
Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes

Danièle Hervieu-Léger

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux

École des hautes études en sciences sociales, Paris

LE PARADIGME DE LA SÉCULARISATION : DE LA THÉORIE À L'ÉVIDENCE EMPIRIQUE

Il y a 25 ou 30 ans, les sociologues qui s'intéressaient à l'évolution religieuse des sociétés contemporaines mettaient très unanimement l'accent sur la place secondaire faite à la religion dans le monde moderne. La « fin de la religion » était alors considérée comme l'un des traits majeurs de la modernité. Sous la triple pression de l'affirmation de l'individu, de l'avancée de la rationalisation et de la différenciation des institutions, le rétrécissement continu du champ religieux des sociétés modernes et la perte d'emprise des religions historiques semblaient inéluctables. Cette perspective trouvait des points d'appui solides dans les grandes théories classiques de la sociologie. Marx, Durkheim ou Weber ont certes développé des approches radicalement différentes des structures et des fonctionnements de la société, mais chacun à sa façon a contribué à établir le lien majeur qui existe entre l'avancée de la modernité et le « dépouillement des dieux ». Pour toute la tradition sociologique

classique, la conquête de l'autonomie – celle du sujet et celle de la société – passe inéluctablement par la désagrégation des sociétés toutes religieuses du passé. Les théories de la sécularisation ont formalisé l'analyse de cette désagrégation en mettant en évidence le lien nécessaire qui existe entre le triomphe moderne de la raison scientifique et technique et l'effondrement des structures de plausibilité¹ de la croyance religieuse : les sociétés modernes sont des sociétés « rationnellement désenchantées », dans lesquelles la question du « comment ? » tend de plus en plus à prendre le pas sur la question du « pourquoi ? ». Cela ne signifie pas que les sociétés modernes soient parvenues à bannir toute interrogation métaphysique et toute inquiétude religieuse, mais il ne revient plus à la société d'apporter une réponse à ces questions. De leur côté, les institutions religieuses ne peuvent plus prétendre régir la société : leur emprise ne s'exerce légitimement qu'à l'intérieur d'un champ religieux spécialisé et elle ne concerne plus que des groupes de croyants volontaires. Le sentiment religieux est devenu, lorsqu'il subsiste, une affaire individuelle. La croyance religieuse demeure comme une matière à option : elle engage la conscience personnelle des croyants, mais elle a perdu son rôle déterminant dans la formation des identités individuelles et collectives.

Jusqu'au début des années 1970, ce paradigme de la sécularisation² a servi de fil conducteur à toutes les recherches empiriques sur le devenir de la religion dans les sociétés très avancées d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Ces travaux prenaient évidemment en compte la spécificité des différents contextes historiques et culturels : la sécularisation n'offre pas le même visage en France, où elle se confond historiquement avec le processus politique de la laïcisation, et aux États-Unis, où elle se combine avec l'affirmation historique d'une « religion civile » métaconfessionnelle. Mais l'importance reconnue aux « filtres culturels » (Martin, 1978) du processus de sécularisation ne remettait pas fondamentalement en cause l'idée d'une décomposition inéluctable des grands systèmes religieux sous la double poussée de la rationalisation et de l'indivi-

1. On renvoie ici à l'ouvrage classique de Berger (1967).

2. Voir Tschannen (1992).

dualisation caractéristiques de la modernité. L'époque moderne est bien, selon le mot de Weber, une époque devenue « indifférente aux dieux et aux prophètes » (1959 : 92). En fait, l'idée weberienne de la dominance définitive d'une rationalité formelle, qui cristallise des intérêts essentiellement matériels et qui produit l'effacement de la présence sociale des « intérêts idéels » propres à la religion, est beaucoup plus riche que le point de vue étroitement rationaliste qui lie mécaniquement la fin de la religion au déploiement de la modernité scientifique et technique. Elle permet, en principe, de ne pas confondre entièrement la réalité du déclin des institutions religieuses dans les sociétés modernes et l'éviction sociale de la religion comme telle. Mais les enquêtes menées sur le terrain (en France d'ailleurs, plus que n'importe où ailleurs) ont globalement contribué à enraciner l'idée selon laquelle le mouvement de sécularisation se confond, pour l'essentiel, avec la perte de la religion. Cette pente intellectuelle reste présente dans les nombreux travaux qui continuent l'analyse de l'affaissement très général de la pratique religieuse régulière en Europe de l'Ouest. On reconnaît certes que l'affaissement en question prend, dans certains pays (dans les pays scandinaves, en Grande-Bretagne ou en France), l'allure d'un véritable effondrement amorcé aux lendemains de la Première Guerre mondiale³, alors qu'il est de développement plus récent en Italie, par exemple, où les évolutions les plus significatives se sont produites dans les vingt dernières années (Garelli, 1992). Mais ces variations elles-mêmes permettent de valider le schéma d'ensemble : ces différences sont supposées recouvrir adéquatement les décalages nationaux des processus historiques de la modernisation. Ainsi, c'est l'entrée de l'Espagne dans la communauté des pays européens modernes après la mort de Franco qui a induit, outre la crise très nette de la pratique régulière, une baisse brutale des chiffres du clergé séculier et régulier (Giner et Sarasa, 1992). L'Irlande elle-même – qui fait figure d'exception en Europe, avec ses 81,6 % d'assistance hebdomadaire à la messe (Mac Greil, 1991) – vient confirmer *a contrario* l'interprétation générale : plus un pays est moderne, et anciennement moderne, moins la religion y tient une

3. Sur l'importance du tournant de la Première Guerre mondiale dans la mutation du monde des observances, en France, voir Lambert (1985).

place importante. La thèse classique se trouve du même coup confirmée : les grandioses constructions du monothéisme ont formé la matrice de notre modernité, mais en devenant définitivement autonome, celle-ci est aussi devenue radicalement séculière.

