

**RELIGION, OBJET PERDU
ET RECONSTRUIT:
UN PARCOURS DE RECHERCHE**

Danièle Hervieu-Léger¹

Il y a vingt-cinq ans, lorsqu'on entreprenait de s'initier à la sociologie religieuse, les choses étaient relativement simples. Il s'agissait, pour l'essentiel, d'entrer dans l'analyse de la perte contemporaine de la religion. Cette éviction de la religion était alors considérée comme l'un des traits majeurs de la modernité. Sous la triple pression de l'affirmation de l'individu, de l'avancée de la rationalisation et de la différenciation des institutions, le rétrécissement continu du champ religieux des sociétés modernes et la perte d'emprise des religions historiques semblaient inéluctables. La lecture des pères fondateurs de la sociologie offrait à cette analyse des points d'appui théoriques solides: le processus de rationalisation selon lequel se déploie l'avancée de la modernité est équivalentement processus de «dépouillement des dieux», et la conquête de l'autonomie — celle du sujet et celle de la société — passe par la désagrégation inéluctable des sociétés toutes religieuses du passé. En France, cette orientation théorique trouvait dans les études empiriques de l'évolution du catholicisme français, engagées dès l'entre-deux guerres sous l'impulsion du Doyen Gabriel Le Bras, une sorte de confirmation paisible: les chiffres témoignaient clairement du recul des pratiques et de la désagrégation des croyances, en même temps que de l'effondrement sans précédent des vocations religieuses et sacerdotales: la civilisation paroissiale, dans laquelle le rêve religieux d'une emprise totale de l'Église sur la

¹ Danièle Hervieu-Léger est directeur de recherches à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et au CNRS, Paris.

société s'était si longtemps incarné, appartenait désormais à un monde fini. Dans la France modernisée des années soixante comme dans toutes les sociétés sécularisées, la religion n'était supposée subsister que comme option privée et affaire de groupes volontaires. Et la question des transformations de la religion dans la modernité se confondait alors avec celle de la dissémination (politique, esthétique, culturelle, etc.) du christianisme dans cet univers définitivement laïcisé. C'est en tous cas dans cette perspective que je me suis personnellement engagée, à l'époque, dans la recherche en sociologie religieuse, avec le projet d'étudier — entre autres choses — les transferts politiques de l'utopie chrétienne du Royaume², et ses déplacements dans des expérimentations communautaires n'affichant plus aucune référence religieuse³.

Vingt ans plus tard, le paysage de la recherche apparaît étonnamment modifié, autant que les orientations des sociologues de la religion. Au premier rang de ces transformations, il y a la montée en force politique de courants religieux intégristes partout dans le monde, le retour massif du facteur religieux sur la scène publique, et le développement multiforme des «nouveaux mouvements religieux» depuis le début des années soixante-dix. Dans le même temps, la vitalité des «communautés nouvelles» qui bouleversent la physionomie des institutions religieuses supposées être les plus touchées par le processus de sécularisation a fait surgir des interrogations et des intérêts nouveaux quant au devenir des grandes Églises. La religion, qu'on disait refoulée à la marge des sociétés avancées, ne serait-elle pas en train de démontrer sa capacité de retrouver une nouvelle pertinence sociale, politique et culturelle, dans une modernité en crise? Ce retournement de la conjoncture ne réhabilite pas seulement la religion comme objet de

² Danièle Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation*, Paris, Cerf, 1973.

