

# LA CRISE IDENTITAIRE DU « RELIGIEUX » AUJOURD'HUI

Par Florence Hosteau, théologienne<sup>1</sup>

Dans un monde aujourd'hui sécularisé et pluraliste, comment tracer les contours du « religieux » ? L'on constate, en effet, que le religieux moderne ne se réfère plus nécessairement aux religions historiques. Qu'entend-t-on alors par « religieux » ? Une analyse sociologique de la situation du « religieux » moderne nous semble un détour indispensable pour mieux comprendre la crise ou plutôt la mutation du religieux. Cette analyse s'appuiera en grande partie sur les recherches de la sociologue française Danièle Hervieu-Léger. Directrice d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Rédacteur en chef des Archives de Sciences Sociales des Religions, elle est aussi directrice du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR, EHESS/CNRS). C'est avec beaucoup de rigueur qu'elle a étudié le lien entre le « religieux » et la modernité.

Or la modernité<sup>2</sup> comme la sécularisation sont deux concepts clés caractérisant le monde aujourd'hui. Ces mouvements ont modifié profondément le paysage religieux. C'est pourquoi dans un premier temps, nous clarifierons ces concepts.

## I. La modernité et la sécularisation

Il est notoire que modernité et sécularisation entretiennent des liens réciproques. Encore faut-il bien s'entendre sur le contenu de ces deux notions et se garder de toute simplification facile.

La confusion et l'ambiguïté de la notion de modernité est causée par le fait que la modernité recouvre différents objets bien distincts. On peut désigner ainsi une évolution historique, un bouleversement des mentalités et/ou une morale du changement. De plus, la confusion redouble quand on veut cerner les rapports entre la dite « modernité » et « religion ». Dans ce cas, D. Hervieu-Léger décrit la difficulté comme suit : soit on réduit « le problème de la religion dans le monde moderne à celui de la laïcisation des différents secteurs de l'activité intellectuelle et sociale », soit on dilue ce problème « dans un débat de type philosophico-religieux portant sur le conflit de la tradition et du changement »<sup>3</sup>.

Selon la sociologue appelée à la barre trois aspects caractérisent la modernité : la rationalité, l'autonomie de l'individu-sujet et la différenciation des institutions. (1) Par « rationalité », D. Hervieu-Léger entend « l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins que l'on poursuit »<sup>4</sup>, avec comme critère la pensée scientifique associée au progrès. Mais paradoxalement, la science en avançant fait surgir aussi de nouvelles interrogations, susceptibles de constituer de nouveaux foyers d'irrationalité. (2) En parlant

<sup>1</sup> Florence Hosteau est docteur en théologie de l'Université Catholique de Louvain, chercheur au Centre Interfaces sur le site des Facultés Universitaires de Namur. Article publié dans le *Carnet de théologie itinérante n°1*, interfaces-FUNDP, 2003.

<sup>2</sup> Certains auteurs ne parlent plus de modernité, mais bien de post-modernité ou de haute modernité. C'est le cas de A. Touraine traitant le monde d'aujourd'hui de postmoderne. Il caractérise la postmodernité par « "la dissociation complète de la rationalité instrumentale devenue stratégie sur des marchés mobiles, et de communautés enfermées dans leur différence". Elle correspond à "la dissociation des stratégies économiques et de la construction d'un type de société, de culture et de personnalité", dans un monde où les conditions de croissance économique, de la liberté politique et du bonheur individuel ont cessé d'apparaître comme analogues et interdépendantes ». Cfr A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p.216. Un autre auteur, A. Giddens, préfère utiliser le terme de « haute modernité » à la place de modernité. Il désigne par son concept l'omniprésence du risque (donc de l'incertitude) propre aux sociétés modernes. Risque engendré par le processus de globalisation qui met la vie quotidienne de chaque individu en dépendance complète et immédiate des bouleversements qui affectent la société. L'individu « flotte », dans un univers sans point fixe. Cfr A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1990. *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1991. Mais la question que l'on se pose est la suivante : serions-nous sortis de la modernité ? Certaines caractéristiques de la modernité comme l'individualisme, l'épanouissement de l'homme, ... sont présentes encore aujourd'hui.

<sup>3</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, p.195.

<sup>4</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, France, Flammarion, 1999, p.29.

d'autonomie de l'individu-sujet, D. Hervieu-Léger vise la capacité qu'a le sujet de « construire lui-même les significations qui donnent un sens à sa propre existence »<sup>5</sup>. L'homme se sépare donc du monde de la tradition, et devient lui-même celui qui oriente sa vie<sup>6</sup>. (3) Dernière caractéristique de la modernité : la différenciation des institutions due à la spécialisation des différents domaines de l'activité sociale. Chacune de ces institutions fonctionne sur une rationalité et une logique qui lui est propre. Ceci entraîne une émancipation de la tutelle englobante de la tradition religieuse. Cela signifie que la religion cesse de constituer un code de sens global aux individus et aux groupes, permettant de donner un sens aux situations qu'ils vivent et aux expériences qu'ils font. La religion est reléguée dans les affaires privées. Et dans la société moderne, la sphère de la vie privée est séparée de la sphère de la vie publique. Cependant, même si la religion est refoulée dans une sphère privée, il faut noter que c'est en partie dans leur propre terreau religieux que les sociétés modernes « ont puisé les représentations du monde, de l'homme et de l'histoire et les principes d'action qui leur ont permis de devenir ce qu'elles sont »<sup>7</sup>. Par la suite, la modernité s'est arrachée de cet univers religieux. La sociologie des religions peut interpréter ce phénomène de deux manières : soit comme « une désaliénation religieuse du genre humain entrant dans l'âge rationnel », soit comme « une perte religieuse signifiant l'entrée de l'humanité dans l'univers glacé de la pure raison. Selon le point de vue auquel on se place, on y dépiste les symptômes d'une régression irrationnelle du monde moderne aussi bien que les signes avant-coureurs d'un sursaut vital de l'humanité ; on n'en attend rien ou bien on en attend tout... »<sup>8</sup>.

Avec les caractéristiques présentées ci-dessus de la modernité, quelle identité du « religieux » va surgir de ce nouveau monde ? En affirmant toujours plus avant l'autonomie créatrice de l'humanité, la modernité disqualifie une utopie religieuse qui met l'accomplissement des aspirations humaines dans un autre monde. Cependant, la modernité reprend l'idée d'accomplissement, en projetant et en promettant, sous des formes séculières multiples, un monde d'abondance et de paix enfin réalisé. Il y a une promesse d'un accomplissement de l'homme non pas dans un autre monde, mais ici et maintenant<sup>9</sup>. Cette promesse d'accomplissement situe l'homme en tension entre le monde limité du présent avec ses contradictions, ses contraintes, ses limites et le monde illimité du futur, qui est celui du progrès. C'est dans cette tension que se développe un espace du croire, où apparaissent à certains de nouvelles formes de religiosité surmontant cette tension. Le monde moderne est un monde de l'incertitude, qui constitue la condition structurelle du monde contemporain sans cesse changeant et innovant. Selon D. Hervieu-Léger, la modernité produit non seulement les attentes auxquelles elle promet de répondre, mais aussi un sentiment d'impuissance qui surgit de la conscience qu'elle suscite de l'opacité du monde. C'est à la charnière de ce mouvement de reconstitution moderne de l'utopie de l'accomplissement et de celui de la dissémination des figures possibles de cet accomplissement que se situe le travail de la religion dans la modernité.

La différenciation des institutions va, quant à elle, engendrer un processus de dé-totalisation de l'expérience humaine. Cette dé-totalisation va poser le problème de la reconstruction de l'unité de la vie personnelle de l'individu engagé dans des expériences disjointes les unes des autres. Les systèmes religieux qui servaient de codes globaux du sens à l'intérieur desquels l'expérience humaine individuelle et collective trouvait une cohérence, n'ont plus de crédibilité aujourd'hui. L'individu cherche tout seul à donner sens à ces expériences. L'expérience personnelle tend à devenir à elle-même son propre critère de vérification. Cela va faire émerger une atomisation des petits récits croyants.