DE LA PERTE AU RENOUVEAU : LE PARADOXE DE LA MODERNITÉ RELIGIEUSE

Dans le concert unanime des sociologues des religions, quelques voix dissonantes s'étaient cependant fait entendre, et ceci dès la fin des années 1960. Des spécialistes des phénomènes, dits de « religion populaire », entre autres, avaient souligné l'étonnante capacité de résistance de pratiques trop vite considérées comme résiduelles et traitées comme les buttes-témoins d'un univers religieux traditionnel voué à s'effacer. Or, non seulement les pèlerinages, les rites de guérison, les cultes des saints locaux, etc. n'avaient pas disparu en Europe dans la seconde moitié du XX^e siècle, mais ils trouvaient paradoxalement, dans la fièvre modernisatrice des *golden sixties*, une capacité imprévue d'attraction et d'innovation⁴. Il fallut cependant attendre le début des années 1970 pour que ces réflexions pionnières commencent à ébranler les certitudes sécularistes qui dominaient la pratique de la sociologie des religions. Au principe de ce qui va devenir un véritable tournant théorique, on trouve deux séries d'observations :

– Les premières concernent la montée en force politique de courants religieux intégralistes partout dans le monde et le retour massif du religieux sur la scène publique qui en découle. Poussée des mouvements islamistes, montée des courants juifs ultra-orthodoxes, renouveau spectaculaire des églises protestantes fondamentalistes alors que les grandes églises libérales continuent à perdre du terrain, renforcement de l'intégrisme catholique : la convergence de ces différents phénomènes qui n'épargnent aucune confession et aucune aire culturelle obligea à reconsidérer les hypothèses classiques

4. On trouvera une synthèse théorique complète sur le débat portant sur la religion populaire dans Isambert (1982).

touchant à la disjonction des sphères religieuse et politique dans les sociétés modernes. Elle força en même temps à reconsidérer les hypothèses habituelles sur la privatisation individualiste de la croyance religieuse dans ces mêmes sociétés modernes.

– La seconde série d'observations eut une portée d'autant plus décisive qu'elles touchaient non à la périphérie, mais au centre des sociétés les plus avancées : elles concernaient en effet le développement, au cœur même de la culture moderne de l'individu, d'une « nouvelle culture spirituelle », dont l'efflorescence multiforme des nouveaux mouvements religieux constitua, à partir des années 1970, la manifestation la plus spectaculaire. En fait, le terme « nouveaux mouvements religieux » recouvre un ensemble très composite de phénomènes : on peut, pour en dessiner simplement le paysage, considérer que le « renouveau » en cours depuis une vingtaine d'années se présente sous trois faces principales. Une première face « spiritualisante » est constituée par une « nébuleuse » de groupes et de réseaux plus ou moins informels et extrêmement mobiles qui empruntent librement leurs thèmes et leurs pratiques aux différentes traditions spirituelles d'Orient et d'Occident en les combinant de façon synchrétique avec des pratiques de genre psychologique⁵. Ces courants mettent en avant la recherche individuelle d'un accomplissement intérieur et la perspective d'un développement personnel lié à un « enrichissement de la conscience ». Une seconde face – de genre « conversionniste » – embrasse des mouvements chrétiens liés plus spécifiquement à des Églises dont ils appellent le renouvellement. Ces mouvements – illustrés, en contexte catholique, par le renouveau charismatique – sont caractérisés par l'insistance sur le changement intérieur qui peut s'opérer en tout croyant, pourvu qu'il s'abandonne aux dons de l'Esprit. Ces dons de l'Esprit se manifestent, dans les communautés, sous les formes extraordinaires de la prophétie, de la guérison, de la glossolalie, etc.⁶. Une troisième face « restitutionniste » des nouveaux mouve-

5. Sur ces courants, voir Champion (1993).

6. Fortement effervescents à leurs débuts, dans les années 1968-1973, ces courants charismatiques ont remarquablement réussi leur acclimatation institutionnelle : c'est le cas particulièrement en France, où l'on situe entre 1 500 et 2 000 le nombre des

ments religieux se caractérise enfin – aussi bien en terrain protestant qu’en terrain catholique – par le souci actif des institutions religieuses de reconquérir la capacité d’emprise directe sur la société qu’elles étaient supposées avoir dans le passé. Certains courants fondamentalistes protestants, passés à l’action politique, au début des années 1970, certains courants catholiques intégralistes constitués en réseaux transnationaux à partir de foyers nationaux très actifs souvent plus anciens, comme l’*Opus Dei* en Espagne, ou le mouvement *Comunione e Liberazione* en Italie (Abbruzzese, 1989), relèvent de ce troisième ensemble.

