foi est sujette à un procès naturel de transformation qui échappe au souverain. En cherchant à rehausser la valeur des lois du prestige sacré, le pouvoir politique s'expose à une source de changements qu'il ne peut maîtriser. Tel est le problème politique de la religion sous sa forme la plus générale.

HISTOIRE ET THÉOLOGIE POLITIQUE

Hobbes fait reposer le pouvoir politique sur l'accord de ceux qui y sont soumis. En fait, cette conception du pouvoir est inséparable de l'idée de représentation. Dire que le souverain est représentatif, c'est dire que son pouvoir est un artifice qui ne découle de rien d'autre que du consentement des sujets, ou encore que son pouvoir n'est rien que la représentation de l'accord des citoyens. Il s'agit là d'une théorie radicalement séculière du pouvoir politique. Or il est intéressant que cette théorie séculière du politique tire son origine de l'Église. L'idée que la légitimité et le pouvoir du souverain proviennent de l'accord de ses sujets se trouve premièrement et régulièrement chez des auteurs comme Suarez ou Bellarmin². C'est-à-dire chez des auteurs qui défen-

3. En fait, cette particularité était déjà présente chez des penseurs huguenots comme Hotman ou Mornay, et comme chez Hobbes plus tard, elle est liée à une défense de la tolérance. Au sujet des polémistes huguenots, voir Skinner [1978, p. 267-275].

dent la suprématie de l'Église et prêchent la subordination du pouvoir politique à l'autorité religieuse. L'origine purement humaine du pouvoir politique apparaît chez eux comme un moyen de justifier son infériorité par rapport à la religion. Elle est le signe de son statut inférieur. Ceux qui au contraire affirment la supériorité du pouvoir politique sur la religion, ou du moins son indépendance, comme Hooker, Filmer ou Jacques I^{er} en Angleterre, revendiquent à l'opposé l'origine divine du pouvoir politique. Fidèles en cela à une tradition « impériale » qui remonte au moins au XII^e siècle, ils réclament pour le souverain politique une investiture divine indépendante qui ne passe pas par la médiation de l'Église [voir Sacerdoti, 2002]. C'est ce rapport direct au divin qui fonde le pouvoir politique et lui donne la légitimité d'assujettir l'Église à son autorité.

La particularité de Hobbes dans ce débat, c'est que ce fervent défenseur des droits des souverains séculiers contre les empiétements de l'Église adopte paradoxalement au sujet de l'origine du pouvoir politique la doctrine de ceux qui proclament son infériorité par rapport à la religion³. Pour le comprendre, il faut se tourner vers la troisième partie du *Léviathan*, celle où il est question de la religion telle qu'elle devrait être. Hobbes y défend l'idée que la religion chrétienne n'est pas un pouvoir et qu'elle ne fonde aucun pouvoir. En fait, cette impérialité politique de la religion était déjà vraie de l'Ancien Testament. Car, nous dit-il, ce n'est pas la révélation divine qui a fondé le pouvoir de Moïse sur les Hébreux. C'est au contraire parce que ceux-ci lui étaient déjà soumis politiquement qu'ils furent obligés de reconnaître la parole de Dieu dans les commandements qu'il leur dictait. Donc même la théocratie ne peut exister sans l'artifice humain du pouvoir politique. Cela est encore plus vrai d'une religion qui prêche ouvertement un royaume qui n'est pas de ce monde. Selon lui, la religion telle que le Christ nous l'a laissée ne fonde aucun pouvoir. Il n'a donné à ses disciples nul pouvoir mais le seul devoir d'enseigner la Bonne Nouvelle. Si la religion chrétienne a parfois joui d'un certain pouvoir, cela a toujours été par la grâce du souverain politique. Il n'y a donc pas d'autre autorité que l'autorité séculière et tout pouvoir que peut avoir une religion lui vient de l'État. Voilà, selon Hobbes, ce que disent au sujet des rapports entre l'Église et l'État les Écritures saintes lorsqu'elles sont bien comprises.

Cependant, cette solution juste en principe se heurte, de fait, à la réalité toute différente des croyances de ses contemporains et à la situation de confusion entre les deux domaines que nous a léguée l'histoire. Si, dans le cas général, le problème était celui de la contradiction entre la politique telle qu'elle doit être et la foi telle qu'elle est, le conflit dans ce cas particulier oppose la religion idéale avec la situation politique réelle. Car cette situation en est une où de nombreuses Églises chrétiennes, tant catholiques que réformées, proclament leur supériorité sur le pouvoir politique et tentent de limiter les prérogatives des souverains séculiers. Face à cette situation, quelle est la

recommandation du philosophe politique ? Comme le problème politique de la religion trouve sa source dans le fait que les croyances religieuses des sujets échappent au pouvoir du souverain, il est clair que le souverain ne peut sans contradiction tenter de résoudre la difficulté en transformant les croyances de ses sujets. Une telle tentative n'est pas une solution, mais la reconnaissance de ce que le problème n'a pas de solution. Le souverain ne peut donc que répéter que tout pouvoir est politique et s'en tenir à l'obligation qu'ont ses sujets, y compris les gens d'Église, envers lui. Il ne peut qu'affirmer à nouveau que le pouvoir de l'Église, pour autant qu'il existe, lui vient de l'État et que le souverain politique en dernière instance décide de toutes les questions tant spirituelles que temporelles. Mais comment le souverain politique peut-il se faire obéir si ses sujets croient que « tout pouvoir vient de Dieu » ? C'est dire que la recommandation du philosophe n'en est pas une et que le problème échappe à sa juridiction tout autant qu'il échappe au pouvoir du souverain.

C'est à l'histoire et plus précisément à une théologie de l'histoire que Hobbes va demander la solution de cette difficulté. Dans le dernier chapitre du *Léviathan*, il va interpréter l'histoire inextricablement religieuse et politique de l'Angleterre, depuis la rupture avec Rome sous Henri VIII jusqu'à la guerre civile qui y fait encore rage au moment où il écrit, comme le long et difficile processus par lequel le pouvoir politique a conquis son autonomie à l'égard de l'autorité religieuse. Hobbes conçoit l'histoire de l'Angleterre à l'instar de l'Histoire sainte comme le moyen par lequel la parole de Dieu s'est incarnée et par lequel se sont établies des institutions conformes à la juste interprétation du christianisme qu'il propose. La tolérance religieuse réclamée par les sectes protestantes indépendantes sous Cromwell constitue le point d'aboutissement de cette histoire, car elle met un terme à l'idée de religion d'État et consacre la complète séparation des autorités séculières et religieuses [cf. Dumouchel, 2000]. Le paradoxe de cette solution, c'est qu'elle soumet l'apparition d'une politique purement séculière et rationnelle à une transformation religieuse, la radicalisation de la Réforme. Hobbes laisse de plus entendre que ce changement religieux est guidé par Dieu ; dans la mesure où le christianisme historique devient de plus en plus semblable au christianisme dans sa perfection [*ibid.*], il s'ensuit que c'est la religion ou la divinité qui en dernier ressort rend possible l'ordre politique. Même si tout pouvoir est politique, selon Hobbes, ce pouvoir ne peut pas exister sans un certain état du religieux qui échappe à sa juridiction. La condition de possibilité d'un pou-

4. Au sujet de Hobbes et de la tolérance, voir W. K. Jordan [1938].

5. L'original anglais du *Léviathan* fut publié en 1651. En 1668, après que le roi lui eût interdit de republier la version originale, Hobbes fit paraître une version en langue latine et il rédigea aussi cette même année une histoire de la guerre civile intitulée *Behemot*, laquelle fut à son tour interdite de publication. Cette dernière fut publiée pour la première fois, sans l'autorisation de l'auteur, en 1679, année de la mort de Hobbes.

voir politique séculier, ce sont certaines croyances religieuses des sujets, croyances que le pouvoir politique se montre incapable de contrôler.

À première vue, la solution avancée par Hobbes rappelle le rapport qui, selon Louis Dumont [1979, p. 397], caractérise la hiérarchie : « l'englobement du contraire ». La religion, laquelle n'est pas un pouvoir, rend possible le pouvoir politique et en ce sens elle lui est supérieure. Ce qui interdit cependant l'établissement d'une véritable hiérarchie entre les deux domaines, c'est que l'inverse n'est pas vrai. La religion n'est pas en conséquence soumise au pouvoir séculier dans l'ordre du politique. L'un et l'autre sont tout simplement séparés. C'est ce que signifie le parti pris hobbesien en faveur de la tolérance⁴, l'abandon de la doctrine d'une religion d'État. Accepter la tolérance religieuse, c'est renoncer à terme à ce qu'il y ait une religion instituée qui soit comme le bras spirituel du pouvoir politique, la sanction divine de ses décisions terrestres. Ce qui revient à dire que si un certain état des croyances religieuses des sujets rend possible un pouvoir politique autonome, la religion ne fonde pas pour autant le politique.

Il convient d'ajouter que cette solution historique hobbesienne est tout à fait contingente. Même si Hobbes tend à présenter l'histoire de la Réforme comme une Histoire sainte, guidée par la main de Dieu, il ne prétend pas savoir qu'il en va ainsi. Son interprétation de l'histoire récente relève de ce qu'il croit ou de ce qu'il espère plutôt que de ce qu'il sait et elle peut en conséquence se révéler fausse. L'histoire d'ailleurs aura tôt fait de le déromper. Le gouvernement de Cromwell déjà et la restauration royale par la suite vont refuser la tolérance religieuse. Ce n'est donc pas sans raison que dix-sept ans plus tard, cette interprétation n'apparaît plus ni dans la version latine du *Léviathan* ni dans le *Behemot*, son histoire de la guerre civile de 1640 à 1660⁵. Que reste-t-il alors au souverain pour résoudre le problème politique de la religion ? En vérité rien, le problème est insoluble par lui. Il ne lui reste qu'à imposer à ses sujets la discipline d'une religion d'État. Mais ceci ne résout pas le problème politique de la religion, cela le reconduit simplement. Il ne reste alors au souverain qu'à agir prudemment au sein d'une situation délicate où il ne possède pas de carte maîtresse.

CONTINGENCE ET CONNAISSANCE

Il est, ceci dit, tentant de penser que Hobbes ne s'est trompé que sur la date. Peu à peu, les convictions religieuses de ses concitoyens se sont transformées comme il le croyait. La tolérance s'est imposée et l'anglicanisme a cessé d'être un culte d'État pour devenir une religion parmi d'autres. La solution qu'il proposait ressemble suffisamment à ce qui s'est produit pour que l'on soit en droit de se demander si sa lecture des rapports entre la religion et la politique ne recèle pas encore des enseignements pour nous.

Le premier, me semble-t-il, c'est que le religieux ne va pas disparaître. Pour Hobbes, la religion n'est pas une forme de pensée et d'organisation sociale qui est destinée à être remplacée par la raison et la gestion rationnelle de la société. Il est vrai que Hobbes, comme ses successeurs des Lumières, place la religion du côté de l'ignorance et conçoit la politique comme un ordre rationnel qui doit s'en séparer. Mais contrairement à eux, il considère que cette ignorance est indépassable. La source d'où jaillissent les religions est intarissable. Il y aura toujours de nouvelles formes de religieux qui apparaîtront, certaines disparaîtront mais d'autres les remplaceront. De plus, le religieux selon Hobbes est essentiellement un élément dynamique de transformation sociale. La politique à l'opposé lui apparaît comme une force conservatrice de maintien de l'ordre. Nous avons, ou du moins une tradition sociologique héritée de Marx et de Durkheim a spontanément tendance à penser le contraire, à voir la religion comme traditionnelle et conservatrice et à reconnaître dans la politique un effort conscient de transformation du monde social. Hobbes pour sa part anticipe plutôt Tocqueville et Max Weber. Il croit que ce qui constitue les conditions de possibilité des transformations politiques, ce sont des mouvements de fond de plus longue durée qui échappent au contrôle des agents et dont les conséquences sont *a priori* imprévisibles. Le religieux constitue pour lui la forme par excellence, et peut-être la seule forme qu'il connaisse, de ces mouvements inévitables et incontrôlables qui menacent le calme édifice de la politique rationnelle.

Le deuxième, c'est que partout et toujours la religion et la politique ont été associées par un lien étroit et quasi inextricable. Cependant ce lien qui, pour Hobbes, n'est pas accidentel n'est pas non plus nécessaire. Il n'est pas nécessaire puisqu'il peut être rompu. Pour Hobbes, le christianisme, et tout particulièrement la Réforme, dénoue le lien entre religion et politique. La religion réformée est une religion individualiste. Elle met l'homme directement en rapport avec Dieu sans passer par l'intermédiaire d'une Église et, poussée à son terme, elle laisse chacun honorer Dieu comme bon lui semble. Tel est le sens de la tolérance pour Hobbes. La séparation radicale de l'Église et de l'État est la seule institution politique conforme à une religion individualiste construite autour de la « liberté du chrétien ». Mais ce lien n'est pas pour autant accidentel. Car la religion et la politique ont presque une origine commune. La religion vient du souci de l'avenir et de l'ignorance des causes du bien et du mal qui adviennent aux hommes. Or la politique enseigne que pour l'essentiel, les hommes sont cause du bien et du mal qui leur arrivent. Le contrat politique devient possible lorsque les hommes réalisent que leurs plus grands biens et leurs plus grands maux, ce sont ceux qu'ils peuvent se faire les uns aux autres. L'institution du souverain est alors le moyen qu'ils

6. Ce que le christianisme d'ailleurs a toujours prétendu être : la seule vraie religion, c'est-à-dire différente de toutes les autres religions.

prennent pour se protéger d'eux-mêmes. La religion et la politique ont toujours été liées parce qu'elles poursuivent le même but : résoudre le problème humain du vivre-ensemble et de la violence. C'est cette identité, le fait qu'elles poursuivent le même objectif qui explique aussi leurs conflits. La solution au problème politique de la religion ne sera donc possible que grâce à l'apparition d'une religion différente, une religion qui ne fait pas nombre avec les autres⁶. La seule vraie religion du vrai Dieu. Ce qui peut aussi vouloir dire une religion qui n'en est pas tout à fait une.

Peu importe ici de savoir si Hobbes était croyant ou non ; ce qui s'impose ici, c'est la singularité et la radicale contingence de la situation qui est la nôtre. Contingence que seule une théologie de l'histoire peut résorber. C'est la troisième leçon de Hobbes. L'image d'ensemble des rapports entre religion et politique que nous livre Hobbes est celle de la primauté du religieux sur le politique. Lequel s'en dégage peu à peu avec difficulté et ne parvient qu'une seule fois à s'en séparer tout à fait. Dès lors la question qui se pose n'est pas tant de savoir ce qu'est le religieux que de comprendre dans quelles conditions et comment il en vient à céder la place à ce qui n'est pas lui.

S'agit-il là d'une véritable sortie du religieux ? Selon Hobbes, nous avons plutôt affaire à une autre de ses transformations, à une forme nouvelle du religieux qui permet l'existence d'une politique séculière. Cependant, il laisse aussi entendre que cette transformation pourrait être radicalement différente de toutes celles qui sont advenues auparavant. La particularité, ou plutôt l'ambiguïté de cette transformation, c'est qu'elle peut être vue soit comme la fin du religieux, sa disparition, soit comme son aboutissement, sa vérité enfin révélée. Cette ambiguïté suggère non pas que la sortie du religieux est impossible, mais qu'à l'époque où Hobbes écrit, elle n'est pas encore faite.

Pour terminer, je voudrais rappeler qu'il existe une théorie moderne du religieux qui par certains aspects ressemble étonnamment à celle de Hobbes et qui se présente elle aussi comme le fruit d'une juste interprétation du christianisme. Cette théorie, c'est celle mise en avant par René Girard dans *la Violence et le Sacré* [1972], puis dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [1978] et dans de nombreux ouvrages depuis. Comme Hobbes, Girard a recours à une théologie de l'histoire pour rendre compte de notre particularité historique. Comme lui, il voit dans la religion et dans la politique des moyens pour les hommes de se protéger de leur propre violence. Lui aussi pense que le religieux, ou le sacré, est essentiellement un processus dynamique et comme Hocart [1978], il pense que la religion est à l'origine de toutes les institutions humaines. Enfin, son approche est frappée de la même ambiguïté que celle de Hobbes. De même que pour Hobbes, la vérité du christianisme réformé constitue la condition de possibilité d'une politique purement séculière, pour Girard la révélation chrétienne constitue la condition de possibilité de son anthropologie radicalement fonctionnelle du religieux. Elle aussi laisse entendre que la sortie du religieux, si elle est possible, est encore

à venir. Ce que, par rapport à Hobbes, elle fait en revanche voir clairement, c'est que la question de la sortie du religieux est avant tout une question épistémologique, celle de la possibilité d'une science du religieux.

