

Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir

François GAUTHIER *

Résumé : L'hypothèse religio-logique du déplacement du sacré rend possible un décentrement permettant d'interroger le paradigme de la sécularisation au fondement des sciences sociales du religieux. Cet article propose quatre facteurs inter-reliés et faisant système qui expliquent les difficultés congénitales qu'ont nos sciences sociales de saisir les mutations contemporaines du religieux. D'abord, le paradigme de la sécularisation qui sous-tend tout autant les théories de la sécularisation que celles qui postulent un retour du religieux se comprend comme l'institutionnalisation, dans l'épistémologie moderne, d'une opposition entre religion et modernité. Un deuxième facteur a trait au biais politique, institutionnel et masculin qui caractérise les travaux inscrits dans ce paradigme, au détriment notamment de la culture, des formes non instituées et des aspects qualifiés de féminins. Le nationalisme méthodologique est un troisième facteur qui fait l'impasse sur les dimensions transnationales et de plus en plus globalisées du religieux. Un quatrième facteur est constitué par les effets normatifs et idéologiques qu'entraîne l'altérité irréductible du religieux pour la pensée moderne, qu'illustre la comparaison avec d'autres disciplines comme les sciences politiques ou économiques. L'article conclut en rappelant que le religieux, la religion et la religiosité sont des concepts et non des réalités ou des essences et en appelle à une ressaie moins normative et idéologique.

Mots-clés : sécularisation, nationalisme méthodologique, religio-logie, religion

* François Gauthier est professeur ordinaire de sciences des religions au département des sciences sociales de la faculté des lettres de l'Université de Fribourg.

L'hypothèse religiologique a été au cœur de la formation en sciences des religions que j'ai reçue à l'UQAM. Dans ce cadre, nous n'abordions souvent la question de la sécularisation que pour la repousser par principe, pour préférer les passionnantes ouvertures que permettaient à l'inverse l'hypothèse des « déplacements du sacré ». Hormis la thèse de Marcel Gauchet et la dernière partie du *Sacred Canopy* de Peter Berger, nous ne lisions pas vraiment la production vouée à la sécularisation. Lorsque j'ai commencé à m'investir sérieusement en sociologie des religions dans les cercles européens francophones et anglophones qui sont les miens aujourd'hui, j'ai ainsi dû procéder à un rattrapage en accéléré pour savoir ce qu'il en était de ces interminables débats sur la « sécularisation ». Je dois à ma formation de religiologue mon inoculation à cette perspective qui structure encore largement les sciences sociales du religieux aujourd'hui. Bien que mon propre parcours témoigne d'une prise de distance par rapport à certaines approches, préoccupations et concepts « ménardiens », c'est cet ancrage premier qui m'a permis de réinscrire une perspective nouvelle en sociologie des religions, déprises de l'épistémologie propre au paradigme de la sécularisation. Ce qui suit est un extrait de ma « conférence inaugurale », beau rituel académique qui existe encore dans certaines institutions, lors de ma prise de fonction comme professeur à l'Université de Fribourg. Je l'avais dédiée alors à Guy Ménard, et il me semble approprié de lui offrir pour ces mélanges. Il y reconnaîtra j'espère ce que je lui dois, ainsi qu'à la religiologie uqamienne plus largement.

*

« Psychanalyse » de l'objet « religion » dans la pensée moderne et les sciences sociales

Pour plusieurs, les deux dernières décennies donnent l'impression d'un retour du religieux après une période marquée par la sortie des Églises et le transfert de l'éducation et de la santé, notamment, dans les mains de l'État. Au cours de la période des « décennies glorieuses », la pratique dominicale a chuté plus ou moins radicalement dans l'ensemble des pays occidentaux, par un