Statistiquement parlant, il est tout à fait clair que le développement de ces mouvements (d’ailleurs impossible à chiffrer avec précision, compte tenu de la fluidité des appartenances et de la mobilité des réseaux) n’a pas complètement bouleversé le paysage religieux ni en Europe ni ailleurs. Mais il a attiré l’attention des chercheurs sur un phénomène d’ampleur : la prolifération de la croyance dans des sociétés modernes dominées, pensait-on, par la rationalité instrumentale⁷. Il a obligé à reconsidérer à frais nouveaux la signification sociale et culturelle de la montée des multiples « demandes de sens », non comblées par les idéologies modernistes du progrès, et la place de la religion dans les réponses qui sont apportées. Par ce biais, la question des rapports de la modernité – devenue, dans les années 1970 marquées par la crise économique, de plus en plus incertaine d’elle-même et de ses propres valeurs – à la religion et aux différentes traditions religieuses est revenue sur le devant de la scène. Car le premier trait de ces renouveaux religieux est en effet de se déployer au cœur même des sociétés modernes : apparus sur les campus américains à la fin des années 1960, dans la mouvance de ce courant dérivé de la contre-culture

communautés ou groupes de prière qui sont désormais pleinement intégrés aux structures de l’Église. Pour une description du mouvement charismatique en France, voir Hébrard (1979 et 1987) ; pour une sociologie de l’acculturation des groupes charismatiques dans l’institution catholique, voir Cohen (1986).

7. Parmi ces phénomènes qui témoignent de la prolifération de la croyance dans les sociétés modernes, il y a la montée impressionnante de la croyance à l’astrologie, au spiritisme, aux parasciences, etc. Voir Boy et Michelat (1986).

dénommé « nouvelle culture spirituelle », ils ont rapidement pris corps au sein de la classe moyenne blanche éduquée américaine et ils ont essaimé en Europe de l'Ouest en recrutant, de façon privilégiée (mais non exclusive) dans les couches sociales – enseignants, travailleurs sociaux, professions médicales et intermédiaires culturels de divers types – qui s'étaient engagées fortement dans tous les « nouveaux mouvements sociaux » florissants dans la première moitié des années 1970⁸. Ces groupes ne témoignent donc pas de la contradiction entre une modernité massivement sécularisée et une culture prémoderne et religieuse qui subsisterait sur ses marges, dans des régions et dans des groupes sociaux « attardés » par rapport au mouvement général de la société et de la culture. Ils donnent à voir, sous une forme particulièrement aiguë, une tension interne à la modernité elle-même. Cette tension concerne les conditions dans lesquelles les individus et les groupes humains peuvent produire les systèmes de signification dont ils ont besoin – en l'absence de tout code de sens hérité de la tradition – pour se situer dans un univers complexe et continuellement changeant. Si l'étude des nouveaux mouvements religieux a permis de renouveler la mise en perspective classique des rapports entre religion et modernité, c'est parce qu'elle fait apparaître la cohérence des phénomènes de perte des observances – longuement soulignés par les études empiriques – et certains des phénomènes de recomposition des croyances qui caractérisent les sociétés modernes. Les manifestations récentes du « renouveau religieux » ne contredisent pas tout ce qui a été dit dans le passé sur l'ampleur de la sécularisation. Ils obligent à reconsidérer ce qu'est le phénomène de sécularisation lui-même : non pas un processus d'effacement de la religion dans une société massivement rationalisée, mais un processus de recomposition du religieux, à l'intérieur d'un mouvement plus vaste de redistribution des croyances, dans une société dont l'incertitude est – du fait même du primat qu'elle accorde au changement et à la novation – la condition structurelle. Sous ce dernier point de vue, les nouveaux

8. Ces caractéristiques sociales des adeptes des nouveaux mouvements religieux se trouvent à la fois dans les courants néo-orientaux, dans les renouveaux de terrain chrétien et dans les mouvements de réidentification au judaïsme, également florissants aux États-Unis et en Europe.

mouvements religieux ont donné une visibilité sociale particulière à un phénomène qui les dépasse largement, à savoir l'expansion massive d'une religiosité de plus en plus accordée à la culture moderne de l'individu.

Les conséquences de cette découverte sur la recherche en sciences sociales des religions ont été considérables. La religion, qu'on disait refoulée à la marge des sociétés avancées, n'était-elle pas en train de démontrer sa capacité de retrouver une nouvelle pertinence sociale, politique et culturelle, dans une modernité en crise ? Ce retournement de la conjoncture n'a pas seulement contribué à réhabiliter la religion comme objet de l'investigation scientifique : il a aussi favorisé des « révisions théoriques », aussi déchirantes qu'ambiguës. Certains ont semblé prêts, au vu des « renouvelés » religieux contemporains, à passer aux pertes et profits tout le travail conceptuel effectué, pendant des années, par les théoriciens de la sécularisation. Bien plus, après n'avoir plus vu de religion nulle part, certains seraient portés, aujourd'hui, à découvrir du sacré partout : dans l'écologie, dans le sport, dans la politique ou dans les concerts de rock, etc. Intéressant renversement de perspective : l'analogie des pratiques et croyances religieuses (chrétiennes) et des pratiques et croyances profanes, dont on usait surtout, dans le passé, pour souligner l'ampleur de la dissémination culturelle (et donc de la disqualification sociale) du christianisme dans les sociétés séculières, est aujourd'hui mise au service de l'analyse de la présence invisible du religieux dans des sociétés en quête de sens... Dans ce renversement, la notion même de « champ religieux » – dans l'acception courante que lui donne la réflexion sur la différenciation moderne des institutions, aussi bien que dans l'acception plus spécifique qu'elle reçoit dans une sociologie inspirée par la pensée de Pierre Bourdieu – a perdu une bonne partie de sa consistance. La question des limites de la sphère religieuse des sociétés modernes a été progressivement relayée par celle des dynamiques explicitement et implicitement religieuses à l'œuvre dans tout l'espace du social.

