

LA « RELIGION », OBJET SOCIOLOGIQUE PERTINENT ?

par Patrick Michel

« J'ai peur de la patiente ténacité des choses qui ne crient ni ne saignent, qui continuent féroce­ment à remplir leur tâche inutile jusqu'à ce qu'une vis, un ressort, le rouage d'un moteur se détache : alors elles s'immobilisent silencieusement, au milieu d'un mouvement, d'un geste, d'un pas, et nous regardent fixement avec l'expression inquiétante et alarmée des morts. »

Antonio Lobo ANTUNES, *Connaissance de l'enfer* [1998, p. 277].

Un spectre hante le monde. Et c'est celui de la religion : « Aujourd'hui de nouveau, aujourd'hui enfin, aujourd'hui autrement, la grande question, ce serait encore la religion et ce que certains se hâteraient d'appeler son *retour* » [Derrida, 1996, p. 61]. Le conditionnel dont use ici Jacques Derrida constitue toutefois une évidente invite à reformuler instantanément le problème : de nouveau, enfin, autrement, on parle de religion. Mais quand on en parle, aujourd'hui, *de quoi* parle-t-on vraiment ?

Plus en tout cas de légitimation du pouvoir, dans le sens qui pouvait être de rigueur sous l'Ancien Régime. Pas plus que de ce lien social sur lequel se penchaient les pères de la sociologie lorsqu'ils s'appliquaient, en se saisissant de la religion, à comprendre le fonctionnement de sociétés en situation d'accélération du travail de la modernité. Et pas davantage du mélange des deux, selon des dosages propres à chacune des situations spécifiques nées de la décomposition d'une légitimité ancienne et de la mise en place progressive du politique moderne.

Aujourd'hui la « religion » n'est plus, *de façon globalement crédible*, l'espace privilégié où la violence se verra légitimée et une communauté cimentée. Indépendamment même du discours des responsables religieux, qui s'appliquent à constituer la religion en espace privilégié de paix (et condamnent fermement toute instrumentalisation de celle-ci à des fins de légitimation d'une violence politique¹), l'évolution de nos sociétés contemporaines a conduit à une radicale individualisation du mode de croire, dont la principale conséquence est que l'individu n'accepte plus qu'une réponse normative soit apportée à la demande de sens qu'il exprime. Cette déliaison entre sens et norme atteste l'entrée dans un univers pluriel, où l'universel ne fait donc plus problème. Régi par la subjectivité, cet univers contemporain du croire

1. Comme l'a montré la prise de position de toutes les confessions (à l'exception notable de la Fédération baptiste du Sud) aux États-Unis à l'occasion de la guerre en Irak.

est tout entier de circulation fluide, immédiatement rétif à toute référence structurante à quelque stabilité que ce soit, sauf à poser cette stabilité comme purement opératoire, pour ne pas dire transitoire. L'objectif du croire contemporain n'est pas d'aboutir à une « identité religieuse » (pensée comme « stable »), mais de s'éprouver comme croire dans un mouvement. Dès lors, ce qui est en cause, c'est le rapport à l'expérience, et le primat de celle-ci sur le contenu de croyance ; à l'authenticité, et au primat de celle-ci sur la vérité ; au refus de la violence, et à un rapport au croire qui constitue celui-ci en un espace « confortable », loin de toute contrainte et de toute norme.

On objectera sans doute que l'individualisation n'est pas un processus nouveau, l'individualité une invention moderne et l'individualisme une découverte contemporaine. Cela est incontestable et aussi bien la question ne se situe-t-elle pas là. Le statut pour le moins énigmatique de la « religion » aujourd'hui (au singulier ou au pluriel ? Continue-t-elle de disparaître ou n'en finit-elle pas de revenir ? Est-elle en dernière instance réductible au politique ? ou ne serait-ce pas plutôt l'inverse ?) ne procède pas de l'individualisation puissante de l'établissement du rapport au sens, mais de *la pleine légitimité sociale* de celle-ci. Un phénomène face auquel les grandes figures de la sociologie, de Durkheim à Weber et de Tocqueville à Marx, ne sauraient être d'un grand secours, tant il constitue, sinon une nouveauté radicale et inattendue, au moins une accélération brutale du mouvement contemporain.

Cette problématique, immense, va bien sûr très au-delà de ce qu'il est possible de traiter dans le cadre du présent article. On se limitera donc ici à quelques remarques sur la pertinence de la « religion » comme objet sociologique (ou, si l'on préfère, sur les conditions de cette pertinence²).