BIBLIOGRAPHIE

- DUMONT Louis, 1979, *Homo hierarchicus. Le système de caste et ses implications*, Paris, Gallimard, Tel.
- DUMOUCHEL Paul, 2000, « The political problem of religion : Hobbes's reading of the Bible », in STEWART M. A. (sous la dir. de), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford, Clarendon Press, p. 1-27.
- FILMER R., [1681] 1991, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GAUTHIER David, 1969, *The Logic of Leviathan*, Oxford.
- GIRARD René, 1972, *La Violence et le Sacré*, Grasset.
– 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset.
- HOBBS Thomas, [1651] 1994, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Edwin Curley, Indianapolis. (Trad. fr. par F. Tricaud : *Léviathan*, Paris, Sirey.)
- HOCART M., 1978, *Rois et Courtisans*, trad. M. Karnouh et R. Sabban, Paris, Seuil.
- JORDAN W. K., 1938, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. III, *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration, 1640-1660*, Harvard University Press.
- SACERDOTI Gilberto, 2002, *Sacrificio e sovranità Teologica politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Turin, Einaudi.
- SKINNER Quentin, 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press.

1. Cf. notamment Karel Dobbelaere [2002] et Olivier Tschannen [1992].

Sécularisation et statut du religieux

Yves LEDURE

Même si le terme de sécularisation est relativement récent dans le débat philosophique, le contenu renvoie à une plus longue histoire qu'il faut brièvement évoquer. C'est à l'époque de la réforme au ^{xvi}^e siècle que la notion apparaît pour signifier un changement de statut d'institutions, régies jusque-là par des lois religieuses et passant sous réglementations laïques, séculières. Notons immédiatement l'époque de la Réforme comme une période de fermentation de l'idée de sécularisation. L'exemple ancien de transformation qui a lieu à cette période est la sécularisation et le changement de l'État monastique des chevaliers teutoniques fondé entre 1226 et 1283, en duché de Prusse lors du traité de Cracovie du 15 avril 1525. Cette notion rend compte, d'une certaine façon, de la baisse de l'influence de l'Église catholique dans la gestion des affaires publiques, baisse que la Révolution française amplifia. Au ^{xix}^e siècle Max Weber évoque cette récession du religieux au plan politique. Au ^{xx}^e siècle, la philosophie s'empare du débat. Ainsi le politologue Carl Schmitt (1888-1985) affirmera que les concepts les plus importants pour élaborer une théorie moderne de l'État sont des « concepts théologiques sécularisés ». Cette remarque souligne, s'il en était besoin, la polyvalence de la notion et l'erreur qui consisterait à réduire la sécularisation au domaine religieux. Encore moins faut-il comprendre la sécularisation comme une entreprise d'évacuation du religieux du domaine public. Car, comme le souligne à juste titre Hans Blumenberg, « les places vides laissées derrière elle par la théologie chrétienne contiennent à titre de reste inéliminable, la mise en demeure d'accepter et de maintenir ces exigences absolues adressées à l'homme¹ » introduites par une religion de la transcendance.

Un nouveau positionnement théologique

Si l'on suit Blumenberg dans sa réflexion, on peut dire qu'il y a ce qu'on pourrait appeler un « inconscient culturel » qui garde en mémoire les grandes

1. BLUMENBERG (Hans), *La raison dans le mythe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 50.

structurations sociétales du passé, comme par exemple la nostalgie de la chrétienté, que l'on ne peut jamais considérer comme définitivement disparues. Les grands récits du passé restent des pages marquantes de notre histoire contemporaine.

Au niveau français, la publication en 1985 du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, marquera le début d'un débat en la matière, notamment en rappelant le rôle historique que le christianisme, nolens volens, jouera dans l'élaboration de la notion de sécularisation. Du reste, les autorités de l'Église catholique accueillent avec beaucoup de réserve cette notion. Et l'on peut se demander si l'idée de « nouvelle évangélisation » qu'a lancée Jean-Paul II et que reprend Benoît XVI n'est pas, d'une certaine façon, une réponse, une sorte de contre-feu à la sécularisation.

Ce bref rappel historique montre que la notion de sécularisation dépasse largement le seul cadre religieux. Elle pose plus fondamentalement la question de savoir si le religieux est encore un principe d'intégration dans notre société sécularisée ou si elle est un élément de division. Inversement il faut se demander si le pluralisme est en mesure de rassembler et d'unifier une société sans consensus sur les valeurs fondamentales. Rousseau déjà, à la fin de son *Contrat social*, remarque qu'il « est impossible de vivre en paix avec des gens que l'on croit damnés », car partout où règne l'intolérance, de quelque nature qu'elle soit, l'ordre social est fragilisé. C'est dire l'importance et l'urgence de ce débat particulièrement sensible dans notre société.

Avec la sécularisation, la théologie se voit dans l'obligation de positionner différemment son objet. Dans une perspective de sécularisation, le religieux ne se perçoit plus comme un objet en soi, à traiter selon une législation qui lui soit propre et spécifique. Au contraire, l'objet religieux est toujours en relation, en opération pourrait-on dire, avec un donné sociétal déterminé comme le politique, l'économique, l'écologie, le médical. Voilà pourquoi toutes les sciences humaines s'intéressent à cet objet. Du fait de la sécularisation, le religieux s'inscrit dans un champ culturel qui le détermine en partie et qu'en retour, il contribue à structurer.

Dans son éditorial de mars 2012, consacré à la théologie dans le contexte sociétal de sécularisation, la revue *Herder Korrespondenz*, sous la plume de son rédacteur en chef Ulrich Ruh, écrit : « Aujourd'hui la théologie doit se pratiquer en fonction d'une société dont les orientations et les représentations majeures sont complètement structurées séculièrement (*säkular*), même si une majorité de ses membres appartient toujours à une confession religieuse, en particulier aux Églises chrétiennes. » La sécularisation inscrit donc la théologie dans un nouveau champ culturel qu'elle ne crée pas, mais reçoit de la société sécularisée. S'instaure ainsi une véritable dialectique entre les deux domaines qui met en travail de confrontation et d'élaborations les déterminations de chacune

des parties. Ce qui postule que la société séculière ne peut ignorer le domaine religieux. Notons immédiatement qu'en la matière, nous le verrons ultérieurement, il existe une différence majeure entre un régime de sécularisation qui touche, à des degrés certes variés, l'ensemble du monde occidental et la laïcité qui relève d'une problématique franco-française, difficilement explicable hors de ce cadre et, de ce fait, difficilement exportable. Jean Baubérot, spécialiste en la matière, écrit à ce propos : « La laïcité paraît être une caractéristique très franco-française, trop spécifique, voire peut-être trop excentrique pour présenter de l'intérêt hors des frontières du petit Hexagone dont les habitants se croient volontiers universels à eux tout seuls². »

Le pouvoir politique s'affranchit de la tutelle de l'Église

La sécularisation implique donc un certain effacement du religieux, un « retrait » de la sphère du public pour utiliser l'expression de Charles Taylor³ ; Marcel Gauchet, quant à lui, parle de « sortie de la religion » pour signifier le même processus⁴. Le terme « retrait » présente l'avantage de postuler une dynamique, un mouvement, alors que le terme couramment utilisé de « séparation » renvoie à un événement ponctuel, qui arrête et délimite une situation donnée se résumant en une étanchéité totale entre les deux domaines et une exclusion du religieux de la sphère publique. Or la sécularisation dessine effectivement un processus d'organisation du domaine public dans laquelle la religion ne joue plus le rôle structurant de matrice référentielle comme au temps de la chrétienté. La sécularisation pondère le poids de la religion dans la gouvernance de la chose publique sans pour autant l'en évacuer comme le postule la notion de séparation. En effet, le processus de sécularisation commence avec la Renaissance quand la Réforme brise l'unité de la chrétienté latine et prive la papauté d'une emprise totale sur le monde chrétien de l'époque. En placardant à la veille de la Toussaint 1517 ses 95 thèses sur les portes du château de Wittenberg⁵, Luther instille une rupture durable. Ses propositions vont permettre aux souverains et princes temporels de se dégager de leur allégeance au Souverain Pontife. Pour sortir du conflit opposant la papauté à Philippe le Bel (1268-1314) qui cherche à s'affranchir de la tutelle de l'Église, Boniface VIII signe le 13 novembre 1302 la bulle *Unam Sanctam* qui rappelle l'unité fondamentale de l'Église d'où découle, à ses yeux,

2. BAUBÉROT (Jean), *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000, p. 3.

3. TAYLOR (Charles), *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2010, 340 p.

4. GAUCHET (Marcel), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

5. Il faut cependant savoir que des historiens remettent aujourd'hui en cause la réalité de cet affichage, généralement présenté comme l'acte premier de la Réforme luthérienne, au moins à titre symbolique.

la théorie des deux glaives qui commande et organise la gouvernance du monde chrétien. S'il y a bien deux pouvoirs, le spirituel et le temporel reconnaît Boniface VIII, il revient cependant au pouvoir spirituel de légitimer le pouvoir temporel dans la mesure où il lui est supérieur.

Cette constitution apostolique redit d'une façon solennelle une pratique séculaire qui voulait que tout pouvoir politique soit soumis à la régulation de l'Église⁶. À partir de la Renaissance, sous l'impulsion des légistes, princes et souverains contestent cette législation. La Réforme leur offre, en effet, la possibilité de s'émanciper de la tutelle du pouvoir ecclésiastique. En rompant ainsi l'unité organique du monde médiéval, la Réforme contribue à la naissance des nationalismes qui se prétendent souverains et dont nous savons les dérivés catastrophiques ultérieures. C'est ce processus d'émancipation qui est à l'œuvre dans le principe de sécularisation. Il signifie une modalité d'affranchissement du politique par rapport au sacré. Je préfère utiliser le terme « sacré » plutôt que celui plus couramment utilisé de « sacré » pour dépasser la simple délimitation de champs de compétence. Nous sommes ici dans une dynamique qui conjugue des mouvements plutôt qu'elle exclut des domaines. Cette dynamique renvoie à un exercice plus autonome et plus responsable du pouvoir politique.

De ce point de vue, il me paraît nécessaire de bien intégrer l'idée que la sécularisation n'implique pas une séparation brutale, une rupture entre le pouvoir politique et le domaine spirituel, mais une dynamique d'autonomie des domaines et une spécification des compétences qui commandent un type précis de gouvernance qui deviendra celui de la démocratie. Cette autonomie des régimes exclut toute emprise, domination de l'un sur l'autre dans une proposition inefficace de hiérarchisation. Cette autonomie est le garant d'une saine démocratie et le meilleur rempart contre les théocraties et les totalitarismes qui cherchent à utiliser le religieux à leur avantage. Dans la mesure où le pouvoir politique n'a plus sa source dans l'instance religieuse, mais bien dans la volonté des citoyens, il ne peut plus prétendre à une domination absolue, tandis que le régime religieux se doit de respecter la liberté du citoyen. L'autonomie conduit ainsi à une régulation « négociée » du politique et du religieux en vue d'une meilleure gouvernance de l'ensemble.

6. En référence à la recommandation de saint Paul dans sa lettre aux Romains 13,1 : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui ».

Sécularisation et laïcité

La réflexion de Tocqueville peut nous aider à bien comprendre cette délicate articulation : Dans son ouvrage *De la Démocratie en Amérique*, il affirme que « la civilisation anglo-américaine » est le produit de deux éléments parfaitement distincts « qui d'ailleurs se sont souvent fait la guerre, mais qu'on est parvenu, en Amérique, à incorporer en quelque sorte l'un dans l'autre, et à combiner merveilleusement. Je veux parler de *l'esprit de religion* et de *l'esprit de liberté*⁷ ». Et Tocqueville regrette au passage que cette articulation heureuse n'ait pas eu lieu en France où ces deux tendances ont « marché presque toujours en sens contraire⁸ », écrit-il. Tocqueville a pu constater qu'aux États-Unis « la religion ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société ». Il en conclut, paradoxalement qu'elle « doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques⁹ » parce qu'elle favorise la liberté et fait appel à l'intelligence de l'homme et du citoyen. Nous pouvons retenir de la réflexion de Tocqueville que l'opposition religion-politique est nuisible à une bonne gouvernance. À ses yeux, la tendance naturelle de l'esprit est d'articuler pouvoir politique et pouvoir spirituel, c'est-à-dire, selon sa propre expression, d'« *harmoniser la terre avec le ciel*¹⁰ ».

Si l'on veut bien suivre cette réflexion sur la sécularisation, on perçoit immédiatement les différences avec la notion de laïcité qui a cours dans l'espace sociétal français. L'origine de cette notion remonte à la Révolution française et à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. C'est surtout dans la deuxième moitié du XIX^e siècle sous la III^e République que la notion de laïcité sera théorisée, notamment par Ferdinand Buisson, figure emblématique du protestantisme libéral. Les penseurs de la laïcité en firent, d'une certaine façon, le paradigme d'une société, sinon sans religion, du moins où le religieux devait relever strictement et uniquement de la sphère privée. En somme, une société en contre-modèle de la chrétienté. La laïcité devait libérer la société française de la *societas christiana* héritée du Moyen Âge et, à un moindre degré, les consciences individuelles de toute imprégnation religieuse. Car la croyance religieuse, outre qu'elle était à la source d'un pouvoir politique hiérarchique concurrent de celui de la République, était assimilée, sans plus, chez certains tenants de la laïcité, à une superstition, voire à de l'obscurantisme. Dans ses origines, la laïcité française se fixe pour objectif de réduire au maximum l'influence de l'Église catholique sur la structure et la

7. TOCQUEVILLE (Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, GF Flammarion, 1981, t. 1, p. 103.

8. *Op. cit.* p. 401

9. *Op. cit.* p. 398

10. *Op. cit.* p. 392

vie politique et sociétale de la nation, tout particulièrement dans le domaine de l'école et de l'éducation. De ce point de vue, la laïcité devient une arme sinon de combat, du moins de contestation de l'influence du catholicisme sur la société française pour permettre l'avènement d'un certain type de République, à savoir une république qui ne reconnaît aucun culte.

Émile Poulat souligne particulièrement cet antagonisme, pour le moins peu démocratique, quand il écrit : « L'*anticléricisme* a été, avant 1914, le plus sûr critérium de l'esprit républicain avec, souvent, un contenu antireligieux aux effets liberticides¹¹. » En ajoutant qu'on ne voit pas comment il aurait pu en être autrement.

Inutile de préciser qu'au fil des décennies, cette conception de la laïcité évoluera vers un positionnement plus ouvert, plus tolérant. Elle reste pourtant marquée, notamment dans toutes les questions se rapportant à l'école et à l'éducation¹², par ses présupposés d'origine qui demeurent sinon hostiles, du moins réticents à la présence du religieux dans la sphère publique, comme expression et manifestation légitimes des citoyens croyants. Il me paraît nécessaire de revoir ce postulat de base qui génère une attitude de négativité pour tout ce qui concerne le religieux. La nécessaire neutralité d'un État en société pluriculturelle et multiconfessionnelle doit pouvoir aller de pair avec une articulation négociée entre sphère politique et présence religieuse. De nombreux États démocratiques occidentaux en apportent la démonstration. Il n'en reste pas moins que dans une perspective de modernité, les rapports que la société séculière entretient avec la religion sont loin d'être clarifiés¹³. Il faudra arriver à lever les ambiguïtés qui pèsent sur ce dossier et nuisent à des

11. POULAT (Émile), *Liberté Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987, p. 37.

12. On peut toujours observer cette hostilité de la « libre pensée » envers la présence de la théologie dans les universités de Lorraine et de Strasbourg, du fait du droit local et du concordat. (cf. la revue *La Raison*, avril 2011, p. 12). À l'inverse, on notera une approche radicalement différente en Allemagne. Ainsi le ministre-président du Land de Bade-Würtemberg, Windfried Kretschmann, justifie la présence de deux facultés de théologie dans les universités de sa région, l'une protestante à Heidelberg-Tübingen et l'autre catholique à Freiburg en ces termes : « La République fédérale d'Allemagne est un État sécularisé, mais non un État laïc » (*Herder Korrespondenz*, mai 2012, p. 226). Il ajoute que, dans la mesure où nous vivons dans un monde marqué par la science, il lui paraissait légitime que la foi en Jésus-Christ soit également exposée et justifiée en termes de science.

13. L'émoi provoqué par le jugement rendu par le tribunal de grande instance de Cologne, en date du 26 juin 2012, concernant la circoncision, en apporte une preuve supplémentaire. Le tribunal relaxe le médecin qui a pratiqué la circoncision, mais accompagne son jugement d'un argumentaire très critique vis-à-vis de la pratique rituelle de la circoncision.

relations sociales pacifiées. Comme le rappelle fort justement Habermas¹⁴, pour y parvenir il ne suffira pas de parler les uns sur les autres mais davantage les uns avec les autres.

Une rationalité propre à la croyance

Alors que la sécularisation postule l'autonomie des domaines, c'est-à-dire le maintien articulé du politique et du religieux au plan sociétal, la laïcité prône une séparation stricto sensu. Ce qui conduit à faire du religieux une instance de la seule sphère privée. Une telle problématique, qu'on le veuille ou non, finit par identifier le religieux à un subjectivisme aléatoire, à une production imaginaire totalement arbitraire. Or déjà Durkheim contestait cette approche restrictive. À ses yeux la religion – ce qu'il appelait une effervescence collective – est un puissant facteur de lien social. À ce titre, elle contribue à l'équilibre d'une société.