En fait, ces oscillations des orientations de la recherche montrent que tous les sociologues des religions sont aujourd'hui confrontés, d'une manière ou d'une autre, à une question majeure, qui est

celle des outils nécessaires pour penser le dilemme qui caractérise en propre la modernité religieuse : d'un côté, les institutions religieuses continuent de perdre leur capacité sociale et culturelle d'imposition et de régulation des croyances et des pratiques, et le phénomène du « bricolage croyant » n'épargne même pas les plus zélés de leurs fidèles ; d'un autre côté, la croyance se déploie, réemployant librement, entre autres ressources, et sous des formes syncrétiques souvent inattendues, les ressources symboliques offertes par les grandes traditions religieuses⁹. Comment comprendre ensemble – loin de toutes les problématiques usées de la « perte » et du « retour » du religieux – le mouvement par lequel la modernité sape continûment les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir, en même temps, de nouvelles formes du croire religieux ? Pour avancer dans cette direction, il n'est pas possible de s'en tenir uniquement à la perspective rationaliste qui associe entièrement les « nouveaux » religieux contemporains aux poussées « démodernisantes » suscitées par la crise mondiale et par l'effondrement des idéologies modernistes du progrès, dans leurs diverses variantes libérales ou marxistes. Le paradoxe religieux de la modernité dérive non de l'échec de cette modernité, mais des contradictions structurelles que le déploiement de celle-ci ne cesse de susciter¹⁰. Il faut donc rompre avec le paradigme de l'incompatibilité entre religion et modernité et abandonner, en même temps, l'opposition stricte entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes qui en est le corollaire. C'est là la condition pour pouvoir prendre en compte, à frais nouveaux, la question des productions religieuses de la modernité. Ce défi intellectuel traverse les débats qui ont cours depuis quelques années à propos de la « révision » des théories de la sécularisation et replace sur le devant de la scène la vieille question de la définition de la religion.

9. Deux ouvrages récents mettent très finement en évidence cette ambivalence, à partir de travaux empiriques conduits en Europe. Le premier est l'ouvrage Campiche *et al.*, 1992 ; le second est la contribution de Dobbelaere et Voyé (1992).

10. Voir sur ce thème « Croire et modernité », le dossier rassemblé par Willaime (1993).

RETOUR AU PROBLÈME DE LA DÉFINITION DE LA RELIGION

Il nous faut tout d'abord définir ce qu'il convient d'entendre par religion, sans quoi nous nous exposerions soit à appeler religion un système d'idées et de pratiques qui n'aurait rien de religieux, soit à passer à côté de faits religieux sans en apercevoir la véritable nature.

Cette recommandation placée par Durkheim (1985) en ouverture des *Formes élémentaires de la vie religieuse* peut sembler évidente à tous ceux qui considèrent que la mise en place d'une définition constitue, en sociologie, l'étape première et incontournable de la construction d'un objet de recherche. Pourtant les sociologues des religions furent longtemps portés à considérer que la prudence méthodologique imposait, au contraire, d'éviter toute définition de la religion en soi et de laisser les « grandes théories » aux philosophes. Ainsi Gabriel Le Bras suggérerait-il à ses collègues de se contenter modestement de l'observation des groupes sociaux, dans l'expression la plus ordinaire de leur rapport au sacré. Un accord se fit pour considérer que le domaine de recherche des sociologues des religions (sociologues « des religions », et non pas sociologues « de la religion ») s'étendait à tous les objets que la société elle-même désigne comme « religieux ». On pouvait éventuellement accepter d'étendre l'investigation aux plus patentes des manifestations « analogiquement religieuses » : rituels civils et militaires, cultes révolutionnaires, etc. Mais dans ce cas, la question des rapports entre la « religion au sens propre du terme » – représentée par les différentes variantes des religions historiques – et ces formes « analogiques » de la religion demeurerait soigneusement réservée.

Pour comprendre en même temps la prolifération moderne du croire et la dérégulation du champ religieux institutionnel, il n'est plus possible de tenir cette position prudente. Si l'on veut étudier comment la croyance religieuse se disperse et se distribue en dehors des espaces du croire contrôlés par les grands systèmes religieux, il faut pouvoir déterminer ce qui, dans les productions modernes du croire, relève ou non de la religion. Il faut, autrement dit, se doter d'une définition de la religion permettant non pas d'en saisir l'essence, mais simplement de classer les phénomènes observables.

Dans ce domaine, deux positions se sont dessinées depuis quelques années.

– Une première position consiste à recourir à une définition très extensive de la religion qui englobe, sous la désignation de « représentations religieuses », l'ensemble des constructions imaginaires par lesquelles la société, des groupes dans cette société et des individus dans ces groupes tentent de donner un sens à leur expérience quotidienne et de se représenter leur origine et leur avenir.

– Une autre position, résolument restrictive, réserve au contraire la désignation de religion à celles, parmi ces « productions de sens », qui font appel, de façon explicite, au capital de références et de symboles qui appartiennent aux traditions des « religions historiques ».

L'enjeu du choix à faire entre ces deux perspectives n'est pas abstrait : il concerne directement la pratique de la recherche, comme on l'a vu par exemple dans le débat qui a eu lieu entre les sociologues – anglo-saxons surtout – intéressés par le développement des « nouveaux mouvements religieux ». Faut-il, parce que ces mouvements offrent à leurs adhérents un type d'« accomplissement intérieur » qui peut être interprété comme une proposition individualiste et séculière (moderne donc) du salut, y repérer la figure nouvelle d'une religion moderne ? Faut-il, parce que la référence à une quelconque transcendance leur fait défaut et parce qu'ils sont le plus souvent dépourvus de tout projet social, leur dénier toute qualification « religieuse » ? Cette discussion sur les « limites du religieux » a été relancée récemment par un ensemble de travaux portant sur les « religions séculières » ou « métaphoriques ». Elle s'alimente aux observations concernant le développement très général d'une religiosité « invisible » ou « diffuse », qui se passe de la médiation des institutions religieuses spécialisées. Malheureusement, elle tend aussi à s'enliser dans la réédition à l'infini de l'affrontement classique entre les tenants d'une définition « substantive » (et restrictive) de la religion, qui implique toujours la croyance en une puissance surnaturelle, et les tenants d'une définition fonctionnelle, qui embrasse dans la « religion » l'ensemble des significations « ultimes » ou « fondamentales » que les individus et les groupes sont amenés à produire pour donner un sens à leur vie. Soit on

