

DE L'OBJET RELIGIEUX

Liliane Voyé¹

Il est à peine caricatural de dire qu'aujourd'hui, en Europe occidentale, si l'on s'en réfère tout au moins au catholicisme, le religieux semble être partout, sauf peut-être dans les églises qui continuent à se vider de toute pratique régulière. Une telle affirmation pose évidemment d'emblée la question, certes déjà ancienne mais de plus en plus actuelle et complexe, de la définition même du religieux. En effet, si la distinction classique entre définition fonctionnelle et définition substantielle de la religion apparaît encore parfois dans le discours sociologique produit sur cet objet, force est de reconnaître que son énoncé s'accompagne de plus en plus d'incertitudes, tant il paraît impuissant à rendre compte de tout ce qui, par un biais ou par un autre, semble graviter dans l'orbite du religieux, telle qu'elle se voit actuellement (non) délimitée. Il en résulte une perplexité d'autant plus grande que, durant longtemps, la plupart des sociologues de la religion — parmi lesquels se comptaient d'ailleurs de nombreux clercs — identifiaient d'abord — sinon exclusivement — le religieux au christianisme, et souvent même au seul catholicisme dans une sorte de «naturalisation» imputable au contexte: marqué par la dominance politique et économique et, par là, culturelle de l'Europe, celui-ci favorisait d'autant plus cette sorte d'aveuglement que les mouvements sociaux des années 60 — mouvement étudiant, luttes urbaines, mouvement des femmes et des consommateurs, etc., — n'avaient pas encore eu le temps de tirer leurs effets contestataires de l'ordre antérieur et que la diffusion et la généralisation d'une série d'innovations technologiques — de l'électroménager à la pilule en passant par la voiture et la télévision — ne faisaient que s'amorcer. Il est dès lors assez compréhensible que, durant tout

ce temps, la définition du religieux soit restée étroitement liée au modèle concrétisé par le christianisme et plus souvent encore par le seul catholicisme; d'où non seulement la référence à une forte dimension institutionnelle mais aussi l'étalonnage du religieux à partir de composantes apparemment simples et claires parce que comptables, telles les pratiques sanctionnées et les croyances dans la formulation précise du petit catéchisme.

Le déclin — toujours actuel — du recours à ces balisages et les progrès de la sécularisation entendue dans le triple sens qu'y attribue Dobbelaere (1981) — autonomisation des différents champs entraînant la fin du pouvoir surplombant du religieux; adaptation de l'institution ecclésiale et autonomisation de l'individu — ont alors conduit d'aucuns à annoncer «la mort de Dieu» et «la fin des idéologies». Paradoxalement, c'est à peu près au même moment qu'une voix s'élevait pour prédire que «le 21e siècle serait religieux ou ne serait pas». Ces deux affirmations, formulées il y a relativement peu de temps de façon tranchante, s'avèrent aujourd'hui à débattre et le sociologue, occupé à tenter de saisir le religieux aujourd'hui, ne peut que s'interroger sur la définition de son objet d'étude, tant celui-ci échappe aux contours qui l'avaient fait surgir à ce titre.

Sans prétendre ici répondre définitivement à cette question, mais en ne voulant plus simplement que l'éclaircir, nous voudrions énoncer quelques éléments qui la sous-tendent avant de suggérer l'une ou l'autre piste susceptible d'aider à cerner un objet désormais reconnu comme flottant.

Un contexte paradoxal

Dieu n'est pas mort, mais quel Dieu?