³ Danièle Hervieu-Léger et B. Hervieu, *Le retour à la nature*, Paris, Seuil, 1979; *Des communautés pour les temps difficiles*, Paris, Cerf, 1983.

l'investigation scientifique: il tend à favoriser des «révisions théoriques», aussi déchirantes qu'ambiguës. Certains semblent prêts, au vu des «renouveaux» religieux contemporains, à passer aux pertes et profits tout le travail conceptuel effectué, pendant des années, par les théoriciens de la sécularisation. Bien plus, après n'avoir plus vu de religion nulle part, certains seraient portés, aujourd'hui, à découvrir du sacré partout: dans l'écologie, dans le sport, dans la politique ou dans les concerts de rock, etc. Intéressant renversement de perspective: l'analogie des pratiques et croyances religieuses (chrétiennes) et des pratiques et croyances profanes, analogie dont on usait surtout, dans le passé, pour souligner l'ampleur de la dissémination culturelle (et donc de la disqualification sociale) du christianisme dans les sociétés séculières, est aujourd'hui mise au service de l'analyse de la présence invisible du religieux dans des sociétés en quête de sens... Dans ce renversement, la notion même de «champ religieux» — dans l'acception courante que lui donne la réflexion sur la différenciation moderne des institutions, aussi bien que dans l'acception plus spécifique qu'elle reçoit dans une sociologie inspirée par la pensée de Pierre Bourdieu — a perdu une bonne partie de sa consistance. La question des limites de la sphère religieuse des sociétés modernes a été progressivement relayée par celle des dynamiques explicitement et implicitement religieuses à l'œuvre dans tout l'espace du social.

En fait, ces oscillations des orientations de la recherche révèlent, à leur façon, un enjeu théorique de grande portée: tous les sociologues des religions sont aujourd'hui affrontés, d'une manière ou d'une autre, à une question majeure, qui est celle des outils de pensée dont il leur faut se doter pour saisir, dans toute sa complexité, le dilemme qui caractérise en propre la modernité religieuse: d'un côté, les institutions religieuses continuent de perdre leur capacité sociale et culturelle d'imposition et de régulation des croyances et des pratiques, et le phénomène du «bricolage croyant» n'épargne même pas les plus zélés de leurs fidèles; d'un autre côté, la croyance prolifère, réemployant librement, sous des formes syncrétiques souvent inattendues, les ressources symboliques offertes par les grandes traditions

religieuses.⁴ Comment comprendre ensemble — loin de toutes les problématiques usées de la «perte» et du «retour» du religieux — le mouvement par lequel la modernité sape continûment les structures de plausibilité de tous les systèmes religieux, et celui par lequel elle fait surgir, en même temps, de nouvelles formes du croire religieux? Pour avancer dans cette direction, il est apparu très vite qu'il n'était pas possible de s'en tenir à la perspective rationaliste qui associe entièrement les «renouveaux» religieux contemporains aux poussées démodernisantes suscitées par la crise mondiale et par l'effondrement des idéologies modernistes du progrès, dans leurs diverses variantes libérales ou marxistes: le paradoxe religieux de la modernité dérive non de l'échec de cette modernité, mais des contradictions structurelles que le déploiement de celle-ci ne cesse pas de susciter.⁵ Il fallait donc rompre avec le paradigme de l'incompatibilité entre religion et modernité (et avec l'opposition stricte entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes qui en est le corollaire), afin de pouvoir prendre en compte, à frais nouveaux, la question des *productions religieuses de la modernité*. Ce défi intellectuel traverse les débats qui ont cours depuis quelques années à propos de la «révision» des théories de la sécularisation. Telle est en tous cas la perspective en fonction de laquelle je m'efforce de situer, depuis près d'une dizaine d'années, mon propre travail de recherche.

⁴ Deux ouvrages récents mettent très finement en évidence cette ambivalence, à partir de travaux empiriques conduits en Europe. Le premier est l'ouvrage de R. Campiche *et al.*, *Croire en Suisse (s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992; le second est la contribution de K. Dobbelaere et L. Voyé à l'ouvrage collectif *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck, 1992.

⁵ Voir sur ce thème «Croire et modernité», le dossier rassemblé par Jean-Paul Willaime, dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 81, 1993.

