Que sais-je ?

SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Jean-Paul Willaime

puf

QUE SAIS-JE ?

Sociologie des religions

JEAN-PAUL WILLAIME

Directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études

Cinquième édition mise à jour

14e mille

Introduction

Si chaque religion est un univers complexe et diversifié qui se déploie dans le temps et dans l'espace, le monde des religions, *a fortiori*, l'est encore plus. Le chercheur en sciences des religions, devant une telle diversité, est obligé de se spécialiser dans l'exploration d'un univers religieux déterminé : il n'y a de comparatisme possible qu'à partir de l'analyse pointue d'univers religieux particuliers. Mais l'analyse elle-même est plurielle : historiens, sociologues, ethnologues, philosophes, politistes, juristes abordent chacun leur objet de façon spécifique. Si, sous ces regards multiples, un même univers religieux apparaît différemment, c'est l'unicité d'un regard qui, par les questions spécifiques qu'il pose, autorise de considérer l'ensemble des univers religieux.

L'accent est donc mis, ici, non pas sur *les religions*, mais sur leur *sociologie*. Autrement dit, il ne s'agit pas dans ces pages d'une présentation des principaux univers religieux, mais d'un exposé sur la façon dont s'est construit, progressivement et de façon toujours plurielle, un champ particulier d'études : la *sociologie des religions*. Comment les premiers sociologues ont-ils considéré les faits religieux, comment s'est peu à peu élaboré le regard sociologique sur les religions et comment les sociologues contemporains analysent la situation religieuse actuelle, voilà ce qu'on trouvera dans le présent ouvrage. Lequel, dans ses limites et malgré le caractère ambitieux du programme, voudrait être une introduction à la sociologie des religions.

D'excellentes introductions existent en anglais [1]. En français, mentionnons O. Bobineau et S. Tank-Storper qui, dans *Sociologie des religions* (2012), explorent le domaine à partir de la question des liens entre religion et modernité [2]. Dans *Sociologie et religion*. *Approches classiques* (2001), D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime présentent l'analyse du religieux effectuée par les « pères fondateurs » de la discipline [3]. E. Dianteill et M. Löwy ont poursuivi en présentant, dans *Approches dissidentes* et dans *Approches insolites*, l'analyse d'auteurs moins connus [4]. Le *Dictionnaire des faits religieux* publié par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (2010) montre bien, à travers ses diverses entrées, comment ce phénomène social qu'est le religieux peut être appréhendé du point de vue des sciences sociales [5]. Plutôt que de partir d'une définition préconçue de son objet, l'approche sociologique du religieux, comme le souligne J. A. Beckford [6], doit constamment intégrer l'étude de la façon même dont une société définit le religieux. Des liens complexes existent entre les constructions *sociales* du religieux (les délimitations sociales de ce qui est religieux et de ce qui ne l'est pas) et les constructions *sociologiques* du religieux (la façon de délimiter l'objet d'études et de l'analyser).

Après avoir examiné comment quelques auteurs classiques de la sociologie abordaient les phénomènes religieux (chap. I) et comment l'approche sociologique avait évolué d'une sociologie confessionnellement marquée à une sociologie des religions déconfessionnalisée (chap. II), on considère la façon dont la sociologie contemporaine analyse les évolutions religieuses actuelles (chap. III). Ce qui, ensuite, permet de revenir à deux problèmes de fond de la sociologie des religions : le débat sur la sécularisation et les rapports entre modernité et religion, d'une part (chap. IV) ; la question de la définition sociologique de la religion, d'autre part (chap. V).

Notes

[1] Cf. notamment M. B. McGuire, *Religion: the Social Context*, Wadsworth Publishing Co., Belmont (CA), 5e éd., 2002; K. J. Christiano, W. H. Swatos (Jr) and P. Kivisto, Sociology of Religion. Contemporary Developments, Walnut Creek (CA), 2002; J. A. Beckford and N. J. Demerath (eds), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage Publications, 2007.
[2] O. Bobineau, S. Tank-Storper, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2012 (2e éd.).
[3] D. Hervieu-Léger, J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Puf, 2001.
[4] E. Dianteill, M. Löwy, *Sociologies et religions. Approches dissidentes*, Paris, Puf, 2005; *Sociologies et religions. Approches insolites*, Paris, Puf, 2009.
[5] R. Azria, D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Puf, 2010.
[6] J. A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge, University Press, 2003.

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 reprirent 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 religiogène. 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 communié 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 laïquement 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. Reconnaissant 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 hiérocratique » *(hierokratischer Verband)* et de « biens de salut » *(Heilsgüter)*. Un « groupement hiérocratique » 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 *(Herrschaftsoziologie)*. 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 hiérocratique, 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 permit 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*, 9e 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*, 9e année, n° 17, janvier-juin 1964, p. 9.
[18] M. Weber, *Économie et Société*, t. I1921 ; 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'Ethique 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'Ethique 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 II

De la sociologie religieuse à la sociologie des religions

Si la sociologie des religions a germé sur le terreau même de la sociologie générale, un autre terrain a favorisé son émergence : les milieux religieux eux-mêmes, plus exactement les Églises chrétiennes. Mais, avant d'examiner la fécondité de ce terreau pour la sociologie des religions, il faut rappeler le rôle non négligeable de certains milieux chrétiens dans la genèse même de la sociologie générale.