facteur de quatre, voire plus. Après une période pendant laquelle la religion semblait se marginaliser, le courant semble s'être inversé, ou à tout le moins le déclin prédit ne semble plus aussi certain. Par exemple, depuis la toute fin des années 1980, le religieux semble être devenu une caractéristique irrépessible des populations issues de l'immigration alors qu'il ne le semblait pas auparavant. Le religieux, que l'on croyait cantonné pour de bon dans la sphère privée dans les modèles d'intégration tant libéraux que républicains, est devenu à la fois identitaire et éthique, provoquant de fortes réactions sociales et mobilisant des politiques publiques : affaires du hijab, du kirpan, des minarets de mosquées, de la prière dans les lieux publics, de l'alimentation cachère ou halal, des crèches, des services publics, etc. Parallèlement, le terrorisme mondial a cessé d'être d'abord politique ou national pour revendiquer un caractère religieux et transnational, comme l'illustre le djihadisme. En même temps, de nouveaux phénomènes charismatiques, comme les pentecôtismes, ont fait leur apparition et connaissent une croissance étonnante, fulgurante même, tandis que les *Megachurches* évangéliques essaient partout sur la planète, ou presque. Les « spiritualités » dites holistiques se sont répandues bien au-delà des cercles New Age, au point de devenir *mainstream* et d'infléchir les courants dits libéraux au sein des traditions chrétiennes, juives et même musulmanes. Le religieux, que l'État providence, armé de la science, avait évacué de la sphère de la santé, est revenu en force avec une variété impressionnante de thérapeutiques et de produits « alternatifs » ou « néo-traditionnels » auxquels font appel désormais près de la moitié de nos concitoyens, avec des conséquences notables sur les ordres professionnels et l'assurance-maladie. On voit également fleurir une quantité de nouveaux rituels, quand il ne s'agit pas de renouveau de rituels existants : fiançailles, mariages, renouveau des vœux, mais aussi rituels de plus en plus élaborés de divorce et de séparation ; rituels d'avant accouchement appelés *showers*, nouveaux rituels de baptême, collations des grades qui deviennent de plus en plus importantes ; similairement, les âges de la vie sont de plus en plus soulignés : trentaine, quarantaine, cinquantaine sont des occasions pour des rituels de plus en plus complexes ; nouvelle importance des rituels publics, effusion de festivals, renouveau des pèlerinages et du « tourisme spirituel » ; et que dire des changements entourant les

rituels de mort et de deuil, y compris la multiplication de sites Internet *in memoriam*. Sans oublier nos aéroports, qui comportent maintenant tous des locaux de prière dits « multiconfessionnels ».

Avec le recul qui est le nôtre, on s'aperçoit que les années 1960-1990 ont été une période de changements importants qui ont eu lieu pour une majeure partie sous le radar des institutions religieuses, de l'opinion publique, des médias, de l'État, et j'ajouterais même des sciences sociales. Il faut admettre que nous comprenons en général très mal les mutations récentes du religieux. Le consensus qui existait – ou semblait exister – autour d'un déclin de la pratique religieuse – et donc, croyait-on, du religieux lui-même – s'est effrité pour faire place à un certain désarroi. De manière générale, les sciences sociales ont failli à comprendre les logiques émergentes et à fournir un récit propre à éclairer tant les politiques que l'opinion publique. Dans ce qui suit, je propose quatre « facteurs » inter-reliés et faisant système pour en comprendre les raisons.

Le paradigme de la sécularisation

En matière de religion, les sciences sociales se partagent entre deux ensembles théoriques rivaux. Le premier ensemble, le plus ancien et le plus répandu, est celui de la sécularisation ou de la sortie de la religion. En simplifiant, les théories de la sécularisation stipulent que les processus de la modernisation entraînent l'érosion des fonctions sociales de la religion et, par conséquent, une marginalisation et une privatisation du religieux : en gros, le déclin du religieux par-delà les religions. Suivant cette logique, modernité et religion seraient imbriquées dans un jeu à somme nulle : à mesure que progresse la modernité, la religion reculerait tout autant. Il y aurait donc une contradiction entre le fait d'être moderne *et* religieux. La religion ne subsisterait qu'en « miettes », diffuse ou fragmentée au sein de religiosités privatisées ; ou encore elle resurgirait comme autant d'atavismes révolus dans des phénomènes sectaires ou des fondamentalismes charismatiques ou violents. Les théories de la sécularisation ont largement dominé les sciences sociales et constituent probablement le socle le mieux partagé par l'ensemble des différentes disciplines, au point où l'on peut aisément parler d'un « paradigme de la sécularisation ».