Bien des faits témoignent à n'en pas douter de ce que Dieu n'est pas mort. Si le dimanche, dans les églises, les fidèles restent clairsemés, les médias — qui n'ont pas l'habitude de consacrer des pages ou des heures d'images à des sujets de faible audience — accordent une très grande place à des personnages et

à des situations, cérémonies ou événements qui de l'une ou l'autre manière, attestent d'une croyance sinon en Dieu vu dans sa représentation traditionnelle, du moins en un surnaturel qui en porte bien souvent le nom. Les manifestations de religion populaire sont, elles aussi, très nombreuses, même si elles échappent de plus en plus à l'organisation et à l'encadrement de l'institution ecclésiale. Et tandis que parmi les fidèles qui participent aux offices du dimanche, on compte plus de têtes grises que d'autres, ces pratiques touchent tous les âges et tous les milieux — même si elles peuvent différer de mode et de lieu selon ceux-ci (Voyé, 1992).

Dieu est donc loin d'être mort. Mais de quel Dieu s'agit-il? Nombre de recherches apportent des éléments de réponse à cette question. Deux d'entre eux paraissent particulièrement intéressants à relever. Tout d'abord, pour la plupart des gens et surtout pour les jeunes, ce Dieu n'est pas nécessairement celui de l'Église et ce, dans un double sens. Dieu apparaît généralement comme autonome de celle-ci: croire en lui ne signifie nullement d'emblée respect ni même connaissance des règles doctrinales et morales de l'Église. De plus, bien souvent, l'image vénérée de Dieu ne reproduit pas les traits que celle-ci peut y donner: pour la plupart des personnes de moins de 50-55 ans, c'est soit l'image d'un Dieu-ami, soit celle d'une force supranaturelle qui prime — au détriment de celle du père ou du Roi et plus encore de celle du justicier. Et pour la majorité des plus jeunes, le «Dieu» des chrétiens, des juifs, des musulmans, etc. n'est qu'un seul et même Dieu — la différence venant, disent-ils, de la culture du pays où l'on est né. Ce Dieu émancipé de sa définition et de son enfermement institutionnel devient alors pour beaucoup un Dieu que chacun se construit selon ses propres attentes, voire pour certains un Dieu qui vit à l'intérieur de soi, une sorte de principe directeur, de guide de vie présent au sein même de la personne et non une réalité extérieure à celle-ci. Ainsi s'il s'en faut de loin que Dieu ne soit mort, le Dieu du petit catéchisme d'autrefois a le plus souvent fait place à un Dieu désinstitutionnalisé, qui semble s'être échappé de l'Église pour s'immerger directement et personnellement dans chaque individu. Quelqu'un n'a-t-il pas dit

récemment, poussant cette logique jusqu'à son paroxysme: «je me croyais athée; je sais maintenant que Dieu, c'est l'idéal de moi». Certes, il s'agit là d'une expression rare et sans doute forcée mais qui s'inscrit à l'extrême de cette conception d'un Dieu intérieur à chacun, sensible au vécu concret de chaque personne.

Le 21e siècle sera religieux. Mais en quel sens?

L'affirmation selon laquelle «le 21e siècle sera religieux» semble, quant à elle, trouver un début de réalisation dès cette fin de 20e siècle et ce, de diverses manières.

L'on ne peut tout d'abord ignorer le rôle que jouent les religions dans divers conflits qui secouent le monde et dans nombre de tensions qui l'agitent. Certes, l'on pourrait longuement épiloguer sur la question de savoir s'il s'agit d'un rôle effectif ou si, sous couvert de différences ou d'oppositions religieuses, ne se cachent pas des intérêts économiques et/ou politiques qui préfèrent tenter de mobiliser les foules autour de la noblesse d'un argument religieux, plutôt qu'autour des prétentions de quelques uns, guidés par l'appât du gain ou par l'ambition au pouvoir. L'on pourrait aussi s'interroger sur le lien existant entre des regains de religiosité allant dans ce cas souvent jusqu'à l'intégrisme et la désillusion de populations déçues dans les espoirs qu'elles avaient placés dans un changement politique ou économique. Quelle que soit la conclusion à laquelle conduirait ce débat, un constat s'impose: la religion se voit souvent évoquée comme paramètre présent sinon premier dans nombre de situations dramatiques actuelles. De l'Irlande à l'Algérie, en passant par la Yougoslavie et le Moyen-Orient, la variable religieuse se trouve mentionnée et mise en avant comme facteur de différence et d'opposition, de revendication et d'identité; et les intégrismes font peur, tant ils apparaissent capables de mobiliser les foules et éventuellement de les conduire aux actes les plus sanguinaires.