Quant au deuxième concept caractérisant la modernité : le concept de sécularisation, selon F.-A. Isambert<sup>10</sup>, D. Hervieu-Léger et K. Dobbelaere<sup>11</sup>, il signifierait l'impact de la modernité sur la société. Cet

<sup>5</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion des Européens. Modernité, religion, sécularisation*, in *Identités religieuses en Europe* (Coll. Recherches), Paris, La Découverte, 1996, p.12.

<sup>6</sup> « L'homme est (donc) législateur de sa propre vie, capable également, en coopérant avec d'autres au sein du corps citoyen qu'il forme avec eux, de déterminer les orientations qu'il entend donner au monde qui l'entoure ». D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*, p.31.

<sup>7</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion des Européens...*, *op. cit.*, p.14. D. HERVIEU-LÉGER prend l'exemple de l'émergence de la notion d'autonomie à laquelle le judaïsme et le christianisme ont fortement contribué, cette notion étant par ailleurs au centre de la modernité. Cfr aussi M.-D CHENU.

<sup>8</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme et de la modernité*, p.302, in R. DUCRET- D. HERVIEU-LÉGER- P. LADRIÈRE, *Christianisme et modernité*, Latour-Maubourg, Cerf, 1990.

<sup>9</sup> Cfr D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p.77-78, 91-92.

<sup>10</sup> F.-A., ISAMBERT, *article « Religion »*, in *Encyclopaedia universalis*, 14, 1980, p.36-37.

impact susciterait une opposition entre la société moderne et la société traditionnelle. Cependant, la sécularisation n'est pas une sortie de la religion, mais elle introduit un ensemble des processus de réaménagement du croire. Dans le réaménagement du croire, le concept de religieux va être défini de manière différente qu'auparavant, c'est-à-dire défini en référence aux grandes religions. Le « religieux » se voit de plus en plus repoussé dans la sphère du « privé ». La privatisation et le caractère volontaire de l'adhésion religieuse vont être la cause de la psychologisation des contenus religieux, d'une part, et de la transformation des groupes religieux en groupes volontaires, d'autre part. Le devient un religieux qui se décompose et se recompose grâce à un bricolage dont le sujet est l'individu lui-même.

## II. Le devenir de la religion dans la modernité

Pour mieux comprendre les recompositions du religieux dans la modernité, le premier des nombreux problèmes à poser est celui de la définition même de la « religion », du « religieux ».

### A. Définitions de la religion

Il y a trois manières classiques de définir la religion : soit d'une manière substantive, soit d'une manière fonctionnelle ou encore à partir du sacré. Dans l'approche fonctionnelle, la religion est conçue comme un système de production de sens qui permet à l'homme de dépasser ses angoisses, ses déceptions, ses incertitudes de la vie. « Ce dépassement se réalise par référence à la vision d'un monde en ordre, qui transcende cette expérience quotidienne »<sup>12</sup>. Telle est la perspective large des « inclusivistes », où T. Luckmann parle d'un « cosmos sacré des sociétés industrielles modernes »<sup>13</sup>. Cette approche considère comme religieux tout ce qui est lié à la production du sens et du lien social dans les sociétés. Mais où s'arrêter alors ?

A l'opposé de la tendance « inclusiviste » se trouve la position restrictive des « exclusivistes », tenants d'une définition substantive de la religion. Ainsi B. Wilson construit-il un type-idéal de la religion à partir de deux critères<sup>14</sup> : l'appel au surnaturel et l'efficacité utopique, c'est-à-dire la capacité d'inspirer et de légitimer des projets et des actions visant à transformer la société. Cette approche « substantive » de la religion tient compte des contenus du croire. Cette définition pose le problème des critères substantifs : sur quelle base les identifier pour échapper au risque d'ethnocentrisme ?

Dans la société moderne d'aujourd'hui, le religieux ne peut donc pas être défini avec des critères substantifs qui se réfèrent aux religions historiques. Si on le faisait, on passerait à côté de plusieurs phénomènes comme des manifestations sportives, musicales... où « quelque chose » de religieux se vit. De même que l'expérience religieuse ne peut pas être définie de manière fonctionnelle parce que l'on noierait le religieux dans la nébuleuse insaisissable des systèmes de significations. Comment alors définir le religieux ? Il reste une tentative traditionnelle qui consiste à faire appel au concept de « sacré » pour définir le religieux moderne.

Certains chercheurs essayent de dégager de la notion de « sacré » une structure de significations commune aux religions historiques et aux formes nouvelles de réponses aux questions ultimes de l'existence<sup>15</sup>. Dans cette perspective, le sacré déborde et enveloppe les définitions du sacré présentées par les religions historiques ; il déborde aussi les nouveaux mouvements religieux. Le sacré renvoie à une réalité spécifique qui ne s'épuise pas dans des formes sociales qu'elle peut revêtir. La référence au sacré permet alors « de différencier ce qui constitue l'espace propre de ce sacré, à l'intérieur de la nébuleuse indéfiniment mouvante des représentations collectives »<sup>16</sup>. La notion de « sacré » est-elle donc une solution pour sortir de l'impasse

<sup>11</sup> K. DOBBELAERE, *Secularization: a multidimensionnal concept*, in *Current Sociology*, 29, 2, summer 1981, Londres, Sages, 215p.

<sup>12</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.53.

<sup>13</sup> Cfr T. LUCKMANN, *The Invisible Religion, The problem of religion in modern society*, New York, MacMillan, 1967. Cfr aussi *Shrinking Transcendence, Expanding Religion ?*, in *Sociological Analysis*, vol.51, 2, summer 1990.

<sup>14</sup> Cfr. entre autres B. WILSON, *The Return of the Sacred*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18-3, p.268-280.

<sup>15</sup> Selon L. Voyé, en modernité, il y a des « combinatoires » ou « transactions » à travers lesquelles la construction des univers de significations, tend à se pluraliser à l'infini. ( L. VOYÉ, *L'incontournable facteur religieux*, ou du sacré originaire, in *Revue internationale d'action communautaire*, 26/66, 1991, p.45-56). Dans ces ensembles bariolés de significations, cet auteur repère l'explosion d'un « sacré originaire » irréductible. Elle identifie ce sacré comme un résidu de l'ensemble des comportements de l'homme vis-à-vis d'un environnement dont il ne maîtrise pas les causes.

<sup>16</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.68.

du débat entre les inclusivistes et les exclusivistes ? Non, car la même difficulté revient. On se retrouve dans « un jeu de miroir » entre le sacré et la religion, la sacralité et la religiosité, le sacré et le religieux. La référence au sacré devait servir, soit à identifier la dimension religieuse des productions symboliques de la modernité autrement qu'en se référant aux religions historiques, soit à éviter que toutes les réponses aux questions métaphysiques de l'existence soient automatiquement versées au compte religieux de l'humanité. Cependant, l'identification du sacré que l'on pense au-delà des religions historiques reste en réalité dépendante de celles-ci. Par conséquent, cela réintroduit l'hégémonie du modèle chrétien. Or cette référence aux grandes religions a-t-elle encore un sens dans les sociétés modernes ?

## **B. Caractéristiques de la modernité religieuse**

Face à cette question, nous pouvons constater effectivement quelques indices de la disparition de l'influence des grandes religions dans les sociétés. Prenons comme exemple la situation du catholicisme : on constate la fin de la civilisation paroissiale, une chute de la pratique et une crise de vocations.