À l'intérieur de ce paradigme, l'histoire de la deuxième moitié du XX^e siècle se lit comme celle du déclin progressif de la religion dans la vie sociale et subjective. Incidemment, les travaux sociologiques se sont surtout occupés à mesurer le déclin : la religion recule-t-elle et à quel rythme, ou encore démontre-t-elle des capacités de résilience insoupçonnée ? Ainsi lit-on *ad nauseam* des travaux mesurant au centile près la chute ou les soubresauts de la pratique dominicale, tandis que d'autres s'affairent à essayer de rendre compte du paradoxe apparent de la croyance en « Dieu » qui se maintient à plus de 80 % dans l'ensemble des pays occidentaux.

Depuis plus d'une vingtaine d'années maintenant, un second ensemble de théories est devenu en vogue selon lesquelles nous assisterions à un phénomène de dé- ou de post-sécularisation. (Je laisse de côté ici les courants du « Rational Choice », tout particulièrement populaires aux États-Unis, et qui mériteraient un traitement à part.) Les tenants de ces théories soutiennent que les processus de la sécularisation auraient été minés et que, plutôt que de disparaître, la religion serait désormais de retour, voire en croissance : retour de formes dionysiaques refoulées caractéristiques d'une postmodernité chez Michel Maffesoli ; dangereuse « revanche du religieux » chez le politologue Gilles Kepel ; dé-sécularisation ou ré-enchantement du monde chez l'ancien chantre de la sécularisation Peter Berger ; sans oublier les retournements tardifs d'un Jürgen Habermas pour qui les attentats terroristes du 11 septembre 2001 signalent la perdurance (malheureuse !) du religieux dans une époque désormais qualifiée de « post-séculière ». Suivant ces différentes moutures, la religion demeurerait marginalisée des suites de la sécularisation, mais elle effectuerait un retour dans l'espace public et s'avèrerait plus importante pour les individus qu'on avait bien voulu le croire, notamment comme « marqueur » identitaire.

Il n'est plus très subversif de dire que les théories de la sécularisation sont pétries de normativité et qu'elles ne sont pas neutres, tant ce sujet a été et continue d'être débattu. Mais on peut en dire autant des théories de la dé-sécularisation qui paraissent tantôt triomphantes, tantôt alarmistes ou résignées. Ensemble, ces théories n'éclairent pas tant les changements survenus depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale qu'elles y participent en nous faisant voir les tropismes, le présupposés, les espoirs, les angoisses

et les idéologies de notre époque. Loin de constituer une nouvelle avenue permettant de transcender les écueils des théories de la sécularisation, elles en reproduisent les présupposés, ne serait-ce qu'à « l'envers ». La dé-sécularisation et la post-sécularisation présupposent la sécularisation, tout comme le soi-disant ré-enchantement postmoderne présuppose un moderne désenchantement, et tout comme le retour du religieux dans l'espace public présuppose sa disparition préalable et son confinement dans l'espace hermétique de la vie privée.