Dans *Qu'est-ce que la religion ?*, Shmuel Trigano [2001, p. 290], très critique à l'égard de la sociologie de la religion, se demande s'il serait possible de penser la religion non plus à partir du « plein » (soit par antithèse, en termes de pénurie, de manque, de besoin, de compensation), mais à partir du « vide » (donc dans les catégories d'émergence et d'altérité) ; la question découlant de cette interrogation première étant, fort logiquement : « *Serait-ce encore de la sociologie ?* » « L'impasse » dans laquelle se trouverait, selon lui, la sociologie de la religion du fait, pour partie au moins, de la confusion du politique et du religieux « dans la modernité telle qu'elle s'est réalisée » [*ibid.*, p. 282-300] conduit-elle au constat de son impossibilité ? Il est, en tout état de cause, parfaitement clair que la définition même de la religion constitue aujourd'hui un redoutable problème pour la sociologie. La proposition récente de Pierre Bréchon [2000, p. 299-300], au nom du refus d'un « dogmatisme

2. Le présent article s'inscrit dans une réflexion d'ensemble, amorcée avec *Politique et Religion. La grande mutation* [1994] et poursuivie, plus récemment, avec « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle » [1999] et « Religion et politique dans un monde en quête de centralité » [2001/2]. On se permettra d'y renvoyer le lecteur.

de la définition », d'une définition à géométrie variable de la religion est, dans cette perspective, sans doute marquée au coin du bon sens. De fait, si l'on considère que religion signifie « religions historiques », on ne parle plus que du petit nombre ; si, en revanche, on entend par religion le religieux disséminé des sociétés modernes, tout – du New Age au football, du rock à l'écologie, de la publicité à la commémoration, en passant par la politique – est susceptible de relever de ladite religion. D'où l'idée d'utiliser une définition institutionnelle pour étudier les stratégies des groupes et une définition plus large afin de repérer et cerner du religieux disséminé. Cette proposition n'en renvoie cependant pas moins, en dernière instance, au constat de l'inadaptation de notre matériel conceptuel à rendre compte de ce qui se joue sur le terrain du croire contemporain, dans un paysage dont le balisage traditionnel, pourtant encore présent, n'autorise plus la lisibilité.

Mais peu d'objets se prêtent autant au conformisme que la « religion ». D'abord parce que, comme l'écrivait Marcel Proust dans *Du côté de chez Swann*, « les faits ne pénètrent pas dans le monde où vivent nos croyances. Ils n'ont pas fait naître celles-ci ; ils ne les détruisent pas ; ils peuvent leur infliger les plus constants démentis sans les affaiblir ». Boudon [1986] observait, dans la même perspective, que les synthèses religieuses résistaient mieux que les autres à la confrontation avec le réel, qu'elles apparaissaient plus susceptibles que les synthèses scientistes d'orchestrer l'oubli des formes, entre autres sociales, qu'elles avaient pu revêtir.

La « religion » demeure en fait objet de révérence. Beaucoup, sans être pour autant nécessairement eux-mêmes religieux, considèrent qu'elle échapperait, par nature, à toute démarche visant, sinon à l'expliquer, au moins à la cerner. Ou bien, variante de cette première idée, que si l'on peut légitimement étudier la religion des autres, on ne saurait certes soumettre la religion *vraie* – *i.e.* la sienne – au même traitement. Ou encore, seconde variante, que pour la bien étudier, il importe de la bien comprendre, que pour la bien comprendre, il est indispensable « d'en être » et que, si l'on en est, on ne peut plus guère prétendre la décrire objectivement [Bourdieu, 1987].

La « religion » apparaît, en tout état de cause, comme un objet particulier, qui suscitera un intérêt passionné, parce que l'on sera soi-même, sinon religieux, au moins travaillé par le rapport au religieux ou bien parce que l'on se définira par la nécessité d'une lutte à mener contre la religion.

Mais ces deux groupes n'épuisent en rien les sociétés contemporaines. L'intensité de l'intérêt suscité chez certains par la religion n'a en effet d'égale que l'indifférence dans laquelle beaucoup la tiennent aujourd'hui (37% seulement des Français estimaient, en 1999, la religion « très » ou « assez importante³ »). Bien sûr, cette indifférence pourra en fait masquer – et parfois mal – un refus de s'y intéresser, que ce refus procède d'une construction, vise

3. *Futuribles*, n° 260, janvier 2001 [p. 28].

à occulter un malaise ou, peut-être, la crainte – si on s'y intéressait – d'on ne sait quel ridicule... Il reste que l'indifférence prime largement sur l'intérêt.