Aux États-Unis, des pasteurs prirent une part active à la naissance de la sociologie générale, et il est frappant de constater le développement simultané du *Social Gospel* et de la sociologie dans les années 1865-1915 [1]. Les motivations militantes, quelle qu'en soit la source, ont, de fait, attiré vers la sociologie : parmi les 12 premiers chercheurs au Centre d'études sociologiques créé à Paris en 1946, remarque Johan Heilbron, « cinq appartenaient au Parti communiste, quelques-uns étaient liés aux groupes d'extrême gauche, d'autres aux groupements de catholiques de gauche » [2]. L'intérêt de personnalités religieuses pour la sociologie pouvait d'ailleurs plus les orienter vers la sociologie générale que vers la sociologie des religions : il est, à certains égards, plus facile de faire la sociologie de l'autre que la sociologie de son propre groupe d'appartenance. Mais cela n'a pas empêché certains de tourner leur regard sociologique vers les réalités religieuses elles-mêmes soit au nom de préoccupations pastorales, soit par intérêt pour cette façon relativement nouvelle d'appréhender les phénomènes religieux.

Le développement de la sociologie des religions en milieu universitaire donna lieu à des études qui restent des classiques. Mentionnons les principales : celle de L. Pope sur les relations des Églises avec le monde du travail en Caroline du Nord, qui analyse particulièrement le développement de groupes pentecôtistes à la fin du xix^{e} et au début du xx^{e} siècle : *Millhands and Preachers*, 1942 ; celle de K. W. Underwood sur les relations interconfessionnelles dans une ville industrielle de La Nouvelle-Angleterre : *Protestant and Catholic*, 1957 ; celles de Joseph H. Fichter, de l'université Notre-Dame à La Nouvelle-Orléans : *Southern Parish*, 1951 ; *Religion as an Occupation*, 1961 ; celle de Paul M. Harrison sur le pouvoir dans la tradition de l'Église libre : *Authority and Power in the Free Church Tradition*, 1961 ; celle de Gerhard Lenski sur les incidences du facteur religieux dans l'agglomération de Détroit : *The Religious Factor*, 1961.

Une attention particulière fut portée, dans la ligne du théologien H. Richard Niebuhr (*The Social Sources of Denominationalism*, 1929), aux processus de différenciations sociales au sein des groupes religieux. Se trouvait ainsi abordé un thème classique en sociologie des religions, celui des rapports groupes religieux/société englobante, à travers notamment la question de la reproduction religieuse des clivages sociaux (Niebuhr examine les « églises de déshérités », les « églises de la classe moyenne », les « églises des immigrants »…). Demerath III, N. J. montrera aussi le profil

social des diverses dénominations protestantes nord-américaines : *Social Class in American Protestantism*, 1965. En même temps, Niebuhr apportait une contribution au problème de la typologie église-secte en proposant ce type intermédiaire qu'est la *dénomination*, un type, proche de ce que d'autres auteurs appellent l'*Église libre*, qui correspond à une église à tendances sectaires ou une secte installée dans la société, et qui est particulièrement caractéristique d'une société au pluralisme religieux marqué comme les États-Unis.

I. Gabriel Le Bras et la sociologie du catholicisme

En France, après l'impulsion donnée par Durkheim et ses épigones, un pas décisif fut franchi avec le développement de la sociologie du catholicisme à l'instigation d'un juriste, Gabriel Le Bras (1891-1970), qui désirait « connaître le peuple chrétien auquel s'applique le droit de l'Église ». Ce professeur d'histoire du droit canonique et des institutions chrétiennes à la faculté de droit de Paris et à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études lança l'idée, en publiant en 1931 un questionnaire de 25 pages dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, d'une enquête sur la pratique religieuse concrète des populations françaises visant « un examen détaillé » et « une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France ». Il s'agissait de connaître la « religion du peuple », la « religion vécue » de la façon la plus précise possible… Comment ? En mesurant les gestes de la pratique telle qu'elle est définie par l'institution et en établissant une typologie des pratiquants selon le degré et les modalités de leur pratique. Cet appel rencontra un large écho après guerre, à un moment où l'Église catholique s'interrogeait sur la désaffection des fidèles (cf., en 1943, *La France, pays de mission ?* des abbés H. Godin et Y. Daniel). De nombreuses enquêtes furent effectivement lancées dans les années 1950 et 1960 en France et dans différents pays d'Europe. Tout en rejoignant des préoccupations pastorales évidentes dans le catholicisme d'après-guerre, l'initiative du doyen Le Bras, parce qu'elle s'intéressait à la « religion du peuple », allait éveiller à la sociologie religieuse toute une génération de chercheurs qui élargiront peu à peu les perspectives tracées par le « maître » en renforçant l'autonomie de la recherche par rapport aux préoccupations pastorales et aux visions ecclésiales : autour de G. Le Bras et en 1954, ce fut la fondation, avec H. Desroche, F.-A. I sambert, J. Maître, É. Poulat, du *Groupe de sociologie des religions* du CNRS. L'intitulé même choisi pour ce laboratoire indiquait clairement la volonté de prendre en compte toutes les religions.