Il est intéressant dans ce contexte de rappeler que la religion était au cœur de l'œuvre des deux pères de la sociologie, Émile Durkheim en France et Max Weber en Allemagne. Il en est de même pour l'ensemble des travaux de la première génération de sociologues et des anthropologues jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. La suite témoigne d'un désintérêt croissant pour la religion dans les sciences sociales, conjointement à la spécialisation des disciplines. De telle sorte que le religieux et la religion se sont retrouvés à toutes fins pratiques exclus (on est tenté de dire « excommuniés ») des débats théoriques de l'après-guerre. La sociologie des religions naissante, pour sa part, s'est retrouvée fortement marginalisée au sein des sciences sociales, comme si elle tenait absolument à suivre la courbe de la pratique dominicale. Il faut dire que la sociologie des religions a d'abord été une sociologie *religieuse*, bien différente de celle de Durkheim ou de Weber. Il s'agissait le plus souvent de l'application de méthodes d'enquête sociologiques par des chercheurs eux-mêmes religieux, défroqués, ou au service des Églises. Leur objectif était surtout de comprendre le séisme qui était en train de secouer les institutions traditionnelles du christianisme occidental.

Marginale et marginalisée, la sociologie religieuse transformée en sociologie des religions s'est intéressée à des phénomènes marginaux comme les sectes et autres nouveaux mouvements religieux. Ce sont d'ailleurs les mouvements les plus spectaculaires et scandaleux qui ont reçu le plus d'attention, à l'instar de « l'épouvante des sectes ». Au point d'ailleurs où, au cours des années 1990, lorsque j'ai commencé à m'intéresser à la religion, on faisait des blagues en disant qu'il y avait probablement plus de sociologues des religions qui étudiaient les sectes que de sectes. La sociologie des religions était devenue une sociologie des minorités,

voire des « erreurs ». C'est donc tout naturellement qu'elle s'est par la suite tournée vers l'étude du religieux dans les populations issues de l'immigration : importance de la religion pour la préservation d'un sentiment de communauté, vecteur d'intégration ou de communautarisme, etc. C'est d'ailleurs autour de ces questions que des chercheurs en sciences sociales non concernés au départ par le religieux y ont été conduits. Aujourd'hui, l'importance qu'a acquise l'étude des phénomènes sociaux liés à l'islam est tout simplement remarquable. Les nouveaux postes et les nouvelles ressources concernent massivement l'islam, et il y a presque lieu de commencer à s'en inquiéter.

Il est difficile de ne pas voir, au-delà du sain intérêt de compréhension, comment le savoir est ici au service du pouvoir, en référence aux travaux de Michel Foucault. Il y aurait une sociologie des sciences sociales à faire qui nous montrerait comment les thématiques de recherche sont tout sauf neutres, et comment elles trahissent les peurs, les imaginaires et les enjeux de gouvernance de nos sociétés. La sur-représentativité des études sur l'islam et l'immigration par rapport à leur importance sociale, politique et démographique trahit à mon sens une angoisse et un besoin de maîtrise devant une altérité qui a tous les traits d'une « inquiétante étrangeté », pour oser un terme de Freud. Par contraste, il y a très peu d'études sur l'immigration d'origine chrétienne en Europe alors que cette population y représente plus de la moitié de l'immigration des cinquante dernières années...

Dans le paradigme de la sécularisation, on le voit, que ce soit les sectes, l'immigration ou le terrorisme, la religion, c'est la religion de *l'autre*, du marginal, de l'a-normal, de l'encore non occidentalisé, non rationalisé ou non modernisé. C'est d'ailleurs relativement récemment, peut-être depuis une vingtaine d'années, qu'on a pu commencer à parler de « modernité religieuse », c'est-à-dire de caractéristiques *modernes* du religieux – de catholicisme moderne par exemple.

Ce n'est pas que toutes ces études sur les minorités religieuses (nouveaux mouvements religieux, religions « exotiques » issues de l'immigration, islam) soient inintéressantes, vaines ou condamnables. Loin de là. Qu'on me comprenne bien. Ce qui m'intéresse, pour ma part, dans cette optique d'une sociologie des sciences sociales ou d'une science des religions consciente d'elle-