### **1. Situation du catholicisme aujourd'hui**

Au cours des années 50-60, il y a eu un changement de paysage religieux. Le catholicisme ne constitue plus un système qui ordonne toute la vie quotidienne des gens. Un nouveau type de catholicisme se met en place. La transplantation urbaine liée à l'exode rural constitue le facteur le plus inévitable de détachement religieux. Le signe le plus patent de ce détachement est la chute de la pratique religieuse. La pratique ne constitue plus une dimension de la vie collective. Elle devient un choix individuel, personnel et privé, éminemment précaire. Les gens se retrouvent seuls, soumis à des sollicitations nouvelles, affrontés à des situations auxquelles les repères sociaux, culturels, éthiques, « dont ils disposent, n'offrent pas de réponses : la pratique religieuse s'effrite en même temps que le dispositif axiologique et normatif auquel elle était articulée »<sup>17</sup>. Ce qui aggrave aussi la chute de la pratique religieuse, c'est le fait que la ville se développe de manière si rapide que l'individu a de grosses difficultés de s'y adapter ; le tissu social qui existait dans le village est presque ou pas du tout présent. La ville va menacer la cohérence et la survie des gens de la campagne, en les faisant entrer dans une dépendance de plus en plus grande face à la ville. Par ce biais, la mentalité technicienne va s'installer à la campagne remplaçant l'attitude de soumission à la nature par la maîtrise du monde. Cette nouvelle attitude dans les campagnes ébranle les croyances et les comportements religieux. Les campagnes perdent progressivement leur identité, y compris religieuse. Quant à l'organisation paroissiale dans les villes, elle est éclatée en divers quartiers. Ce qui permet aux paroissiens une grande mobilité, mais cette mobilité et cet éclatement rendent difficile une détermination des unités significatives de la sociabilité religieuse.

La crise de la pratique religieuse est un signe majeur de la disparition de la civilisation paroissiale. Un autre signe important est aussi celui de la diminution du nombre de prêtres. L'idée de « la fin des prêtres » avancée aujourd'hui « s'inscrit dans ce sentiment généralisé de “malaise” qu'induit, inévitablement, tout changement social rapide. Tout bouge, tout se redistribue, la religion elle-même change, on ne sait plus où l'on va... »<sup>18</sup>. Pour D. Hervieu-Léger, la diminution des vocations vient entre autres d'une profonde crise d'identité. En effet, pour une minorité, « l'image du “curé”, fonctionnaire du culte préposé à la distribution des sacrements, gestionnaire sans initiative des biens de salut, bureaucrate plutôt que “témoin”, employé sous-payé de l'institution religieuse plutôt qu'animateur d'une communauté, constitue la cible constante de la critique et l'emblème d'un statut refusé »<sup>19</sup>. Il y a aussi un refus de la condition séparée pour les prêtres, écartés du travail professionnel, de l'activité politique séculière et du mariage. « Cette “condition séparée”, classiquement associée, par les clercs et par les fidèles, au caractère sacré du ministère sacerdotal, est vécue comme “marginalité”, comme “étrangeté” à la réalité quotidienne des hommes »<sup>20</sup>. Le statut social du clerc s'est effrité en même temps que diminuait la capacité d'intervention de l'Église dans la vie sociale.

---

<sup>17</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.38-39.

<sup>18</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.67.

<sup>19</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.73.

<sup>20</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.74-75.

A travers la crise de l'identité des prêtres et pasteurs, et à travers les problèmes du recrutement clérical, c'est la question de la division du travail religieux qui est posée, de même que celle de la redéfinition des rapports des Églises à la société. On constate aujourd'hui un rapprochement entre l'activité cléricale et un ensemble d'activités profanes. Par conséquent, la spécificité religieuse de la mission sacerdotale, mise en évidence par le discours ecclésiastique, est relativisée par rapport à ce processus de banalisation qui semble lié au rejet du sacré dans la société urbaine et industrielle.

Ce problème de pénurie de prêtres pose bien entendu la question de l'avenir de l'institution. Dans les sociétés modernes, on met en avant la capacité d'autorégulation des communautés chrétiennes, en niant la nécessité du sacerdoce spécialisé. De manière plus générale, il y a une valorisation du sacerdoce universel du peuple chrétien. « En revalorisant les charismes - prophétie, don des langues, don de guérison,... - que peut recevoir tout baptisé bénéficiant de l'effusion de l'Esprit, les communautés charismatiques opposent au charisme de fonction, dévolu aux prêtres par l'institution, un mode communautaire de validation du pouvoir religieux »<sup>21</sup>. Le monopole clérical se trouve ainsi bouleversé, du fait d'une collaboration toujours plus grande des laïcs causée notamment par une pénurie de prêtres.

La crise du clergé décrite jusque maintenant montre bien qu'elle est un phénomène structurel, « lié à une profonde mutation sociale et culturelle qui secoue les orthodoxies et met en difficulté ceux qui en sont les garants officiels : de plus en plus, l'expérience religieuse des individus, si elle subsiste, se détache d'un consensus collectif et devient une affaire privée, qui ne se réfère plus à l'histoire ni au cosmos, mais à l'expérience individuelle et à la psychologie. On attend des prêtres qu'ils accompagnent ce chemin individuel en en prescrivant le moins possible l'orientation »<sup>22</sup>. On leur demande surtout une écoute et une disponibilité. En effet, on n'accepte plus que les prêtres guident nos conduites dans le domaine sexuel, éthique, politique ou éducatif. Ce contexte moderne où il n'est plus possible d'imposer ni de menacer, entraîne aussi une redéfinition de toute l'économie du salut. La notion d'épreuve expiatoire, la notion de sacrifice s'effacent en même temps que la problématique du péché et de la Rédemption. L'important aujourd'hui est la relation affective avec Dieu, comme source d'épanouissement de la personne et d'enrichissement des relations à autrui. Le catholicisme vécu devient alors un « humanisme transcendant », ayant une conception éthico-affective du salut, à dominante intra-mondaine<sup>23</sup>.

Dans ce contexte de perte de religion dans le monde moderne, comment expliquer cette persistance d'une religiosité « populaire » que l'institution maîtrise mal ? Ces pratiques autonomes ou semi-autonomes que l'institution canalise mal, sont toutes des pratiques populaires. Elles sont constituées d'éléments religieux et profanes. Elles s'opposent à la religion officielle et contrôlée qui est celle des clercs. Elles s'enracinent dans l'univers préchrétien-païen de la civilisation rurale traditionnelle. Deux sociabilités religieuses se dessinent alors dans le paysage religieux, l'une fondée sur « des relations sociales institutionnalisées, programmées, hiérarchisées, figées dans des cadres préfabriqués », et l'autre fondée « sur des relations “chaudes”, fondées sur la proximité, le contact, la solidarité d'une communauté locale »<sup>24</sup>.

Cette religion populaire serait-elle une religion résiduelle ? Selon les folkloristes et les historiens, cette religion est une religion résiduelle et fixe, venant du paganisme, et plus ou moins christianisée. Ils ont souligné le caractère privé, domestique, des pratiques dites populaires. « Remarquant qu'elles tendaient à manipuler les forces immanentes (présentes dans la nature) afin de soutenir la puissance défaillante de l'homme, certains d'entre eux les ont apparentées à la magie et opposées à la “religion” qui vise, elle, non la manipulation des forces sacrées, mais l'union de la créature à Dieu »<sup>25</sup>. La religion populaire est caractérisée par une dimension anti-intellectuelle, émotionnelle et affective. Selon, M. Meslin : « Le phénomène religieux devient populaire lorsqu'il manifeste une hostilité à l'objectivation systématique de la croyance religieuse, lorsqu'il est explosion d'affinités subjectives, qu'il entend rattacher le divin à l'horizon mental quotidien de l'homme ; bref lorsqu'il humanise le dieu pour le rendre plus proche, et qu'il veut en capter la puissance à

---

<sup>21</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.89.

<sup>22</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.93.

<sup>23</sup> Cf D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en miette ou la question des sectes*, op. cit., p.77-78, 91-92.

<sup>24</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.109.