définit la religion en fonction du contenu des croyances (croyance en Dieu, par exemple) et des activités de type rituel qui y sont explicitement associées, et l'on est impuissant à dire quelque chose du caractère éventuellement religieux d'un ensemble de phénomènes dans lesquelles d'aucuns voient des formes modernes de « sacralité » (des grands matchs de football aux grands concerts publics qui réunissent ces « foules en fusion » chères à Durkheim, en passant par toutes les formes de la « religiosité séculière ») ; soit on étend la notion de religion à tout ce qui, dans nos sociétés, touche à la question du sens et aux interrogations ultimes de l'homme sur la signification du monde dans lequel il vit, et on « noie » alors les phénomènes religieux dans la nébuleuse insaisissable des « systèmes de significations »...

Comment sortir de ce cercle ? J'ai tenté de montrer, dans *La religion pour mémoire* (Hervieu-Léger, 1993), qu'une façon d'y parvenir pouvait consister à concentrer l'effort de définition sur la modalité particulière du croire qui caractérise la religion. Le raisonnement est simple : les nombreux travaux sur les religions séculières ou sur les nouveaux mouvements religieux nous ont appris que, si les religions historiques constituent une part de plus en plus restreinte de l'univers du croire moderne, rien ne permet de considérer que celui-ci a perdu du même coup toute dimension religieuse. On sait d'autre part que les productions croyantes des sociétés modernes ne sauraient, sous peine de vider la notion de religion de tout contenu, être toutes considérées comme religieuses. La question qui se pose est donc de repérer, dans cet univers du croire, la présence d'un mode particulier d'organisation des significations et des pratiques, qui serait aussi celui des religions historiques et qui pourrait être dit « religieux ». Ainsi, j'ai fait le choix (de la façon volontariste qui caractérise la méthode idéal-typique) de prendre pour pivot de l'analyse cette dimension spécifique de toute forme du croire religieux qui est *la référence à l'autorité légitimatrice d'une tradition*. Toute religion suppose en effet, et appelle à l'existence, une communauté croyante, qui est à la fois un groupe social concret, avec des formes d'organisation extrêmement diverses, des plus informelles aux plus formelles, et une lignée imaginaire, passée et future. Pour comprendre la portée de cette définition, il faut bien saisir que cette

autolégitimation de l'acte de croire, par référence à l'autorité d'une tradition, va plus loin que la simple allégation de la continuité des croyances et des pratiques d'une génération à une autre. La continuité ne vaut pas en elle-même, mais par le fait qu'elle est l'expression visible d'une *filiation* que le croyant (individuel ou collectif) revendique expressément et qui le fait membre d'une communauté qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La rupture de la continuité peut donc être, dans certains cas, une manière de sauver le lien fondamental avec la lignée croyante. Et il est même des cas où la tradition invoquée est une tradition purement et simplement inventée : cette dynamique créative de la référence à une tradition rêvée est au centre de la production utopique¹¹. Mais la lignée croyante fonctionne toujours comme référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle fonctionne, inséparablement, comme principe d'identification sociale, *ad intra* (par incorporation à une communauté croyante), et *ad extra* (par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée). Dans cette perspective, le processus de la constitution imaginaire de la lignée croyante et sa réalisation sociale dans une communauté (ou une population de communautés) sont précisément ce qui constituent, sociologiquement parlant, le « religieux » : *on définira donc comme « religion » tout dispositif – tout à la fois idéologique, pratique et symbolique – par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière.*

PEUT-ON ENCORE PARLER DE LA « SÉCULARISATION » DES SOCIÉTÉS MODERNES ?

Cet outil théorique est un type idéal. Il ne prétend pas dire ce qu'est l'essence de la religion. Son utilité principale est de permettre de ne pas réduire l'analyse du rapport des sociétés modernes à la religion à la mesure sans fin de la perte d'influence de la religion

11. En donnant de l'utopie la définition formulée par Jean Séguy (1971) : un refus du présent qui s'alimente au souvenir d'un passé magnifié en âge d'or, en vue d'un futur tout autre.

institutionnelle dans ces mêmes sociétés. Mais s'il présente l'intérêt de libérer l'analyse de l'attraction invincible que le modèle des religions historiques (et particulièrement le modèle chrétien) exerce sur les processus de construction sociologique de l'objet religieux, ce concept de religion doit aussi faire efficacement barrage aux conceptions hyperextensives de la religion qu'impliquent les notions de « religion implicite », de « religion diffuse » ou encore de « sacré moderne ». Il ne constitue en fait rien d'autre qu'une hypothèse de travail permettant de construire une approche sociologique (parmi d'autres possibles) des productions religieuses de la modernité. Comment cette hypothèse rencontre-t-elle la question – posée dans cet atelier – de la validité de la problématique classique de la sécularisation ? Une autre manière de poser cette question est de se demander si, conformément au paradigme classique de la perte religieuse inéluctable des sociétés modernes les plus avancées, celles-ci se révèlent moins capables que les sociétés du passé de produire des systèmes de significations (des systèmes du croire) caractérisés par l'invocation de la continuité nécessaire d'une lignée croyante. La réponse à cette question se situe à l'articulation de plusieurs propositions, qu'on peut résumer de la façon suivante :

– Première proposition : les sociétés modernes massivement gouvernées par la rationalité instrumentale ont construit leur autonomie en s'arrachant à l'emprise des grands systèmes religieux qui fournissaient aux sociétés du passé des explications hétéronomes du monde et de la vie humaine. Cette première proposition, qui est au centre de toutes les approches classiques de la sécularisation, constitue un des pivots de l'analyse de la modernité : elle me paraît, ne pas pouvoir être remise en question. (Sécularisation comme perte d'influence des religions historiques ? Oui.)