Comme beaucoup d'autres, je me suis d'abord attachée à une reprise critique du concept de sécularisation lui-même. Mais ce travail ne pouvait constituer, à mon sens, qu'une première étape dans le processus de reconstruction de l'objet. Il ne suffit pas, en effet, de mettre à jour les limites du paradigme classique de la perte de la religion dans le monde moderne. Il ne suffit même pas, comme j'ai essayé de le faire dans un ouvrage paru en 1986, d'établir le lien entre les redéploiements permanents du croire religieux (jusque dans la période la plus contemporaine), et cette «béance utopique» des sociétés rationnellement désenchantées, béance dans laquelle se lit l'affinité que la modernité conserve, sur toute la durée de son développement, avec cette thématique religieuse de l'accomplissement et du salut dont elle s'arrache pour exister comme telle⁶. Il faut pousser la démarche jusqu'à l'analyse des structures et de la dynamique de ce croire religieux moderne, en y incluant (comme l'avait fait Michel de Certeau, lorsqu'il jetait les bases de son «anthropologie du croire») non seulement les «croyances», qui sont les objets idéels des convictions individuelles et collectives, mais l'ensemble des pratiques, comportements et institutions dans lesquels ces croyances prennent corps.

Or il m'est apparu très vite qu'en cherchant dans cette voie une approche cohérente du dilemme religieux de la modernité, je ne pouvais éviter d'affronter explicitement le problème qui hante, depuis ses origines, la sociologie des faits religieux, et peut-être la sociologie tout court: celui de la *définition de la religion*. Le point de départ de ma réflexion, en cette matière, a été l'observation que je me suis faite à moi-même d'avoir à utiliser, pour réélaborer la notion de sécularisation, deux définitions de la religion.

- Une première définition, extrêmement extensive, englobe, sous la désignation de «représentations religieuses», l'ensemble des constructions imaginaires par lesquelles la société, des

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

groupes dans cette société, et des individus dans ces groupes, tentent de résorber l'écart vécu entre les limites et les déterminations du quotidien et ces aspirations à l'accomplissement, dont les promesses séculières de la modernité, relayant les promesses religieuses du salut, constituent la référence.

- Une seconde définition de la religion entre en jeu quand il s'agit de désigner, à l'intérieur de ces «productions de sens», celles qui font appel, de façon explicite, aux traditions constituées des «religions historiques», celles-ci fonctionnant comme capital de symboles, mobilisables notamment lorsque les projections séculières de l'accomplissement de l'histoire (les idéologies du progrès, dans leurs différentes variantes) subissent le choc en retour de la crise de la modernité.

Jusqu'à quel point me fallait-il étendre mon étude des productions symboliques de la modernité pour saisir sociologiquement les processus modernes de la recomposition du croire religieux? Je rejoignais, par ce biais, une question posée également par les sociologues — anglo-saxons surtout — intéressés par le développement, dans les sociétés les plus avancées, des «nouveaux mouvements religieux»: faut-il, parce que ces mouvements offrent à leurs adhérents un type d'«accomplissement intérieur» qui peut être interprété comme une proposition individualiste et séculière (moderne donc) du salut, y repérer la figure nouvelle d'une religion moderne? Faut-il, parce que la référence à une quelconque transcendance leur fait défaut, et parce qu'ils sont le plus souvent dépourvus de tout projet social, leur dénier toute qualification «religieuse»?

Le débat qui a cours aujourd'hui, dans cette ligne, sur les «limites du religieux» est à l'évidence décisif. Il a été relancé récemment par un ensemble de travaux portant sur les «religions séculières» ou «métaphoriques». Il s'alimente aux observations qui concernent le développement très général d'une religiosité «invisible» ou «diffuse», qui se passe de la médiation des institutions religieuses spécialisées. Mais faute d'armature théorique, la discussion tend à s'enliser dans la réédition à l'infini