Par ailleurs, il est important de reconnaître qu'il y a une rationalité propre à la croyance. Dans le monothéisme juif et chrétien, Dieu est parole c'est-à-dire Verbe, raison. La pensée hellénique le définit comme *logos*. En ce sens, Aristote dans sa *Métaphysique* voit dans la *théologia* la science par excellence c'est-à-dire la partie de la philosophie qui prend en charge les questions essentielles. Il y a une rationalité spécifique à la croyance qui lui a permis de jouer un rôle non négligeable, non seulement dans le parcours individuel des hommes mais aussi dans la quête d'un discours cohérent pour rendre compte de la destinée humaine. Le débat entre Hegel et Schleiermacher, au début du XIX^e siècle, en apporte une belle illustration. Hegel contestant le point de vue de Schleiermacher qui, à ses yeux, réduit trop unilatéralement le religieux au domaine du sentiment, du sentir, du *Gefühl*, alors que pour l'auteur de *La Phénoménologie de l'esprit* Dieu en tant qu'absolu ne peut être que *Vernunft*, raison. Ce qui positionne l'exercice philosophique comme la pratique théologique sur un même segment. On voit ici l'apport inestimable de la question religieuse à la réflexion de l'homme sur sa destinée. On pourrait aussi rappeler à ce propos le rôle que joueront les grands récits religieux, comme ceux de la création ou de la rédemption dans la créativité esthétique. Assimiler la croyance à l'arbitraire n'est pas une position culturellement tenable.

Il faut donc, de mon point de vue, récuser cette réduction du religieux à la sphère du privé individuel qui néglige sa cohérence de rationalité et sa logique comme elle ignore sa fonction sociétale. Ce qui ressort de l'humain – et le religieux en est – ne peut être sans plus relégué dans la zone du privé,

14. HABERMAS (J.), *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard, 2008, p. 142.

car il y apparaît toujours une dimension sociétale. Le religieux relève de cet humain irréductible qui non seulement implique la liberté individuelle, mais initie cette démarche de liberté qui exprime une des dimensions les plus personnelles et profondes qui soient, à savoir l'ultime de la destinée humaine, ce pesant et mystérieux silence que chacun porte en soi.

En tant qu'acte libre et responsable, le religieux appartient à l'essentiel de l'humain, à ce qui le définit comme tel, notamment dans un espace culturel de modernité. La croyance ne peut donc être un exercice confiné dans le privé, le particulier, pour ne pas dire dans un domaine de relégation hors du champ sociétal commun. Car la liberté ne consiste pas à égrener une liste d'avantages et de droits. Elle exige bien davantage de s'impliquer dans un territoire pour y implanter une échelle de valeurs. Et il appartient, avec d'autres, à la liberté en tant qu'exercice de croyance de remplir ce grand désert ouvert de l'existence dans lequel les hommes de la modernité, faute de valeurs spirituelles, risquent de se perdre ou de mourir de soif.

On peut ainsi observer que la sécularisation qui demande de la part du croyant un engagement libre et personnel finit par être bénéfique à la démarche religieuse elle aussi personnelle. Elle la consolide même dans la mesure où elle n'est plus seulement une pratique extérieure aléatoire, mais où elle s'intègre à la construction de soi du croyant. De ce fait, la démarche religieuse relève moins de l'accoutumance collective que d'une détermination personnelle qui traduit la représentation que je me fais de mon destin et de moi-même, représentation que Charles Taylor appelle « l'authenticité ». C'est sur ce point précis que la sécularisation, issue de la Réforme, marque une différence notable avec la chrétienté médiévale qui comprenait l'adhésion religieuse d'abord en terme de pratique collective imposée. Avec la sécularisation la religion entre dans une démarche plus résolument personnelle. Dès le xv^e siècle, le courant spirituel initié par Gérard Grote et baptisé *devotio moderna* traduira du reste concrètement ce changement en mettant l'accent sur la relation personnelle du chrétien à Jésus-Christ. Le livre *L'Imitation de Jésus-Christ*, dont l'auteur pourrait être le moine augustin Thomas à Kempis, popularisera ce courant spirituel¹⁵. En ce sens, l'acte religieux est bien « pratique » religieuse au sens où Kant utilise ce terme pour exprimer un comportement d'homme libre. Ce qui, à ses yeux, constitue le noyau central de l'*Aufklärung*.

Le christianisme, notamment dans sa version catholique, peinera à admettre que la foi relève d'abord et fondamentalement d'une détermination de liberté individuelle. Il lui faudra beaucoup de temps pour entrer dans cette

15. Dom François Vandenbroucke en soulignera l'importance et l'influence en écrivant : « *L'Imitation* semble être un des meilleurs directoires spirituels qu'ait produits le Moyen Âge », dans BOUYER (L.), LECLERCQ (J.), VANDENBROUCKE (F.), *Histoire de la spiritualité chrétienne, II : La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2011, p. 524.

problématique de liberté. La structure fortement hiérarchisée de l'Église catholique la conduit à privilégier l'autorité et donc l'obéissance plutôt que la responsabilité personnelle. Ce qui, du reste, la met en porte-à-faux avec une anthropologie de la modernité. Il faudra attendre le concile Vatican II, dont nous célébrons en 2012 le cinquantième anniversaire, pour que l'Église catholique accepte la liberté religieuse comme détermination fondamentale de la foi chrétienne. Ce revirement ne s'est pas fait sans mal puisqu'il a généré non seulement des turbulences diverses et variées, mais une véritable fronde avec les tenants de l'évêque contestataire Marcel Lefebvre qui ira jusqu'à récuser la légitimité même du concile.

De la métaphysique à l'anthropologie

Avec la modernité se fait jour une nouvelle approche de la croyance religieuse. La religion est de plus en plus comprise et analysée, du point de vue de l'immanence, dans le registre de l'agir et de la représentation humaine. Comme si l'acte de croire était une modalité existentielle parmi d'autres qui relevait d'un positionnement strictement intra-humain et n'imposerait pas nécessairement un recours à la transcendance. L'ouvrage de Luc Ferry, *L'homme Dieu ou le sens de la vie* (1996), illustre bien ce glissement. Il y parle de l'Incarnation chrétienne comme d'une humanisation du divin qui ferait l'économie d'un recours à la transcendance. Une telle évolution explique, me semble-t-il, le relatif silence à propos de la question de Dieu comme tel dans le débat actuel sur les religions. L'irruption des religions asiatiques dans lesquelles le divin est plus diffus joue probablement un rôle majeur dans ce repli de la question de Dieu. La philosophie, en devenant anthropologie, développe un questionnement sur l'homme et moins, comme le voulait l'antiquité grecque, une *theo-logia*, un discours sur le divin qui était le support et la finalité d'une démarche philosophique d'essence métaphysique.

Ce glissement phénoménologique entraîne du reste une nouvelle méthodologie historique dans le traitement des réalités religieuses. Ainsi, Mathieu Bréjon de Lavergnée dans sa magistrale étude sur la société de Saint-Vincent de Paul au XIX^e siècle écrit : « L'histoire religieuse a connu sa révolution méthodologique. Par une sorte de décentrement copernicien, elle ne vise plus Dieu dans l'histoire, mais les hommes qui s'en réclament¹⁶. » La grande invention de la Renaissance réside dans l'idée qu'il y a un ordre immanent de la nature – *Deus sive Natura* de Spinoza – dont on peut comprendre et expliquer le fonctionnement. Cet ordre de la nature est loin d'expliquer le mystère de toute chose, mais il peut apporter sinon le bonheur à l'homme du moins autant de

16. BRÉJON DE LAVERGNÉE (Mathieu), *La société de Saint-Vincent de Paul au XIX^e siècle. Un fleuron du catholicisme social*, Paris, Cerf, 2008, p. 14.

satisfaction que possible. Le repli de l'amplitude du bonheur sur le ici et maintenant abandonne par pertes et profits la question de l'au-delà et laisse dans l'ombre le problème du divin. Elle refoule dans l'inconscient l'interrogation sur la mortalité de l'homme qui reste le dard brûlant dans la chair vive de tout vivant. Quand l'horizon existentiel se ferme à toute transcendance, la symbolique des passages vers un au-delà – image la plus ancienne et la plus universelle d'une finitude plus ou moins maîtrisée – disparaît de la préoccupation des humains, du moins provisoirement. Comme s'il n'y avait plus cette circularité entre les extrêmes, le ciel et la terre, que suggère l'échelle du songe de Jacob dans le livre de la Genèse au chapitre 28.

Fragilisation de la pratique religieuse

Ces glissements de représentation auront une influence notoire sur l'évolution de la pratique religieuse. Dans la mesure où celle-ci n'est plus régulée par l'instance politico-sociétale, mais laissée à la libre responsabilité des individus, le déclin de la pratique ira en s'amplifiant. La sécularisation entraîne en effet la perte des matrices sociales de la croyance qui relève maintenant de l'unique choix des individus. Beaucoup se trouvent désarmés face à ce bouleversement qui estompe les schémas traditionnels tant de la croyance que de sa pratique. Un chacun peut mesurer cette fragilisation de la croyance dans une société sécularisée comme la nôtre. Du reste, dans une première phase d'investigation, certains sociologues ont cru pouvoir interpréter cette fragilisation comme un signe d'une progressive disparition de la pratique religieuse. Or la sécularisation ne supprime pas la croyance, elle déplace en amont ses justifications au nom de la liberté personnelle, et en aval ses pratiques moins contraintes et plus spontanées, plus assumées.

Le déplacement du statut du religieux de ce que j'appellerai « la mouvance sociétale » vers la responsabilité personnelle de chaque homme, livre la croyance, privée de ses supports collectifs, aux appréciations de chaque individu et aux impératifs existentiels personnels difficilement contrôlables. On peut voir, de mon point de vue, dans le succès que rencontre le pèlerinage dans une société sécularisée l'illustration des changements dont il est ici question. Dans le pèlerinage individuel, le marcheur se choisit le but, la finalité et les modalités concrètes de sa démarche. Tout relève de choix personnels qu'il définit à sa guise. Il peut même s'abstraire de toute référence à une quelconque confession religieuse et faire de sa marche une initiative pour ne pas dire une initiation personnelle dont il est l'unique et seul maître d'œuvre. En ce sens, on peut voir dans ce regain du pèlerinage une sorte d'« archétype spirituel » accordé à une société sécularisée en quête de religiosité comme de valeurs de vie. En ayant soin de garder au terme « spirituel » l'extrême ambivalence qui le caractérise.

Charles Taylor a bien mis en relief la mobilité et la fragilité de la croyance religieuse en régime de sécularisation. Il écrit à ce propos : « Ce qui caractérise les sociétés occidentales n'est pas tant un déclin de la foi et des pratiques religieuses, bien que cela ait largement eu lieu – dans certaines sociétés plus que d'autres – qu'une fragilisation mutuelle à la fois dans différentes positions religieuses et des représentations de la croyance et de l'incroyance¹⁷. » Cette fragilisation est d'autant plus accusée que les choix de valeurs qui s'imposent à l'individu ne sont jamais souverains et totalement libres. Chaque individu, dans une société complexe comme la nôtre, est soumis à des pressions transversales entre une authentique attractivité des grands récits religieux et les pesanteurs quotidiennes inévitables d'un parcours d'existence peu sensible à la dimension transcendante. Nous sommes tous tributaires, certes à des degrés différents, d'un environnement culturel sécularisé qui ignore largement, parfois même refuse, toute lecture religieuse du destin de l'homme. Les multiples propositions commerciales et hédonistes dont nous inonde une société rivée au seul baromètre économique de ses productions et de sa consommation, accentuent la dérive de l'homme de la modernité dans une immanence sans horizon eschatologique.

De mon point de vue, la sécularisation nous imposera à terme, tant au plan collectif qu'individuel, une réévaluation de ce que l'on croit ou ne croit pas. Cette sorte d'expertise qu'exigera tôt ou tard une société séculière, participe d'une façon décisive à la détermination d'une identité personnelle ainsi qu'à l'équilibre des ensembles et des enjeux sociétaux. Le choix ou le non-choix de valeurs essentielles amasse autant de pierres qui édifient ou qui manquent à la constitution de soi comme à l'équilibre de l'édification de la cité. Ce travail d'évaluation/réévaluation s'apparente à ce que l'on pourrait appeler une « herméneutique des limites ». À savoir la prise en compte personnelle de ce que je peux réellement réaliser et non le rêve ou l'imaginaire impossible du virtuel. Il s'agit concrètement de mettre en équation ce que la rationalité me donne et ce qui lui échappe avec ce que la croyance suggère et laisse entrevoir. Une telle pédagogie de l'évaluation peut devenir, de mon point de vue, un véritable enjeu pour un nouvel humanisme qu'il nous faut oser sur les bases d'une anthropologie qui prenne en considération les questions de l'ultime.

Une religion à la merci des évaluations individuelles

Les exigences qu'impose la sécularisation finissent paradoxalement par conforter l'acte de foi dans la mesure où il implique le choix libre de la personne croyante. Cette configuration largement inédite « personnalise » de plus en plus la pratique religieuse au détriment d'un fonctionnement de masse,

17. TAYLOR (Charles), *op. cit.*, p. 1010.

plus ou moins anonyme comme on pouvait l'observer en régime de chrétienté, et actuellement encore dans certains pays islamisés. Ce phénomène étonnant n'en reste pas moins ambigu et doit être analysé comme tel. Acte de liberté, le choix religieux engage d'autant la personne concernée. Mais d'un autre côté, ce choix personnel de valeurs spécifiques peut conduire à ce qu'on appelle « une religion à la carte » dans laquelle le croyant transforme ses choix religieux, plus ou moins arbitraires, en valeurs confirmées. Le credo officiel de la confession religieuse à laquelle appartient le croyant est de moins en moins la référence première de ce que croit le fidèle. Tout se passe comme si le croyant se donnait un espace de libre interprétation dont il est en dernier ressort l'ultime responsable. Ainsi trouve-t-on des chrétiens qui n'adhèrent pas à une eschatologie de l'au-delà ou ne croient pas en la résurrection de Jésus qui est pourtant le cœur du message évangélique. De ce fait, des parts entières des Écritures et de la tradition propre aux trois monothéismes peuvent être passées sous silence au profit d'une culture de l'authenticité qui privilégie la représentation personnelle. En la matière, ce sont les institutions religieuses qui paient le prix de cette personnalisation de l'acte religieux. Car elles s'en trouvent singulièrement marginalisées.

Il s'instaure une distance, plus ou moins marquée, dans la pratique religieuse entre le croyant et l'enseignement officiel de la confession à laquelle il appartient. Il arrive même que cette distance se transforme en contestation plus ou moins silencieuse, mais non moins réelle, du message que veulent faire passer les autorités religieuses. Dans l'Église catholique, une telle contestation est d'autant plus ravageuse que l'autorité doctrinale est fortement hiérarchisée. Je voudrais rappeler ici un exemple typique de cette tension entre la doctrine officielle et des choix individuels. La publication, le 25 juillet 1968, par Paul VI, de l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances, s'est heurtée à un véritable boycott des couples chrétiens qui ont largement pris leur distance par rapport à ce que proposait, en la matière, le magistère. Dans cette prise de distance qui est devenue un cas d'école en matière de pastorale, on peut mesurer les conséquences ravageuses d'une culture de l'authenticité pour le fonctionnement de l'autorité religieuse qui risque de tourner à vide. Avec la sécularisation, le croyant chrétien s'est donné un espace de liberté pour évaluer à ses propres frais le message officiel des autorités. De ce point de vue, on peut observer que le catholique rejoint, *mezzo voce*, son frère protestant dans une pratique personnalisée du libre arbitre. Une façon totalement inattendue de travailler à l'unité en Église !

Perte de circuits pédagogiques

La sécularisation, en obligeant le croyant à affirmer sa foi d'une façon plus forte et plus personnelle, affaiblit d'une certaine façon les instances

doctrinales de sa confession religieuse. Cette fragilisation de l'autorité en interne entraîne aussi des conséquences au niveau de la société. Les grandes religions ont été partout, et notamment en Occident, des véhicules majeurs de la transmission des valeurs qui ont fait notre histoire. Le cas du décalogue biblique est typique de cette fonction civilisatrice dans la mesure où l'on comprend ces « Dix Paroles », selon le texte hébreu, comme une charte d'humanisation et de civilisation pour un homme qui risque toujours de rester un loup pour son congénère. De même, l'instauration du dimanche, jour de l'autrement de la semaine où l'homme ne désire rien d'autre qu'un accroissement d'intériorité, a été une heureuse ritualisation d'une durée qui risque de tomber dans la monotonie et la banalisation d'une répétitivité sans projets. Les institutions religieuses proposaient des pédagogies éducatrices qui traçaient le cadre moral de la croyance et régulaient mœurs et pratiques d'existence. En ce sens, les religions fournissaient un grand et véritable service d'éducation qui dépassait les frontières régionales et confessionnelles et, de cette façon, transgressaient des tabous nationalistes. Elles obligeaient l'homme à dépasser son insatiable désir de posséder et de jouir en lui apprenant, comme l'ont fait les Hébreux au Sinaï, à vivre heureux en suivant l'appel du vent où bruissent les murmures de l'essentiel, ce qui est la condition même de tout pèlerin.