Or quels sont les lieux – institutions, revues, conférences –, à l'intérieur comme à l'extérieur du champ universitaire, où les sociologues de la (des) religion(s) seront invités à présenter leurs travaux, sinon des lieux qui se caractériseront, la plupart du temps, par un *intérêt* pour la religion? Ces lieux peuvent être, bien naturellement, des espaces religieux. Ou – ce qui revient exactement au même – des espaces qui se placent sous le signe d'un questionnement militant, laïc, de la religion. Mais ces espaces sont bien évidemment peu disposés à admettre une remise en cause de la pertinence de l'objet qui constitue leur raison d'être. Et les espaces qui y seraient enclins ne sont pas intéressés.

En bref, il faudrait, pour que ces questions cessent d'être traitées de façon conformiste, que s'intéressent à la religion ceux qui ne s'y intéressent pas⁴. On continue donc assez largement à les aborder sous l'angle souhaité par ceux qui s'y intéressent, et qui ne s'y intéressent, souvent, que pour autant qu'elles seront traitées sous cet angle. En fait, le *marché* est là, et il n'est évidemment pas question de le désespérer. « Le conformisme, nous dit Gillo Dorfles [1997], est pire que le fanatisme, l'exhibitionnisme, le populisme, le laïcisme et le mysticisme. Ou peut-être, en un certain sens, ajoute-t-il, les comprend-il tous⁵. »

Si nous sommes aujourd'hui confrontés à des « sociétés sorties de la religion », quelle peut bien être l'utilité d'une « sociologie de la religion »? Dans quel registre s'inscrit-elle? Quelles tâches s'assigne-t-elle? Se donne-t-elle pour objectif de procéder à un inventaire méticuleux avant liquidation, de rédiger l'acte notarié des modalités d'une déprise totale? Vise-t-elle à enrichir une sociologie des organisations par l'observation fine des tentatives institutionnelles effectuées pour lutter contre l'accélération du déclin? Débouche-t-elle dès lors, dans une perspective basse, sur une sociologie des minorités? Ou, à l'inverse, dans une perspective haute, sur une sociologie de la consommation, celle-ci portant bien sûr ici sur des biens symboliques?

En fait, la sociologie de la religion se trouve dans la situation du garde-frontière auquel on explique que les frontières sont supprimées. Et c'est sans doute à la seule existence d'un champ disciplinaire institutionnellement reconnu que la « religion » doit d'être tenue, comme telle, pour un objet pertinent (sachant qu'une logique forte conduit tout dispositif institutionnel à s'efforcer de se perpétuer et qu'il lui est indispensable, à cette fin, non seulement de se montrer productif mais également de s'affirmer comme utile).

Plus généralement, les sciences sociales ne semblent pas encore en mesure, concernant la « religion », de tenir compte, dans ce qui constitue leur pratique,

4. La remarque vaut également pour les médias.

5. C'est nous qui traduisons.

de l'ensemble des conséquences de processus qu'elles recensent pourtant assez exactement. Elles apparaissent au fond largement victimes d'une triple incapacité à saisir le croire indépendamment d'un *contenu* du croire, d'une *stabilité* du croire et d'une *transmission* du croire (laquelle transmission, en perpétuant un contenu, lui assurerait une stabilité). Bien évidemment, cette approche « classique », inévitablement centrée en dernière instance sur l'institution, peut s'avérer utile pour cerner tel ou tel aspect – fragmentaire – des phénomènes auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines. Mais à s'en tenir là, on manque l'essentiel. On perpétue une approche du croire où celui-ci se trouve en dernière instance reconduit au religieux, comme si ce dernier constituait son espace privilégié, étant d'ailleurs entendu que cet espace est lui-même borné par l'institution religieuse, dont les critères sont en ultime analyse utilisés pour évaluer (et donc valider) le croire. On rabat le croire sur le religieux, en utilisant pour le cerner les critères qui permettaient d'en appréhender une des parties. L'une des parties seulement. Et l'une des parties les plus radicalement mises en cause par cette sorte de révolution copernicienne qui est intervenue dans la conscience contemporaine et dont il faudra bien tenir compte dans nos dispositifs d'analyse : dans le système universel de la croyance, ce n'est pas la religion qui est au centre, le croire gravitant autour, mais bien la planète « religion » qui se trouve en orbite autour du soleil « croire », dont elle n'est jamais que le satellite.

Les difficultés de définition de la religion ne sont pas uniquement dues aux transformations profondes que connaissent aujourd'hui les scènes religieuses.