Mais là ne se limite pas la visibilité actuelle du religieux. En effet, l'on constate fréquemment que, depuis quelques années,

de leur propre initiative ou à la requête du politique lui-même, les acteurs religieux jouent un rôle décisif dans la marche de divers pays vers la démocratie. Il n'est sans doute nul besoin de rappeler ici les bouleversements qui ont vu s'écrouler l'ancien empire soviétique; les Églises chrétiennes — catholique ou protestante — ont souvent joué un rôle essentiel dans ces changements de régime. Ce rôle de champion de la démocratie que les Églises chrétiennes ont joué clandestinement en Europe de l'Est, c'est de façon tout à fait officielle qu'elles le remplissent actuellement dans d'autres pays, tout spécialement en Afrique. Depuis 1990, en effet, elles soutiennent là fermement les mutations politiques qui se cherchent comme au Zaïre par exemple, et en sont même souvent le fer de lance. Souvent aussi dans ces pays, au Cameroun et ailleurs, ce sont des responsables religieux qui sont les premiers à prendre la parole pour mettre en question un système économique international qui appauvrit de plus en plus les populations locales et creuse dangereusement pour tous les déséquilibres Nord-Sud. Plus récemment, c'est le patriarche orthodoxe de Russie qui a tenté de résoudre le conflit qui opposait Ieltsine à un certain nombre des membres du Parlement. Et lors de l'attribution en octobre 1993 du prix Nobel de la Paix à Mandela et à De Klerk, ce dernier a confié que ses efforts visant à mettre fin à l'apartheid en Afrique du Sud lui avaient été largement inspirés par son frère pasteur. Ainsi la religion s'avère-t-elle de plus en plus présente sur la scène publique de cette fin de siècle, tant au cœur de conflits sanglants qu'à la tête de la longue marche vers la démocratie et la justice internationale.

La prophétie d'un 21^e siècle religieux peut aussi paraître se réaliser lorsque l'on connaît le succès de toute une série de pratiques relevant de «la nébuleuse ésotéro-mystique» (Champion, 1990): de la résurgence de diverses pratiques de religion populaire à la quête de «gourous» de tous types, en passant par le développement des croyances dans des phénomènes scientifiquement obscurs et par la fréquence des recours à des guérisseurs, magnétiseurs et autres cartomanciennes. Ce type de démarche, il faut le noter, ne

concerne d'ailleurs pas que la vie privée des individus: on sait en effet combien souvent aujourd'hui il est fait appel à des pratiques et à des acteurs relevant de l'une ou l'autre manière du champ religieux pour tenter de résoudre ou d'anticiper des problèmes de types divers qui surgissent ou pourraient surgir dans des entreprises et sociétés diverses. Certes, les sectes et ce que l'on pourrait appeler le «para-religieux» (ésotérisme, mysticisme, etc.) sont plus présents que les Églises dans ces démarches visant par exemple à améliorer les relations au sein du personnel d'une entreprise ou encore à créer ou renforcer l'esprit-maison d'une firme. Il n'empêche: aux yeux de l'opinion publique en général, tout cela appartient au religieux, c'est-à-dire au surnaturel et au non maîtrisable par les seules puissance et connaissance humaines (Brun, 1989). Et il suffit de regarder les programmes de télévision pour voir que — même si l'on ne se réfère qu'aux chaînes françaises et belges — il ne se passe quasiment pas de jour sans émission touchant de près ou de loin au «religieux»: reportages sur une secte ou sur le Dalaï Lama, retransmission de séances de guérisons opérées dans des «electronic-churches» par des «pasteurs» vedettes, faits divers retraçant les interventions d'êtres extra-mondains, etc.