– Deuxième proposition : ces sociétés modernes, qui sont aussi dominées par ce que Marcel Gauchet appelle, d'une façon très heureuse, l'« impératif du changement », vivent dans une condition d'incertitude structurelle qui remet continuellement en question les certitudes rationnelles forgées par la science et par la technique. Contraintes de faire face au déficit de sens qui résulte de cette incertitude, les sociétés rationnellement désenchantées ne sont pas des sociétés « moins croyantes » : ce sont des sociétés où le croire

prolifère. Cette deuxième proposition met directement en question le postulat selon lequel la rationalisation à l'œuvre à travers la modernité réduit l'espace du croire moderne, et sape, par voie de conséquence, les fondements – irrationnels par définition – de la croyance religieuse. Non seulement l'« irrationalité » ne rebute pas nos contemporains, même les plus imprégnés de la culture moderne scientifique et technique, mais ils s'y précipitent d'autant plus que tout leur est bon pour faire face au besoin de sens que cette culture scientifique et technique est incapable de combler¹². (Sécularisation comme réduction rationnelle du croire ? Non.)

– Troisième proposition : cette nébuleuse moderne du croire ne se confond pas – contrairement à ce que suggèrent les tenants de la « religion invisible » – avec les productions religieuses de la modernité. On ne désignera les constructions modernes du sens comme religion (ou comme porteuses de traits religieux), selon l'hypothèse que nous avons adoptée, que dans les cas où la référence à la continuité nécessaire d'une lignée croyante en constitue l'axe organisateur. Cet accent, mis sur la construction symbolique et pratique d'une « lignée croyante », attire l'attention sur l'importance décisive du rapport qui existe entre religion et mémoire. Or, les sociétés modernes sont, de façon croissante, des sociétés dominées par l'impératif de l'immédiat : les grandes scansions temporelles qui rythmaient la vie des sociétés traditionnelles s'effacent sous la pression d'un présent toujours plus présent ; les institutions de mémoire (famille, école, églises, partis et même entreprises) dans lesquelles s'inscrivaient (de différentes façons) la continuité des générations et la logique sociale de la transmission perdent de leur importance au profit d'une sociabilité de l'expérience partagée, de la communication directe, de l'engagement ponctuel ; la complexité du monde présent est devenue telle qu'elle fait obstacle à la mobilisation imaginaire du passé pour l'invention de l'avenir (sur le mode de la répétition traditionnelle aussi bien que de l'utopie) ; la communication planétaire dissout l'épaisseur historique des événements

12. Ce que Max Weber évoque des conflits culturels et symboliques des sociétés modernes en traitant du « polythéisme des valeurs » fait référence très précisément à ce phénomène.

qu'elle fait défiler en un flux ininterrompu et homogène... Les sociétés modernes n'ont pu ériger l'innovation en règle de conduite que parce qu'elles sont parvenues à briser le carcan de la mémoire obligée de la tradition. Poussé à la limite par le développement accéléré du changement, ce processus de libération a produit la destructuration et l'atomisation de la mémoire collective, au point que les sociétés modernes apparaissent de plus en plus incapables de penser leur propre continuité¹³, et donc aussi, par voie de conséquence, de se représenter leur avenir¹⁴. Dans cette perspective, on dira bien que les sociétés modernes sont (idéal-typiquement) des sociétés étrangères à la religion. Mais ce n'est pas parce qu'elles sont (idéal-typiquement) des sociétés rationnelles : c'est parce qu'elles sont (idéal-typiquement) des sociétés « amnésiques », dans lesquelles l'impuissance croissante à faire vivre une mémoire collective porteuse de sens pour le présent et d'orientations pour l'avenir fait fondamentalement défaut. Parlera-t-on toujours de sécularisation ? Certes, il y a bien « perte religieuse », mais cette approche me paraît si éloignée des emplois habituels du terme sécularisation, toujours associé à la notion de rationalisation, que je ne suis pas sûre qu'il faille encore y recourir pour parler du déficit religieux des sociétés modernes. (Sécularisation comme effet de l'amnésie des sociétés modernes ? Le terme est inadéquat.)

– D'autant – quatrième proposition – que l'analyse concrète de la scène religieuse contemporaine montre que la réalité des choses ne se confond jamais avec la belle simplicité des tendances idéal-typiques... Celles-ci ne prennent pas en compte les multiples processus compensatoires qui se développent en réaction au vide symbolique créé par la perte de densité et d'unité de la mémoire collective des sociétés modernes. Cette contradiction appelle l'invention de « mémoires de substitution », multiples, parcellaires, disséminées, dissociées les unes des autres, mais qui permettent de

13. Maurice Halbwachs ([1925] 1952), classique quelque peu « oublié » de la sociologie, a analysé, avec une grande acuité, le processus de destructuration de la mémoire caractéristique des sociétés modernes.