En fait, le concept de « religion » comme d'ailleurs ceux de « sécularisation » et de « laïcité » qui lui sont associés deviennent, en situation de pleine légitimité sociale de l'individualisation radicale de la construction d'un rapport au sens, des concepts de plus en plus obscurs et donc largement inutilisables, au moins tant que l'on persiste à leur reconnaître une pertinence qui leur serait propre. On dira peut-être que, par « religion », il faut continuer à entendre – naturellement de façon vague, en quelque sorte pour assurer une intelligibilité immédiate – la question du sens, de sa construction et de son encadrement. Et pourquoi dès lors remettre en cause un « usage » permettant « d'appeler les choses par leur nom », un chat un chat et la question du sens la religion ? Précisément parce que désigner par « religion » la question de la construction contemporaine du rapport au sens, et par « modernité religieuse » les configurations concrètes qui lui sont associées, revient à perpétuer la centralité de la religion dans un système où non seulement elle n'est plus centrale mais qui, de surcroît, n'admet plus, par principe, de centralité.

Dans la même perspective, et dans la mesure où rien ne permet d'affirmer qu'un individu ou un segment quelconque d'une société quelconque demeureraient étrangers à la question de l'établissement d'un rapport au sens, quelque élémentaire que puisse paraître ce rapport, la distinction entre croyant

et non-croyant a elle aussi perdu toute pertinence. Cette distinction ne reposait en réalité que sur une référence institutionnelle profondément ébranlée, si ce n'est radicalement disqualifiée, par les évolutions contemporaines du paysage du croire.

Nous sommes en fait passés d'un monde fictivement stable, c'est-à-dire organisé par référence à des stabilités auxquelles il était possible de *faire croire*, à un monde effectivement investi et géré par le mouvement, à la stabilité duquel il n'est donc plus possible de faire croire. Ce qui est en cause ici, c'est la disqualification de la référence à un absolu, quel qu'il soit. Cette disqualification, qui est simultanément une attestation et une étape d'un processus plus large de désenchantement (procédure au cœur de la problématique wébérienne, mais affectant aujourd'hui beaucoup plus directement le politique que le religieux, ce que Weber ne pouvait évidemment prévoir), conduit à une recomposition multiforme qui bouscule notre rapport au temps, à l'espace et à l'autorité, met en flottement tous les critères traditionnellement organisateurs des identités et redessine complètement le paysage du croire, sous le double signe de l'individu et du relatif. Cette recomposition suppose, pour que l'on puisse en rendre compte, de substituer à une approche par la production du croire une approche par sa réception; à une approche par son contenu une approche par sa circulation; à une approche par sa transmission une approche par ses recompositions.

Il existe, face à l'évolution esquissée ici, trois réactions types possibles :

– on peut naturellement s'en réjouir, considérant que l'incertitude à laquelle elle nous confronte constitue une formidable chance, une extraordinaire avancée nous conduisant, pour reprendre les mots de Paul Ricœur, à chercher à « être dans la vérité » plutôt qu'à prétendre la détenir. Et qu'il demeure après tout, en situation de disqualification systématique et automatique de tout absolu de référence, un absolu indépassable, riche de promesses et lourd de valeurs : l'absence d'absolu (on veut dire d'absolu global crédible⁶).

– on peut, à l'opposé, regretter cette évolution. Et dès lors réitérer la pertinence, fût-ce sur le mode de la déploration de la perte, d'une centralité de référence susceptible de redonner quelque crédibilité aux stabilités évanouies.

– on peut enfin, tout en reconnaissant le caractère effectif de cette évolution, sur la base donc du constat de la perte de stabilité, et sans nécessairement

6. Pour Dietrich Bonhoeffer, « l'attaque de l'apologétique chrétienne contre ce monde devenu majeur est premièrement absurde, deuxièmement de basse qualité, et troisièmement non chrétienne. Absurde – parce qu'elle apparaît comme un essai de ramener un homme devenu adulte au temps de sa puberté, c'est-à-dire de le rendre dépendant d'une quantité de données dont il s'est affranchi, de le placer devant des problèmes qui ont, en fait, cessé de le préoccuper. De basse qualité – parce qu'on essaie de profiter de la faiblesse d'un homme dans un but étranger à ses préoccupations et auquel il ne souscrit pas librement. Non chrétienne – parce qu'on confond le Christ avec un certain degré de la religiosité de l'homme, c'est-à-dire avec une loi humaine » [cité in Corbic, 2002, p. 75].

présenter la période actuelle comme une transition entre une stabilité perdue et une stabilité à reconstruire, forger des instruments d'analyse référant apparemment au mouvement, mais issus en fait d'une référence déguisée à la stabilité : des instruments d'analyse partant d'une centralité implicite du religieux et visant, consciemment ou non, à tenter de la perpétuer. Cela peut évidemment conduire à l'idée que stabilité serait synonyme de solidité et que mobilité équivaldrait à précarité, qu'il ne serait donc pas possible d'être en même temps solide et mobile.