même, c'est de relever *ce sur quoi on n'enquête pas*. Dans ce cas-ci : la religion « normale », celle du *mainstream*, de « monsieur et madame tout le monde », de la classe moyenne, des ouvriers, de leurs croyances, de leurs actions, de leurs expériences et de leurs organisations, au-delà de la messe dominicale qui n'est plus depuis très longtemps déjà le foyer du religieux. N'y a-t-il pas là une diversité et une complexité insoupçonnées derrière les chiffres ? N'y a-t-il pas des recompositions, des bricolages, des syncrétismes et des innovations qui valent la peine d'être étudiés ? Que signifie le fait que le chemin de Compostelle soit aujourd'hui en proie à un tel trafic piétonnier, sachant que seule une minorité de marcheurs y est par conviction chrétienne mais qu'une majorité le pratique tout de même pour des raisons « spirituelles » ? Si l'athéisme stagne autour de 10 % environ depuis plusieurs décennies et semble surtout motivé par l'anticléricalisme ou un certain scientisme, et si seulement près de 15 à 25 % de nos concitoyens correspondent au modèle chrétien traditionnel, qu'en est-il des autres 65 à 75 % ?

Hormis quelques données statistiques sur l'appartenance déclarée à une confession ou une autre, ou encore sur le taux de croyance en Dieu, nous savons trop peu de choses. Que signifie se déclarer catholique ou protestant dans une enquête des organes officiels ou dans un coup de sonde des grands quotidiens ? Est-ce la même chose que de se déclarer catholique en 1953 ? 1972 ? 1987 ? Qu'est-ce qui a changé ? Et que veut dire croire en Dieu, si ce n'est plus « Dieu le Père tout puissant créateur du ciel et de la terre » mais une « force » ou une « énergie » ? Que signifie être chrétien mais croire en la réincarnation ? Quelle réincarnation ? Quelles réalités complexes, quelles croyances et pratiques de sens se cachent derrière la distinction aujourd'hui commune entre spiritualité et religion ? Les sciences sociales ont encore étonnamment peu de réponses à offrir à ces questions.

Si l'on passe en revue les données disponibles pour les pays ouest-européens, le constat à en tirer est que nous ne sommes en présence *ni* d'un scénario conforme aux théories de la sécularisation, *ni* à celui d'un retour du religieux ; ou, au contraire, que nous sommes en présence d'un scénario qui participe à la fois un peu de l'une et un peu de l'autre. Ainsi, la Suisse, la Grande Bretagne, la France, la Belgique, l'Allemagne et le Québec seraient à la fois « séculiers » et « religieux ». Paradoxe ? Contradiction ?

Confusion ? Le paysage apparaît pourtant moins indéfinissable dès lors qu'on accepte de sortir de l'épistémè sécularisation/dé-sécularisation. Ce qui s'est produit depuis les années 1960 à nos jours correspond moins à une période de perte puis de regain que de changements qui ont profondément transformé le religieux sous le radar des institutions religieuses, de l'État... et des sciences sociales. De nouveaux acteurs sont apparus, notamment les femmes et les minorités ethno-culturelles, ainsi que de nouveaux entrepreneurs spirituels ou religieux, de nouvelles organisations et de nouvelles communautarisations, mais aussi de nouvelles dynamiques identitaires couplées à de nouvelles possibilités médiatiques, le tout sur un plan de plus en plus transnational, voire global, et de moins en moins lié au contexte national et aux institutions religieuses traditionnelles.

Le biais politique, institutionnel et masculin

Outre le paradigme de la sécularisation, un deuxième facteur explique notre difficulté à saisir les logiques actuelles du religieux. Il s'agit d'un biais politique caractéristique de la pensée moderne. Au plus profond de l'épistémologie moderne, il y a le politique. Avant d'être un ensemble de processus socio-historiques de modernisation travaillant diversement les sociétés humaines en les arrachant à leurs traditions, la modernité a d'abord été un projet *politique* dont la question centrale a été la régulation optimale des sociétés en-dehors d'un cadre théologique. De Hobbes en passant par Rousseau et Kant jusqu'à Auguste Comte et au-delà, la pensée moderne s'est largement constituée *dans* le politique et *contre* la religion. L'institution moderne par excellence est ainsi *l'État*, qui a été pensé dans ses dimensions procédurales par le libéralisme de Locke à Rawls, et dans ses dimensions totalisantes et symboliques par Hegel, Lefort et Gauchet, notamment.