<sup>25</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.120-121.

travers des techniques dont il est l'inventeur »<sup>26</sup>. Certains chercheurs voient dans la religion populaire des traces d'un système culturel préchrétien, qui est devenu incohérent au contact du christianisme. Pour M. Vovelle, la religion populaire n'est pas une réalité immobile ni résiduelle<sup>27</sup>. Elle recouvre toutes sortes de croyances et de pratiques différentes les unes des autres, selon l'époque, l'espace et les usages sociaux de la société. Une mentalité religieuse « populaire » est liée à un mode de vie, et se transforme avec lui. La continuité de cette mentalité répond à des besoins essentiels de la vie des communautés rurales. « La fête, avec ses multiples fonctions, est le moment privilégié où se constituent et s'affirment, inséparablement, la religion populaire et l'identité d'une collectivité enracinée dans un lieu et dans une histoire. Elle condense l'expérience collective spécifique qui est au principe de la religion populaire : la proximité physique, les épreuves historiques et quotidiennes, les solidarités de la vie de travail »<sup>28</sup>. La religion populaire se perpétue à travers une innovation permanente, elle est influencée par les évolutions culturelles.

D. Hervieu-Léger insiste sur le fait que la religion populaire n'est pas un système religieux autonome, distinct de la religion dominante. Cette opposition culture religieuse dominante et culture religieuse des dominés est insoutenable pour analyser des phénomènes contemporains considérés comme relevant de la religion populaire. « Il ne faut pas oublier, d'autre part, que des phénomènes de crise d'identité et de statut peuvent également se produire dans les classes dominantes, en certaines conjonctures de changement social, et que leurs effets, sur le plan religieux, présentent bien des points communs avec les manifestations de la religion populaire : émotionnalisme, ritualisme, fixation au passé,... Si "religion populaire" il y a, elle ne s'identifie pas, en tout état de cause, à la religion des classes subalternes »<sup>29</sup>. La religion populaire fonctionne sur des stratégies d'alliance ou d'exclusion envers les différents publics visés. « Selon leur proximité et leur affinité culturelle avec les instances qui règlent l'orthodoxie religieuse (c'est-à-dire selon leur pouvoir social), les classes sociales "mettent en œuvre, dans leur pratique de la religion, des schèmes symboliques et pratiques substantiellement différents ». Le terme de "religion populaire" couvre donc deux ordres de réalités : l'une qui concerne ce jeu des distances socialement différenciées à une orthodoxie continuellement remaniée, l'autre qui renvoie à la place de la religion dans le processus de diffusion culturelle à travers les classes sociales »<sup>30</sup>. Le « populaire » est en fait des versions « popularisées » de conceptions et de croyances d'origine savante. Celles-ci se diffusent d'ailleurs en se transformant, se déformant et se dégradant. Selon Y. Lambert, la logique de la « positivation », c'est-à-dire la capacité que les masses chrétiennes ont à produire, à assimiler, à sélectionner, à réinterpréter les systèmes de références élaborés par les spécialistes religieux, en fonction de leurs besoins, est au principe même de la croyance. La religion populaire a une dynamique, une capacité d'évoluer, qui ne la constitue pas en système religieux autonome, mais cela n'en fait pas d'elle un sous-produit dégradé et figé de la culture religieuse dominante.

Enfin, J. Séguéy souligne l'autonomie relative de la religion populaire : « Comment admettre que le peuple apparaisse, dans l' "imagerie populaire", uniquement comme un consommateur à l'appétit excité, régulé, sans jamais produire lui-même que sur commande ? De deux choses l'une : ou bien les non-clercs ont été complètement inhibés dans leurs capacités créatrices par les clercs, ou bien ils ont créé, en matière religieuse, en dehors des Églises ou du domaine appelé religieux par référence aux Églises. Ou encore, toute alternative étant triangulaire, le peuple des fidèles - celui qui répond à la dichotomie canonique laïcs/clercs - a utilisé l'imagerie régulée à des fins non régulées »<sup>31</sup>. Cette analyse du religieux populaire est intéressante pour notre sujet cherchant à définir le « religieux » moderne. En effet, la pratique populaire décrite ci-dessus pourrait ouvrir une voie à des formes religieuses non catégorisées, ni qualifiées à l'avance par leur contenu. Ces pratiques relèveraient d'une décomposition et d'une recomposition du religieux.

---

<sup>26</sup> M. MESLIN, *Le phénomène religieux populaire*, in *Les Religions populaires*, Colloque international 1970, Québec, Presses de l'université Laval, 1972, p.5.

<sup>27</sup> M. VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982, p.132-133.

<sup>28</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.123.

<sup>29</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.129.

<sup>30</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.130.

<sup>31</sup> J. SÉGUÉY, *Images et religion populaire*, in *ASSR*, 44/1, juil.-sept., 1977, p.25-44.

## 2. Décomposition et recomposition du religieux

La religion subsisterait donc toujours mais sous différentes formes. En effet, à travers les ouvrages de D. Hervieu-Léger, il apparaît que la modernité religieuse se caractérise par quatre aspects. Il y a tout d'abord une décomposition du religieux traditionnel au profit d'une recomposition libre du religieux. La deuxième caractéristique montre un déplacement du croire « objectif » vers un croire plus subjectif et individuel. La troisième caractéristique s'exprime dans la création par les sociétés modernes amnésiques d'un nouveau rapport à la tradition. La dernière caractéristique de la modernité religieuse se manifeste dans la crise de la transmission des identités religieuses.

Le « religieux » moderne est pris dans un processus de décomposition et de recomposition. D. Hervieu-Léger propose d'approcher ce processus à travers le concept de la « religion analogique » proposé par J. Séguy. Mais à la différence de cet auteur, D. Hervieu-Léger porte son attention non pas sur les changements des contenus de croyance, mais sur la mutation des structures du croire.

Elle définit le « croire » comme l'ensemble des convictions, individuelles et collectives, qui donnent sens et cohérence à l'expérience subjective de ceux qui les acceptent. Le « croire » comporte non seulement des croyances, mais aussi des pratiques, des langages, des gestes... dans lesquels ces croyances sont inscrites. « Ainsi entendu, le “croire” présente des niveaux de structuration très différents : il inclut l'ensemble des “états de corps” dont parle Pierre Bourdieu, qui sont inculqués par les apprentissages primaires ; (...) tout ce qui relève de “l'expérience du monde comme allant de soi” appartient au domaine du croire »<sup>32</sup>. Dans le croire, on trouve aussi des croyances formalisées, rationalisées ; mais quel qu'il soit, le « croire » échappe à la démonstration, à la vérification expérimentale. Même si dans les sociétés modernes, les progrès de la science et de la technique ont évacué en grande partie les mystères du monde, ils n'ont pas trouvé une solution au besoin humain de sûreté qui est au principe de la recherche d'intelligibilité du monde vécu, et qui fait ressurgir sans cesse la question du pourquoi. Toute incertitude vécue, au plan individuel et au plan collectif, renvoie en effet à la menace par excellence qui est, pour les individus, la mort, et pour les sociétés, l'anomie. Le besoin fondamental d'écarter l'incertitude structurelle de la condition humaine, réapparaît avec la modernité. Dans ce contexte, il y a une multiplicité de demande de sens, qui doit être située dans un espace social ouvert, dans lequel le changement et l'innovation sont les normes. « L'identification du croire moderne passe par l'analyse de ces modes de résolution (ou au moins de conjuration) de l'incertitude qui se réfractent dans des croyances diverses. C'est à l'intérieur de cette perspective élargie, qui prend en compte, au-delà des changements dans les contenus des croyances, toutes les transformations affectant les processus sociaux et culturels de la production de ces croyances, que doit être ressaisie la question des productions religieuses de la modernité »<sup>33</sup>. Pour mieux comprendre cela, D. Hervieu-Léger reprend le concept de « métaphorisation » de J. Séguy. La non-référence aux puissances surnaturelles est perçue comme le « dépouillement des dieux » dans la société moderne. Dans les sociétés traditionnelles, cette référence à la transcendance permettait une stabilité et une cohérence des croyances et des pratiques individuelles et collectives. La modernité privant cette référence, déconstruit les systèmes traditionnels du croire, mais elle ne l'a pas évacuée pour autant. En effet, le croire s'exprime de manière individualisée, subjective, dispersée, et s'élabore grâce à des combinaisons et des agencements de significations que les individus construisent seuls, en dehors du contrôle des institutions du croire. Dans ce contexte, le concept de métaphorisation permet de rendre compte du double processus d'homogénéisation et de dispersion qui est présent dans l'univers moderne du croire. D'une part, il y a l'impératif rationnel qui exclut la référence au surnaturel. Mais, d'autre part, cette homogénéisation rationnelle du croire est aussi ce qui permet les échanges entre religions historiques et religions séculières. « Les religions historiques servent de référent aux religions séculières qui se substituent à elles en réinterprétant symboliquement leurs contenus. Mais ces religions séculières deviennent à leur tour un référent des religions historiques qui se recomposent, diversement, en s'alignant sur le même régime symbolique que les premières et en “euphémisant” leur référence à des interventions surnaturelles »<sup>34</sup>. De ces processus de rationalisation et de l'individualisation découle un caractère de *fluidité* caractéristique du croire moderne. Dans cette fluidité du croire, le contenu de croyance

<sup>32</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.105.