C'est aux deux derniers de ces types de réactions qu'on s'attachera maintenant, en les illustrant, c'est-à-dire sans bien évidemment prétendre à rendre compte exhaustivement de l'ensemble de la matière.

Chacune de ces réactions peut être exemplifiée par des prises de position intervenant dans l'espace public et émanant tant de responsables, religieux ou politiques, que de spécialistes. Au titre de la seconde réaction, il est ainsi possible de comptabiliser, entre autres, les déclarations du cardinal Ratzinger, dans *Dominus Iesus*, ou celles du cardinal Biffi, dans sa *Lettre pastorale* du 12 septembre 2000. L'archevêque de Bologne voit dans « l'afflux croissant de populations venant de pays lointains et différents et [dans] la diffusion d'une culture non chrétienne au sein des populations chrétiennes⁷ » les deux grands défis auxquels serait confrontée la société italienne. Une société dès lors définie sur la base de critères identitaires stables, où la référence catholique serait évidemment centrale. On peut également mentionner la sortie du cardinal-primat de Pologne, Mgr Jozef Glemp, qui, prenant la parole dans le cadre d'un séminaire sur la démographie à Varsovie le 15 septembre 2001, a mis en garde son auditoire contre « un vide démographique » qui risquerait d'être comblé par les musulmans (le nombre de musulmans vivant en Pologne est estimé à quelques milliers), alors que les Polonais « ne veulent pas d'une autre culture ni de terrorisme⁸ »...

Sans s'attarder ni sur ces interventions ni sur les récupérations politiques auxquelles elles peuvent donner lieu, passons à l'ouvrage, abondamment cité et commenté, de René Rémond, *Le Christianisme en accusation*. L'éminent historien s'y indigné de cette « sorte de discrédit », voire « d'outrages » dont serait « victime une foi chrétienne qu'on dit sur le déclin » [Rémond, 2000, p. 8]. Il déplore que le pape Jean-Paul II ne bénéficie pas de la sympathie, voire de la reconnaissance, que devraient lui valoir ses prises de position courageuses (notamment en matière de droits de l'homme) car, précise-t-il, « on ne retient de son discours que ce qui a trait à la morale privée, de manière quasi exclusive » [*ibid.*, p. 28]. Il regrette encore, concernant les réactions à l'attitude de l'Église catholique vis-à-vis des femmes, que « nos contemporains oublient que l'Église a contribué à [leur] émancipation » [p. 31].

7. C'est nous qui traduisons.

8. AFP, 17 septembre 2001.

On pourrait bien sûr observer que le clivage n'est pas entre l'Église d'un côté, et « nos contemporains » de l'autre, des « contemporains » s'exprimant sur le sujet à l'intérieur même de l'Église (ainsi cette religieuse américaine reprochant au pape de tout faire à l'envers : embrasser la terre et marcher sur les femmes⁹). Mais le problème n'est pas là, qui se décline en deux temps.

D'une part, et comme l'observe d'ailleurs René Rémond, le fait que seule la morale privée retienne l'attention est, en tant que tel, d'abord (et peut-être seulement) un précieux indicateur de l'état d'avancement du processus d'individualisation (et donc de privatisation) du croire contemporain. D'autre part, et surtout, le soulignement des apports positifs de l'Église catholique débouche, sous la plume de l'auteur, sur la question de savoir si on « peut en dire autant de l'islam ou du judaïsme » [Rémond, 2000, p. 31]. Or cette question est à maints égards problématique. Au-delà du fait que l'on est en droit de s'interroger sur ce que serait susceptible d'apporter ou de démontrer *vraiment* une comparaison, la démarche même d'en appeler à cette comparaison n'est pas sans évoquer l'attitude d'une frange du paysage catholique français qui, lors des débats suscités par le film de Martin Scorsese, *La dernière tentation du Christ*, avait affirmé que « si nous étions juifs ou musulmans, on nous écouterait ».