14. Dans la mesure où l'utopie passe toujours par une reprise imaginaire du passé, en vue d'un futur tout autre. Sur cette dynamique, voir Séguy (1971).

sauver (au moins partiellement) la possibilité de l'identification collective, essentielle à la production et à la reproduction du lien social. Si les hommes modernes sont de moins en moins religieux, parce qu'ils se « savent » de moins en moins engendrés, ils s'efforcent en même temps de croire en se « voulant » engendrés¹⁵. La dynamique accélérée du changement, qui produit l'instantanéisation caractéristique de l'expérience individuelle et collective, a ainsi pour résultat paradoxal de favoriser une prolifération des « appels à la mémoire ». Ceux-ci sont le support de ce travail de reprise imaginaire du passé sans lequel l'identité collective (pas plus que l'identité individuelle) ne peut s'élaborer. Si l'on peut parler, à propos des sociétés du passé, de « sociétés de mémoire », c'est précisément parce qu'elles n'avaient nul besoin de solliciter cette mémoire dont la présence compacte s'imposait dans toutes les situations de la vie. La situation d'incertitude, qui résulte de l'effacement de cette présence, s'exprime de façon particulièrement aiguë dans toutes les formes de requêtes identitaires auxquelles les sociétés modernes répondent d'autant plus mal qu'elles sont privées de cette ressource majeure de l'identité qu'est le souvenir commun. S'il n'y a pas de société humaine imaginable hors d'un partage collectif minimum du travail de production des significations, ce travail lui-même postule l'existence, entre les membres de cette société, d'un imaginaire minimum de la continuité, sans lequel la pensée d'un avenir commun est impossible. La dislocation toujours plus poussée de cet imaginaire impose en même temps qu'il se recompose en permanence, sous des formes nouvelles, pour que puisse être assurée la continuité du groupe et du sujet lui-même. Mais cette recomposition se fait, en l'absence d'une mémoire sociale organisée et intégratrice, par « petits bouts », à partir des expériences individuelles et collectives les plus diverses. (C'est ce fait que tente de désigner – à mon avis de façon inadéquate – la notion de « religion analogique ».) Un imaginaire moderne de la continuité se recompose donc comme un entrelacs de mémoires éclatées, qui sont aussi des mémoires « travaillées », inventées, continuellement remaniées selon des enjeux d'un présent soumis de manière de plus en plus

15. En déplaçant l'excellente formule de Pierre Gisel (1990) « Croire, c'est se savoir engendré ».

pressante à l'impératif de la nouveauté. S'il est possible de saisir quelque chose du processus massif de la perte religieuse des sociétés modernes à partir de la désorganisation moderne de la mémoire collective, il devrait donc être possible, en retour, de saisir quelque chose de la modernité religieuse en examinant selon quelles figures typiques se composent, se recomposent et s'articulent entre elles ces « mémoires en miettes ». L'innovation religieuse peut ainsi resurgir, en modernité, à partir d'un travail de réinvention de la lignée.

UNE PERSPECTIVE À OPÉRATIONALISER

La seule question qui vaille, lorsqu'on tente de construire une perspective théorique en sociologie, est – redisons-le – celle de son utilité pratique. À quoi tout cela peut-il servir ? Dans la conjoncture présente des sociétés européennes, et particulièrement de la société française, il semble que cette perspective puisse permettre d'ouvrir l'exploration au moins dans trois directions.

– Une première direction est celle de l'identification – hors de toute approche analogique ou métaphorique – de la dimension « religieuse » (ou au moins des traits religieux) de phénomènes considérés comme purement profanes (dans l'ordre de la politique, du sport, de l'art, de l'écologie, de l'économie, de la science, etc.), chaque fois que la production des significations collectives dans ces différents domaines passe par la mobilisation croyante de la mémoire – toujours réinventée en fonction des données du présent – d'une lignée légitimatrice. Citons, pour illustrer cette perspective à partir du cas français, les formes de remobilisation proprement religieuse de l'idéal laïque, ou de l'idéal républicain, auquel on assiste actuellement, dans un paysage politique désorganisé par l'effacement (relatif, et probablement temporaire) de la polarité droite-gauche, en lien avec l'effondrement du communisme.

– Une deuxième direction est celle de l'analyse des investissements proprement religieux en jeu aujourd'hui dans les processus de construction des identités communautaires, ethniques et nationales qui se présentent massivement comme des processus de reconstruction, voire de réinvention de la continuité collective, par-delà la fragmen-

tation ou la destruction du lien social. Ce domaine de recherche inclut l'évaluation de la place des religions historiques dans ces processus et l'analyse des « stratégies de mémoire » que les institutions religieuses mettent elles-mêmes en œuvre pour tenter de tirer parti de la demande de sens qui s'y exprime. Ces phénomènes sont amplement illustrés dans l'Europe du Centre et de l'Est. Mais on peut en découvrir quelque chose dans un pays comme la France, à partir du débat concernant la place de l'Islam, dans un pays imprégné par une culture chrétienne et catholique qui constitue l'un des axes majeurs de son identité nationale.