de l'affrontement classique entre les tenants d'une définition «substantive» (et restrictive) de la religion, impliquant toujours la croyance en une puissance surnaturelle, et les tenants d'une définition fonctionnelle, qui embrasse dans la «religion» l'ensemble des significations «ultimes» ou «fondamentales» que les individus et les groupes sont amenés à produire pour donner un sens à leur existence quotidienne. Soit on définit la religion en fonction du contenu des croyances (croyance en Dieu, par exemple) et des activités de type rituel qui y sont explicitement associées, et l'on est impuissant à dire quelque chose du caractère éventuellement religieux d'un ensemble de phénomènes dans lesquelles d'aucuns voient des formes modernes de «sacralité» (des grands matches de football aux grands concerts publics qui réunissent ces «foules en fusion» chères à Durkheim, en passant par toutes les formes de la «religiosité séculière»); soit on étend la notion de religion à tout ce qui, dans nos sociétés, touche à la question du sens et aux interrogations ultimes de l'homme sur la signification du monde dans lequel il vit, et on «noie» alors les phénomènes religieux dans la nébuleuse insaisissable des «systèmes de significations»...

L'objectif que j'ai alors assigné à mon travail de recherche a été de mettre au point un outil d'analyse qui, en m'autorisant à rompre le cercle dans lequel tourne indéfiniment la réflexion sur la définition de la religion, me permette en même temps de constituer la modernité religieuse en objet sociologique. J'ai entrepris de le faire en prenant pour pivot de l'analyse cette dimension spécifique de toute forme du croire religieux qui est la référence à l'autorité légitimatrice d'une *tradition*. Toute «religion» suppose en effet, et appelle à l'existence, une communauté croyante, qui est à la fois un groupe social concret, avec des formes d'organisation extrêmement diverses, des plus informelles aux plus formelles, et une lignée imaginaire, passée et future. Pour saisir la portée de cette «définition», il faut bien saisir que cette auto-légitimation de l'acte de croire par référence à l'autorité d'une tradition va plus loin que la simple allégation de la continuité des croyances et des pratiques d'une génération à

une autre. La continuité ne vaut pas en elle-même, mais par le fait qu'elle est l'expression visible d'une filiation que le croyant (individuel ou collectif) revendique expressément, et qui le fait membre d'une communauté qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La rupture de la continuité peut donc être, dans certains cas, une manière de sauver le lien fondamental avec la lignée croyante. Et il est même des cas où la tradition invoquée est une tradition purement et simplement inventée: cette dynamique créative de la référence à une tradition rêvée est au centre de la production utopique.⁷ Mais la lignée croyante fonctionne toujours comme référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle fonctionne, inséparablement, comme principe d'identification sociale, *ad intra* (par incorporation à une communauté croyante), et *ad extra* (par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée). Dans cette perspective, le processus de la constitution imaginaire de la lignée croyante, et de sa réalisation sociale dans une communauté (ou une population de communautés), est précisément ce qui constitue, sociologiquement parlant, le «religieux»: on définira donc comme «religion» tout dispositif — tout à la fois idéologique, pratique et symbolique — par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière.⁸

Cet outil théorique n'a évidemment valeur que de type idéal: il ne prétend pas dire ce qu'est l'essence de la religion, mais servir simplement d'instrument de pensée. Il présente l'intérêt de libérer l'analyse de l'attraction invincible que le modèle des religions historiques (et particulièrement le modèle chrétien)

⁷ En donnant de l'utopie la définition formulée par Jean Séguy: un refus du présent qui s'alimente au souvenir d'un passé magnifié en Âge d'Or, en vue d'un futur tout autre. «Une sociologie des sociétés imaginées. Monachisme et utopie», dans *Annales ESC*, mars-avril 1971, pp. 328-354.