Derrière la formule de René Rémond, on trouve de fait l'idée que le catholicisme fait, sur certains points, *mieux* que d'autres confessions et que c'est pourtant lui qui est la cible des critiques. Cela revient doublement à considérer qu'aujourd'hui, le statut de minoritaire serait préférable, dans l'espace public, à celui de majoritaire et à reconduire à la « position dominante » qui serait (ou aurait été) celle de l'Église catholique le discrédit dont elle ferait aujourd'hui l'objet. L'expression « position dominante » (que l'on doit à Paul Valadier, 1999) tend au fond à accréditer une certaine automaticité : plus la position dominante aurait été forte et plus la mise en cause de cette domination passée le serait aussi, par effet mécanique. Elle permet en fait de contourner le problème essentiel, à savoir *l'évolution* conduisant à la progressive perte de crédibilité de toute référence à une centralité, et donc au constat de l'inadaptation structurelle de l'institution catholique au paysage contemporain du croire.

La position de René Rémond revient, en dernière instance, à déplorer que ce qui fut ne soit plus. Mais, comme l'écrit à juste titre Danièle Hervieu-Léger [2001, p. 104], c'est « en pure perte » que l'on regrettera « le temps où les socialisations religieuses ou idéologiques précoces permettaient la stabilisation durable d'identités compactes, nettement différenciées les unes des autres et socialement identifiables ».

Les thèses de ce dernier auteur méritent, au titre de la troisième réaction mentionnée plus haut, un examen attentif. L'auteur de *La Religion pour mémoire* [1993] avait ouvert un chantier important en proposant de « désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre

9. Voir Dominique Vidal, « L'Église à rebrousse-poil » [2001, p. 23].

d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition » [p. 121], définissant en conséquence une religion comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière » [p. 119]. Cette proposition avait pour mérite de souligner comment les recompositions propres à un champ religieux pouvaient faire sens pour pointer des recompositions plus larges : tout particulièrement, dans la conscience contemporaine, la disqualification du futur – et l'appel parallèle au passé – en matière d'articulation des registres du temps. Le futur ne faisant plus immédiatement sens, c'est vers le passé que se retournaient les sociétés. Bien sûr, le risque existait, en reconduisant la religion à la mémoire (à une mémoire authentifiée par une tradition légitimante), de donner à tous les appels à la mémoire une signification religieuse.

Un autre risque est de constituer le fait religieux en entité pertinente par elle-même. On a dit [*cf.* Michel, 1999] combien les deux figures du « pèlerin » et du « converti » [*cf.* Hervieu-Léger, 1999], censées permettre de décrire le paysage contemporain du croire, ont en réalité pour effet de perpétuer une approche de ce paysage par des catégories proprement religieuses, précisément disqualifiées par son évolution.

Il est évidemment indispensable de renouveler notre dispositif conceptuel pour lui permettre de rendre compte de ce qui se joue aujourd'hui. On y invitait en suggérant de « cartographier des itinéraires de sens » [Michel, 1993]. Danièle Hervieu-Léger [1999, p. 78] reprend cette idée d'une cartographie de ce qu'elle appelle des « trajectoires d'identification », mais, sous couvert de décrire du mouvement, son analyse revient, en toute dernière instance, à faire du religieux institutionnel l'espace privilégié d'épuisement et de validation de la quête croyante. Elle juxtapose ainsi à l'auto-validation de la construction du rapport au sens, caractéristique majeure du croire contemporain, une « validation mutuelle », une « validation communautaire » et une « validation institutionnelle » [*ibid.*, p. 177-190]. N'y a-t-il pas là une confusion entre deux registres pourtant bien distincts : la validation, qui aujourd'hui procède du seul individu, et la vérification, qui vise à conforter l'individu dans ses choix, sachant que si la vérification n'avalise pas la validation, on changera tout simplement d'instance de vérification ?

Dans un article publié dans la revue *Futuribles*, Danièle Hervieu-Léger [2001a] s'applique à montrer comment s'articulent aujourd'hui ces deux phénomènes que sont, en matière de recomposition du paysage croyant (reconduit dans le titre à la « modernité religieuse »), l'individualisation et la subjectivisation d'une part, la dérégulation des systèmes organisés du croire religieux de l'autre. Trois tendances fortes sont mises en évidence : plus le croire s'individualise, plus il s'homogénéise ; plus il s'homogénéise, plus les croyants circulent ; plus les individus croyants circulent, plus ils ont besoin de « niches communautaires ».