– Une troisième direction est celle des transformations qui affectent, dans ce contexte, le fonctionnement traditionnel de la religion conventionnelle, c'est-à-dire les modes institutionnellement homologués de mobilisation de la mémoire autorisée des différentes religions. C'est là un angle intéressant, et à mon sens prometteur, pour reprendre la question déjà amplement débattue, des « nouvelles formes de religiosité » et de leur signification socioreligieuse. La sociologie des religions observe en effet depuis longtemps – à l'intérieur des grandes églises aussi bien que dans les nouveaux mouvements religieux – l'expansion d'une *religion de communautés émotionnelles*, caractérisée par l'accent mis sur l'expérience personnelle des adhérents, sur l'intensité affective des relations intra-communautaires et sur la dimension expressive de la vie religieuse collective. Et l'on a parlé, à ce propos, de « renouveau » ou de « retour » du religieux, en soulignant la contradiction apportée par l'émergence de ce type de phénomène à la théorie classique de la sécularisation. On a en même temps beaucoup insisté sur le fait que cette religion de communautés émotionnelles favorise la subjectivisation du rapport à la norme doctrinale et qu'elle fait du développement personnel l'horizon principal de l'engagement religieux : elle entretient à ce titre des affinités multiples avec la modernité dont elle conteste les valeurs séculières. Cette tension entre modernité et antimodernité se révèle, de façon particulière, dans le fonctionnement ambivalent qu'occupent, dans tous les nouveaux mouvements religieux, les thèmes et les pratiques de la communication de groupe, des relations humaines et de l'exploration sensible du réel. On remarque alors qu'en accordant un primat exclusif à l'expression

des affects individuels et des sentiments collectifs, dans l'instantanéité de leurs manifestations, l'émotion évacue, en tout ou en partie, la nécessité pour le groupe de s'en référer à cette mémoire administrée qu'est la tradition. Il n'est pas absurde de se demander, dans la perspective générale exposée plus haut, si la religion de communautés émotionnelles ne signe pas, en fait, la fin de la religion, si elle n'est pas le point asymptotique de la réponse possible, sur le mode religieux, aux demandes d'assurance que font surgir les incertitudes du monde moderne. Mais au moment même où l'on tente de fonder cette hypothèse, on peut également poser la question de savoir si la religion de communautés émotionnelles ne doit pas être considérée, d'un autre point de vue, comme un mode de resocialisation « moderne » dans une tradition¹⁶. On peut suggérer, par exemple, qu'elle constitue, dans le contexte présent de la dissémination des phénomènes du croire, un des seuls modes d'agrégation possible des « petits récits » individuellement produits par chaque croyant, et l'un des seuls relais possibles de leur articulation (éventuelle), à travers notamment la médiation des figures personnalisées sur lesquelles l'émotion se fixe, au « grand récit » qu'est la tradition institutionnellement contrôlée. L'identification de ces ambivalences du rapport à la tradition pourra également être mise au centre de l'analyse des transformations qui affectent la gestion institutionnelle de l'autorité religieuse, du fait de cette acculturation des valeurs modernes de l'accomplissement individuel et du droit à la subjectivité dans la sphère religieuse, d'une part ; de l'éclatement de la mémoire religieuse qui caractérise les sociétés modernes, d'autre part. Une ligne de recherche possible concerne notamment le rôle du charisme dans les réagencements modernes du croire religieux et dans la recomposition du rapport à la tradition que ces réagencements impliquent.

Arrêtons là les exemples : l'objectif que je poursuis en m'efforçant de développer cet outil est d'articuler, en une problématique d'ensemble du religieux moderne, l'analyse de la dissémination sociale du religieux, hors de l'espace institutionnel des religions historiques, et celle des processus de recomposition interne à ces

16. Voir Hervieu-Léger (1990).

mêmes institutions religieuses. Or, l'une et l'autre sont indispensables, selon moi, pour mettre à jour la dimension religieuse des conflits culturels majeurs dans lesquels se joue l'orientation de nos sociétés, aussi bien que pour saisir le rôle des religions historiques dans ces conflits.

■

Bibliographie

- Abbruzzese, Salvatore (1989), *Comunione e Liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Paris, Cerf.
- Berger, Peter (1967), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday.
- Boy, Daniel, et Guy Michelat (1986), « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, 27, p. 175-204.
- Campiche, Roland J., et al. (1992), *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/89 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Champion, Françoise (1993), « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes dans les sociétés contemporaines », dans Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- Cohen, Martine (1986), « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique : le cas du renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, 62/1.
- Dobbelaere, Karl, et Liliane Voyé (1992), *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck.
- Durkheim, Émile ([1912] 1985), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, PUF (coll. Quadrige, 77).
- Garelli, F. (1992), « Religione e modernità: il « caso italiano » », dans Danièle Hervieu-Léger, et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Gran Bretagna, Spagna, Germania e Ungheria*, Turin, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, p. 11-99.
- Giner, Salvador, et S. Sarasa (1992), « Sviluppo politico e Chiesa in Spagna », dans Danièle Hervieu-Léger, et al., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Gran Bretagna, Spagna, Germania e Ungheria*, Turin, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, p. 101-153.
- Gisel, Pierre (1990), *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Halbwachs, Maurice (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, [1925].
- Hébrard, Monique (1979), *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Centurion.
- Hébrard, Monique (1987), *Les nouveaux disciples, dix ans après*, Paris, Centurion.
- Hervieu-Léger, Danièle (1990), « Renouveau émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », dans Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion.

Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

Isambert, François-André (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.

Lambert, Yves (1985), *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf.

Mac Greil, Michael (1991), *Religious Practice and Attitudes in Ireland*, Rapport publié Maynooth, Co. Kildare, Survey and Research Unit, Department of Social Studies, St Patrick's College.

Martin, David (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, B. Blackwell.

Séguy, Jean (1971), « Une sociologie des sociétés imaginées. Monachisme et utopie », *Annales ESC* (mars-avril 1971), p. 328-354.

Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

Weber, Max (1959), *Le savant et le politique*, Paris, Plon (coll. UGE 10/18).

Willaime, Jean-Paul (1993), « Le croire, l'acteur et le chercheur. Introduction au dossier « Croire et modernité » », *Archives de sciences sociales des religions*, 81, p. 7-16.