⁸ Cette approche est présentée, de façon détaillée, dans D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

exerce sur les processus de construction de l'objet religieux, tout en opposant un barrage efficace aux facilités de pensée qu'offrent des notions comme celles de «religion implicite», «religion diffuse» ou encore «sacré moderne». Il ne doit pas être considéré autrement que comme une hypothèse de travail permettant de construire une approche sociologique (parmi d'autres possibles) des productions religieuses de la modernité. Il peut servir à identifier la dimension «religieuse» de phénomènes considérés comme purement profanes (dans l'ordre, encore une fois, de la politique, du sport, de l'art, de l'écologie, etc.), et à éclairer les investissements proprement religieux qui sont en jeu aujourd'hui dans les processus de construction des identités communautaires, ethniques et nationales. Mais il permet également d'élucider les transformations qui affectent les «grandes religions» reconnues comme telles. Ainsi, l'accent mis sur la constitution de la lignée croyante attire-t-il l'attention sur l'importance du rapport entre religion et mémoire. Que devient ce rapport fondateur, dans ces sociétés amnésiques que sont des sociétés modernes dominées par la fluidité de l'événement? C'est là un biais possible — et à peu près inexploré — d'analyse de la «sécularisation»: on sait que la perspective classique en cette matière met en avant le déficit de plausibilité qui affecte des croyances réputées «irrationnelles» dans un univers dominé par la rationalité technico-scientifique. Approche largement démentie par les études empiriques de la croyance, qui soulignent partout au contraire la prolifération de ces croyances «irrationnelles», y compris dans les milieux sociaux les plus complètement intégrés à la modernité culturelle...⁹ Il serait sans doute plus pertinent, pour comprendre sociologiquement l'enjeu des phénomènes de dérégulation et d'atomisation du croire mis en évidence par ces mêmes études empiriques, d'examiner de façon fine les conséquences de l'effondrement des structures de l'imaginaire de la continuité (dont les mutations de la famille constituent l'une des dimensions majeures), dans des sociétés

⁹ Voir par exemple D. Boy et G. Michelat, «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», dans *Revue Française de Sociologie*, 1986, n° 27, pp. 175-204.

gouvernées, selon la formule de Marcel Gauchet, par l'«impératif du changement». La même perspective devrait permettre d'identifier les diverses «stratégies de mémoire» dans lesquelles s'inscrit le rapport à la modernité des institutions religieuses confrontées à un univers culturel qui dissout, de fait, les fondements même de toute institution du croire.

Dans la pratique de la recherche, cette visée théorique est évidemment tenue de s'opérationnaliser à travers des choix d'objets plus limités et plus empiriquement maîtrisables. Je me bornerai, dans les limites prescrites à cet article, à esquisser deux champs de recherche qui s'inscrivent directement dans le programme qui vient d'être dessiné. Le premier concerne les transformations des croyances et expressions religieuses individuelles et collectives, dans une société dominée par la culture de l'individu. Je me suis intéressée, en particulier, à l'expansion — à l'intérieur des grandes Églises aussi bien que dans les nouveaux mouvements religieux — d'une *religion de communautés émotionnelles*, caractérisée par l'accent mis sur l'expérience personnelle des adhérents, sur l'intensité affective des relations intra-communautaires et sur la dimension expressive de la vie religieuse collective.¹⁰ Cette religion de communautés émotionnelles, qui favorise la subjectivisation du rapport à la norme doctrinale et fait de l'accomplissement individuel l'horizon principal de l'engagement religieux, se situe massivement en rupture protestataire avec une modernité, avec laquelle elle entretient pourtant des affinités multiples. Cette tension entre modernité et anti-modernité se révèle, de façon particulière, dans le fonctionnement ambivalent qu'y occupent, sous ce rapport, les thèmes et pratiques de la communication de groupe, des relations humaines, du développement personnel et de l'exploration sensible du réel. L'analyse des divers biais par lesquels les institutions religieuses jouent de ces ambivalences dans leurs stratégies de contrôle du développement de la religion de communautés émotionnelles, l'analyse, en sens inverse, des

¹⁰ D. Hervieu-Léger et F. Champion (dir.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

prises que donne à ce développement l'ambiguïté du rapport des institutions elles-mêmes au monde moderne, me paraissent devoir être actuellement placées au centre d'une sociologie du changement religieux.