Le problème est que si cette approche permet de rendre compte d'une partie du paysage contemporain du croire, elle ne saurait en décrire la totalité. Yves Lambert note, dans la même livraison de *Futuribles*, que si « cette thèse semble correspondre à certaines sensibilités religieuses en affinité avec l'ultra-modernité, avec des trajectoires sociales particulières ou avec des mouvances spécifiques, comme les courants pentecôtistes ou charismatiques [...] elle ne cadre pas avec la situation d'ensemble » [Lambert, 2001, p. 33].

De *qui* parle de fait cette sociologie ? L'individu qui se définit aujourd'hui comme sans religion (58% des 18-29 ans en France, 72% en Grande-Bretagne, 71% aux Pays-Bas – Bréchon, 2001, p. 44-45) en participe-t-il ? Ces « sans-religion » ont évidemment leur « croyance » propre, hors des traditions existantes, qu'ils utilisent éventuellement en les combinant et sans nécessairement se soucier de se situer dans une « lignée croyante », ou en refusant l'idée de le faire, au nom même du croire dans lequel ils se reconnaissent. Et sans non plus rechercher de « niche communautaire », puisque aussi bien leur recherche de sens peut se placer ou se placera sous le signe d'une totale irréductibilité de l'individu.

Par ailleurs, s'il est vrai que la « dialectique de la standardisation des biens mis en circulation et de l'ultra-personnalisation des formes de leur présentation aux croyants est un des traits majeurs des nouveaux courants spirituels qui se déploient en dehors et au-dedans des grandes Églises » [Hervieu-Léger, 2001a, p. 106], on observera que l'analyse part encore (et toujours) du producteur – émetteur de croire – et non du récepteur – consommateur de ce croire, ramené à un « *credo minimum* », à un « *minimalisme* théologique », à une « religiosité *réduite* aux affects » [*ibid.*, p. 105] qui « *rabat* la relation à la transcendance sur la proximité affective et personnalisée avec l'être divin » (c'est nous qui soulignons).

Sauf à mettre ces *minima* au compte d'une certaine condescendance, on est en droit de se demander : « minimum » par rapport à quoi ? « réduite » par rapport à quoi ? Quel est le critère ? Quel est l'espace de référence ? Ce « minimum » procède en fait d'une approche où le religieux découlerait du religieux pour trouver un débouché – et sa pleine signification – dans du religieux. Mais rien ne permet d'affirmer que ce soit sur un terrain religieux qu'est à rechercher l'explication de l'adhésion à ce « *credo minimum* » ni que ce soit sur ce même terrain que cette adhésion vise à produire ses effets.

En fait, le refus, formulé dès 1987, de Danièle Hervieu-Léger de « consentir à l'effacement de la sociologie de la religion à l'intérieur d'une vaste socio-anthropologie du croire, qui en saisirait d'une manière globale les enjeux et les fonctionnements » [Hervieu-Léger, 1987, p. 28] va sans doute au-delà de la simple réitération de la pertinence d'un champ disciplinaire, indépendamment en un sens d'une réflexion sur la pertinence de l'objet supposé en fonder l'existence. Ce qui est en fait réitéré, c'est bien la présence d'un référent – la religion – à l'aune duquel évaluer et réévaluer les recompositions contemporaines

du croire. Et son appel à la création d'un « Haut Conseil de la laïcité », en conclusion de *La Religion en miettes ou la question des sectes* [2001b], n'est pas sans faire écho à une certaine conception du rôle de la sociologie de la religion dont rend bien compte le discours prononcé en 1998 par James R. Kelly, président de l'Association for the Sociology of Religion (États-Unis) : « A neo-Aristotelian understanding of social science invites sociologists of religion to appropriately participate in the development, testing, and critiquing of the public theologies sought within ecumenical/interfaith traditions. The *Association for the Sociology of Religion* is where religious leaders and citizen sociologists especially might expect some sociologists to share some responsibility for the development of a public theology that pursues, without illusion but with committed hope, those most ancient, most elusive human hopes of solidarity, justice, equality, and non-violence¹⁰ » [Kelly, 1999, p. 122].