<sup>33</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.107.

<sup>34</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.109.

ne peut plus être dit, *a priori*, religieux. En d'autres termes, « le “croire religieux” ne renvoie ni à des objets de croyance particuliers, ni à des pratiques sociales spécifiques, ni même à des représentations originales du monde, mais il peut être utilement défini- de façon évidemment idéale-typique- comme *un mode particulier d'organisation et de fonctionnement du croire* »<sup>35</sup>.

Quelle va donc être l'identité du « religieux » moderne ? Prenons l'hypothèse de D. Hervieu-Léger : pour qu'il y ait de la religion, il faut un acte de croire et l'autorité d'une tradition qui peut être explicite, semi-explicite, ou entièrement implicite. L'invocation de la lignée fondatrice n'est pas un élément secondaire, confirmant nos attitudes, mais enracine toute « l'entreprise du groupe- sa projection imaginaire dans un avenir tout autre, aussi bien que le sens à donner aux expériences difficiles du présent- dans une tradition faisant autorité »<sup>36</sup>. Le point de départ de cette hypothèse se trouve dans les recherches de Bertrand Hervieu-Léger sur les utopies rêvées et pratiquées des « néo-ruraux ». « (...) La référence aux témoins permettait à chaque groupe, isolé dans son effort pour subsister, d'inscrire sa démarche dans les pas de tous ceux qui, à travers les âges, avaient su faire face aux menaces de destruction que l'autosuffisance humaine fait peser sur l'humanité toute entière »<sup>37</sup>. Cette inscription permet de se situer dans une filiation prophétique. L'important n'est pas le contenu « religieux », mais « l'invention, la production imaginaire du lien qui, à travers le temps, fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient »<sup>38</sup>.

Dans cette perspective, le concept « religieux » est appliqué au croire qui revendique une inscription dans une lignée croyante. Le croyant religieux en faisant acte de croire se considère comme engendré<sup>39</sup>. La continuité s'exprime à travers la filiation que le croyant individuel ou collectif revendique et qui le fait membre d'une communauté spirituelle composée de croyants passés, présents et futurs. Celle-ci devient une référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle devient aussi un principe d'identification sociale. « On dira, dans cette perspective, qu'une “religion” est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel s'est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière »<sup>40</sup>. Cette référence à la tradition<sup>41</sup> va poser quelques problèmes aux sociétés modernes qui ne possèdent plus que des mémoires éclatées.

La modernité caractérisée par l'affirmation du sujet autonome, l'avancée de la rationalisation, la différenciation des institutions a provoqué l'émiettement de la mémoire collective. Les sociétés modernes sont devenues des sociétés sans « histoire », sans « passé », sans mémoire. Selon M. Halbwachs<sup>42</sup>, cette décomposition de la mémoire vient de la conjugaison de deux tendances contradictoires, qui sont, premièrement la dilatation et l'homogénéisation de la mémoire, deuxièmement la fragmentation à l'infini de la mémoire des individus et des groupes. Cette situation vide d'une mémoire collective est-elle encore un espace pour le « religieux » qui, lui, exige une mémoire collective pour ne pas tomber dans du piétisme subjectif pur et simple ?

En réaction au vide symbolique créé par la perte de densité et d'unité de la mémoire collective des sociétés modernes, des mémoires de substitution se sont développées. Ces mémoires sont multiples, parcellaires, dissociées les unes des autres, mais elles permettent une élaboration de l'identité collective et individuelle. « L'imaginaire moderne de la continuité se présente donc comme un entrelacs de mémoires éclatées, qui sont aussi des mémoires “travaillées”, inventées, continuellement remaniées en fonction des enjeux d'un présent soumis de manière de plus en plus pressante à l'impératif de la nouveauté »<sup>43</sup>. La modernité va donc faire apparaître d'autres modes de réarticulation de la référence collective à une lignée. L'une de ces modalités est celle qui se base sur une fraternité élective, c'est-à-dire que la relation à la lignée

<sup>35</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.110.

<sup>36</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.118.

<sup>37</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.117.

<sup>38</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.118.

<sup>39</sup> Cfr P. GISEL, *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

<sup>40</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.119.

<sup>41</sup> D. HERVIEU-LÉGER définit la tradition en ces termes : « l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes,... qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent ». Cfr D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.127.

<sup>42</sup> Cfr M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952. Cfr aussi *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.

<sup>43</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.208.

croyante se construit à partir de la qualité de la relation affective qui lie entre eux les membres d'un groupe<sup>44</sup>. Celles-ci peuvent se transformer en groupes religieux, ou du moins présenter des traits religieux, lorsque le groupe se dote d'une représentation de lui-même qui intègre l'idée de sa propre continuité, au-delà de l'expérience immédiate dans laquelle s'inscrit la relation entre les membres du groupe. Pour éviter la précarité de l'intensité communautaire, ces groupes se dotent de marques visibles (exemple : le vêtement,...) de l'inscription dans la lignée. Cette marque permet aussi de signifier publiquement son appartenance à tel ou tel groupe. Ce processus d'emblématisation des signes religieux, qui est une affirmation ethnique, est une dimension des reconstructions religieuses de la mémoire en modernité.

Quant aux religions traditionnelles, elles sont prises dans un processus de modernisation qui produit l'affaiblissement de la référence transcendantale au profit d'une conception morale et humanitaire<sup>45</sup>. Cette conception nouvelle de la religion est caractérisée par la perte de la référence à un Dieu personnel et la métaphorisation croissante des objets de la croyance religieuse. Transformées en un réservoir de signes et de valeurs, les religions historiques servent de matières premières symboliques pour les gens et les groupes<sup>46</sup>. Ils les utilisent en les combinant aux ressources de l'histoire et de la culture profanes selon leurs intérêts et leurs besoins et ainsi recompose une référence croyante.

Quel genre d'identité religieuse ressort de cette situation de décomposition et de recombinaison du religieux à partir d'éléments de religions historiques et d'éléments profanes ? Peut-on encore aujourd'hui utiliser le vieux modèle des religions traditionnelles du croyant pratiquant pour identifier une personne « religieuse » ?

## 2. Identités religieuses

Sur base de travaux personnels et autres<sup>47</sup>, D. Hervieu-Léger émet l'hypothèse suivante : dans nos sociétés modernes, les processus de l'identification religieuse se réalisent par la libre combinaison de quatre dimensions typiques de l'identification, que la régulation institutionnelle a difficile à articuler : la dimension communautaire, la dimension éthique, la dimension culturelle et la dimension émotionnelle. Chacune des dimensions peut être le point de départ d'une élaboration identitaire singulière, et par la suite les autres dimensions viennent s'articuler à la dimension « d'entrée ». La représentation de la lignée croyante invoquée varie dans chaque cas, selon les expériences qui ont permis de construire la trajectoire de l'identification. Les trajectoires individuelles s'inscrivent dans des logiques correspondant aux différentes combinaisons possibles des dimensions de l'identité religieuse, combinaisons qui proposent, au sein même de chaque tradition, une multitude d'identités religieuses. Cette diversité peut d'ailleurs créer des conflits.