Le Bras [3] établit une typologie quadripartite qui distinguait : les *étrangers à la vie de l'Église* (ou *dissidents*) ; les *conformistes saisonniers* (*i.e.* ceux qui vont à l'Église pour les rites de passage marquant les grandes saisons de la vie : baptême, première communion, mariage, enterrement) ; les *pratiquants réguliers* (*i.e.* ceux qui fréquentent la messe dominicale, se confessent et communient à Pâques) ; les *dévots* (*i.e.* les militants religieux). Le Bras distingua, d'autre part, entre *messés* et *messalisants*, les premiers désignant les individus étant effectivement présents à la messe un dimanche considéré, et les seconds, les individus qui ont l'habitude de fréquenter régulièrement la messe.

Ces enquêtes de pratique permirent d'établir la géographie de la France religieuse. En 1947,

paraissait, grâce aux efforts du chanoine Fernand Boulard (1898-1977), une première carte religieuse de la France rurale. Puis F. Boulard et Jean Rémy établissaient en 1968 la carte religieuse de la France urbaine. Les nombreux matériaux laissés par le chanoine Boulard furent exploités, dans le cadre du CNRS, par F.-A. I sambert et J.-P. Terrenoire qui établirent, sur leur base, l' *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (1980). J.-R. Bertrand et C. Muller ont récemment actualisé la géographie des catholiques en France (*Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France*, 2002). Par ailleurs, une équipe d'historiens publiait la documentation accumulée par F. Boulard sous le titre *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*. L'immense apport de ces travaux est d'avoir montré les différenciations régionales importantes dans la pratique religieuse des Français et la profondeur historique de cette géographie religieuse.

À travers le geste de la pratique, c'est la « civilisation des pratiquants » qu'étudia G. Le Bras. La pratique était certes prise en compte comme une variable dépendante d'une série d'autres facteurs (géographiques, sociaux, historiques…), mais aussi comme une variable indépendante ayant elle-même divers effets sociaux (sur le paysage, le travail, la famille, l'hygiène…). Tout en montrant l'extraordinaire richesse de l'étude systématique de cet indicateur de la vie religieuse, G. Le Bras avait pleinement conscience que l'étude de la vitalité religieuse d'une population ne pouvait pas se réduire à l'analyse de la pratique, même si celle-ci, loin de se limiter à un décompte des pratiquants, incluait l'étude des *manières* de pratiquer (par exemple, la longueur du délai de baptême) : « La pratique est loin de révéler toute la vitalité religieuse d'une nation, d'une paroisse, d'un individu » [4], écrivait Le Bras dès 1945. Il s'intéressera de fait à tous les aspects des rapports entre groupe religieux et société environnante tels qu'ils se manifestent à travers les lieux, les bâtiments, les personnes, les groupes (cf. son œuvre posthume, *L'Église et le village*, 1976).

La sociologie lebrasienne du catholicisme ne se réduit donc pas à une sociographie des pratiques. Le Bras s'est plus largement intéressé à tous les lieux de rencontres entre société religieuse et société globale, en montrant que la société globale, toute laïque qu'elle prétendait être, ne pouvait ignorer le fait religieux et devait aménager son existence. La sociologie du catholicisme a largement dépassé l'étude des pratiques comme d'ailleurs G. Le Bras y invitait lui-même. Mais c'est en commençant par de grandes études de pratiques et en explorant toute la fécondité de cette approche qu'elle se développa dans différents pays. On mentionnera particulièrement la Belgique avec Jean Rémy et Liliane Voyé (cette dernière publia, en 1973, une *Sociologie du geste religieux. Analyse de la pratique dominicale en Belgique*) et l'Italie avec les travaux pionniers de S. Burgalassi (*Il comportamento religioso degli Italiani*, 1968), de P. G. Grasso et d'A. Grumelli. En Espagne, comme l'a expliqué Juan Estruch [5], les débuts furent aussi marqués par une sociologie religieuse liée aux intérêts pastoraux du catholicisme et influencée par les perspectives ouvertes par F. Boulard et G. Le Bras. Ces dernières décennies, les sociologues du catholicisme se sont particulièrement attachés à l'étude des décompositions et recompositions du monde catholique avec notamment les travaux de J. Palard (*Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, 1997), de D. Hervieu-Léger (*Le catholicisme, la fin d'un monde*, 2003), de Ph. Portier (*Église et politique en France au ^{xx}e siècle*, 1994 ; *La pensée de Jean-Paul II. vol. 1 : La critique du monde moderne*, 2006), de D. Pelletier (*La crise catholique. Religion, société, politique en France [1965-1978]*, 2002) et de C. Béraud (*Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme*, 2007) et de C. Béraud, F. Gugelot, I. Saint-Martin (dir.), (*Catholicisme en tensions*, 2012).