Par conséquent et jusqu'à maintenant, les sciences sociales se sont beaucoup attardées aux changements affectant la sphère du politique en rapport avec la religion, et notamment la question des rapports entre les Églises et les États qui monopolise la part du lion des travaux francophones. Cette orientation, jumelée avec la fixation sur les phénomènes de marge dont j'ai parlé, est en partie responsable de notre difficulté à saisir les logiques actuelles. Le

biais politique explique en partie pourquoi les études sur la religion sont aussi massivement vouées à l'étude des *institutions* et des organisations religieuses, et à leur devenir. Or une sociologie des religions qui se préoccupe surtout des institutions religieuses est une sociologie essentiellement *politique* et donc constitutivement aveugle à d'autres dimensions sociales – à commencer par la culture.

Une conséquence de ce biais politique et institutionnel est une plus grande difficulté à appréhender les changements sociaux. L'institution est souvent *en retard* par rapport aux changements culturels et sociaux. Une révolution est toujours une révolution sociale et culturelle avant de s'accomplir dans le politique. Ce n'est donc pas en regardant du côté des institutions qu'on peut saisir au mieux les logiques sociales en émergence. Les changements institutionnels ne sont généralement que des institutionnalisations politiques de changements déjà bien institués dans le social et la culture.

Similairement, ce biais implique une conception *genrée* qui met l'accent pratiquement exclusivement sur les rôles, fonctions et préoccupations des acteurs masculins, au détriment des femmes. Cette dimension genrée du paradigme de la sécularisation va de pair avec une valorisation du rationnel, du scriptural et de la croyance (voire du « croire ») qui repousse l'expérience, l'émotion et « l'irrationnel » du côté du féminin.

Le nationalisme méthodologique

Un troisième facteur expliquant les difficultés à saisir les logiques contemporaines du religieux est le « nationalisme méthodologique » constitutif des sciences sociales, qui reproduit le modèle des religions nationales alors même qu'elles ne constituent plus la référence religieuse pour une majorité de citoyens. Bien entendu, les nations démontrent des particularismes irréductibles les uns aux autres, et la Suisse ne présente pas tout à fait le même portrait que le Québec en ce qui a trait au catholicisme. Il ne faut surtout pas balayer les contextes sociaux, historiques et politiques entre les pays. Les différences marquantes dans les rapports entre

Églises et État en France et aux États-Unis continuent d'expliquer beaucoup de choses.

Mais cela ne doit pas nous empêcher de voir que les logiques en émergence se dessinent aussi sur un autre fond : par exemple, que les jeunes catholiques parmi les plus engagés, quel que soit le pays, évoluent dans un imaginaire désormais mondialisé dans des circuits de pratiques transnationaux, au premier chef les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ). De la même manière, les musulmans d'aujourd'hui se sentent appartenir à une communauté musulmane mondiale, l'*oumma* universelle, qui dépasse les frontières nationales, qu'ils vivent au Proche-Orient, au Maghreb, en Indonésie ou en Occident. Même chose pour les fondamentalismes, dont les réseaux et les modes de communication sont d'emblée mondialisés, même lorsqu'ils mènent un combat contre la modernisation et « l'Occident ». La nébuleuse des spiritualités holistiques est elle aussi constituée suivant des réseaux qui n'ont plus la nation pour cadre. La légitimité dans ces cercles vient précisément du fait d'être transnational, comme l'atteste la circulation constante des conférenciers, thérapeutes, chamanes, professeurs, gourous et guérisseurs. Du côté des spiritualités orientales, l'extrême popularité du Dalai Lama et son immense influence sur le vécu spirituel et religieux de nos contemporains sont indissociables de son statut de maître spirituel mondial.