L'identité religieuse n'est donc pas substantive ni stabilisée : le religieux des sociétés modernes est *en mouvement*. Il sera alors difficile d'identifier celui qui fait une expérience religieuse, en prenant comme modèle le « pratiquant » qui renvoie à une figure stable. La figure qui traduit le mieux cette réorganisation est celle du pèlerin et du converti, modèles proposés par D. Hervieu-Léger. Le pèlerin pourrait servir d'emblème à une modernité religieuse caractérisée par la mobilité des croyances et des appartenances. Quant à la figure du converti, elle « est sans doute celle qui offre la meilleure perspective pour identifier les processus de la formation des identités religieuses dans ce contexte de mobilité »<sup>48</sup>.

Cette nouvelle conception du religieux, c'est-à-dire un religieux en mouvement, qui se combine librement selon les besoins de l'individu, va engendrer une identité pèlerine caractérisée par la mobilité et l'association temporaire. Ces principales caractéristiques du nouveau paysage religieux causé par la modernité ont fait émerger des nouveaux mouvements religieux.

<sup>44</sup> Cfr D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p.29.

<sup>45</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.230.

<sup>46</sup> Cfr D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.300.

<sup>47</sup> Cfr G. DAVIE et D. HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996. Et R. CAMPICHE, *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Le Cerf, 1997. Et I. LAMBERT- G. MICHELAT, *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.

<sup>48</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti ...*, op. cit., p.119.

### III. Conséquences de la modernité religieuse

La modernité religieuse a engendré une explosion de nouveaux mouvements religieux. Ce réveil religieux se déploie dans quatre directions. Tout d'abord, on constate une « croissance rapide des mouvements évangéliques, fondamentalistes et pentecostaux ardents, tant au sein des Églises catholique et protestante que sous la forme de nouvelles sectes »<sup>49</sup>. Ensuite, on observe une influence croissante des religions orientales sur la jeunesse. Puis, on constate aussi une « efflorescence, diversifiée à l'infini, des groupes et mouvements orientés vers la maximisation du “potentiel humain” »<sup>50</sup>. Enfin, on peut noter également l'apparition de sectes ou de cultes autoritaires, guidés par un leader charismatique, doté d'un très grand pouvoir sur les adeptes. Il y a donc du religieux explicitement et implicitement dans tout l'espace du social. La modernité religieuse a aussi entraîné d'importants changements au sein du christianisme. Et, elle a surtout fait émerger un certain type de communautés basé essentiellement sur l'émotion.

Les nouveaux mouvements religieux permettent de mettre en évidence les nombreuses attentes collectives et individuelles produites par une société en crise provoquant des angoisses collectives dans la société. Pour pallier l'angoisse, les individus se tournent vers les nouveaux mouvements religieux. La diminution du nombre de fidèles des Églises ne correspond donc pas à une montée de l'athéisme et de l'agnosticisme, mais correspond à une augmentation de fidèles sans Églises. Ils manifestent ainsi que la sécularisation, ce n'est pas la disparition de la religion confrontée à la rationalité : *c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle* »<sup>51</sup>.

Les nouveaux mouvements religieux ne sont pas seulement des mouvements religieux en dehors des religions historiques. Ils existent aussi dans ces religions. Dans ce contexte moderne où le croire religieux résulte de la libre combinaison entre des thématiques héritées des religions traditionnelles et des thématiques modernes. Le christianisme devient un christianisme éclaté, qui cesse de définir des associations et des pratiques particulières. Le christianisme devient un emblème culturel flottant, manipulable et manipulé. Mais si le christianisme est en arrivés là, c'est aussi parce que l'articulation entre l'acte de croire et les signes objectifs qui l'attestent est perdue. Cette fracture de la tradition chrétienne provoque différents mouvements à l'intérieur même du christianisme. Ces mouvements sont liés à trois tendances significatives du champ chrétien contemporain.

La première tendance consiste à lier la religion privatisée à la « religion festive ». En effet, il existe un lien entre le refoulement constant de l'emprise des institutions religieuses sur la vie quotidienne et la tendance à la privatisation des expériences religieuses individuelles. La religion-mémoire tend à s'effacer, de même que la religion quotidienne ou ordinaire. Cet effacement donne place à de l'extraquotidien, de l'extraordinaire, de l'exceptionnel. En effet, aujourd'hui, cette dimension de l'exceptionnel fait intrinsèquement partie de l'expérience religieuse collective en général. « On sait, depuis Durkheim, que le propre de la sociabilité religieuse traditionnelle (et le point constitutif, pour lui, de toute société) se trouve dans cette relation dialectique entre le quotidien, miné par la routine et toujours menacé d'effritement anémique, et la manifestation de l'extraordinaire qu'assure la fête religieuse et qui permet la (re)constitution du lien social »<sup>52</sup>. Par conséquent, une nouvelle temporalité religieuse rythmée par des moments forts tend à remplacer la temporalité cyclique de la vie liturgique quotidienne. Une nouvelle géographie religieuse apparaît aussi : celle des « hauts-lieux ». « La religion, de plus en plus désenboîtée de la mémoire vivante d'une communauté, se concentre dans ses “lieux de mémoire”, “lieux rescapés d'une mémoire qu'on n'habite plus” mais qui, pour n'être plus vivante, présente, intégrée et organisatrice, offre encore assez de traces pour donner prise à ces célébrations passagères, rituels nostalgiques d'une société sans rituels »<sup>53</sup>. Ces nouvelles temporalités et géographies sacrées font émerger une nouvelle sociabilité religieuse, fondée sur l'association volontaire, le rassemblement temporaire et la participation mobile. Cette sociabilité passagère se développe en concurrence aux formes classiques de la sociabilité paroissiale et de l'éthique militante. Il y

<sup>49</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.142.

<sup>50</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.142.

<sup>51</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.227.

<sup>52</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.306-307.

<sup>53</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.307.

a donc à côté du pratiquant ordinaire et à côté du militant, un « adhérent festif ». Celui-ci vit sans difficulté intérieure la séparation entre une vie sociale et personnelle sécularisée et une participation religieuse organisée sur le mode de l'extraquotidien. Cet adhérent festif partage des traits du pratiquant saisonnier ou festif. « Mais, à la différence de celui-ci, sa participation religieuse n'est pas une participation réservée ou limitée par les normes que fixe l'institution ; elle est, en tant que telle, et sous une forme qui peut être extrêmement intense, l'expression d'une autre conception et d'une autre pratique du rapport de la religion à l'existence personnelle et à la société, en même temps que du rapport à la tradition régie par l'institution »<sup>54</sup>. L'hypothèse de D. Hervieu-Léger est qu'il existe un lien entre le développement de la religion à compte privé et cette religion festive. Ils sont « structurellement liés, comme deux pôles d'une nouvelle configuration du rapport du christianisme à la modernité : se joue, dans ces temps hors du temps et dans ces lieux hors de l'ordinaire, dans lesquels l'étrangeté culturelle chrétienne est constituée en valeur, quelque chose de la constitution d'une identité religieuse moderne, compatible avec la privatisation des contenus de croyance autant qu'avec la dispersion des comportements institutionnels »<sup>55</sup>.

Cette dimension de l'extraquotidien est une dimension que l'on retrouve assez facilement dans l'expérience religieuse aujourd'hui. Il suffit notamment de constater le nombre impressionnant de récits narrants une expérience religieuse lors de grands rassemblements comme les JMJ de Rome ou de Taizé... ou lors d'événement important d'une grande intensité affective. Les gens sont à la recherche d'extraquotidien qui soit un mélange de sensationnel et d'émotion forte.