II. Les débuts du Groupe de sociologie des religions du CNRS

En France, le *Groupe de sociologie des religions* [6], tout en développant la sociologie du catholicisme, dirigea ses regards vers d'autres univers religieux et réfléchit, à la lumière de divers auteurs « classiques », sur le statut et les méthodes de la discipline sociologique appliquée aux phénomènes religieux. H. Desroche (1914-1994) s'intéressa d'emblée aux non-conformismes sectaires, aux « religions de contrebande » (selon le titre donné à une série d'études publiées en 1974) et aux messianismes. Ses études sur *Les Shakers américains. D'un néochristianisme à un présocialisme* (1955), sur les messianismes (*Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, 1969), sur les utopies socioreligieuses (on lui doit des études sur Saint-Simon, Owen, Fourier) et sur les rapports entre socialismes et religions (*Marxisme et Religions*, 1962 ; *Socialismes et sociologie religieuse*, 1965) constituent une contribution décisive à la sociologie des représentations imaginaires. En montrant que l'imagination messianique n'était pas seulement socialement déterminée, mais également socialement déterminante, qu'elle était puissance de transformation sociale par la transfiguration du présent qu'elle opérait (en articulant une mémoire, qui fonde une nouvelle généalogie et se réfère à un passé mythique, et une vision de l'avenir, où la réalité présente s'estompe au profit d'une réalité à venir), H. Desroche élargissait considérablement le champ de la « sociologie religieuse » et ouvrait un dialogue constructif avec le marxisme [7]. F.-A. I sambert, dans ses premiers travaux, étudia, quant à lui, les rapports du catholicisme et du monde ouvrier (*Christianisme et classe ouvrière*, 1961) et analysa certaines origines de la sociologie (*De la charbonnerie au saint-simonisme*, 1966 ; *Buchez ou l'Âge théologique de la sociologie*, 1967). Articulant de façon critique l'héritage lebrasien et l'héritage durkheimien, il développera ensuite une analyse du rite (*Rite et efficacité symbolique*, 1979) et s'interrogera sur la genèse sociale et intellectuelle des concepts de « sacré » et de « religion populaire » (études rassemblées en 1982 dans *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*). À partir notamment d'une analyse des transformations du rituel catholique des mourants, F.-A. I sambert attirera l'attention des chercheurs sur le processus de « sécularisation interne du christianisme », avant de se consacrer plus spécialement à la sociologie de l'éthique (*De la religion à l'éthique*, 1992). J. Maître étudia particulièrement l'évolution du clergé séculier (cf. *Les prêtres ruraux devant la modernisation des campagnes*, 1967 ; et, avec J. Potel, et P. Huot-Pleuroux, *Le Clergé français*, 1967), tout en réfléchissant à l'utilisation des méthodes mathématiques en sociologie religieuse (*Sociologie religieuse et méthodes mathématiques*, 1972). Il s'intéressa ensuite à l'étude de la vie des mystiques, articulant l'apport de la psychanalyse à celui de la sociologie (cf. *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Le Cerf, 1997, qui fait suite à quatre monographies cliniques écrites entre 1993 et 1995). É. Poulat déploya une œuvre consacrée à la sociologie historique du catholicisme et centrée sur l'analyse en profondeur des rapports entre l'Église catholique et le monde moderne. De l'étude de la crise moderniste (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962) à celle des prêtres-ouvriers (*Naissance des prêtres-ouvriers*, 1965) en passant par l'analyse du catholicisme intransigeant (cf. notamment *Intégrisme et catholicisme intégral*, 1969, et *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, 1977), toute l'œuvre de Poulat démontre la nécessité, pour comprendre finement le devenir du catholicisme, de prendre en compte la logique propre de sa tradition et de son système ecclésiastique

et les tensions spécifiques qui caractérisent son univers. É. Poulat analysera particulièrement les jeux complexes, aux xix^e^ et xx^e^ siècles, entre « la bourgeoisie dominante, l'institution catholique et le mouvement socialiste », chacun de ces partis, confrontés aux réalités de la pratique, rencontrant à sa manière les limites de l'intransigeantisme doctrinal.

Jean Séguy, qui rejoint le gsr en 1960, se lança dans l'étude du monde sectaire protestant (*Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, 1956) en consacrant une magistrale étude sociohistorique aux *Assemblées anabaptistes-mennonites de France* (1977). Son attention se porta également sur les œcuménismes (*Utopie coopérative et œcuménisme. Pieter Cornelisz Plockhoy Van Zurik-Zee*, 1620-1700, 1968, et *Les conflits du dialogue*, 1973). Mais l'apport de J. Séguy, c'est aussi une attention constante à l'apport théorique de Weber et de Troeltsch, auteurs auxquels il sensibilisa de nombreux jeunes chercheurs (*Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, 1980). À travers divers articles, notamment diverses études de sociologie historique (par exemple sur L.-M. Grignion de Montfort), il approfondira toujours plus la réflexion sociologique sur le charisme.

Élargissement et approfondissement de la sociologie du catholicisme [8], attention portée aux sectes et aux messianismes, travail théorique sur les précurseurs de la sociologie des religions et introduction en France de la sociologie allemande des religions, tel fut l'apport essentiel de la postérité lebrasienne au sein du *Groupe de sociologie des religions* du CNRS.