Ce que d'aucuns appellent avec un certain simplisme «le retour du religieux» s'exprime aussi parfois à travers la quête d'une redécouverte de valeurs dont nos sociétés sont couramment accusées aujourd'hui d'être totalement dépourvues. Dans ce cas, les choses se passent souvent comme si l'on ne pouvait y avoir de valeurs que religieuses et comme si celui qui se dit non religieux soit ne pouvait avoir de valeurs, soit, s'il en a, ne pouvait qu'être religieux sans le savoir... Incontestablement les valeurs sont ainsi très souvent, explicitement ou non, associées au religieux — et ce, non seulement par des membres d'Églises — de sorte que tout sentiment qu'il y a perte de valeurs s'accompagne volontiers d'un appel au religieux. Entendu au sens large, mais parfois aussi spécifiquement évoqué, celui-ci serait le guide nécessaire pour sauver la famille et restaurer la conscience collective, lutter contre la pauvreté et combattre le racisme... Le discrédit actuel du monde politique en Europe

favorise cette perception de l'acteur religieux comme «expert, en humanité» vers lequel se tournent d'autant plus d'attentes que d'aucuns voient cette société comme truffée de risques générés par l'homme lui-même; c'est la «Risikogesellschaft» dont parle Beck, (1986), c'est-à-dire une société où loin d'être simplement possible, le risque devient probable.

Mise en scène publique et distancement individuel

Ainsi, le champ religieux semble-t-il de plus en plus présent sur la scène publique à partir des conflits conduits en son nom mais aussi à travers les rôles que sont appelés à jouer certains de ses acteurs institutionnels, à travers les évocations et les invocations multiples de situations et d'acteurs sortant du champ du rationnel et à travers les valeurs dont le religieux se voit souvent attribuer une sorte de monopole. Ce champ paraît ainsi aujourd'hui porteur d'une nouvelle légitimité et la confiance dont il bénéficie dans des domaines extra-religieux lui vaut de réapparaître sur une scène publique dont la sécularisation semblait l'avoir définitivement exclu. Il ne s'agit toutefois pas de voir en cette résurgence un retour du religieux dans son rôle ancien de «baldaquin sacré» (Berger: 1969); il n'a plus — tout au moins chez nous — ce pouvoir supérieur et cette parole impérative et sans réplique qu'il avait autrefois; s'il est écouté, c'est dans un rôle d'avis et de conseil dont il n'a en outre aucun monopole.

Tout en même temps, et à première vue de façon paradoxale, dans nos pays, pour la plupart de nos contemporains, le champ religieux institutionnel a perdu une large part de sa capacité d'imposer une certaine définition de Dieu et de régir les comportements des individus. Dieu est le plus souvent une figure de proximité, avant tout éloignée de celle du juge et davantage inscrite dans l'individu et ses expériences quotidiennes plutôt que proposée, voire imposée de l'extérieur. C'est une éthique situationnelle qui domine (Voyé et Dobbelaere, 1992) refusant toute règle générale et toute application automatique de normes posées en dehors d'un vécu concret et

personnel. Ainsi, dire que la religion est devenue «affaire privée» est loin de signifier qu'ayant perdu son rôle public — ce qui, nous venons de le voir, est à nuancer —, l'autorité religieuse aurait gardé (ou développé ou acquis) un pouvoir sur les affaires privées, notamment familiales et émotionnelles, des individus. Bien au contraire, c'est là semble-t-il que l'autorité religieuse a le moins de prise et ce d'autant plus que s'est fortement estompée, particulièrement en ces matières, toute disposition à la culpabilité.

C'est à notre sens sur ce fond, brossé ici à grands traits, qu'il s'agit de repenser aujourd'hui l'objet religieux et les méthodes permettant de l'approcher.