Mais l'étude de la dynamique émotionnelle des nouvelles formes de la religiosité (étudiées, de façon privilégiée, dans le champ chrétien) peut être conduite plus loin. En accordant un primat exclusif à l'expression des affects individuels et des sentiments collectifs, dans l'instantanéité de leurs manifestations, l'émotion évacuée, en tout ou en partie, la nécessité, pour le groupe, d'en référer à cette mémoire administrée qu'est la tradition. Il n'est pas absurde de se demander, dans la perspective générale exposée plus haut, si la religion de communautés émotionnelles ne signe pas, en fait, la fin de la religion, si elle n'est pas le point asymptotique de la réponse possible, sur le mode religieux, aux demandes d'assurance que font surgir les incertitudes du monde moderne. Mais au moment même où l'on tente de fonder cette hypothèse, on peut également poser la question de savoir si la religion de communautés émotionnelles ne doit pas être considérée, d'un autre point de vue, comme un mode de resocialisation «moderne» dans une tradition. On peut suggérer, par exemple, qu'elle constitue, dans le contexte présent de la dissémination des phénomènes du croire, un des seuls modes d'agrégation possible des «petits récits» individuellement produits par chaque croyant, et l'un des seuls relais possibles de leur articulation (éventuelle), à travers notamment la médiation des figures personnalisées sur lesquelles l'émotion se fixe, au «grand récit» qu'est la tradition institutionnellement contrôlée.

L'identification de ces ambivalences du rapport à la tradition peut également être mise au centre de l'analyse des *transformations qui affectent la gestion institutionnelle de l'autorité religieuse*, du fait de cette acculturation des valeurs modernes de l'accomplissement individuel et du droit à la subjectivité dans la sphère religieuse d'une part, du fait, d'autre part, de l'éclatement de la mémoire religieuse qui caractérise les

sociétés modernes. Une ligne de recherche possible concerne le rôle du charisme dans les ré-agencements modernes du croire religieux, et dans la recomposition du rapport à la tradition que ces ré-agencements impliquent. La place considérable des porteurs de charisme, en qui le message (le dispositif de normes) s'incarne, n'est pas seulement caractéristique des sectes, groupes et communautés fondés par tel ou tel personnage inspiré. C'est également un trait fréquent des mouvements de renouveau qui se déploient à l'intérieur des grandes Églises, au moment même où le fonctionnement de celles-ci, avec leurs conférences, leurs commissions, leurs rapporteurs et leurs experts tend à s'aligner, de plus en plus nettement, sur celui — hautement dépersonnalisé — des grandes organisations bureaucratiques.

Cette question de l'innovation charismatique au sein d'institutions religieuses dépositaires d'un savoir constitué et fixé sous le contrôle d'un magistère (formel ou informel) n'est, au demeurant, qu'un aspect de l'exploration qui me paraît devoir être conduite aujourd'hui sur les processus de la *régulation institutionnelle du rapport à la mémoire autorisée qu'est la tradition*, et sur les transformations de ces processus qui résultent de la confrontation de ces institutions avec la modernité: les grandes manifestations de masse (pèlerinages, rassemblements dans des «hauts-lieux», journées mondiales de la jeunesse, etc.), qui attirent actuellement un grand nombre de jeunes catholiques, constituent «une matière première» particulièrement riche pour faire avancer ce type de perspective.

Mon intérêt pour l'identification sociologique des processus de recomposition interne aux institutions religieuses et pour l'analyse des formes nouvelles de religiosité est fondé sur la conviction que l'une et l'autre sont indispensables pour mettre à jour la dimension religieuse des conflits culturels majeurs dans lesquels se joue l'orientation de la société, aussi bien que pour saisir le rôle des religions historiques dans ces conflits. La question des logiques religieuses de la constitution et de l'affirmation des identités collectives dans le monde contemporain est en effet, à mon sens, l'une de celles qui

engagent le plus directement la responsabilité des sociologues aujourd'hui. Et cette responsabilité n'est pas seulement d'ordre intellectuel.