D. Hervieu-Léger repère une deuxième tendance du champ religieux. Celle-ci concerne les réaménagements modernes du croire religieux et la recomposition du rapport à la tradition que ceux-ci impliquent. Il s'agit de l'importance que prennent les phénomènes de charismes, dans la vie religieuse moderne. Ce jeu de charisme est à l'origine du développement de la nébuleuse de groupes et de communautés d'inspiration chrétienne. En réaction contre la soumission étouffante à la raison, ces groupes et communautés veulent offrir un espace libéré dans lequel une expérience directe et sensible de la présence du divin serait redevenue possible. Il y a une priorité accordée dans ces mouvements à l'intensité des échanges et à la qualité de la reconnaissance interpersonnelle. Ils ont bien souvent un fondateur, un personnage qui guide la pratique communautaire et les parcours individuels des adeptes. Ceux-ci s'appuient sur l'expérience personnelle et exceptionnelle du fondateur, expérience qui sert de garant au projet collectif. Le message adressé s'incarne dans la personne du prophète. La conviction que ce message suscite est provoquée par la confiance que l'on donne à celui qui le porte. « Le fondateur (...) est celui qui "marche en avant", qui témoigne d'une expérience plus achevée et qui "ouvre le chemin". La reconnaissance dont il bénéficie de la part des disciples ne tient que pour une part à l'adhésion intellectuelle qu'emporte un projet ou un programme original : elle est avant tout, un rapport fortement affectivisé de dépendance consentie, anticipant même parfois la capacité prophétique de l'intéressé et la suscitant »<sup>56</sup>. Ce jeu du charisme est une caractéristique des sectes, groupes et communautés fondés par un personnage inspiré ou un gourou. Mais ce trait se retrouve dans des mouvements de renouveau qui surgissent à l'intérieur des grandes Églises. Cette tendance se propage même à l'intérieur des paroisses, mouvements, organisations, œuvres,... La nouveauté de la situation contemporaine tient plutôt dans le décalage qu'on observe entre le succès et la déperdition de l'influence sociale de la religion dans les couches sociales où, précisément, le charisme opère avec le plus d'efficacité. Elle réside dans l'écart qui se creuse entre l'épuisement du christianisme, dans les sociétés modernes, et l'importance de ces phénomènes de coagulation charismatique, où semble se concentrer toute l'énergie religieuse socialement disponible : tout se passe comme si les institutions elles-mêmes se renouvelaient à partir de porteurs (laïcs ou prêtres) de charisme ou, au moins, de traits charismatiques...

Pour illustrer cette deuxième tendance, D. Hervieu-Léger prend « le phénomène Jean-Paul II ». Il y a une distorsion entre la capacité de mobilisation émotionnelle dont dispose le pape et la disqualification sociale du discours normatif qu'il prononce. Celle-ci est un des points de concentration d'une tension qui traverse le champ catholique tout entier. « Cette tension s'exerce entre la tendance à la dissémination croissante des croyances et des pratiques, et la tendance à la concentration de l'adhésion religieuse sur des figures emblématiques, constituées en dépositaires du "trésor de valeurs" qu'est le christianisme. Tout se passe

<sup>54</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.308.

<sup>55</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.308.

<sup>56</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.344-345.

comme si la fragilité rationnelle du dispositif doctrinal et du dispositif normatif (...), se trouvait compensée par le crédit accordé à l'engagement personnel de "témoins", qui "ouvrent la voie", qui "donnent le sens" »<sup>57</sup>. Ce processus de compensation permet de sauver une certaine crédibilité des propositions chrétiennes, en leur donnant une signification prophétique authentifiée par l'engagement de ces témoins privilégiés. Ces témoins sont des figures héroïques qui permettent au catholicisme de reconstituer en « capital utopico-symbolique », ce qu'il perd en crédibilité sociale et culturelle. Cette poussée charismatique pose « la question du déplacement de la régulation sociale par rapport à la tradition des institutions religieuses, dépositaires d'un savoir constitué et fixé sous le contrôle d'un magistère (formel ou informel), vers des figures religieuses dont l'histoire personnelle est offerte comme référence »<sup>58</sup>. Dans ce jeu du charisme, la dimension affective de l'adhésion des fidèles chrétiens permet à ceux-ci une compensation émotionnelle à la disqualification de leur position sociale. « Plus largement, le charisme apparaît comme une force de compensation idéologique, permettant, à des discours ecclésiastiques en perte de plausibilité, de retrouver, par le jeu de la relégitimation prophétique, une place, sur le marché, très disputé en ces temps difficiles, des biens de salut... »<sup>59</sup>. D. Hervieu-Léger se demande si « cette expansion charismatique compensatoire, produit paradoxal de la sécularisation interne des Églises, est susceptible de constituer une force d'innovation sociale et religieuse *en même temps* qu'un principe de réaménagement et de renouvellement du rapport à la tradition »<sup>60</sup>.

Selon la théorie wébérienne, le charisme constitue une rupture dans des sociétés liées à la tradition. En effet, le charisme du prophète émerge en s'opposant à une tradition plus ancienne et dominante. Les prescriptions et les normes nouvelles fixées par le porteur du charisme sont autonomes par rapport aux règles, aux dispositifs juridiques, aux jugements dominants. Il y a donc une distance entre la communauté émotionnelle des adeptes, rassemblés autour du guide, et le « monde » soumis à la normativité dominante. Cette distance permet des effets d'innovation à l'échelle de la société tout entière. Dans ce contexte, le prophète pour s'affranchir des règles de cette société, peut proposer deux solutions : soit les dépasser, soit revenir au passé. Ces deux dimensions peuvent se combiner. Cependant, dans une société qui fonctionne en se détachant de sa logique religieuse d'origine, la crédibilité de l'intervention charismatique est aussi précaire que celle de la tradition contre laquelle elle se développe. Il est peu probable qu'elle puisse générer ou catalyser une force sociale. « Mais elle peut drainer des manifestations protestataires éparses à la recherche d'une expression cohérente »<sup>61</sup>. Aussi bien dans les sociétés modernes que post-modernes, le charisme n'est pas une force de changement révolutionnaire ; « mais, dans une société en manque d'idéaux collectifs, il contribue à précipiter (au sens chimique du terme) les références chrétiennes demeurées éparpillées, comme en suspension, dans l'imaginaire de la modernité, et aujourd'hui "libérées" par la désarticulation au moins partielle de cet imaginaire »<sup>62</sup>. Il peut alors fonctionner comme facteur de restructuration du rapport à la tradition, dans le même mouvement par lequel il s'écarte des modes de gestion officiels de l'héritage symbolique et culturel.

La troisième tendance se résume dans l'expansion d'un christianisme de communautés émotionnelles. Une communauté émotionnelle désigne, selon M. Weber, un groupe d'adeptes rassemblés autour du porteur d'un charisme prophétique. Il y a dans le champ religieux l'expansion d'une religion de communautés émotionnelles. Cette religion présente différents traits qu'elle combine de façon spécifique : « un caractère de "religion volontaire", un accent mis sur l'expérience personnelle des adhérents, une intensification particulière de la dimension expressive de la vie religieuse collective, l'insistance sur les formes non verbales de cette expression, une méfiance plus ou moins théorisée à l'égard de la "religion intellectuelle" »<sup>63</sup>. Cette religion favorise la subjectivisation du rapport à la norme doctrinale ; elle confère à ce rapport un aspect pragmatique. Tous ces traits, le primat accordé à l'expérience, l'importance de l'épanouissement individuel et du bien-être communautaire, recherche de l'authenticité personnelle, primat accordé à l'expérience, rejet des systèmes de sens tout faits, conception intramondaine du salut pensé comme autoperfectionnement

---

<sup>57</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.340-341.

<sup>58</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.311.

<sup>59</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.346.

<sup>60</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.312.

<sup>61</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.348.

<sup>62</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.348-349.

<sup>63</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.314.

individuel,... sont des traits qui ont une affinité avec les valeurs modernes. Ces caractéristiques montrent une absorption de l'individualisme religieux dans l'individualisme moderne, « sous le signe de la valorisation du monde d'une part et de l'affirmation de l'autonomie du sujet croyant d'autre part. La "modernité religieuse" est le produit de cette opération »<sup>64</sup>.