Le religieux est d'autant plus ardu à saisir que le monde contemporain est pétri par des logiques qui mettent à mal les analyseurs classiques. On le mesure dans toutes les sphères : le propre de la culture contemporaine est la critique et la méfiance envers les institutions au profit d'expériences subjectives partagées et de nouveaux types de socialité plus difficilement modélisables. L'Institution a subi le même sort que la Tradition : son autorité a été supplantée par un nouveau rapport qui prend l'expérience et l'utilité comme critères d'authenticité et de validité. Ce type de changement est un changement au plus profond de nos sociétés, des suites de la révolution culturelle de la modernité. Il n'est pas étonnant qu'une telle mutation n'aille pas sans sérieusement mettre à l'épreuve nos catégories d'analyse.

La religion, cette « chose » étrange

Un quatrième et dernier facteur découle de ce qui précède et prend aussi racine dans l'épistémologie moderne. Les deux mille dernières années de notre histoire ont été une ère marquée par une forme de religion dont on a peine à s'imaginer aujourd'hui le caractère très particulier, inédit, novateur, presque transgressif par rapport aux formes qu'avait jusque là prises le religieux sur l'étendue du globe et dans l'histoire, depuis que les premiers hominidés ont commencé à enterrer leurs morts. Or c'est à partir du cas très particulier du christianisme, et notamment le christianisme d'après la Réforme, que nous comprenons encore le religieux. C'est sur ce moule que nous avons inventé ces autres « grandes religions du monde » que sont l'hindouisme et le bouddhisme. Nous en avons fait des ensembles bien différenciés, compréhensibles en termes de systèmes théologiques, de révélations divines, de divinités transcendantes, de textes sacrés et de clergés, au mépris des autres dimensions rituelles ou magiques qui sont pourtant le cœur de ces « religions » dans leurs actualisations vécues. Nous poussons l'ethnocentrisme jusqu'à continuer de débattre le plus sérieusement du monde à savoir si le bouddhisme Theravada, qui est théologiquement athée, est ou non une religion plutôt que de nous demander si nos définitions de la religion ne seraient pas mal adaptées à saisir autre chose que le miroir de nos propres chimères.

Pourtant, nous avons conscience que, jusqu'au christianisme, le religieux a pu prendre différentes formes. Ce n'est qu'avec lui que le religieux s'est constitué en « religion », avec une importance accordée à la foi, au dogme, à la Vérité historique d'un texte mythique et à l'inafaillibilité d'une institution, l'Église. Rien de plus éloigné de ce qu'était la religion aztèque, iroquoise, inuit, dravidiennne, dogon, guarani, bouriate, hellénique antique, confucéenne ou bouddhique tibétaine... Or quelque chose nous empêche de concevoir que le religieux puisse continuer de se transformer et puisse émerger en-dehors des formes institutionnelles immédiatement reconnaissables en tant que « religions », notamment dans des formes éloignées du christianisme occidental. D'où la nature et la teneur de débats qui apparaissent singuliers dès que l'on prend un peu de recul : est-ce que les « spiritualités » contemporaines, par exemple, sont ou non pleinement du religieux ?

À témoin le succès de concepts comme le « pseudo-religieux », la « quasi-religion », « l'ersatz » de religion, la « spiritualité » et le « sacré non religieux ».