Avec l'affaiblissement de ces institutions, dû à la sécularisation, la transmission de ces valeurs d'universalité, condition première d'un vivre ensemble pacifique, perd de son efficacité. Avec la quasi-disparition de ces circuits, cette « pédagogie de l'universel » qui limite l'arbitraire et l'impondérable des choix individuels, est étrangement absente de la scène sociétale où s'affrontent les individualismes de plus en plus affirmés et agressifs. Et ce n'est pas une mondialisation, souvent réduite à des parcours touristiques ou à l'achat de produits exotiques qui pourra y suppléer !

Hegel après Kant a parlé de ruse de la raison en histoire pour assurer la survie de l'humanité malgré les choix impondérables individuels contraires. Pour mon compte, je maintiens qu'une religion monothéiste, quoi qu'il en soit de ses dérives factuelles, est, par elle-même, du fait de sa visée d'un absolu personnel unique, un vecteur d'universel pour l'humanité. Le monothéisme reste, en ce sens, un puissant facteur d'harmonie et de solidarité face à tous les particularismes collectifs et individuels. Une instance politique qui se prive de cet instrument, essentiel dans la mesure où il s'enracine dans les inconscients de nos histoires, risque de devenir, par la force des choses, le jouet des rivalités, violences et surenchères qui agitent tout groupe humain.

Le retrait du religieux de la sphère publique n'efface certes pas sa présence ni son agir. Il doit préserver son autonomie. Mais ce processus que génère la modernité n'en fragilise pas moins toute la symbolique de la croyance. Il importe d'en avoir pleinement conscience pour rester d'autant plus vigilant et préserver les fondamentaux de ce difficile équilibre. Car le

religieux ne trouve plus dans le fonctionnement du sociétal un support suffisant ou une raison d'être argumentée. L'autonomie du sociétal par rapport au religieux reste à son tour ambiguë et problématique, ce que l'on ne remarque pas assez. Car la sécularisation crée un vide culturel ; elle accentue les lacunes au plan des valeurs pour autant que la société perde avec le retrait du religieux un des grands instruments pédagogiques de la transmission de valeurs indispensables à la cohésion sociale et à l'équilibre individuel. Le politique ne saurait à lui seul suffire à combler ce vide ravageur. Il peut certes mettre en œuvre ces valeurs de cohésion et d'équilibre, mais il n'en est ni la source ni la référence première. Et quand il lui arrive de jouer en la matière les apprentis sorciers, il finit par verser dans les figures insupportables du totalitarisme. On peut craindre que ce vide culturel et axiologique de nos sociétés régulées par la seule sécularisation finisse par saper les bases mêmes de nos sociétés occidentales sécularisées et par menacer ses grands équilibres démocratiques. Ce vide concernant les valeurs représente, à mes yeux, un danger autrement plus dévastateur que les failles économiques et les insuffisances sociales, pourtant bien réelles, que l'on souligne à satiété.

La sécularisation en quête de spiritualité

Il n'est pas question ici de remettre en question la sécularisation qui reste l'indispensable fondement d'une société multiethnique et pluriconfessionnelle. Mais la sécularisation ne saurait à elle seule construire l'avenir de nos sociétés occidentales. Elle détermine le nécessaire principe d'une gouvernance équilibrée dans une société pluridimensionnelle. Mais au-delà du principe de gouvernance, une société a besoin de fondamentaux qui préservent, pour les individus, les valeurs essentielles de l'expérience humaine en ce qui concerne le naître, le vivre et le mourir. Pour assurer cette responsabilité la sécularisation ne peut se réfugier dans la seule activité de gouvernance. Elle doit s'appuyer sur des finalités anthropologiques que les religions, entre autres, contribuent à élaborer, pour donner sens au vécu d'existence comme au mourir final. Sans cet apport de valeurs qui devient un support décisif quand elles sont mises en œuvre, la sécularisation risque de tourner à l'ersatz politique.

Au xv^e siècle c'est l'irruption, en régime uniforme de chrétienté, de l'autre culturel et religieux protestant qui a conduit la Renaissance à la formulation d'un humanisme. Au xxi^e siècle, c'est également l'irruption de l'autre, mais qui n'est plus le même européen, mais bien l'étranger culturel, religieux et ethnique qui doit nous inciter à oser un nouvel humanisme. Du fait d'une mondialisation multiforme, l'Europe ne peut plus vivre repliée sur ses seules valeurs traditionnelles et le christianisme n'en est plus l'unique et seule matrice spirituelle et religieuse. C'est cet éclatement d'un monde clos qui nous oblige à oser un nouvel humanisme aux dimensions du monde.

À quatre ou cinq siècles de distance de la Renaissance, il nous faut, à frais nouveaux, formuler un humanisme qui puisse devenir la nouvelle grammaire du vivre homme. Nous ne pouvons en rester à un individualisme fermé sur lui-même qui serait la seule réponse à une mondialisation ouverte à tous vents, réductrice de valeurs et, à ce titre, menace pour les identités. L'irruption de tous les autres hommes de la planète dans notre propre champ existentiel individuel implique une requalification des relations entre humains. Elles devront être plus ouvertes, plus généreuses, moins frileuses, moins comptabilisées. Il faut redonner à l'humanisme une finalité transindividuelle, pour mettre l'accent sur l'universel humain et non sur le particulier ségréatif.

Cet humain ne s'identifie pas au seul quotidien en quête de jouissance et de satiété ; il doit se préoccuper de l'autre, différent certes, mais non moins partenaire de destinée. On doit se demander si un tel objectif peut être atteint dans le seul espace clos de l'immanence ou si, d'une façon ou d'une autre, il n'exige pas la verticalité d'une transcendance, celle qui permet à l'homme condamné à la finitude de vivre debout ? En la matière, la notion de sécularisation n'y saurait suffire. Il faudra, de mon point de vue, l'articuler à celle de spiritualité pour la désenclaver de l'unique champ du corporel que Nietzsche proclamait la seule patrie de l'homme. Posée et pensée anthropologiquement, retravaillée en continuité et en différence avec le religieux, la notion de spiritualité pourrait devenir le paradigme qui fait défaut à une sécularisation empêtrée dans une matérialité folle risquant de l'étouffer, et avec elle ses rêves d'humanisme. Quand l'esprit se tait que reste-t-il d'une civilisation ? ■

Islam et pouvoir séculier

Abdou Filali-Ansary

Certaines vérités élémentaires sont toujours bonnes à rappeler. Le propos s'en trouve souvent éclairé. Entre philosophie et religion il est une différence essentielle. La première est une démarche individuelle : même lorsqu'elle aboutit à former système ou doctrine, elle reste du domaine de la construction que fait chaque individu pour son propre compte. En religion par contre, il y a toujours une vérité donnée, acceptée d'avance et, mieux encore, héritée au niveau d'un groupe social. La vérité est un héritage : voilà en quoi réside la nature paradoxale de l'attitude religieuse. La vérité est, au surplus, un héritage collectif, qui unit des individus, en fait une communauté et définit pour eux une identité. Vérité et identité se trouvent ainsi liées, et leur lien s'étend dans la durée. C'est ce qui fait la permanence du groupe social ou de la communauté.

Or, une vérité reçue en héritage doit être acquise à nouveau par chacun des héritiers. Cela constitue en général le but de l'éducation. C'est aussi l'objet du débat qui, à des intensités plus ou moins grandes, accompagne cette transmission d'héritage. Il y a donc, à chaque génération, réappropriation de l'héritage culturel, de la vérité ou des vérités de la religion.

Dans les sociétés prémodernes, ce processus prenait la forme d'une transmission linéaire, spontanée. L'acceptation par les nouvelles générations des vérités héritées ne posait pas de problème majeur. Non seulement elle se déroulait en douce, mais elle paraissait aller de soi (la vérité religieuse étant absolue), et être indispensable à la survie du groupe en tant que tel. Toutefois, même dans ces contextes, les débats ne manquaient pas. Les questionnements, les «dérives» allaient parfois jusqu'à l'émergence d'hérésies signalant autant des craquements dans la communauté (donc émergence d'identités nouvelles, séparées) que des

formes de contestation de l'autorité politique en place. C'est ce processus que M.A. Jabri appelle «pratiquer la politique dans la religion», c'est-à-dire donner aux démarches politiques des expressions et des formulations empruntées à la religion. Le champ politique n'avait pas encore acquis son autonomie. Légitimations et revendications n'avaient à leur disposition, pour ainsi dire, que la symbolique religieuse.

Dans les sociétés modernes, les choses se passent autrement. Les individus «négocient» séparément, pour ainsi dire, leur rapport à l'héritage et adoptent des attitudes qui relèvent de la liberté qu'ils s'accordent. C'est que, entre la société traditionnelle et la société moderne, des changements profonds se sont produits. La religion, comme tout l'héritage qui s'y rattache, ne définit plus l'ordre social. Cela ne définit plus non plus l'identité collective. Tel est le schéma général reconnu aujourd'hui de l'ensemble de phénomènes qu'on regroupe (avec, bien entendu, des nuances, des différences et des contestations) sous la notion de sécularisation, et qui, selon une conception largement admise aujourd'hui, a modifié la place et le rôle de la religion dans l'ordre social et politique. L'islam représente-t-il une exception à ce schéma ? On peut remarquer que les conceptions les plus répandues aujourd'hui le présentent comme un cas à part, qui se distinguerait précisément par le fait que religion et politique y seraient indissociables et que l'ordre politique ne peut être que religieux et inversement. Qu'en est-il au juste ?

La norme et les faits

Première supposition qu'on peut immédiatement débusquer derrière cette affirmation : le «modèle» islamique serait un, uniforme, donné de façon totale et indépassable par les sources, par les interprétations et par l'histoire. Certes, les adeptes d'une telle façon de voir admettent l'existence de marges et d'exceptions, c'est-à-dire de situations où la norme n'aurait pas été appliquée ou ne pouvait pas l'être. Ces situations restent pour eux cependant des exceptions, confirmant par leur existence et leur statut même le fait de la règle, de la norme unique et univoque. Certains vont même plus loin. Ils voient dans cette normativité quelque chose de plus, à savoir l'impossibilité pour les musulmans de renégocier le rapport à l'héritage religieux. En d'autres termes, on en fait un argument en faveur du caractère figé et irréductible du modèle islamique. C'est ainsi qu'à l'hérésie d'autrefois, qui contestait la centralité et la toute-puissance de la norme et créait de ce fait des «marges», se substitue l'incroyance ou la trahison d'aujourd'hui (les deux étant intimement liées dans

l'esprit des accusateurs). L'islam peut-il être réduit à cette norme unique, fixe, uniforme et non susceptible d'atténuation ou de remodelage ? Est-il vraiment conforme au modèle de l'idée platonicienne¹, entièrement soustraite au temps et au lieu ?

Au niveau des sources, à savoir les textes sacrés, Ali Abderraziq a procédé, dans les années 20 de ce siècle, à une démarche à la fois hardie et d'une portée immense². Mettant de côté les commentaires accumulés par plusieurs générations de théologiens, refusant l'approche qui consiste à ajouter des commentaires à d'autres, il a interrogé les textes fondateurs de la manière la plus directe et la plus rigoureuse qui soit. Que disent le Coran et le Hadith à propos de l'ordre social et politique ? Ce qu'il trouve, après un passage en revue des versets, des propos et gestes du Prophète, c'est un ensemble de préceptes moraux à portée très générale, qui peuvent être structurés autour de deux principes fondamentaux : le principe d'obéissance (*tâ'a*, due par tous ceux qui se trouvent sous la tutelle de quelque autorité que ce soit : parentale, sociale, politique) et le principe de consultation (*shûra*, due par tous ceux qui ont la charge de quelque groupe humain)³. Ces principes n'impliquent nullement l'idée qu'il soit nécessaire de mettre en oeuvre un système politique au nom de la religion. Même l'expérience du Prophète à Médine, le fait qu'il ait constitué et dirigé une communauté, qu'il ait agi comme chef de guerre, mis en place un système financier et envoyé des émissaires aux monarques voisins, ne constitue pas le précédent ou l'exemple allégué par certains théologiens. Le Prophète avait créé une communauté à caractère uniquement religieux et avait bien montré, de diverses manières, les limites de son expérience. Toutefois, du fait même de sa mission de Prophète, il devait avoir sur ses partisans les pouvoirs les plus étendus, incluant ceux que détiennent les potentats sur leurs sujets. Bien entendu, une telle expérience ne pouvait être répliquée, ni prolongée après la disparition du Prophète. La communauté qu'il avait mise en place et dirigée présentait donc un caractère fortement exceptionnel, et constituait de ce fait une « parenthèse » historique plutôt qu'un modèle destiné à être reproduit. Ali Abderraziq montre ensuite, preuves historiques à l'appui, que les compagnons du Prophète savaient bien qu'ils s'engageaient dans une expérience politique nouvelle lorsqu'ils créaient ce qui allait devenir l'empire islamique, et ils étaient conscients que leur entreprise était une manière de prolonger, mais non de reproduire, l'œuvre du Prophète.

La grande conclusion qui en découle, c'est que le système politique lié à l'islam relève de l'expérience historique des musulmans plutôt que des

prescriptions découlant de leurs sources sacrées. Ce sont les musulmans qui ont choisi, à un moment donné, de donner à leur communauté une forme étatique, pour des raisons strictement liées à leurs intérêts temporels de l'époque. De ce fait ils ont écarté (consciemment, nous dit Ali Abderraziq) des alternatives qui étaient à leur portée. Le prolongement politique est donc, à l'origine, un «accident de l'histoire». Il n'a été érigé au rang de norme que bien plus tard, dans des conditions très significatives : c'est lors des premières guerres intestines que le premier émir des musulmans décide de s'attribuer le titre de «commandeur des croyants» et de calife (lieutenant) du Prophète, se prévalant ainsi d'une qualité religieuse qu'il a estimée utile dans les conditions de confrontation avec des opposants et des rebelles.

La démonstration est poussée plus loin par un autre chercheur contemporain, Mohamed Abed Jabri. Dans le troisième volume de sa *Critique de la Raison Arabe*⁴, cet auteur attire l'attention sur des faits, des attitudes et des représentations qui ont prédominé dans le champ politique islamique tout au long de son histoire et où l'on voit que, pour toutes les générations qui se sont suivies, la pratique politique ne relevait de la «norme» religieuse que très partiellement.

M.A. Jabri relève que la pratique politique dans les milieux arabomusulmans a constamment obéi à trois impératifs majeurs. Il en tire une triade qu'il rend célèbre : *Qabila, Ghanima, 'Aqida* (Tribu, butin, credo). En effet, ce qu'on constate en premier lieu, c'est que, malgré la constitution d'une communauté de fidèles constituée d'individus unis en principe uniquement par la foi, l'appartenance tribale (l'esprit de clan (*'açabiya*) comme dira Ibn Khaldoun) continue à jouer un rôle majeur dans la composition des alliances, formations et regroupements qui alimentent les compétitions pour le pouvoir. La tribu reste en effet l'unité de base, la seule politiquement significative, du jeu politique et social. Sans elle l'individu n'est rien, d'autant plus que l'ordre social prévalent ne comporte pas d'institutions ayant la capacité d'encadrer les individus ou de peser sur le cours des choses.

Le second élément de la triade, dénommé «butin», renvoie à la motivation économique ou, plus précisément, à la forme particulière de distribution des biens qui s'accomplissait à travers l'action politico-guerrière. L'accès au pouvoir étant également un moyen d'accumulation et de redistribution de richesses, on pouvait constater dans les faits le rôle majeur qu'il jouait dans les pratiques politiques et les représentations qu'on s'en faisait.

Le credo, qui venait en troisième position, était donc un facteur parmi d'autres. Il servait à légitimer l'action politique ou à lui donner l'expression symbolique qui permettait de l'adosser aux visions religieuses et aux normes éthiques dominant dans la société.