D'un objet en clair-obscur

Ainsi présent partout — et en particulier quotidiennement sur l'écran cathodique — l'objet religieux n'en reste pas moins un objet en clair-obscur pour les sociologues qui, de divers côtés, s'efforcent d'en (re)préciser les contours. Si, pour ce faire, les orientations qu'ils prennent sont relativement diverses, tous ou presque s'entendent sur une chose. La quête hésitante de la saisie scientifique de l'objet religieux qu'ils font métier de poursuivre se doit en tout état de cause de sortir de l'hypothèse de la perte que suggérait assez spontanément une approche sociologique souvent historiquement liée à une démarche pastorale. Dans la perspective de celle-ci, en effet, il était habituel de considérer les indicateurs formels d'appartenance définis par les religions instituées elles-mêmes, en particulier par le catholicisme. C'est à partir d'eux que s'élaborait alors l'analyse du phénomène religieux où niveau de croyances et surtout de pratiques était souvent supposé traduire l'implication religieuse. Rien d'étonnant dès lors à ce que, ce niveau baissant, l'hypothèse de la perte ait tout un temps risqué d'être privilégiée. Mais c'était là enfermer le religieux dans un moule institutionnel particulier; c'était aussi négliger la polysémie de ces pratiques; c'était encore refuser de porter le regard sur des pratiques et croyances exogènes, alors même qu'elles sont assimilées au religieux par

ceux qui les adoptent. Il importait donc, pour le sociologue, de sortir des chemins balisés par les grandes institutions religieuses — limitées en outre le plus souvent à celles de sa propre culture — pour laisser parler ce qui, dans le vécu, se voit de fait assimilé ou associé au religieux.

Certes, l'étude de la modernité religieuse, particulièrement dans la phase avancée de cette modernité, ne peut pour autant faire l'économie des grandes traditions religieuses. Celles-ci apparaissent en effet comme d'importants matériaux de construction identitaire individuelle et collective (l'Europe chrétienne par exemple) et comme des réservoirs de rites, de symboles et de croyances que — à l'exception de petites minorités orthodoxes — chacun compose et recompose en «patchworks» personnels, peu soucieux des régulations institutionnelles et des frontières qu'elles définissent. Mais il s'agit tout en même temps de se laisser guider par la diversité des phénomènes qui, aujourd'hui, se voient de l'une ou l'autre façon associés au religieux et à la redéfinition vécue de celui-ci. Pour saisir un phénomène émergent, il est en effet méthodologiquement requis de ne pas se laisser enfermer dans des définitions préétablies qui, comme telles, ne peuvent saisir que leurs propres composantes dans leur confirmation ou dans leur infirmation. Ce n'est qu'en partant d'une exploration du vécu et d'un repérage de ce qui s'y produit que l'on peut tenter de voir si le religieux reste fidèle à sa (ses) définition(s) ou s'il s'en écarte et en quoi.

Plusieurs pistes sont alors possibles, dont les apports peuvent à terme se composer. La première consiste simplement à confronter les religions occidentales classiques à celles liées à d'autres parties du monde. Cette démarche qui a déjà connu bien des avancées — raison pour laquelle nous ne ferons que la mentionner — permet en particulier de relativiser ce qui, chez nous, semble indissociablement lié au religieux. Il en va ainsi de l'Église et même de Dieu, que par exemple le bouddhisme ignore. S'il ne s'agit pas là d'une découverte récente, sa prégnance se fait aujourd'hui plus forte dans la mesure où,

mobilité et communication aidant, le bouddhisme est plus proche de nous et où les bricolages religieux actuels ne se privent pas d'y faire parfois divers emprunts. La confrontation avec le bouddhisme et avec d'autres religions non européennes prend en outre d'autant plus de sens pour éclairer le religieux aujourd'hui que la suprématie de l'Occident est ébranlée et avec elle, celle qu'avait le christianisme sur les autres religions.