*

Imagine-t-on pareille situation dans une autre discipline ? Imagine-t-on fleurir des concepts comme « pseudo-politique » parce que les réalités sous observation divergent des formes connues et institutionnalisées ? Peut-on imaginer conclure, à propos de phénomènes éloignés du jeu des partis politiques comme le mouvement des *Indignés*, *Occupy* ou les *Femens*, qu'ils n'ont pas de dimensions « pleinement » politiques ? Des champs complets d'étude comme les *Gender Studies* se sont constitués autour des rapports *politiques* inscrits dans la vie la plus intime sans qu'un interdit vienne en barrer le développement. Les économistes, de leur côté, appliquent le plus sérieusement du monde et sans gêne aucune leur théorie néo-classique aux réalités sociales les plus diverses, de l'échange de coquillages en Polynésie en passant par le capital humain et social, et jusqu'à la religion, sans que quiconque s'en formalise. Or trouver des dimensions religieuses, des formes mythologiques et rituelles dans des phénomènes culturels éloignés des institutions cadres propres aux « grandes traditions religieuses », voilà qui cause encore scandale et réprobation. Imagine-t-on un mémoire, une thèse ou un projet de recherche en sciences politiques, en sociologie, en anthropologie ou sciences économiques qui parviendrait à la conclusion que ce dont on a parlé pendant cent pages et qui été permis par les outils propres à la discipline n'est pas, en définitive, du politique, du social, de la culture ou de l'économie ? Pourtant, voilà précisément le genre de question – stérile – qui agite depuis des décennies les « sciences des religions ». La question « est-ce ou non de la religion » ne fait au fond que reformuler celle de son déclin ou de sa résilience. Les protagonistes de ces débats ne semblent pas se rendre compte de l'absurdité de leur posture, qui revient au fond à nier obstinément l'objet même de leur étude et le potentiel heuristique de leurs outils conceptuels.

La religion n'est qu'un concept !

Pourquoi en sommes-nous toujours là ? On en revient à l'idée que le religieux est l'Autre de la modernité, avec ce que cela comporte d'effets normatifs et idéologiques. Puisque la religion est ce refoulé sur lequel la modernité et ses sphères institutionnelles désormais soi-disant autonomisées se seraient fondées, la religion a été et demeure l'impensé de la pensée moderne et des sciences humaines et sociales. D'où certains effets de sens bien singuliers – et mon intérêt pour la question ! Il me semble plus opportun de défendre l'idée suivant laquelle la religion n'est pas une essence, ni une chose, ni une réalité *sui generis* d'un point de vue ontologique, mais bien une catégorie d'interprétation, un *concept*, une *catégorie d'interprétation et d'analyse des faits humains socio-historiques*. Un méta-concept en fait, tout comme le politique, l'économique, l'esthétique, le social ou la culture.

On peut d'ailleurs, à profit, distinguer entre trois niveaux d'analyse. Le *religieux*, comme on dit le politique ou l'économique, réfère à l'ensemble le plus vaste et le plus universel. Le religieux dépasse ainsi largement les *religions*, qui ne sont que des institutionnalisations particulières du religieux dans une société à une époque donnée. La *religiosité*, enfin, correspond au religieux-vécu, le religieux à hauteur d'expérience et d'appropriation, le plus souvent à distance du religieux prescrit. Ce sont donc des *concepts* et non des essences. Si le religieux, la/les religion(s) et la religiosité ne sont que des concepts, la question n'a plus à être si la religion disparaît ou effectue un retour, mais plutôt quelles sont ses formes et ses dynamiques dans une société donnée, et quelles sont les meilleures définitions pour faire parler les réalités sociales soumises à l'interprétation.

Abstract : The *religiologique* working hypothesis of the displacement of the sacred enables a decentring that allows one to question afresh the secularisation paradigm, foundational to social sciences. This article identifies four interrelated factors (system) to explain the congenial difficulties that plague social sciences when it comes to understanding the contemporary mutations of the religious. First, the secularisation paradigm, that underlies both secularisation and religious resurgence theories, is understood as the institutionalization, within modern epistemology, of the opposition between modernity and religion. Second, the political, institutional and masculine biases have been favoured at the expense of culture, of non-institutional forms and aspects deemed feminine. Third, methodological nationalism overlooks the growing transnational and global dimensions of the religious. Fourth, the normative and ideological effects of the irreducible alterity of religion for modern thought can be illustrated with a comparison with political and economic sciences. The article then concludes that the religious, religion and religiosity are neither realities nor essences but concepts, and calls for a renewed and less normatively and ideologically perspective.

Keywords : secularisation, methodological nationalism, religiology, religion