Aucune entreprise politique ne pouvait réussir si elle reposait sur un seul de ces trois facteurs. En d'autres termes, aucune mobilisation, aucun ordre établi ne pouvaient réussir s'ils étaient fondés sur le credo seul. L'invocation de la légitimité religieuse par les détenteurs du pouvoir ou l'appel au sentiment religieux par les contestataires ne pouvaient être effectifs que dans la mesure où ils s'appuyaient sur les deux autres «composantes». Le pouvoir ainsi que les forces qui lui faisaient face «instrumentalisaient» la religion, employaient la rhétorique religieuse, mais étaient conscients d'être de nature «composite» si l'on peut dire ou, plus clairement, de nature réellement et profondément séculière. M.A. Jabri cite souvent Mu'awiya, le fondateur de la première dynastie dans la communauté musulmane, celui qui a mis fin au règne des califes «bien guidés» (*Khulafa Rashidun*) et qui, pour défendre son système de type monarchique face au pouvoir de 'Ali, neveu du Prophète et figure héroïque des moments fondateurs, soulignait les bienfaits de sa gestion temporelle. Son système assurait, disait-il, une meilleure distribution des biens, un fonctionnement plus harmonieux des services etc. Autrement dit, l'avantage qu'il offrait par rapport à son concurrent prestigieux était précisément de mettre en place un pouvoir séculier, plus soucieux du bien-être matériel et de la quiétude de ses administrés que de réalisation d'actions héroïques ou de contrôle de la vertu des fidèles. Mu'awiya a bien triomphé de 'Ali : ce fut, sans nul doute, le triomphe d'un pouvoir séculier qui a su mobiliser tous les facteurs de l'action politique (y compris la mobilisation tribale et la distribution de richesses), face à un pouvoir profondément religieux, pour lequel la lutte contre le mal et la défense du bien définissaient les seules visées dignes d'intérêt. Ce tournant a marqué profondément la conscience collective des musulmans : la victoire du cynique, habile politicien, sur le vertueux, héroïque et naïf, a laissé une profonde nostalgie de ce qui est devenu «l'âge d'or» de l'islam. Cette attitude nostalgique à l'égard d'un pouvoir qui était tenu pour véritablement islamique, celui du calife «bien guidé», ne conduisait pas à entraver le fonctionnement du jeu politique conduit par la combinaison des facteurs primordiaux⁵. Comme si le pouvoir purement religieux, agissant strictement dans le cadre des préceptes et selon les normes de l'éthique religieuse, relevait de la nostalgie et du rêve. Quant

à la réalité, il était entendu pour tous qu'elle devait fonctionner selon des mécanismes d'une autre nature.

Ibn Khaldoun est venu le constater à nouveau plusieurs siècles après. La *'aṣabiya* (esprit de clan, tribalisme) définissait selon lui le moteur de la dynamique politique, les autres aspects (économiques, religieux) de la vie collective bénéficiaient des poussées et régulations qui pouvaient bien être imprimées par le pouvoir politique, sans être en mesure de l'infléchir ni a fortiori de le façonner.

Le mythe de la norme unique

Il reste que l'ensemble des développements proposés dans ce cadre renvoient à un pouvoir central et centralisé et postulent une norme unique et invariable. En fait, l'histoire montre que la réalité a été beaucoup plus nuancée, plus variée et plus ambiguë que ce qu'on suppose. Au plan local, dans les espaces ruraux en particulier, la norme religieuse et politique était loin d'avoir l'effet ou le rôle qu'on lui prête, tant au niveau des pratiques qu'à celui des représentations. Entre l'islam vécu des Berbères et des Javanais par exemple, les différences étaient substantielles. La norme, celle de l'islam entretenu par les élites savantes, y était le plus souvent considérée comme un idéal lointain plutôt que comme une régulation qu'il était possible (et souhaitable) de mettre en œuvre. La réalité était en fait régulée et organisée selon d'autres «normativités», qui tenaient plus de traditions locales (soit autant d'interprétations de fonds religieux divers) que de systèmes universels.

À la périphérie du vaste espace touché par l'islam, il arrivait même que les musulmans ne soient pas majoritaires et qu'ils se trouvent dans l'obligation de se plier à d'autres normes, ou que les cultures locales, malgré l'islamisation nominale, offrent des résistances et/ou réalisent des assimilations (combinaisons) qui les maintenaient loin des standards reconnus. Cet islam «périphérique» (dont des spécimens pouvaient se trouver tout près du «centre» comme c'est le cas des communautés druze, ismaïlienne, zāïdite etc.) n'a commencé à être connu que très récemment. Sa reconnaissance en tant que fait et en tant que source différente de normativité (même si elle n'a été adoptée que par des minorités numériques) reste encore à faire, autant dans l'imaginaire des musulmans que dans les constructions des théoriciens et des observateurs des faits des sociétés de musulmans.

La norme elle-même, dernier fait à souligner, se présentait moins comme un système que comme un idéal. Elle n'était pas un système

puisqu'elle était loin de constituer un ensemble complet et cohérent de règles. De nombreux chercheurs contemporains ont souligné, par exemple, que ce qu'on a appelé droit musulman est en fait une accumulation où se mêlent, à côté des commandements coraniques (peu nombreux), des extrapolations très diverses et souvent très divergentes, des avis, des commentaires etc., le tout laissant à l'interprète (le décideur, le juge, le musulman en général) une marge de manœuvre assez grande. C'est cette liberté et la tolérance interne qui a marqué les rapports entre musulmans à cet égard qui ont aidé à enraceriner l'idéal islamique dans des contextes et des circonstances des plus variés et à étendre l'ordre islamique dans les contrées les plus éloignées et les plus différentes. Ce n'est que lorsque la modernité a fait irruption dans les sociétés des musulmans, qu'elle a inculqué à son tour les idéaux et habitudes de systématisation et de rationalisation, qu'on en est venu à vouloir traiter la norme islamique en système total, cohérent et intégralement applicable.

La rédaction de la *mudawwana* par exemple, c'est-à-dire la mise en ordre des règles applicables au statut personnel selon le modèle des lois modernes, est une entreprise récente. On en est venu même à vouloir en faire une alternative aux systèmes contemporains (déclarations islamiques des Droits de l'homme, constitutions islamiques, etc.).

On peut dire, sans exagérer, que la formulation d'une norme islamique en politique (la théorie islamique de l'Etat), dans sa forme systématique, est un produit dérivé de la modernité. Autant le caractère systématique qu'on lui attribue que l'opposition qu'on y voit par rapport aux modèles modernes (démocratie, Droits de l'homme) sont les produits d'élaborations récentes. Ils représentent sans conteste les résultats d'entreprises idéologiques modernes et dissimulent mal l'influence d'attitudes et de procédés directement liés à la modernité.

Conflits des séparations ?

C'est ce qui explique l'âpreté des débats actuels. La réappropriation du patrimoine donne lieu au plus violent conflit des interprétations qu'on puisse imaginer. Les grandes questions qui tourmentent la conscience des musulmans aujourd'hui semblent porter sur des séparations, des distinctions et des oppositions. Où faut-il faire passer la séparation entre le sacré et le profane ? Comment distinguer ce qui relève du message religieux de ce qui appartient à l'histoire ? Qu'est-ce qui constitue le noyau (central, inamovible) et qu'est-ce qui appartient aux interprétations (par définitions approximatives, variables dans le temps et dans l'espace) ?

L'une des grandes réponses données à ces questions (ou plutôt une famille de réponses, voisines et semblables sans être identiques) semble bien connue, bien médiatisée même si elle se trouve, du même coup, souvent caricaturée. C'est celle que proposent ceux qu'on appelle intégristes, fondamentalistes, islamistes, voire conservateurs. Elle est relayée par de grands observateurs de l'islam, y compris certains chercheurs et les médias. Elle consiste, en gros, à «solidifier» la tradition tardive et à l'opposer à la modernité «occidentale». Les interprétations accumulées au cours des siècles par l'islam «savant», conservées et transmises à travers le corpus écrit, sont considérées comme l'expression authentique, parfaite, ultime du dogme religieux et de ses facettes doctrinales, juridiques, etc. Dans cette perspective, l'islam se trouve assimilé à la *shari'a* et érigé en schéma d'un ordre social et politique distinct («*A blue print for social order*», selon l'expression de E. Gellner⁶). Poussant le raisonnement à son extrême, certains opèrent une polarisation radicale, plaçant cet «islam» à l'opposé de ce que la modernité politique a produit. Ils en déduisent qu'il est hostile à la laïcité, à la démocratie et aux Droits de l'homme. Il opposerait à ces concepts d'origine occidentale un autre ordre, où le pouvoir reste divin, son exercice circonscrit dans les limites de la *shari'a*, et la condition de l'homme exprimée en termes de devoirs envers Dieu et sa créature et non en termes de droits.

Cette «famille de réponses» a en face d'elle deux adversaires qui bénéficient d'une «couverture» médiatique et scientifique bien moindre. Le premier s'exprime moins par des formulations doctrinales que par des prises de position concrètes et spontanées. C'est celui de l'islam vécu des masses (celles qui n'ont pas été acquises aux thèses intégristes) et qui gardent, à l'égard de la norme, l'attitude qui prévalait dans les sociétés musulmanes traditionnelles, à savoir celle du respect et de la nostalgie sans en faire un système d'obligations impératives. L'attachement à la tradition se traduit par une éthique et des comportements déferents, combinés à une observance très variable des rites et des obligations. Une manière modérée de vivre la religion, en quelque sorte, qui adhère aux dogmes et aux préceptes sans en faire la voie unique et exclusive du vrai et du salut. C'est cette section de la société qui semble opposer la résistance la plus grande (et constituer le problème le plus sérieux) pour l'intégrisme. Elle le refuse et démontre, par le mouvement si l'on peut dire, qu'on peut vivre l'islam autrement, avec moins d'emportement. Elle ne lui prête pour autant aucun flanc sur le plan doctrinaire, puisqu'elle n'a pas de prétention aux plans discursif et argumentatif et n'a, pour se justifier, que le précédent des générations antérieures et sa bonne conscience.

L'autre adversaire est paradoxalement le moins connu. Paradoxalement, parce qu'il émane de milieux universitaires ayant accès à la culture universelle et, de ce fait, parlant un langage qui ne s'enferme pas dans les particularités de la tradition musulmane tardive, ni dans ses symboles ou son univers. Ce sont en effet les sciences humaines et sociales modernes qui alimentent une nouvelle approche de la religion et des expressions qu'elle a eues (et qu'elle devrait avoir) au niveau de l'ordre politique et social. Le courant qui en est issu (si on peut ainsi désigner un ensemble de penseurs que ne relie aucune filiation directe)⁷ est conscient de l'historicité de la tradition tardive, c'est-à-dire du fait qu'elle soit née à un certain moment de l'histoire de la communauté (bien après la disparition du Prophète et, par conséquent, de la fin de la révélation) et qu'elle ait subi l'influence des conditions qui prévalaient en son temps. Conditions qui comprennent autant les conceptions générales de l'homme et de l'univers, les méthodes épistémologiques d'interprétation des textes et d'élaboration des lois, que les modalités de vivre le politique, l'économique etc. La «grande séparation» passe donc, pour les représentants de ce courant, non pas entre islam et laïcité, islam et modernité etc., mais entre le corpus de textes sacrés et l'ensemble des interprétations et élaborations mises au point par les générations de musulmans. Les textes sacrés et les premiers moments de l'islam (la communauté du Prophète) pouvant être interprétés autrement, à la lumière des procédés et méthodes des sciences humaines d'aujourd'hui, il s'en dégage une tout autre conception du religieux et de son impact sur le politique et le social. Il s'en dégage tout simplement un autre islam, plus proche des pratiques spontanées et plus accommodant à l'égard des conceptions modernes.

En conclusion, on comprend donc comment, pour ces trois «familles», le pouvoir, dans les sociétés de musulmans, a toujours (ou presque) été séculier. Pour la première d'entre elles, qui opère une lecture à rebours de l'histoire, la raison en est qu'il a été en deçà de la norme, qu'il a été accaparé par des despotes qui n'ont gardé de l'islam et de ses préceptes qu'une caricature. Il convient donc de tout faire pour rétablir la norme dans son intégralité et dans sa plénitude et ne pas se laisser emporter par le courant d'occidentalisation-aliénation qu'imposerait la modernisation de nos sociétés.

Pour la seconde «famille», il est clair qu'entre norme et fait la distance n'est pas nécessairement un déchirement ni une opposition irréductible, qu'on peut, en d'autres termes, vivre sous un pouvoir séculier et défendre ses intérêts au mieux selon les moyens disponibles, tout en

accordant une légitimité supérieure à un régime de vertu qu'on sait impossible à mettre en œuvre.

Enfin, pour la troisième «famille», la religion a été une source de légitimation pour les pouvoirs et les forces de contestations dans les sociétés traditionnelles. L'islam est passé par un tel usage, autant que d'autres religions. Il ne saurait en être de même aujourd'hui, du fait que le politique a effectivement acquis son autonomie, qu'il s'est dégagé du religieux et qu'on n'est plus obligé de «pratiquer la politique dans la religion» comme c'était le cas dans les sociétés prémodernes. Les musulmans ont été, historiquement, ceux qui ont probablement mieux tenté de mettre en œuvre directement leurs idéaux religieux à travers l'ordre politique. Quand on connaît les conséquences de ces «tentations», souligne notamment Mohamed Talbi, cela ne fait que renforcer la nécessité d'en sortir aujourd'hui, de mettre fin à une histoire «douloureuse», de regarder vers l'avenir et de tenter de rejoindre au plus vite les autres composantes de l'humanité⁸.

Abdou Filali-Ansary est chercheur, directeur de Prologues (revue maghrébine du livre).

Notes :

1. Ernest Gellner, «Flux and reflux in the faith of men», in *Muslim society*, Cambridge, University Press, Cambridge, 1981.
2. Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994 et *Le Fennec*, Casablanca, 1995.
3. *Formulation de synthèse proposée par M. A. Jabri, voir infra.*
4. Mohamed Abed Jabri, *La raison politique arabe : déterminants et manifestations*, Casablanca, 1990.
5. *Certains acteurs de l'époque l'ont dit à 'Ali dans une formule frappante: «Notre cœur est avec vous, mais nos épées sont avec Mu'awiya !»*
6. Ernest Gellner, *op. cit.*
7. *Parmi ses représentants les plus marquants, on peut citer Ali Abderraziq, Fazlur-Rahman, Mohamed Talbi, Mohamed Mahmoud Taha, Abdolkarim Sorouch, Mohamed Arkoun...*
8. Mohamed Talbi, *'Iyal Allah : Afkar Jadidah fi 'Alaqaat al-Muslim bi-nafsihi wa bi al-Akharin (Les enfants de Dieu : nouvelles idées à propos des relations du musulman avec lui-même et avec les autres)*, Tunis, Dar Saras, 1992. Une traduction de ce livre a été publiée à Casablanca sous le titre *Plaidoyer pour un islam moderne*, Le Fennec, 1998.

Pensée de la laïcité en Islam

L'exposé qui m'a été proposé était intitulé « Pensée de la laïcité en Islam ». Je voudrais évidemment en reformuler le titre pour donner d'emblée plus de clarté aux axes de réflexion que je vous propose. Le terme « islam » doit-il être compris comme équivalent de « monde musulman » comme on dit « monde anglo-saxon » ou comme religion comme on dit « christianisme » ? Ou doit-on pour le comprendre ressusciter le terme de « chrétienté » qui impliquait une structuration de l'ordre social par la religion ? De fait, l'on peut appartenir territorialement au monde musulman sans être un dévot de cette religion : athées ou agnostiques ne s'en sentent pas moins liés à l'islam. N'a-t-on pas vu dans le passé un mouvement socialiste et laïque puissant comme le mouvement Baath au Proche-Orient considérer l'islam comme un élément permanent de l'identité arabe ? Nous pourrions nous arrêter provisoirement à une notion de ce type si ne surgissait aussitôt à notre esprit et dans notre actualité, les revendications d'une population musulmane, résidant en Europe, en ayant souvent acquis les diverses nationalités, mais qui exprime une solidarité profonde avec la *Umma*, c'est-à-dire avec une communauté religieuse islamique extra territoriale, voire non territoriale.

Pour trancher, je reformulerai ainsi le titre de cet exposé : « Que disent aujourd'hui les musulmans de la laïcité ? ». Les musulmans, c'est-à-dire ceux qui se réclament explicitement de l'islam en tant que religion ou en tant que simple appartenance socio-culturelle. La laïcité a ses partisans et ses adversaires et c'est ce double son de cloche, si vous me permettez l'expression, que je voudrais vous faire entendre, tout en précisant bien que les uns et les autres tirent désormais argument d'une lecture du Coran et de la Tradition pour justifier leur position.

De ce point de vue, il n'y a pas vraiment de parallélisme avec le christianisme en Europe, lequel apparaît de plus en plus marginalisé en tant que source de référence dans la pensée politique. Il n'en est pas de même de l'islam, dans son domaine. On peut même dire qu'après une éclipse au moment de la ferveur nationaliste qui a précédé et suivi les mouvements d'indépendance, il fait désormais un retour en force comme référence incontournable du débat politique et intellectuel. On revendique au nom des valeurs de l'islam, on accommode ou on adapte telle ou telle prescription religieuse, on instrumentalise les symboles religieux au service d'une politique, à l'inverse on critique sévèrement telle ou

telle disposition de la Charia, ou encore l'idéalisme de ceux qui prônent son application sans délai, mais on en revient toujours, en fin de compte, à se situer par rapport à lui et cela est le signe d'une extraordinaire vitalité. Les événements les plus récents nous en donnent une illustration à travers les débats sur la constitution irakienne. Il a fallu tout le poids de l'administrateur américain Paul Bremer pour éviter que l'islam soit considéré, dans la loi administrative de transition du 8 mars 2004, comme l'unique source de référence de la législation¹. Quoi qu'il en soit à l'avenir, l'islam sera décrété religion d'Etat comme dans la plupart des pays du monde arabe et musulman qui se sont constitués à travers l'occupation étrangère et les luttes pour l'indépendance. Cela implique que la religion du père est imposée à l'enfant en même temps que la nationalité, qu'une musulmane ne peut pas épouser un non-musulman, que le chef de l'Etat ne peut pas être un non-musulman, etc. Il faut donc prendre acte de cette situation : il y a une association étroite, pas seulement dans le passé, sous les régimes du califat et du sultanat, mais encore aujourd'hui, sous une forme renouvelée entre ce que nous appelons depuis le XIXe siècle, la sphère publique et la sphère privée, cette distinction étant elle-même inopérante en dehors d'un cadre général dont nous aurons à reparler.