Deux autres voies de recherche nous semblent actuellement prometteuses. La première porte sur les rôles que le religieux institutionnel, avec son discours et avec ses rituels, joue plus ou moins fréquemment aujourd'hui. Dans nos pays d'Europe occidentale, ce rôle paraît être triple. C'est tout d'abord celui de «gardien des valeurs» que, certes, l'Église (catholique) s'auto-attribue (le Cardinal Danneels de Belgique, paraphrasant le Pape, ne la désigne-t-elle pas sous le nom d'«expert en humanité»?) mais que lui confère aussi, en diverses circonstances, l'autorité publique. En effet, si, comme nous l'avons dit, l'acteur religieux institué se voit actuellement souvent requis dans des démarches de résolution de conflits et de redéfinition politique, il se trouve aussi fréquemment interpellé par l'acteur public dans la réflexion qui s'intensifie autour des questions éthiques que multiplient les avancées scientifiques mais aussi de plus en plus souvent les situations économiques et sociales difficiles liées à la crise de l'emploi et les incertitudes et angoisses individuelles, que la science — médicale, notamment — semble de moins en moins apte à apaiser. Dans ces diverses situations, les valeurs que l'on attend qu'énonce l'acteur religieux sont avant tout des valeurs jugées utiles pour le fonctionnement de notre culture et de notre société dans leur déroulement quotidien (Dobbelaere et al., 1991: 99-101) et non pas des valeurs qui se référeraient prioritairement à la conquête d'un au-delà et à une vision eschatologique du monde. Néanmoins, la force des valeurs énoncées par l'acteur religieux viendrait de ce qu'elles s'ancrent dans un cosmos sacré qui les dote d'un «avantage comparatif» d'autant plus grand que les autres acteurs — et en particulier, le politique — voient fondre leur crédibilité au fur et à mesure que s'affirme leur

impuissance et qu'avec elle semblent se multiplier leurs actes de forfaiture.

Gardien des valeurs et «figure de recours face au sens qui se dérobe» comme le dit Balandier (1985: 199), le religieux institué se voit aussi souvent appelé lorsqu'il s'agit de commémorer et d'entretenir la mémoire et l'identité. Lorsqu'il joue ce rôle au niveau public, il fonctionne alors souvent comme religion civile. Ainsi, en Belgique, le marquage des grands événements nationaux — de la fête nationale aux cérémonies de l'Armistice — s'exprime-t-il par un *Te Deum* qui rassemble toutes les autorités constituées, tous partis et toutes philosophies confondues. Et il est fréquent d'avoir un office religieux dès lors qu'il s'agit d'attester de l'existence d'un groupe ou de réaffirmer un projet. Tout récemment, par exemple, le dixième anniversaire de la création d'un «village du livre» qui rassemble en pleine campagne de nombreux libraires spécialisés en «occasions rares» s'est vu marqué par un office religieux alors même que le créateur de ce village est un agnostique notoire. Ce rôle de «facilitateur» de mémoire et de témoin d'identité, le religieux institué le remplit souvent aussi au niveau de la vie privée; n'est-ce pas en ce sens qu'il convient d'interpréter la perdurance des rites de passage et, tout particulièrement, le maintien d'un pourcentage très élevé des baptêmes, communions solennelles-confirmations et mariages religieux? Diverses études récentes montrent en effet que, à côté d'éventuelles autres motivations, ces rites ont toujours pour fonction d'inscrire dans la tradition familiale et de confirmer l'existence de celle-ci (Dobbelaere et al., 1991: 99-101; Voyé, 1987).