Avec les travaux de Doris Bensimon et de Jacques Gutwirth sur le judaïsme, de Jean-Pierre Deconchy en psychologie sociale expérimentale, le *Groupe* élargira son horizon de recherches non seulement au-delà des religions chrétiennes, mais aussi en diversifiant ses modes d'approche disciplinaires (en s'ouvrant à la psychologie sociale et à l'anthropologie). Au début du xxi^e^ siècle, les travaux de S. Tank-Storper (*Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, 2007) et de D. Schapper, C. Bordes-Benayoun, F. Raphaël (*La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, 2009) renouvellent la sociologie du judaïsme.

III. Premiers itinéraires en sociologie du protestantisme

Intérêts ecclésiaux et recherche sociologique interférèrent aussi dans le protestantisme confronté, comme le catholicisme, aux défis de la société moderne. On a déjà mentionné les débuts, aux États-Unis, d'une sociologie religieuse étroitement liée au christianisme social protestant (le *Social Gospel*). En Europe, c'est assez tardivement, dans les années 1960, que divers travaux de sociologie du protestantisme virent le jour. Cela aboutit aussi à certaines formes d'institutionnalisation ecclésiale de la recherche (comme, par exemple, à Hanovre, la *Pastoralsoziologische Arbeitsstelle* de l'Église luthérienne d'Allemagne). En France, plusieurs études, notamment celles de F.-G. Dreyfus [9], contribuèrent à la connaissance sociodémographique de la minorité protestante française.

La sociologie du protestantisme prêta d'emblée un fort intérêt à l'histoire [10]. Ainsi, É.-G. Léonard

qui, dans sa magistrale *Histoire générale du protestantisme* (3 t., 1961-1964), souligna à la fois la riche diversité du protestantisme et l'importance de la mémoire historique dans l'identité de ce groupe. Cette insistance fut particulièrement forte s'agissant des protestantismes minoritaires, inquiets pour leur survie tant démographique que culturelle. Dans ses recherches sociohistoriques et sociopsychologiques, É.-G. Léonard tenta de saisir la spécificité du « protestant français », comme l'indique le titre d'un de ses ouvrages (*Le protestant français*, 1955). On rencontre chez lui une insistance sur la doctrine : « Une connaissance exacte des positions de la Réforme est nécessaire à quiconque se consacre seulement à compter des "fidèles". » [11]. Dans les années où régnait la sociologie quantitative, É.-G. Léonard relativisait l'importance de ces études en insistant sur la sociologie historique et la psychologie pour étudier une religion qui, outre son caractère minoritaire, accorde une grande place aux comportements individuels.

Diverses études ont principalement analysé le rapport des individus aux institutions ecclésiastiques, la situation du personnel ecclésiastique et la question de la collaboration clercs/laïcs (répartition des rôles). En Suisse, des sociologues comme Roland J. Campiche (*Urbanisation et vie religieuse*, 1968) et Christian Lalive d'Épinay (*Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, 1975), tout en étant sensibles aux spécificités protestantes, inscriront d'emblée leurs analyses dans le cadre de la sociologie générale. Une *Kirchensoziologie* se développa en Allemagne où les Églises initièrent diverses études pour mieux évaluer leur situation, notamment mieux cerner le phénomène des « sorties d'Église » (*Kirchenaustritte*) : cf. la grande enquête effectuée par l'Église évangélique d'Allemagne en 1972 (les résultats en furent publiés en 1974 sous le titre *Wie stabil ist die Kirche?*), enquête qui fut répétée en 1982 (*Was wird aus der Kirche?*, 1984). Malgré la grande tradition théorique de la sociologie allemande, le poids de la « sociologie des Églises » est resté important dans la sociologie de la religion en Allemagne (ce que Thomas Luckmann dénoncera en 1963 dans *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft : Institution, Person und Weltanschauung*). Plus récemment, les recherches en sociologie du protestantisme s'orientèrent dans deux directions : l'une, particulièrement développée par S. Fath et Y. Fer, analysant les caractéristiques et l'impact des protestantismes évangéliques et pentecôtistes [12], l'autre s'intéressant aux recompositions du paysage protestant en France [13].

IV. La pratique cultuelle et la quantification

La pratique cultuelle restera un indicateur utilisé, bien que relativisé, dans de nombreuses recherches. Dans les grandes enquêtes par sondage, les catégories utilisées ne sont d'ailleurs pas sans liens avec la typologie d'origine de Le Bras.

Ainsi distingue-t-on en France : les *pratiquants dominicaux* (messe une ou plusieurs fois par semaine) ; les *pratiquants mensuels* (une ou deux fois par mois) ; les *pratiquants occasionnels* (quelquefois dans l'année, aux grandes fêtes) ; les *non-pratiquants* (jamais à la messe, sauf aux cérémonies) ; les *sans-religion* ; les *autres religions*. Dans cette catégorisation, on notera, outre les changements terminologiques, l'ajout des *autres religions* ainsi que l'extension de la catégorie des *pratiquants réguliers* : ceux-ci ne désignent plus seulement les *pratiquants dominicaux*, mais aussi, depuis 1970, les *pratiquants mensuels*. Preuve que la simple catégorisation des pratiquants est obligée de prendre en compte les évolutions socioreligieuses globales et leurs conséquences sur la

portée sociale de tel ou tel geste.