La question que je poserai, de façon volontairement schématique, est la suivante : ces formes renouvelées de la pensée politique islamique sont-elles le fruit de l'occidentalisation du monde comme le prétendent les partisans de la discontinuité de l'histoire ? N'obéissent-elles qu'à une « réaction » identitaire face à ce qui est défini comme une agression de la part de l'Europe puis des Etats-Unis² ? Ou bien, à l'inverse, pour les tenants de la continuité de jusque dans la discontinuité³, assurent-elles en se renouvelant, le prolongement d'une construction historique originale ? Manifestent-elles le souci véritable de proposer une alternative politique aux modèles démocratiques ? D'où les questions suivantes : les musulmans veulent-ils sortir du religieux ou bien le voulons-nous pour eux ? Que sont devenus aujourd'hui les partisans de la laïcité dans le monde arabe et musulman, libéraux et marxistes, socialistes, communistes ? N'y aurait-il plus d'espoir que dans un islam européen que l'on imagine nécessairement démocratique ?

C'est à toutes ces interrogations que nous essayerons non pas de répondre, mais de réfléchir.

¹ Il est désormais (août 2005) « la principale source de la législation » et « la religion officielle de l'Etat irakien ».

² Ce point de vue est défendu par les sociologues français François Burgat, *L'Islamisme en face*, et Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*.

³ Je fais évidemment allusion à Tocqueville et à sa compréhension du rapport entre Révolution et Ancien Régime. Personnellement, c'est le point de vue que j'adopte, tout en ne niant pas le caractère également réactif de cette pensée politique nouvelle. Cependant, l'idéologie wahhabite qui imprègne le renouvellement de l'islam, en dehors de la mouvance chiite, est le fruit d'une réforme religieuse née au milieu du XVIIIe siècle en Arabie en dehors de tout contexte d'agression coloniale.

Définition de la laïcité

Après avoir tenté de définir ce que recouvrait le mot « islam », il faudrait sans doute aussi définir l'autre terme de l'intitulé, celui de « laïcité ». Etant donné les différents exposés de cette session, je ne vais pas m'y attarder sauf pour insister sur un élément important : la laïcité n'est pas un concept erratique dont on pourrait traiter sans le replacer dans son cadre à la fois philosophique et politique, c'est-à-dire dans sa genèse historique. Cependant, compte tenu du caractère global de mon analyse qui porte principalement le monde musulman, je ne chercherai pas à distinguer entre la « laïcité » des pays catholiques qui séparent l'Eglise de l'Etat et la « sécularisation » propre aux pays protestants qui inscrivent leurs Eglises nationales dans la sphère publique. Je me contenterais de définir la laïcité comme le résultat d'un processus de laïcisation ou de sécularisation qui tend à autonomiser l'usage de la raison par rapport aux vérités reçues d'ordre religieux, que cet usage s'applique dans l'ordre politique ou plus généralement intellectuel. Je définirais également la modernité par l'esprit critique, fondé sur la confiance en la raison de l'homme, c'est-à-dire sur sa capacité à trouver des outils anthropologiques pour penser le réel : le monde n'a pas été créé en sept jours.

Le cadre philosophique

Le processus intellectuel de laïcisation ou de sécularisation commence dans l'ordre de la pensée : c'est une conception de la nature et de l'homme qui s'éloigne des données religieuses pour élaborer des explications philosophiques et scientifiques. Ces conceptions ne se prévalent plus de la vérité des mythes ou d'une révélation divine, mais d'une réflexion de l'homme sur lui-même, sur la société, sur le cosmos. Il est le propre de notre héritage grec auquel appartiennent originellement les concepts de nature, régie par des lois physiques, et celui de cité régie par des lois humaines, en vue du bien commun. Ce sont les Grecs qui en fondant « un espace politique géométrisé⁴ », instituent la démocratie. Cette expérience fut de courte durée dans l'espace et dans le temps : son modèle qui n'était pas universaliste, mais exclusif, s'effondra au bout de deux siècles, après une guerre civile désastreuse entre cités et la conquête macédonienne (- 338). Cependant cet héritage intellectuel de la Grèce classique

⁴ L'expression est de Jean-Pierre Vernant, *Mythes et pensée chez les Grecs*, p. 215-229 et *Les Origines de la pensée grecque*, p. 125-126. L'auteur n'hésite pas à utiliser le terme de « laïcisation », tout en reconnaissant son caractère anachronique, pour traduire le rapport du politique au religieux en Grèce ancienne. C'est aussi le cas de Pierre Leveau et de Pierre Vidal-Naquet lorsqu'ils analysent la mutation introduite dans la société grecque par les réformes de Cléisthène l'Athénien à la fin du VI^e siècle.

fut revisité en Europe au XVI^e siècle et cette « Renaissance » a peu à peu imposé, à partir du rationalisme philosophique et des progrès de la science, une tradition de pensée autonome à l'égard des vérités religieuses. Du moins tel est le schéma de pensée propre aux Lumières, sur lequel nous avons fonctionné un certain temps.

Autre est l'analyse de Marcel Gauchet – pour ne citer qu'une étude récente parue en France - lorsqu'il définit le christianisme comme la « religion de la sortie de la religion » : c'est dans le dogme de l'Incarnation, qui est une particularité du monothéisme chrétien, que réside la valorisation possible du domaine humain⁵. De même, c'est à travers l'expression d'une royauté de droit divin, que la médiation de l'Eglise est écartée et que l'autonomie du politique peut s'affirmer. C'est donc à l'intérieur du pouvoir monarchique qu'a pu prendre corps la figure d'un pouvoir démocratique⁶. La laïcisation ou la sécularisation serait par conséquent le produit d'une transmutation interne du religieux.

La question qui vient immédiatement à l'esprit est la suivante : si l'Incarnation est rejetée par l'islam, et si la monarchie absolue est propre à l'histoire de quelques Etats européens, en revanche, l'héritage grec n'est-il pas un héritage partagé entre mondes médiévaux musulman et chrétien ?

De façon rapide, on peut répondre que dans le monde musulman, la philosophie grecque a été vaincue par le juridisme. Averroès n'a eu de postérité que dans l'Occident latin et jusqu'au XX^e siècle, il ne constituait en rien un idéal de la pensée arabe ou musulmane. En effet, depuis son émergence au IX^e siècle, la philosophie avait été considérée par les savants juristes traditionnistes⁷ comme une science « intrusive » (il y a un mot, *dakhîl*, pour déterminer cette catégorie). Dans le champ de la théologie - les théologiens ayant souvent eux-mêmes une formation de juriste -, on considère généralement que le concept de loi religieuse a joué contre celui de loi naturelle et même de nature. Dans l'école dominante de l'Asharisme, qui avait fait les concessions nécessaires aux traditionnistes pour s'imposer, il n'y avait pas de théologie naturelle, mais un arbitraire de Dieu qui n'est lié par rien. Celui-ci est toujours à l'œuvre dans une création qui n'est pas achevée et il n'y a donc pas de loi physique autonome. De même dans le domaine de la morale, le bien n'est pas fondé en droit, mais dans la loi : si Dieu déclarait bon ce qui est mauvais, il en serait ainsi et cela deviendrait loi.

⁵ *Le Désenchantement du monde*, p. 97 ; et sous une forme plus dialogale : *Un monde désenchanté ?* P. 121-123 et 138.

⁶ *Le Désenchantement du monde*, p. 200-202 ; *Un monde désenchanté ?* P. 114-117.

⁷ Néologisme utilisé par les orientalistes pour désigner les savants spécialisés en sciences religieuses, ces dernières étant essentiellement fondées sur l'authentification et la classification de traditions concernant le prophète Mahomet et ses compagnons. Le terme est à distinguer du « traditionnelle », s'appliquant généralement au savant talmudiste.

Aujourd'hui encore, les droits de l'homme parce qu'ils sont fondés sur une loi de la nature ou de la raison, ne sont pas acceptés tels quels par les musulmans qui ont édité une (ou des) « charte islamique de droits de l'homme », revus et corrigés en fonction des normes établies par les préceptes de leur loi religieuse.

Le cadre politique

La séparation de l'Eglise et de l'Etat, effectuée en France, est un choix politique que n'ont pas fait d'autres Etats modernes, en particuliers dans les pays protestants. Cela ne remet pas en cause l'affranchissement progressif de la réflexion à l'égard du religieux.⁸ La liberté de conscience est devenue totale parce que fondée philosophiquement et elle a fini par inclure aussi bien la liberté religieuse que la liberté d'être agnostique ou athée. Elle est en cela différente de la tolérance de l'Ancien Régime en France ou celle des régimes musulmans médiévaux qui se réclamaient d'une loi religieuse entérinant la reconnaissance des gens du Livre, juifs et chrétiens, en tant que communautés distinctes, protégées et soumises.

Cependant la liberté de conscience n'est que l'un des aspects de la liberté individuelle car celle-ci, pour être développée et garantie, nécessite un type de régime démocratique où la souveraineté appartient, en droit, à l'ensemble des citoyens⁹. La citoyenneté est une notion juridico-politique qui suppose une entité appelée Etat garantissant l'égalité de tous les citoyens devant la loi, dans les limites d'un territoire défini. Il ne recouvre pas exactement le sens de nation dans la mesure où celle-ci pouvait être fondée sur l'appartenance ethnique comme en Allemagne à la différence de la France, de la Grande Bretagne ou des Etats-Unis. Mais à l'époque moderne, cet Etat démocratique s'est toujours incarné dans le cadre d'une nation et l'on parle d'Etat-nation. Historiquement, la revendication de la liberté de conscience ne s'est donc pas satisfaite de la tolérance. Elle a été associée à d'autres types de liberté, d'ordre politique, et elle a débouché sur l'instauration d'un régime démocratique. Or ce dernier s'est réalisé à l'époque moderne dans le cadre de l'Etat-nation.

Aujourd'hui, l'Europe est responsable de la carte politique du monde : toute l'humanité est divisée en nations, c'est-à-dire en groupes humains définis par un territoire

⁸ Marcel Gauchet fait remarquer que l'inscription des Eglises nationales protestantes dans la sphère publique ne préserve pas de la rupture entre tradition et modernité : « Le mouvement [de la modernité] avance par évidemment interne du religieux. Officiellement sa place ne bouge pas, mais il perd peu à peu sa capacité d'informer les conduites. », *La religion dans la démocratie*, p. 20.

⁹ Joseph Ratzinger qui réfléchit sur les fondements de la démocratie pour définir à son égard la position du catholicisme, reprend la distinction des deux voies selon lesquelles elle s'est forgée dans la modernité : dans la pensée anglo-saxonne, sur la base de traditions du droit naturel et d'un consensus chrétien ; chez Rousseau, en opposition au christianisme, Cf. *Valeurs pour un temps de crise*, p. 35-40.

commun, une langue commune et une ascendance commune. Ce dernier critère apparaît de plus en plus corrigé par les flux migratoires d'une ampleur inégalée qui caractérisent notre époque et le droit du sol devient désormais aussi important que celui de la filiation.

Or depuis qu'elle a été introduite dans le monde musulman, l'islam militant a toujours refusé cette division en nations. Avant l'ingérence des puissances européennes dans le monde musulman, le fondement de l'appartenance à une communauté était principalement religieux au point qu'un chrétien et un musulman parlant la même langue et habitant le même territoire pouvaient se sentir parfaitement étrangers. Voire même des chrétiens maronites et des chrétiens orthodoxes, habitant des villages voisins, comme on me l'a raconté du Liban. Il ne faudrait pas en conclure pour autant à l'absence de tout sentiment d'appartenance ethnique ou territorial à l'intérieur de ces vastes espaces juridico-politiques qu'étaient l'empire ottoman ou l'empire Safavide en Iran, mais reconnaître simplement qu'aucune nation ne s'était jamais constituée en tant qu'unité politique sur cette base. Par conséquent, on ne manifestait pas d'intérêt pour l'histoire passée d'un territoire, antérieurement à la conquête islamique¹⁰. C'est ainsi par exemple que la curiosité pour la période pharaonique de l'Égypte a été éveillée par les orientalistes du XIXe siècle.

En Europe, nous avons donc assisté à un double processus, d'ordre à la fois philosophique et politique qui a conduit à la marginalisation de la religion aussi bien dans la représentation du monde et de l'homme que dans le fonctionnement d'une communauté politique fondée sur l'égalité abstraite des citoyens devant la loi quelle que soit leur appartenance ou non appartenance religieuse. C'est en ce sens que l'on peut parler de laïcisation de l'espace public quel que soit le mode de régulation de l'État à l'égard du religieux.

Cette nouvelle vision du monde et de l'homme qui inclut la laïcité au sens que je viens de définir, a été introduite dans le monde musulman à partir du XVIIIe siècle, c'est-à-dire au moment de son plein épanouissement politique en Europe. La première chose qu'il convient de constater, c'est que la laïcité est un concept importé, étranger, dans le monde musulman et c'est ce caractère qui, hier comme aujourd'hui, détermine une forte opposition à son égard. D'une façon plus globale, on peut dire que la modernité elle-même dans ses dimensions philosophiques, politiques, scientifiques et technologiques, est un modèle étranger importé. Rappelons en les grandes étapes.

¹⁰ Il n'en était pas de même aux premiers siècles de l'islam où nous voyons des Persans ou des Yéménites rassembler des témoignages littéraires sur leur grandeur passée. Il s'agissait alors d'une mémoire d'empire liée à la gloire de dynasties régnautes.

Introduction de la modernité dans le monde musulman

On situe généralement l'amorce du déclin de l'empire ottoman qui s'étendait alors des frontières austro-hongroises, au Moyen-Orient et en Afrique du Nord jusqu'aux frontières du Maroc, après l'échec du second siège de Vienne en 1683. Celui-ci est suivi d'une série de défaites devant les Autrichiens et les Russes qui annexent la Crimée des Tatars en 1783. La défaillance semble de nature militaire et les premiers échanges avec l'Europe se font dans ce domaine, à l'initiative des Ottomans. A partir du XVIII^e siècle, ils font venir des instructeurs militaires pour entraîner leurs armées et adopter les nouvelles techniques de guerre.

L'invasion de l'Égypte en 1798 par Bonaparte est la première percée militaire du monde occidental moderne au Moyen-Orient. Elle ne dura pas mais provoqua la naissance d'un autre empire, celui de Mehmet Ali (1768-1849), vassal et rival des Ottomans qui entendait bien moderniser son pays.

Les réformes militaires sur le modèle européen, contribuent à modifier un état d'esprit jusque là indifférent à l'égard du savoir occidental. C'est tout au début du XIX^e siècle que le sultan ottoman Mahmut II (1808-1839) ouvre à Londres, Paris, Vienne et Berlin, les premières ambassades résidentes. On y trouve aussi des représentants du nouveau pouvoir égyptien créé par Mehmet Ali. Puis des missions d'étudiants sont envoyées en Europe : en 1809 un premier groupe d'«Égyptiens» arrive en Italie tandis que des Persans débarquent en Angleterre. En 1826, Mehmet Ali envoie une autre mission de quarante-quatre membres à Paris¹¹. A son tour, en 1827, le sultan ottoman dépêche cent cinquante étudiants turcs dans divers pays. Dans les années suivantes, ils seront des centaines d'autres.

Comme le fait remarquer Bernard Lewis¹², parmi toutes les catégories sociales, ce sont les officiers de l'armée qui sont, depuis le départ, le plus intensivement exposés à l'influence occidentale et c'est là dit-il que réside peut-être l'explication du fait que ce souvent des officiers de carrière au Moyen-Orient qui jouent un rôle important dans le changement social.

A partir du XIX^e siècle, l'élite intellectuelle musulmane, en contact avec l'Occident, se persuade que le secret de la puissance réside dans la liberté politique d'une société où le

¹¹ L'imam du groupe, Rifâ'a Tahtâwî, rapportera, de ce séjour de cinq années à Paris, un récit publié en arabe en 1834, puis en turc en 1839 et qui a été traduit en français en 1957 par Anouar Louca sous le titre « L'or de Paris » (réédité en 1988). Tahtâwî y décrit les institutions parlementaires et traduit la constitution française accompagnée de commentaires. Il avait assisté à la révolution de 1830 contre Charles X dont le départ était exigé par le Parlement et la foule. A son retour en Égypte, il défendra le despotisme éclairé pour introduire les réformes nécessaires dans la société et déploiera une grande activité de traduction et de vulgarisation du savoir occidental (géographie, droit, sciences de l'ingénieur, etc.) au service de Mehemet Ali.