Une conception que pourrait reprendre à son compte, pour paradoxal que cela puisse paraître, Régis Debray, malgré sa critique des sociologues, « qui ne remontent pas aux causes ». « Moi, affirme-t-il [2003, p. 90], j'essaie de systématiser, de repérer les champs de forces qui me semblent traverser les époques de manière pérenne, et parfois avec une telle persistance qu'il faut bien admettre, au moins jusqu'à un certain point, que *s'y manifeste quelque chose comme des invariants*¹¹. »

Dire, en guise de conclusion, qu'il n'y a plus de « religion » mais « des » religions relève du truisme. « La » religion n'existait que dans le rapport particulier d'une société vis-à-vis de la vérité, le statut de cette dernière n'étant rendu possible que par l'insularité fictive de cette société par rapport à toutes les autres, c'est-à-dire par la possibilité de faire croire à cette insularité. Or cette possibilité n'existe plus. Par ailleurs, mais dans la même perspective, si, comme le dit très justement Jocelyne Césari [2000, p. 63] dans son excellente étude de l'intégration socio-politique des musulmans français, « les investissements dans l'islam [des jeunes des banlieues] révèlent en fait des recherches d'identité qui traversent l'ensemble de la jeunesse française », cela signifie que la religion ne constitue pas, *comme tel*, un objet sociologiquement pertinent. Et si tant est que l'on souhaite continuer à dire « la religion » pour désigner en fait « les religions », cette religion n'est jamais aujourd'hui, en situation d'individualisation radicale de la construction du rapport au sens et de pleine

10. « La conception aristotélicienne de la science sociale implique que les sociologues de la religion prennent toute leur part dans le développement critique d'une théologie laïque (*public theology*) dans un esprit œcuménique de dialogue entre les croyances. L'Association for the Sociology of Religion est aux côtés des chefs religieux et des sociologues citoyens désireux de voir des sociologues prendre quelque part au développement d'une théologie laïque qui assume sans illusion mais avec fermeté de faire revivre les espoirs ancestraux et immarcescibles de solidarité, de justice, d'égalité et de non-violence » (*traduit par la rédaction*).

11. C'est nous qui soulignons.

légitimité reconnue à cette individualisation, qu'un indicateur de recompositions plus larges, dont elle participe, par ailleurs, essentiellement en tant qu'instrument de gestion. Elle ne fait donc sens qu'en tant qu'objet intermédiaire, analyseur qui, utilisé contextuellement, peut d'ailleurs s'avérer fort précieux.

BIBLIOGRAPHIE

- ANTUNES Antonio Lobo, 1998, *Connaissance de l'enfer*, Christian Bourgeois, Paris.
- BOUDON Raymond, 1986, *L'Idéologie*, Fayard, Paris.
- BOURDIEU Pierre, 1987, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63/1, p. 155-161.
- BRÉCHON Pierre, 2000, « Conclusion », in BRÉCHON Pierre, DURIEZ Bruno, ION Jacques (sous la dir. de), *Religion et action dans l'espace public*, L'Harmattan, Paris.
- 2001, « L'évolution du religieux », *Futuribles*, n° 260.
- CÉSARI Jocelyne, 2000, « Musulmans français et intégration socio-politique », in BRÉCHON Pierre, DURIEZ Bruno, ION Jacques (sous la dir. de), *Religion et action dans l'espace public*, L'Harmattan, Paris.
- CORBIC Arnaud, 2002, *Dietrich Bonhoeffer*, Albin Michel, Paris.
- DEBRAY Régis, 2003, « Penser le religieux », *Magazine littéraire*, n° 421, juin.
- DERRIDA Jacques, 1996, *Foi et Savoir*, Seuil, Paris.
- DORFLÈS Gillo, 1997, *Conformisti*, Donzelli Editore, Rome.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1987, « Faut-il définir la religion? », *Archives de sciences sociales des religions*, 63/1 (janvier-mars), p. 11-30.
- 1993, *La Religion pour mémoire*, Cerf, Paris.
- 1999, *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, Paris.
- 2001a, « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », *Futuribles*, n° 260, p. 99-109.
- 2001b, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris.
- KELLY James R., 1999, discours, *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 2.
- LAMBERT YVES, 2001, « Le devenir de la religion en Occident », *Futuribles*, n° 260.
- MICHEL Patrick, 1993, « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 82, p. 223-238.
- 1994, *Politique et Religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris.
- 1999, « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle », *Critique internationale* n° 3, Presses de Sciences Po, Paris, p. 79-97.
- 2001/2, « Religion et politique dans un monde en quête de centralité », *La Revue internationale et stratégique*, n° 44, IRIS/PUF, hiver, p. 33-40.
- PROUST Marcel, 1982, *À la recherche du temps perdu I (Du côté de chez Swann)*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- RÉMOND René, 2000, *Le Christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, Paris.
- TRIGANO Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion?*, Flammarion, Paris.
- VALADIER Paul, 1999, *Vers un christianisme d'avenir*, Seuil, Paris.
- VIDAL Dominique, 2001, « L'Église à rebrousse-poil », *Le Monde diplomatique*, septembre.