L'utilisation systématique de la pratique cultuelle comme indicateur privilégié pour évaluer la vitalité religieuse d'une population pose la question de la pertinence de cet indicateur en sociologie des religions, comme cela pose la question plus générale de la pertinence de la quantification en sociologie des religions [14]. L'importance centrale accordée à cet indicateur est incontestablement liée, dans l'optique de Le Bras, au caractère d'obligation canonique qu'a l'assistance à la messe dans le catholicisme romain. D'autres confessions chrétiennes – comme le protestantisme et l'anglicanisme – et d'autres religions – comme le judaïsme et l'islam – n'accordent pas un rôle aussi central à l'assistance régulière à un service cultuel. Les sociologues du protestantisme furent amenés à se différencier de l'approche lebrasienne en relativisant l'importance de la pratique cultuelle comme indicateur de vitalité religieuse. L'assistance au culte n'ayant aucun caractère d'obligation dans la théologie protestante, il convenait de tenir compte de cet aspect dans l'analyse sociologique des groupes protestants. De fait, les taux de pratique cultuelle s'avèrent toujours plus faibles dans les Églises protestantes que dans l'Église catholique. Même à propos du catholicisme, la question doit être posée de savoir s'il faut évaluer la vitalité religieuse des catholiques uniquement à partir des prescriptions institutionnelles de cette religion. Il n'appartient pas en effet au sociologue de dire qui est bon catholique et qui ne l'est pas. En revanche, il lui appartient d'étudier les diverses manières d'être catholique, que ces manières soient orthodoxes ou non du point de vue du magistère romain. La culture religieuse catholique, comme toute culture religieuse, est en effet traversée de nombreuses tensions et recouvre une multitude d'attitudes.

Cela étant posé, l'excès inverse consisterait à dénier toute valeur à la pratique cultuelle comme indicateur. Certains peuvent d'ailleurs s'y employer à des fins apologétiques. C'est pourquoi il faut multiplier les indicateurs et voir comment la pratique cultuelle se situe par rapport à d'autres critères de mesure d'engagement religieux. Guy Michelat a particulièrement bien montré, à partir de la construction d'échelles d'attitudes, la forte corrélation qui, dans le catholicisme, existe entre niveau de pratiques et niveau de croyances : « Le niveau de pratiques s'élève en même temps que le niveau de croyances. » [15].

S'il en est ainsi, on est fondé à continuer à utiliser, en sociologie du catholicisme, la pratique cultuelle comme indicateur de vitalité religieuse. Ce qui n'empêche pas de prendre en compte les mutations du comportement religieux et les changements corrélatifs dans la perception sociale de tel ou tel geste religieux. En ce sens, l'élargissement de la catégorie des pratiquants réguliers aux pratiquants mensuels apparaît judicieux en raison du changement du contexte socioculturel de la pratique (geste socialement porté dans un environnement de pratique majoritaire, l'assistance à la messe – fût-ce à un rythme mensuel – est un geste plus individualisé dans un environnement de pratique minoritaire).

Quant à la question de la pertinence de la mesure quantitative de la vie religieuse, elle est complexe : que quantifier ? comment le quantifier ? comment interpréter ce qu'on a quantifié ? Le fait de se rendre ou non à un service religieux, par son objectivité, se laisse quantifier sans trop de difficultés. En revanche, le domaine des croyances s'avère beaucoup plus difficile à quantifier, car la mesure des croyances implique une interaction sociale qui n'est pas sans présupposés :

« *Des questions apparemment aussi "faciles" que "Croyez-vous que Dieu existe ?" ou*

"Jésus-Christ était-il le fils de Dieu ?" ne sont pas des "questions d'opinion" ordinaires puisqu'elles contraignent les personnes interrogées à prendre individuellement position sur un credo qui n'est habituellement proclamé que dans le cadre d'un rite collectif où l'adhésion aux dogmes se trouve d'emblée dépersonnalisée. » [16].

Deux exemples mentionnés par des sociologues britanniques illustrent parfaitement la difficulté de la tâche. G. Davie cite question et réponse suivantes : « Do you believe in a God who can change the course of events on earth? », « No, just the ordinary one » [17]. Quant à G. Ahern, il cite cette réponse : « I do believe in Christmas. » [18]. Toute la complexité des rapports personnels à un univers socioreligieux déterminé et, donc, les difficultés de la quantification sont perceptibles ici [19].

Parce qu'elle permet d'analyser la vitalité religieuse d'une population, la quantification peut aussi véhiculer, plus ou moins consciemment, une représentation de la vie religieuse en termes de progression ou de déclin qui n'est pas facile à manier tellement elle est proche, sans pourtant s'y confondre, avec une vision évaluative de la religion (en particulier avec la vision des prêtres et militants religieux qui, c'est un leitmotiv, trouvent toujours insuffisant l'engagement religieux distant ou mesuré des « fidèles »). Mais, d'un autre côté, une quantification permet, par l'objectivation qu'elle apporte, de relativiser utilement maints discours sur la religion qui grossissent démesurément tel ou tel fait : ainsi la mesure quantitative de la pratique religieuse des populations musulmanes implantées en Europe relativise-t-elle, par les faibles taux de pratique qu'elle révèle, l'image sociale d'une religiosité déferlante parmi ces populations. Le fait de pouvoir effectuer des comparaisons dans le temps (en répétant une enquête similaire quelques années plus tard) et dans l'espace (en utilisant un même questionnaire dans différents pays) augmente aussi, malgré la grande complexité de la tâche et ses limites, l'intérêt des approches quantitatives (cf. les enquêtes européennes entreprises sous l'égide de l'*European Values Systems Study Group* et commentées par les sociologues de différents pays).