Le troisième rôle que joue aujourd'hui l'acteur religieux institué — rôle qui est loin d'être neuf et qu'il n'est d'ailleurs pas toujours très satisfait de remplir — est incontestablement celui qui le rapproche de la définition wéberienne de la magie puisqu'il s'agit de le voir comme pourvoyeur et garant de rituels, de lieux, d'objets et de pratiques dont on attend protection et succès, le plus souvent sur le mode du don et contre-don et sans inscrire cette démarche dans le cadre d'un grand système

interprétatif. Nous ne nous attarderons pas sur ce point: il est suffisamment connu. Ce que nous voulons simplement souligner ici, c'est que dans ce rôle comme dans les deux précédents, l'intervention de l'acteur institutionnel est importante. Et parce qu'il apporte ce que l'on pourrait appeler un label de qualité et d'authenticité. Et parce que, jusqu'ici, la sécularisation n'a dans ces cas pas réussi à lui enlever le privilège de la mise en relation avec ce qui échappe à la maîtrise de l'homme et que celui-ci, même s'il ne sait plus très bien comment nommer cet inconnu, cet incontrôlable, cet insaisissable, cherche à deviner et à s'allier par des gestes — plus que par des mots — traditionnels, connus, stéréotypés, et par là, rassurants.

La deuxième voie de recherche qui nous paraît aujourd'hui productrice pour cerner l'objet religieux est, à l'inverse — tout au moins parfois — celle qui conduit à explorer les «niches» et les «tribus», les «sous-terrains» et les «interstices», les «cultes» et les «sectes» de tous types qui pluralisent de façon interne les religions établies et les mettent en concurrence externe les unes avec les autres et, toutes avec de nouveaux mouvements religieux qui viennent élargir le marché des biens symboliques, favorisant les «bricolages», les appartenances partielles et transitoires, les conversions farouches et les dilettantismes ostentatoires. Si, dans cette effervescence, Lipovetsky (1983: 170) tend à ne voir que «gadgétisation personnalisée du sens et de la vérité» et ne repère qu'une «spiritualité (qui) s'est mise à l'âge kaléidoscopique du supermarché et du libre-service», nous pensons qu'il s'agit d'y chercher davantage. Sans nier, en effet, l'existence d'un individualisme qui éloigne des grands engagements sociaux et du sens de l'appartenance et de la responsabilité, il nous semble un peu court de n'identifier dans cette floraison d'investissements de soi — certes souvent passagers et successifs — que ce triomphe du vide souvent stigmatisé aujourd'hui. À notre sens — et diverses recherches nous confirment dans cette hypothèse —, autre chose s'exprime dans ce bouillonnement d'attachements qui transitent notamment par le «religieux». L'individu laissé à lui-même et revendiquant son autonomie semble chercher dans ces lieux — niches et tribus

— un palliatif à la dérobade qu'il éprouve de ses lieux historiques d'ancrages. Les grandes institutions qui, traditionnellement balisaient ses possibles — la famille et le travail, les partis et les syndicats, les Églises et les villages avec leurs principes absolus et leurs exigences indiscutables — n'ont jusqu'ici pas réussi, semble-t-il, à trouver des modes de transaction avec cet individu avide de liberté mais aussi de rencontre. Si elles continuent à fonctionner c'est, pourrait-on dire, à vide, sans parfois requérir d'autre adhésion que celle de la forme et sans susciter une émotion que leur volonté de rationalité leur a d'ailleurs fait récuser.

Face à cette non rencontre de l'individu moderne et des grandes instances qui, autrefois, lui apportaient sécurité mais l'enfermaient dans des allégeances indélébiles, l'individu contemporain semble être en quête de «niches» diverses qui suppléent à la carence de ces institutions. Parmi ces niches, certaines revêtent une connotation religieuse que leur donne leur auto-désignation, leurs rituels ou encore le projet qu'elles affirment. L'implication qu'elles appellent les distingue toutefois néanmoins fondamentalement de ce que traditionnellement le religieux supposait puisque, pour l'individu qui s'y rallie, il s'agit avant tout de trouver des lieux qui permettent d'affronter les difficultés et les questions diverses qui traversent son quotidien de façon concrète et immédiate plutôt que d'y trouver la promesse d'un au-delà lointain et d'un salut qui n'affecte pas sa vie présente.