¹² *La Formation du Moyen-Orient moderne*, p. 67.

citoyen peut exercer son droit à participer à la formation et à la conduite du gouvernement et où il ne peut pas être l'objet de mesures arbitraires et illégales de la part des autorités. L'idéal de la révolution française « liberté, égalité, fraternité » se répand dans une certaine élite du monde musulman parce qu'il ne s'exprime pas en termes chrétiens.

Du côté des pouvoirs musulmans, on se livre aux premières tentatives d'inculturation de la démocratie en utilisant la notion de « consultation » recommandée par le Coran¹³. Ainsi, à l'image de ce qu'avaient fait les Français pendant leur occupation de l'Égypte en 1829, Mehmet Ali institue-t-il un conseil consultatif de cent cinquante-six membres tous nommés de hauts fonctionnaires du gouvernement, de fonctionnaires provinciaux et de notables qui se réunissent une fois par an. En 1845, le sultan ottoman Abdül-Medjid fait de même en formant une assemblée de notables provinciaux de toutes les provinces de l'Empire.

En 1861 Le Bey de Tunis, souverain d'une monarchie autonome sous suzeraineté ottomane, promulgue la première constitution de type européen à voir le jour dans un pays musulman. Il conserve le pouvoir exécutif avec ses ministres mais devient responsable devant un Grand Conseil de soixante membres nommés ou cooptés. Le pouvoir législatif est partagé entre le gouvernement et le Conseil tandis que le pouvoir judiciaire appartient à une instance indépendante. Cette constitution fut suspendue en 1864, mais elle suscita d'autres initiatives. Ainsi, en 1866, une assemblée consultative est-elle créée en Égypte par le Khédivé Ismaël, laquelle sera dissoute après la révolte du colonel Urâbî Pacha en 1882 et l'occupation britannique qui s'en suivit. A son tour, en 1876, Abdül-Hamid II promulgue une constitution ottomane qui prévoyait l'élection d'un parlement, mais en février 1878 le parlement est dissous. Cependant, en 1908, les officiers du mouvement jeune-Turc obligeront le sultan à restaurer la constitution. Enfin en Iran, c'est en 1906 qu'une révolution constitutionnelle est imposée au Shâh qâdjâr et ce régime constitutionnel durera jusqu'à la révolution islamique de 1979.

Pourquoi toutes ces réformes ou tentatives de réformes ? Si dans les deux derniers cas, l'initiative ne vient pas du pouvoir, mais de l'opposition, il n'en est pas de même des expériences précédentes. En nous demandant quelles sont les raisons qui amènent des régimes

¹³ Le principe coranique de la *shûrâ* ou « consultation » se fonde sur *Coran* 42, 38 : « [ce qui est auprès de Dieu est meilleur et durable pour ceux] qui répondent à leur Seigneur, font leurs prières, se concertent entre eux et dépensent les biens que nous leur avons donnés ». Malheureusement pour les démocrates, le principe d'obéissance est aussi affirmé en *Coran* 4, 59 : « O, Croyants ! Obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement ». Du point de vue de la Tradition juridique, on devait obéir au prince, même injuste, s'il faisait régner l'ordre public et permettait aux musulmans d'accomplir leurs rites. La *shûrâ* était souhaitable, mais non nécessaire et laissée à la discrétion du prince. On assiste depuis le XIXe siècle à une révision de cette conception traditionnelle dans les milieux réformistes et aujourd'hui encore, le débat sur la *shûrâ* se poursuit.

autocrates à se libéraliser, nous retombons sur une situation toujours actuelle. Car en promouvant des *Tanzimat*¹⁴, ces régimes cherchent à obtenir de l'Occident des prêts financiers ou encore à se prémunir contre une ingérence directe dans leurs affaires. Ce n'est pas la seule cause des réformes car la modernisation sous ses aspects militaires et techniques vient renforcer les pouvoirs de l'Etat, de son armée et de son administration, au détriment des corps intermédiaires. Par l'introduction de nouveaux moyens de communication et de coercition, elle renforce l'autocratie du pouvoir et sa capacité de contrôle. En revanche, les réformes de type politique visant à libéraliser le régime sont principalement à usage externe. Elles sont destinées à éviter l'ingérence des puissances étrangères et à donner satisfaction aux créanciers : la modernité coûte cher. C'est pour les mêmes raisons « externes » que l'on va modifier le statut des minorités religieuses et proclamer l'égalité de toutes les communautés religieuses devant la loi.

La laïcité, un concept importé

Il est un fait qu'au XIXe siècle, en Europe, un espace public laïc existe puisque les droits civiques sont accordés sans considération de l'appartenance religieuse. Dans leur politique extérieure à l'égard de l'empire ottoman, les puissances européennes prônent deux mesures qui nous paraissent relever des principes des droits de l'homme, à savoir l'abolition de l'esclavage et l'égalité des droits entre musulmans et non-musulmans. Dans la réalité, ce que les puissances européennes jugent inacceptable, c'est que des chrétiens se voient octroyer un statut inférieur. Le statut des minorités constitue aussi un prétexte à intervenir dans les affaires de l'Empire ottoman de la part des chancelleries de Grande Bretagne et de Russie, en poussant les particularismes communautaires jusqu'au séparatisme. C'est en raison de ces pressions extérieures que le sultan ottoman et ses pairs édictent des lois ou promulguent des constitutions proclamant l'égalité de toutes les communautés religieuses devant la loi, lesquelles sont en définitive peu suivies d'effets.

Ainsi des réformes concernant le statut des minorités sont-elles entamées par le sultan ottoman, en 1856, pour éviter l'inscription dans le Traité de Paris¹⁵, d'une « clause des

¹⁴ Les *Tanzimat* sont un ensemble législatif introduit par les sultans ottomans Mahmut II (1808-1839) et Abdül-Madjid (1839-1861), destiné à réformer les institutions, l'appareil scolaire et les corps administratifs.

¹⁵ Le traité de Paris (30 mars 1856) marque la fin de la guerre de Crimée (1854-1856) ; il est signé à l'issue du congrès de Paris qui réunit les ministres des Affaires étrangères de la Russie, de la Turquie, de la Grande-Bretagne, de la Sardaigne, de l'Autriche et de la Prusse. La Russie, vaincue, cédait le sud de la Bessarabie et de la Moldavie et reconnaissait l'intégrité de l'Empire ottoman. En revanche, le sultan accorderait dorénavant aux chrétiens, les mêmes droits qu'à ses autres sujets.

minorités » qui aurait institué un protectorat des puissances européennes sur les communautés chrétiennes de l'Empire. C'est donc en 1856 qu'est reconnu pour la première fois le principe de l'égalité entre tous les sujets ottomans sans distinction d'origine ethnique ou religieuse. Cette première tentative de réforme est rendue inapplicable en raison des résistances des musulmans attachés à leurs privilèges, mais aussi celles des chrétiens, attachés à un statut inégalitaire qui était assorti d'exemption du service militaire et d'exonérations dans le domaine fiscal. Les traits essentiels du régime des communautés ne seront plus modifiés jusqu'à la chute de l'Empire.

C'est après la Première guerre mondiale, sous les mandats français et britannique au Proche-Orient, que la politique des puissances tend à développer un pluralisme à la fois ethnique et confessionnel qui débouche concrètement sur des stratégies séparatrices¹⁶ qui vont se manifester chez les minorités. Ainsi, les Coptes en Egypte, les Nestoriens en Irak, les Maronites au Liban vont-ils se décrire comme les descendants directs des grands empires, pharaonique, assyrien et phénicien, qui avaient précédé la conquête islamique.

La laïcité endogène

C'est avec les luttes pour l'indépendance et l'éveil du nationalisme que la laïcité peut enfin apparaître comme un concept, sinon endogène, du moins dûment revendiqué par des acteurs du monde musulman.

L'opération la plus radicale est menée en Turquie. Mustapha Kemal (1920-1938) y impose la laïcisation de façon dictatoriale comme il le fait également pour l'instruction obligatoire, ou d'autres mesures dans le domaine économique. C'est le refus opposé par le sultan au mouvement d'Ankara et sa condamnation par les oulémas qui a précipité la formation d'un régime politique moderne dans le cadre d'une nation nouvelle sur les ruines du califat. Seule parmi les vaincus de la Première guerre, la « Turquie » parvient à rejeter le diktat des vainqueurs et à obtenir une paix négociée selon ses propres termes, avant d'obtenir une pleine souveraineté nationale. Cette victoire a un retentissement comparable à celle de des Japonais contre les Russes en 1905. Le nationalisme laïc trouve sa légitimité dans le succès de son action et il va susciter quelques émules à Mustafa Kemal dans les pays « arabes », même si aucun d'entre eux ne cherche à imposer des mesures aussi radicales.

¹⁶ Dans leur lutte contre l'Empire ottoman, les Alliés avaient favorisé diverses formes d'irrégentisme communautaire ou nationaux : promesse de création d'un grand Etat arabe unifié, d'un Etat kurde, arménien, assyrien (avec pour capitale Mossoul où l'on avait découvert du pétrole).

En Egypte, le nationalisme laïc est celui de la classe la plus occidentalisée, mais il n'est que l'une des composantes d'un mouvement de libération nationale qui se nourrit également du réformisme islamique. Les coptes chrétiens participeront à ce mouvement. Après la fin de l'occupation britannique, la reconnaissance d'une souveraineté nationale et la mise en place d'une monarchie constitutionnelle, le mouvement laïc des libéraux se révèle minoritaire et il ne parvient pas à inscrire dans les revendications populaires, son idéal d'une démocratie formelle importée. Quant au grand parti nationaliste Wafd, majoritaire dans l'opinion, il demeure conservateur sur le plan religieux au nom de « l'authenticité ». A partir des années trente, l'organisation panislamiste des Frères musulmans¹⁷ ne cessera de progresser jusqu'au coup d'Etat des Officiers libres en 1952 dans lequel certains de ses membres sont impliqués. Elle fera ensuite l'objet d'une répression féroce de la part du colonel Nasser et sa popularité sera éclipsée par le charisme de ce dernier, chantre d'un nationalisme panarabiste.

Au Proche-Orient, le parti Baath est créé en 1953. L'un de ses fondateurs et principaux idéologues, Michel Aflak, est chrétien. Le parti prône le socialisme, le panarabisme et la laïcité, tout en reconnaissant à l'islam une place privilégiée dans le patrimoine culturel arabe contre l'invasion intellectuelle de l'Occident. Il prendra le pouvoir en Syrie et en Irak : la « révolution » se transformera en coup d'Etat militaire et débouchera sur la dictature.

La faillite de la démocratie

Si l'Etat moderne s'est imposé partout dans le monde musulman, il n'en est pas de même de la démocratie qui est le fruit d'une lente construction sociale et non celui d'un décret autocratique imposé au corps social de façon formelle. Quant aux combats qui ont donné naissance aux nations modernes, ils avaient pour cible l'indépendance, à savoir la liberté collective et non les libertés individuelles. Par ailleurs, le socialisme, imposé par des régimes militaires soutenus par la puissance soviétique, n'a pas réussi à développer efficacement les pays qui voulaient s'affranchir de la tutelle européenne. Depuis 1953, on assiste à l'émergence successive de républiques islamiques autoritaires. C'est, en effet, sous ce régime que sont gouvernés l'Egypte, le Pakistan, le Soudan, la Tunisie, le Yémen, et la Libye. Le

¹⁷ L'association est créée en Egypte en 1928 par Hassan al-Bannâ et revendique en 1946 un million de membres. Son fondateur est assassiné en février 1949 à l'instigation du Palais, après le meurtre d'un juge en mars 1948 et celui du ministre Noqrâshî en décembre de la même année par des membres de l'organisation. On peut consulter l'ouvrage d'Olivier Carré et de Gérard Michaud (pseudonyme de Michel Seurat, otage assassiné au Liban), *Les Frères musulmans*.

terme de république n'a rien à voir avec celui de démocratie ni même de gouvernement représentatif. Il signifie simplement la fin de la monarchie.

Un universitaire américain, Daniel Brumberg¹⁸, analysant la situation des pays du Moyen-Orient parle d'une dynamique politique qui ramène à l'autocratie. Il utilise le terme « d'autocratie pluraliste » qui, de son point de vue, n'est plus une simple stratégie de survie, mais un type de système politique dont les règles et la logique défient tous les modèles linéaires de démocratisation : le pluralisme est dirigé, les élections sont contrôlées, la répression sélective et les ouvertures politiques purement tactiques. Il constatait en 2002, que ces régimes hybrides s'étaient mis dans une situation où des élections populaires libres pourraient bien faire des islamistes la voix dominante de l'opposition¹⁹. Pas plus que la démocratie, observe-t-il, la laïcité n'a jamais pu s'imposer car le nationalisme – hormis le nationalisme turc première manière - a toujours fait usage de la sanction religieuse pour asseoir son autorité, à commencer par la reconnaissance de l'islam comme religion d'Etat.

Je mettrai à part le cas de l'Iran depuis 1979 et maintenant de l'Irak qui ont des gouvernements représentatifs, mais entendent se définir l'un et l'autre comme des Etats constitutionnellement musulmans.

Le débat sur la laïcité aujourd'hui

On pouvait dire encore il y a peu de temps²⁰, que le problème de la forme politique de l'islam n'était plus liée au maintien d'une entité transnationale comme le califat, mais qu'il s'était déplacé désormais dans le cadre de l'Etat nation. Cette entité moderne aurait pu développer une allégeance fondée uniquement sur le droit du sol, sur la filiation et sur la langue. Or nous constatons qu'une nationalité de ce type ne « prend » pas dans le monde musulman si elle n'est pas fondée également sur une identité religieuse. Tous les mouvements d'indépendance, puis les diverses politiques nationales ont associé le nationalisme à l'islam pour assurer sa popularité. Inévitablement, le non-musulman se retrouve marginalisé dans ce nouveau type de communauté. Le nationalisme, qui aurait pu faire le lit de la laïcité politique, n'est pas parvenu à devenir une idéologie crédible et dans ces deux bastions que sont l'Egypte et la Turquie, dotées d'une forte volonté nationale, il est désormais battu en brèche par les

¹⁸ De l'université de Georgetown et président de la Fondation pour la démocratisation et le changement politique au Moyen-Orient.

¹⁹ cf. *Moyen-Orient, l'enjeu démocratique* et en particulier le chapitre 2

²⁰ L'actualité nous apprend que des forces politiques islamistes fonctionnent aujourd'hui sur des réseaux internationalistes.

mouvements militants religieux. Il faut donc constater sur ce plan, malgré le découpage du monde en Etats-nations, les limites de l'influence occidentale. Il est vrai que la mondialisation croissante des échanges nous place désormais devant une autre logique, celle de la perte en puissance des Etats-nations.

On attribue généralement à la défaite du nationalisme arabe devant Israël en 1967, le discrédit politique de cette idéologie dans le monde arabe. On avance aussi comme raison de ce retour de l'islam sur la scène politique, une participation populaire plus active, due d'abord à l'explosion démographique, mais de façon plus profonde à la généralisation de l'enseignement par l'Etat moderne qui a entraîné un changement de paradigme dans l'appréhension du religieux, et non sa marginalisation. On constate que les formes populaires de religiosité, qui étaient souvent confrériques et mystiques ont été remplacées par celles d'un islam plus doctrinaire et légaliste, réservé autrefois aux élites urbaines²¹. Cette religiosité se caractérise par un monothéisme strict qui ne fait plus appel à l'intercession des saints ou des marabouts et par la volonté de conformer sa conduite à celle de Mahomet, seul intermédiaire reconnu désormais, dont on va chercher les prescriptions dans les corpus canoniques de la Tradition prophétique ou *Sunna*. Ce type de religiosité est diffusé par de petites brochures ou opuscules bon marché à grand tirage, par les cassettes, les interventions télévisées de prédicateurs connus et sur les sites Internet.

Dans le débat sur la forme que pourrait prendre un modèle politique proprement islamique, il y a conflit entre ceux qui soutiennent qu'un musulman peut être un croyant, imprégné de culture islamique, tout en organisant sa vie publique terrestre sur la base de lois positives, et de l'autre, ceux pour qui la seule définition du musulman est d'être celui qui fait de la charia, le principal régulateur de sa vie ici-bas.

Les arguments en faveur de la fusion du politique et du religieux

Toutes les écoles de droit reconnues dans le monde musulman ont justifié la nécessité d'un bras séculier pour faire appliquer la Charia et éventuellement étendre son champ d'application à d'autres territoires. Dans la vision médiévale, le monde était partagé en deux domaines : celui de l'islam et celui de la guerre. Au IXe siècle, alors que la période des premières conquêtes est achevée et que les musulmans ne font plus la guerre que pour

²¹ Cette interprétation est empruntée à Ernest Gellner, voir par exemple, *Nations and Nationalism*, 1983 (tr. française *Nations et nationalisme*, Payot, 1989) ; *Plough, Sword and Book*, 1989 et *Post modernism, reason and religion*, 1992.

défendre leurs frontières, la théorie d'un djihad offensif et permanent contre les non-musulmans est adoptée par toutes les écoles juridiques. On y affirme que le djihad est un devoir des musulmans jusqu'à la fin des temps parce que c'est un droit de Dieu.