La religion ne se réduit ni à des pratiques ni à des croyances. En 1962, Charles Y. Glock [20] a distingué cinq dimensions de la « religiosité » : une dimension *expérientielle* (la vie spirituelle, l'expérience effectivement définie comme religieuse), une dimension *ritualiste* (les actes accomplis, les pratiques), une dimension *idéologique* (plutôt fondée sur les croyances que sur les sentiments religieux), une dimension *intellectuelle* (la connaissance des dogmes et des textes sacrés) et une dimension *conséquentielle* (les conséquences dans les différents domaines de la vie des expériences, pratiques et croyances religieuses des individus).

Très discutée, cette approche multidimensionnelle de la religiosité offre cependant l'avantage de pouvoir, selon les univers religieux étudiés, tenir compte de la place relative qu'y occupe chacune de ces dimensions : par exemple, la dimension ritualiste, qui est centrale dans le confucianisme, est marginale dans le protestantisme ; en revanche, la dimension théologique, centrale dans le protestantisme, est marginale dans le confucianisme [21]. Au sein même du christianisme, la dimension ritualiste est plus importante dans l'orthodoxie et le catholicisme que dans le protestantisme. Mais en tentant de mesurer la religiosité, on a toujours tendance à introduire dans la grille d'investigation les critères d'orthodoxie et d'orthopraxie du groupe religieux lui-même et donc à conclure, selon ces critères, qu'il y a des gens plus religieux que d'autres.

V. L'organisation internationale de la recherche et sa déconfessionnalisation

L'internationalisation de la recherche facilita grandement sa déconfessionnalisation. Que ce soit au sein du Comité de recherche 22 de l'*International Sociological Association* ou au sein du Comité de recherche 12 de l'*Association internationale des sociologues de langue française*, des sociologues d'horizons très divers confrontèrent de plus en plus leurs approches en s'exerçant à la critique mutuelle. L'histoire d'une société scientifique comme la *Société internationale de sociologie des religions* est particulièrement significative [22].

En 1948 fut fondée à Louvain par le chanoine Jacques Leclercq la *Conférence internationale de sociologie religieuse* (CISR). Malgré les intentions initiales du chanoine d'en faire une association non confessionnelle (« Le groupe n'est pas confessionnel, il est ouvert à toute personne s'intéressant aux problèmes de sociologie religieuse sur le plan scientifique », disait en 1948 la résolution marquant la naissance de l'association), la CISR fut en fait, à ses débuts, une association catholique rassemblant des personnes en liens étroits avec l'Église romaine. Son affaire, écrit É. Poulat (1990, p. 17), ne fut pas « une sociologie générale ou comparée du phénomène religieux dans la totalité de ses manifestations, mais une sociologie délimitée par la communauté d'appartenance ». La pression ecclésiastique était forte qui considérait la sociologie comme une science auxiliaire de la pastorale. Une science qui, à partir des connaissances positives qu'elle pouvait apporter sur « les conditions sociales de la vie religieuse », devait « rendre à la sainte Église des services considérables » (document de 1949). L'insistance porta sur la méthodologie et l'enquête, et les préoccupations se focalisèrent sur des questions telles que « Église et monde urbain » et « les vocations sacerdotales » (cf. la V^{e} Conférence tenue à Louvain en 1956). Prenant de plus en plus ses distances par rapport aux limitations pastorales, désirant s'ouvrir à la pluralité des religions, la CISR finira par se déconfessionnaliser à Opatija en 1971 ; en 1981, elle choisira de s'appeler *Conférence internationale de sociologie des religions*, puis, en 1989, à Helsinki, *Société internationale de sociologie des religions*.

À l'échelon français, une évolution similaire se produisit avec la transformation, en 1971, du *Centre catholique de sociologie religieuse* (créé en 1952) en *Association française de sociologie religieuse* accueillant des chercheurs travaillant sur divers milieux religieux (l'association se dénomme aujourd'hui *Association française de sciences sociales des religions*). La recherche ne se conçoit pas sans revues. Certaines évolutions sont, là aussi, significatives. *Social Compass*, à l'origine revue néerlandaise fondée en 1953 par l'*Institut catholique socioecclésial* (KSKI) de La Haye, fut publiée à Louvain à partir de 1968 et devint peu à peu, avec les *Archives des sciences sociales des religions*, une des principales revues universitaires européennes en sociologie des religions. Aux États-Unis, l'*American Catholic Sociological Society*, qui avait publié, de 1940 à 1963, *The American Catholic Sociological Review*, deviendra l'*Association for the Sociology of Religion* qui publiera, à partir de 1964, la revue *Sociological Analysis* (qui s'appelle désormais *Sociology of Religion*). En France, la création, en 1956, d'une revue du CNRS consacrée à la sociologie des religions *(Archives de sociologie des religions)* marqua une avancée décisive : traductions et présentations de classiques de la discipline, études empiriques et théoriques originales,

bulletin bibliographique très fourni allaient faire de cette revue un pôle important de la recherche internationale. En 1977, marquant son ouverture pluridisciplinaire, elle changeait son intitulé en *Archives de sciences sociales des religions*. Depuis 1985 paraît en Grande-Bretagne le *Journal of Contemporary Religion*. En 2010 parut le premier numéro de l'*Annual Review of the Sociology of Religion* animée par G. Giordan (Italie).