Par ailleurs, qu'elles s'expriment au sein même des Églises historiques ou à leur marge ou qu'elles s'épanouissent en dehors des traditions de celles-ci, proposant d'autres croyances et d'autres rituels, les manifestations de religiosité qui se multiplient aujourd'hui — faisant d'ailleurs évoquer un «retour du sacré» — s'émancipent des enracinements qui étaient habituellement ceux du religieux — en particulier, la famille et le local — pour se développer à partir d'affinités électives diverses. On peut dès lors s'interroger sur cet objet religieux, libéré de ses attaches communautaires — données d'emblée,

globalisantes sinon totalitaires, définitives et clôturées sur elles-mêmes —. En quoi est-il «religieux» sinon dans le lien qu'il manifeste et qui, en un sens, exprime l'attente d'un certain consensus. Souvent transitoire et partiel, et se fondant sur la similitude d'une expérience de la vie ordinaire, ce religieux multiforme et qui échappe largement aux institutions ecclésiales traditionnelles n'en permet pas moins de définir identités et altérités. Mais, ainsi que nous venons de le dire, en les inscrivant non plus sur un fond de communauté mais bien en lien avec des réseaux choisis, partiels, pluriels, éphémères et ouverts qui, pour nous, tendent aujourd'hui à organiser les nouvelles solidarités.

Telles sont, à notre avis, les premières pistes de recherche qu'il s'agirait de poursuivre pour cerner l'objet religieux aujourd'hui: comment, pour qui et jusqu'à quand l'acteur religieux institué restera-t-il requis dans ces quêtes de valeurs, de mémoire et de sécurité? De quel pouvoir s'en trouve-t-il investi? Dans quels types de transactions joue-t-il avec la rationalité moderne, sa science, sa technique et son informatique qui sans cesse dépassent et outrepassent les limites successives qu'elles atteignent? Et puis — question cruciale — dans tout cela, a-t-on toujours affaire à du «religieux» au sens où on le connaissait ou plutôt faudrait-il dire: ainsi qu'un avatar de l'histoire d'une partie du monde le définissait?

Références

- BALANDIER, Georges
1985 *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- BECK, U.
1986 *Die Risikogesellschaft: Auf dem Wege in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BERGER, Peter L.
1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
- BRUN, Claude
1989 *L'irrationnel dans l'entreprise*, Paris, Balland.
- CHAMPION, Françoise
1990 «La nébuleuse mystique-ésotérique», dans Fr. Champion et D. Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, pp. 17-69.
- DOBBELAERE, Karel
1981 «Secularization. A multi-Dimensional Concept», *Current Sociology Series*, vol. 29, Beverly Hills, Ca., Sage Publications.
- DOBBELAERE, Karel, VAN MEERBEECK, Anne et VERBEKE, Hilde
1991 *Levensrituelen: het vormsel*, Kadoc-Studies, Universitaire Pers, Leuven.
- LIPOVETSKY, Gilles
1983 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- VOYÉ, Liliane

1987 «Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré», dans *Sécularisation et Religion: La persistance des tensions*. Actes de la 19e Conférence Internationale de Sociologie des Religions, CISR, Lausanne, pp. 57-67.

1992 *Religion populaire et pèlerinages en Europe*. Actes du Premier Congrès Mondial de Pastorale des Sanctuaires et Pèlerinages, Citta del Vaticano, Rome.

VOYÉ, Liliane et Karel DOBBELAERE

1992 «Le religieux: d'une religion instituée à une religiosité recomposée», dans L. Voyé, B. Bawin, J. Kerkhofs, K. Dobbelaere, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des belges dans les années 90*, Bruxelles, De Boeck, pp. 159-237.