Face à ce qu'ils considèrent comme une agression politique et guerrière puis économique et culturelle de l'Occident, les islamistes de l'époque moderne estiment qu'il faut reprendre l'offensive sous les formes les plus adaptées à la situation qui vont de la simple apologétique à l'option de la lutte armée. Tous les théoriciens dans la mouvance des Frères musulmans qui exigent la construction d'une société et d'un système politique islamique se dressent contre la laïcisation des institutions politiques et judiciaires qui s'est opérée depuis le XIXe siècle sous l'influence des pays européens. Ils constatent que ces réformes effectuées sous la pression occidentale n'ont pas réussi à sauver l'Empire ottoman de l'effondrement et qu'elles n'ont pas permis non plus aux Etats nationalistes modernes d'accroître leur puissance sur la scène mondiale, ni de faire régner la justice sociale dans leurs pays. De leur point de vue, la laïcisation relève de la *Jâhiliyya*, une notion qui désignait de façon traditionnelle la période d'« ignorance » qui aurait précédé le surgissement de l'islam. Cette notion est désormais actualisée dans le langage militant : il existe une *Jâhiliyya* moderne, celle de l'Europe et des Etats-Unis qui sont régis par des lois trouvant leur inspiration dans la raison humaine et non en Dieu. Ces Etats ont exporté leurs modèles d'organisation sociale et politique dans les pays du monde musulman qu'il convient désormais réislamiser.

Les partisans d'un régime islamique, quelle qu'en soit la forme, font appel à l'expérience primordiale du Prophète et de la communauté de Médine, unie sous son commandement et sous la loi de Dieu. Ils constatent que cette ferveur militante des premières générations leur a permis d'unifier l'Arabie et de conquérir ensuite un empire. Si les musulmans sont aujourd'hui dominés, ce n'est pas l'islam qui doit être mis en cause, mais le fait qu'ils ont trahi les idéaux de cette religion. Par un retour aux sources, il faut retrouver la vigueur et la puissance qui permettront aux musulmans de redevenir des acteurs sur la scène mondiale et des maîtres souverains chez eux.

En Europe, deux stratégies contraires sont à l'oeuvre. La première consiste à faire progresser la visibilité de l'islam dans un espace social laïcisé, en tant que communauté religieuse attachée à un certain nombre de pratiques alimentaires, vestimentaires, rituelles et culturelles qui tranchent avec les normes ambiantes²². La seconde est celle des réseaux terroristes, en lien avec une mouvance internationaliste, qui veulent faire pression sur le

²² Sur ces différents problèmes de société et leurs fondements dans la Tradition islamique (Coran, Hadith et leurs différents commentaires), voir l'ouvrage que j'ai publié sous le nom de Viviane Liati, *De l'usage du Coran*.

territoire même des « croisés », en tentant d’instaurer une sorte de guérilla urbaine. Ils visent également par des actions d’éclat, à remobiliser les consciences, et empêcher, de gré ou de force, l’intégration des ressortissants musulmans dans des Etats non-musulmans²³.

Les arguments en faveur de la laïcité

Je passerai rapidement sur les arguments des musulmans installés en Europe qui entendent se soumettre aux lois des pays dont ils sont les citoyens. Cette soumission est de deux types. Le premier est de conviction profonde et vise à l’intégration individuelle dans une société laïque. Le second relève d’une catégorie du droit islamique qui se nomme *darûra* ou « nécessité » : il constitue une forme de compromis qui commande de se soumettre provisoirement en attendant de faire progresser la législation dans le sens d’une plus grande reconnaissance d’un statut communautaire.

Dans les pays musulmans, il existe aussi des partisans d’une certaine laïcité, nous verrons dans quelles limites. Il convient de remarquer à quel point la forme du débat est devenue paradoxale puisque ces derniers doivent désormais se justifier sur le plan de la tradition religieuse elle-même²⁴. On peut donc dire que, d’un certain point de vue, les islamistes ont gagné cette bataille de l’opinion, dans un monde où les références marxistes étant totalement discréditées, les socialistes et les communistes ont perdu toute virulence à l’encontre de la religion. L’argumentation de ces nouveaux partisans de la laïcité se fonde par conséquent sur une relecture des sources de l’islam, notamment sur le texte du Coran et sur l’interprétation de cette période paradigmatique de la première communauté de Médine. Il leur faut démontrer que rien, ni dans le Coran ni dans la pratique du Prophète, ne permet d’induire la forme d’un quelconque système politique. Voici les arguments avancés :

1° Les prescriptions législatives du Coran ne concernent que les domaines de l’héritage, du mariage, de la répudiation, de l’impôt, du témoignage, du jeûne et des lois alimentaires, de l’obligation de la prière ainsi que quelques autres rites. Aucune d’entre elles n’intéresse le politique proprement dit, sinon la mobilisation guerrière en faveur de la nouvelle religion et l’obéissance due au Prophète dans tous les domaines. Mais rien n’est prévu dans le Coran sur les modalités de succession du Prophète.

²³ Il est possible de lire désormais *al-Qaida dans le texte* grâce l’ouvrage publié sous la direction de Gilles Kepel, Jean-Pierre Milelli en 2005 : on y trouve les écrits d’Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi.

²⁴ Sur ce débat, voir Abdou Filali-Ansary, *Réformer l’islam ?* et Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine*.

2° L'unification des Arabes par la nouvelle religion n'a pas produit une communauté de type politique, mais religieux puisque chaque tribu avait gardé son organisation propre. Le Prophète n'a pas organisé sa succession. Ce sont ses compagnons qui ont coopté son « remplaçant » c'est-à-dire son calife. Pour certains des plus audacieux partisans de la laïcité, la rupture se situerait à ce moment-là. On passerait ainsi d'un pouvoir de type charismatique et religieux, celui du Prophète, à un pouvoir séculier, celui d'un Compagnon.

3° Cette thèse s'oppose à la conception sunnite majoritaire qui reconnaît aux quatre califes successeurs du Prophète (632-661) un commandement de nature à la fois politique et religieuse. On les appelle les quatre califes « bien guidés » et cette période constitue un âge d'or dans la mémoire musulmane²⁵. Des règles de succession étaient alors établies à l'intérieur d'un cercle extrêmement restreint de Compagnons du prophète. La « séparation du politique et du religieux »²⁶ s'instaurera avec l'accession au califat de Mu'âwiya (661-680) qui fonde un pouvoir dynastique en désignant son fils comme successeur. C'est le début de la dynastie des Omeyyades qui durera un siècle et empruntera les formes politiques de son Etat au modèle byzantin qu'il arabisera.

4° Les partisans de la laïcité veulent prendre acte de cette « séparation » historique du politique et du religieux depuis 1400 ans. La période idéale des quatre califes ne s'est jamais reproduite. Le développement de la Charia ou loi religieuse s'est fait dans le domaine du droit, pas dans celui de la philosophie politique. La politique a toujours été fondée sur la guerre et les rapports de force : le plus puissant s'emparait du pouvoir et fondait un califat rival ou des sultanats et c'est ainsi que l'on a assisté au morcellement de l'empire. La légitimité était fournie a posteriori par les oulémas au vu de l'engagement du nouveau sultan à faire respecter la Charia. Mais celle-ci ne concernait en quelque sorte que la « société civile²⁷ » et non l'institution politique.

5° On remarque que le calife ou les sultans gouvernaient par des décrets, des *ahkâm*, qu'ils avaient une politique, une *siyâsa*, qui ne requéraient pas la rationalisation justificatrice des juristes, déjà au Moyen-Âge. Le calife ottoman lui aussi pouvait légiférer par *nizan*, par *qanun*, par *firman* sans avoir besoin de l'aval des oulémas. Il y a donc toujours eu une autonomie du politique à l'égard de la Charia.

²⁵ D'un point de vue historique et selon la Tradition elle-même, cette période vit croître les dissensions à l'intérieur de la nouvelle communauté : différentes factions apparurent et trois des quatre califes « bien guidés » moururent assassinés.

²⁶ L'argumentation que je reproduis se fait en termes modernes : il est évident qu'on ne peut parler à cette époque d'une « séparation du politique et du religieux ». Il s'agit d'un point de vue normatif : Mu'âwiya et les Omeyyades à sa suite souffrent d'un déficit de légitimité au regard d'un idéal religieux. En réalité, l'islam structure de plus en plus le nouvel ordre social qui s'établit.

²⁷ Voir note précédente.

6° Cette Charia elle-même n'est pas toute entière contenue dans le Coran et dans la tradition prophétique ou *Sunna*. Elle a été élaboré par plusieurs générations de juristes-théologiens qui s'efforçaient de répondre aux besoins de sociétés très différentes des nôtres. Rien n'empêche de produire aujourd'hui une autre législation adaptée à l'époque moderne.

Qui l'emportera ?

Les partisans de la laïcité se réclament à la fois d'une attitude pragmatique qui consiste à prendre acte de la rupture historique avec la période idéale, l'âge d'or des califes bien guidés, qui n'est plus reproductible, et en même temps d'une attitude normative a contrario, s'assurant que rien dans le Coran ou dans les paroles prophétiques n'imposent un régime politique particulier. Il leur faut affirmer que le califat ne trouve pas son fondement dans les textes pour pouvoir reconnaître son caractère historique et transitoire.

A l'attitude pragmatique des partisans de la laïcité, les islamistes répondent par un attitude militante et volontariste : le modèle politique reste celui de la première communauté de Médine et celle des quatre califes bien guidés. Tout doit être mis en œuvre pour se rapprocher de ce modèle, pour y trouver une inspiration fondamentale, même s'il est impossible à reproduire. Cela correspond à ce que nous appellerions une utopie mobilisatrice.

A l'attitude normative des partisans de la laïcité qui se justifient en affirmant que le Coran ne prescrit pas un régime politique particulier, les islamistes répondent par l'élaboration et la mise en œuvre de différents projets de républiques islamiques. Nous pouvons prendre le régime iranien à titre d'exemple : l'institution d'un parlement et d'un président élus par le peuple est doublée par un conseil non élu, dirigé par un guide qui est une sorte de gardien de la constitution. Ce dernier est assisté par un autre conseil, celui des Gardiens de la Révolution, chargé du contrôle de ses directives. Nous avons là un cadre islamique qui encadre l'action législative du parlement et ne permet pas à la majorité de décider de tout. Quel que soit le devenir du régime de Téhéran, d'autres formes de gouvernement entendront concilier ce que la modernité telle que nous la concevons, ne veut pas concilier. On ne peut pas dénier aux islamistes la volonté et le souci d'une réelle altérité : celle d'avoir à établir un modèle politique alternatif qui ne sépare pas l'instance du religieux et celle du politique. Les lois et les institutions, même si elles ne sont pas directement extraites des prescriptions du Coran et de la *Sunna*, doivent, pour acquérir leur légitimité, être compatibles avec leurs principes et acceptées par les théologiens. Quant à la nécessité d'une élaboration nouvelle de la Charia, il a pratiquement consensus à ce sujet, notamment afin de

préservent la moralisation des rapports sociaux. Cependant les uns ne verront dans la Charia rien d'autre qu'une éthique universaliste qui doit être dépouillée de ses spécificités médiévales. D'autres en revanche, y verront un code contraignant spécifique aux musulmans et opposable aux droits de l'homme, propres aux Occidentaux.

Qui tranchera entre les arguments avancés par les uns ou par les autres ? Sans doute la force de l'adhésion populaire. Le débat politique dans les pays du monde musulman s'est massivement recentré sur le religieux ces dernières décennies et l'affirmation de la laïcité en tant que propriété de l'Etat moderne n'est plus à l'ordre du jour.

En Europe même, la laïcité est désormais contestée par de nouvelles générations, qui souvent y sont nées et y ont été éduquées. Cette évolution surprenante s'explique en premier lieu par la mondialisation et la transformation corollaire de la nature de l'immigration : l'importance des flux migratoires, les voyages rapides et faciles, les paraboles et les satellites font que le lien avec la communauté d'origine n'est plus rompu, que l'intégration nationale n'est plus prioritaire et que les débats du monde musulman se transportent désormais partout où se trouvent des musulmans, en lien avec une dynamique mondiale.

Inversement, l'occidentalisation est massive et paraît atteindre le monde entier. Et pourtant, comment ne pas reconnaître que l'interdépendance imposée par les forces d'un système économique mondialisé ne met pas fin à ce qui divise les hommes et à ce qui les sépare. Il est évidemment plus simple de penser que les hommes sont les mêmes partout qu'ils désirent les mêmes choses et qu'ils sont confrontés aux mêmes problèmes. Les Irakiens ne veulent-ils pas la même chose que les Américains et que tous les habitants du monde : la liberté²⁸ ? Hélas, cette intériorisation des valeurs d'une société de marché risque fort d'être contredite par la force des mémoires historiques extra occidentales. Je crois qu'il faut au contraire prendre acte de cette diversité et en tirer les conséquences, sans effroi, tout en sachant que les différentes cultures ne sont pas des blocs juxtaposés, imperméables les uns aux autres. Ainsi si nous parions sur la permanence d'une structuration politique forte de la société, les questions seront les suivantes : Quel est le modèle politique auquel nous tenons ? Quelles sont les valeurs non négociables qui y sont attachées ?

A l'inverse, on peut aussi se demander si l'atomisation sociale n'est pas en train de favoriser le retour vers ce système général du sens que propose la religion et si la force des convictions laïques ne décline pas en même temps que celle du politique qui recevait de son

²⁸ Interrogation pertinente formulée par Daniel Grumberg qui se refuse à faire partie des « démocratisateurs » prosélytes, cf. *Moyen-Orient, l'enjeu démocratique*, p. 13.

affrontement avec le religieux, une sacralité de contamination²⁹. Dans ce cas de figure qui annoncerait le déclin du politique ou plus exactement une évolution calquée sur le modèle anglo-saxon, il n'est pas concevable de faire des fondamentalistes musulmans, les meilleurs acteurs d'une modernisation qu'ils s'approprieraient sous le masque d'une rhétorique religieuse³⁰. Ce type de positionnement ampute la modernité d'une dimension essentielle : celle de la raison critique.

Non, le monde n'a pas été créé en sept jours. Non la Bible ne raconte pas l'histoire des Hébreux telle qu'elle s'est déroulée. Non les Evangiles ne sont pas le reportage en direct des événements de la vie de Jésus. Non le Coran n'est pas tombé du ciel³¹. C'est seulement à partir de ces constats que peut s'ouvrir à nouveau, aujourd'hui, la question du sens, à travers le religieux.

Viviane Comerro

Maître de conférences à l'université de Paris VIII

Références bibliographiques

Akounine (Boris) *Le gambit turc*, Paris, Presses de la cité (10/18 « Grands détectives »), 2001.

Al-Ashmawy (Muhammad Saïd), *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989.

Al-Qaida dans le texte, sous la direction de Gilles Kepel et Jean-Pierre Milelli, Paris, PUF (coll. « proche Orient »), 2005.

Amin (Husseïn), *Le livre du musulman désespéré*, Paris, La Découverte, 1992.

Burgat (François), *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1996.

Brumberg (Daniel), *Moyen-Orient : l'enjeu démocratique*, Paris, Michalon, 2003.

Carré (Olivier), Michaud (Gérard), *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard / Julliard (coll. « Archives »), 1983.

²⁹ L'expression est de Marcel Gauchet, cf. *La religion dans la démocratie*, p. 141-142.

³⁰ Comme le soutient Olivier Roy : le fondamentalisme est la « tentative de définir une religion « pure » sans lien avec une culture donnée, donc adaptable à l'Occident, même si cela peut altérer le sens que l'on donne au concept d'Occident », *La Laïcité face à l'islam*, p. 23. De mon point de vue, la définition autant que le diagnostic sont contestables.

³¹ Sur ce problème, voir A. L. de Prémare (Alfred-Louis de), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*.

Ernest Gellner *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989.

Filali-Ansary (Abdou), *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003.

Gauchet (Marcel), *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

_____, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard (« Folio »), 1998.

_____, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2004.

Lewis (Bernard), *La formation du Moyen-Orient moderne*, Paris, Aubier (Histoires), 1995.

_____, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard (« Le débat »), 2002.

Liati (Viviane), *De l'usage du Coran*, Paris, Fayard (Mille et une nuits), 2004.

Prémare (Alfred-Louis de), *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

Ratzinger (Joseph), *Valeurs pour un temps de crise*, Paris, Parole et Silence, 2005.

Redissi (Hamadi), *L'exception islamique*, Paris, Seuil, 2004.

Religions et modernité, « Les actes de la DESCO », CRDP Académie de Versailles, 2004.

Roussillon (Alain), *La pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005.

Roy (Olivier), *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

_____, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005.

Tahtâwî (Rifâ'a), *L'Or de Paris*, trad. A. Louca, Paris, Sindbad, 1988.

Vatikiotis (P.J.) *L'Islam et l'Etat*, Paris, Gallimard (« Le Débat »), 1992.

Vernant (Jean-Pierre), *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F, 1992 (1^{ère} éd. 1962).