Notes

[1] Cf. A. Woodbury Small, « Fifty Years of Sociology in the United States (1865-1915) », *American Journal of Sociology*, 21, 1916, p. 721-864 ; ainsi que Y. Fukuyama, « Groupes religieux et sociologie aux États-Unis », *Christianisme social*, 71e année, 1963, n° 9-12, p. 739-746.
[2] J. Heilbron, « Pionniers par défaut ? Les débuts de la recherche au Centre d'études sociologiques (1946-1960) », *Revue française de sociologie*, XXXII, 1991, p. 370.
[3] G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, t. I*Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, Puf, 1955 ; t. II*De la morphologie à la typologie*, Paris, Puf, 1956.
[4] *Op. cit.*, t. II, p. 561.
[5] J. Estruch, « Sociology of Religion in Spain », *Social Compass*, vol. XXIII, n° 4, 1976, p. 427-438.
[6] Sur les débuts du GSR, cf. É. Poulat, « Le Groupe de sociologie des religions. Quinze ans de vie et de travail (1954-1969) », *Archives de sociologie des religions*, n° 28, juillet-décembre 1969, p. 3-92.
[7] Sa *Sociologie de l'espérance*, publiée en 1973 (Paris, Calmann-Lévy), offre une remarquable introduction à son œuvre.
[8] S. Bonnet, membre du GSR dès 1961, étudiera le catholicisme à l'échelle d'une région, cf. sa remarquable étude *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, Presses de la FNSP, 1972.
[9] Avec A. Coutrot, F.-G. Dreyfus, dressera un fort utile bilan de la place et du rôle des religions en France, *Les forces religieuses dans la société française*, Paris, Colin, 1965.
[10] J.-P. Willaime, « Les apports de la sociologie à l'étude du protestantisme français contemporain », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. CXLVIII, octobre-novembre-décembre 2002, p. 1011-1033.
[11] É.-G. Léonard, « Les conditions de la sociologie protestante en France », *Archives de sociologie des religions*, 8, 1959, p. 128.
[12] D. Martin, *Pentecostalism : the World their Parish*, Oxford, Blackwell, 2002 ; S. Fath, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, 2002 ; S. Fath (éd.), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, Turnhout Brepols, 2004 ; S. Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005 ; Y. Fer, *Pentecôtisme en Polynésie française*, Genève, Labor et Fides, 2005.
[13] S. Fath, J.-P. Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au xxie siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011.
[14] Cf. *L'Observation quantitative du fait religieux*, Lille, Centre d'histoire de la région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'université Charles-de-Gaulle – Lille-III, 1992.
[15] G. Michelat, « L'identité catholique des Français, I : Les dimensions de la religiosité », *Revue*

française de sociologie, XXXI-3, 1990, p. 373.
[16] F. Héran, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie*, XXVII-2, 1986, p. 262.
[17] G. Davie, « “An Ordinary God”: the paradox of Religion in Contemporary Britain », *British Journal of Sociology*, vol. 41, n° 3, 1990, p. 395.
[18] G. Ahern, G. Davie, *Inner City God*, Londres, Hodder & Stoughton, 1987, p. 80.
[19] Sur ce problème, on se reportera également à l’analyse critique des sondages d’opinion faites par J. Sutter, dans *La Vie religieuse des Français à travers les sondages d’opinion (1944-1976)*, Paris, CNRS, 1984.
[20] C. Y. Glock, « On the Study of Religious Commitment », *Research Supplement, Religious Education*, 57, 4, 1962. Repris dans C. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand McNally, 1965, p. 18-38.
[21] L. Vandermeersch, parle du confucianisme comme une « tradition sans théologie » (« Le confucianisme », dans *Le Fait religieux* (sous la dir. de Jean Delumeau), Paris, Fayard, 1993, p. 587.
[22] Cf. É. Poulat, « La CISR de la fondation à la mutation : réflexions sur une trajectoire et ses enjeux », *Social Compass*, vol. XXXVII, n° 1, mars 1990, p. 11-13.

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 entreprenariat 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 désoviétisation (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. Syncrétismes et œcuménismes

Le Brésil offre un panorama religieux particulièrement significatif pour les phénomènes de syncrétisme. 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 désethnisation, 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 syncrétisme, 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 syncrétismes, aux contacts et interférences multiples entre les diverses traditions religieuses, le syncrétisme étant d'ailleurs une des caractéristiques majeures de la culture moderne actuelle. Syncrétismes 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'absolutisent 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 réinvestissment 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.), *Fundamentalismus 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 xxie 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 cultuelle 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'opérationaliser 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, projetteraient 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 *(signifiance)* 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 mondaniser ; 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 Binton (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.