Cependant, certains traits de cette religion se situent en rupture protestataire avec la modernité. Le spontanéisme religieux de ces manifestations introduit des éléments de rupture avec l'ensemble des objets de croyance, doctrines qui forment le corps de la Tradition. En effet, les porteurs de charisme prophétique se présentent souvent comme les défenseurs d'une tradition « pure » ou comme les interprètes d'une nouvelle lecture de la tradition. Dans chacun des cas, ils entrent en concurrence avec la tradition officielle des institutions religieuses. Cette rupture avec la tradition est aussi causée par le primat accordé à l'expression des affects individuels et des sentiments collectifs, dans l'instantanéité de leurs manifestations. L'émotion de ces phénomènes évacue, complètement ou partiellement, le besoin de se référer à la tradition.

La dynamique affective individuelle de l'adhésion dépend de la capacité qu'a celui, ou ceux, sur qui cette adhésion se fixe, d'assurer la permanence de la reconnaissance dont ils font l'objet. Dans la mesure où la norme qu'ils incarnent procède d'une inspiration en principe toujours renouvelée, elle demeure donc elle-même faiblement stabilisée. A cause de l'instabilité structurelle du charisme et de cette subjectivisation intense de l'engagement des fidèles, la religion des communautés émotionnelles apparaît comme une forme de socialité religieuse éminemment fragile. Cette mobilité du tissu religieux émotionnel est renforcée par l'autonomie des groupes appartenant à cette religion de communautés émotionnelles. Cet autonomisme des communautés émotionnelles est cause de tension pour toutes celles qui se considèrent comme appartenant à une institution ecclésiastique. Ce conflit « est au centre de la dialectique contemporaine entre des institutions, en situation d' "évidement idéologique", du fait de la remise en question du compromis historique qui réglait leur rapport à la modernité, et une nébuleuse de groupes de volontaires, dont le poids se trouve incomparablement renforcé par l'effondrement des modes de participation conventionnelle à une vie religieuse devenue inessentielle (ou quasi inessentielle) à la définition du statut social des individus »<sup>65</sup>. Aussi n'est-il pas absurde de se demander si la religion de communautés émotionnelles ne signe pas, d'une certaine façon, 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 la religion de communautés émotionnelles peut aussi être considérée, d'un autre point de vue, comme un mode de resocialisation « moderne » dans une tradition. « On peut également considérer que ces socialisations communautaires émotionnelles constituent, dans le contexte de dissémination des phénomènes du croire, l'un des seuls modes et l'un des seuls relais possibles, pour les "petits récits" individuellement produits par chaque croyant, de leur agrégation et de leur articulation éventuelles, à travers la médiation des figures personnalisées sur lesquelles l'émotion se fixe, au "grand récit" qu'est la Tradition institutionnellement contrôlée »<sup>66</sup>. D. Hervieu-Léger souligne « le rôle possible de l'instantanéité émotionnelle dans les réappropriations communautaires d'une tradition religieuse »<sup>67</sup>.

Mais dans cette situation où l'émotion tient une place considérable quel langage permettra de dire le religieux ? Si le langage aujourd'hui donne essentiellement la place à l'expression affective de l'expérience croyante, on arrive alors à « un langage inarticulé, dont la capacité de communication est essentiellement expressive et poétique, un métalangage qui esquive, par définition, cette confrontation directe avec le langage de la modernité, dont le langage religieux traditionnel est sorti disqualifié »<sup>68</sup>. L'inscription dans une lignée est indispensable pour pouvoir rationaliser le « religieux » et à la fois l'authentifier. Cela évite qu'il ne soit qu'un mouvement « d'intimisation » de la relation à Dieu, qu'une piété purement intérieure, subjective et privée incapable de s'exprimer dans une foi communautaire partagée, et qui exclut par là même toute possibilité d'une présence active de Dieu dans la réalité du monde.

Le problème qui se pose à ce niveau concerne le langage religieux traditionnel. Celui-ci est disqualifié en raison de l'absence de recouvrement entre l'ordre objectif du monde, l'univers collectif des significations et

<sup>64</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti ...*, op. cit., p.164.

<sup>65</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., p.354.

<sup>66</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.315-316.

<sup>67</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Les manifestations contemporaines du christianisme ...*, op. cit., p.316.

<sup>68</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.92.

l'expérience subjectivement vécue du sens. Ce rejet met en question la capacité des institutions de produire de la « mémoire vraie » opposable à des croyants qui se réfèrent à la vérité subjective de leur propre expérience croyante. Il y a donc un déplacement du lieu de la vérité du croire, de l'institution vers le sujet croyant. Cette désinstitutionnalisation moderne du religieux est une conséquence de la subjectivisation chrétienne de l'expérience religieuse. Pour continuer à « faire tradition » et ainsi permettre une rationalisation de l'expérience religieuse en la situant dans une lignée, les religions historiques vont devoir ajuster leur capacité de « faire tradition » en fonction de la nouvelle réalité du « religieux ». Elles vont essayer de reconstituer l'effet de lignée au croisement de deux dimensions : celle de l'émotion et celle de la rationalisation culturelle. Il y a donc une combinaison de l'activation émotionnelle du sentiment d'appartenance et de l'appel rationalisé au patrimoine éthico-culturel. L'institution religieuse va alors ouvrir un nouvel espace pour vivre des expériences religieuses, en convoquant, par exemple, en divers hauts lieux de l'histoire chrétienne ( Rome, Compostelle, Czestochowa), de grands « pèlerinages mondiaux » de la jeunesse. Même si les institutions religieuses arrivent à recréer de manière fragile une lignée, la question du langage reste posée. Le langage religieux traditionnel ne parle plus aujourd'hui.

## CONCLUSION

Ce parcours sociologique à la suite de D. Hervieu-Léger nous permet de mieux nous rendre compte de la mutation du religieux aujourd'hui et de la problématique qu'elle soulève au sujet de la définition et de la régulation du religieux. La définition que propose D. Hervieu-Léger est assez intéressante : la religion « est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel s'est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière »<sup>69</sup>. La religion contient un croire, une mémoire et une inscription dans une lignée. Cependant, en émettant l'hypothèse que le « religieux » se caractérise par une inscription dans une tradition, D. Hervieu-Léger retombe dans une définition fonctionnelle. En utilisant sa définition, le champ de l'objet religieux devient très large. Exemple : il arrive, selon D. Hervieu-Léger, que parfois des traits religieux se retrouvent dans l'univers des pratiques sportives. Or en délimitant trop peu le champ religieux, D. Hervieu-Léger prend le risque de perdre son objet. Et sa définition devient alors de moins en moins opérationnelle. Car en fin de compte tout peut devenir religieux. Cependant, l'hypothèse de travail définissant le religieux comme une inscription dans une tradition, me semble essentielle. Elle a montré comment la lignée était importante et présente dans les phénomènes religieux et comment elle a évolué avec la modernité. Néanmoins, cet aspect (comprenant également un croire et une mémoire) est trop court pour définir le religieux. Beaucoup de sociologues, comme par exemple L. Voyé, F. Houtart, définissent le religieux en référence à un surnaturel. La définition du surnaturel ne relève, quant à elle, pas de leur discipline. C'est l'acteur lui-même qui le définit. Il faudrait, me semble-t-il, arriver à articuler cette définition du religieux en référence au surnaturel avec une inscription dans une lignée.

Un autre aspect qui me semble important de relever est que non seulement toute réalité religieuse est toujours contextualisée dans une tradition particulière et un contexte culturel et social défini, mais qu'aussi le contexte lui-même produit de la réalité religieuse. Cela signifie qu'il y a un lien herméneutique et épistémologique réciproque entre la réalité religieuse et le contexte dans lequel elle se trouve.

La deuxième nuance vise l'explication de l'émergence des nouveaux mouvements religieux. Selon D. Hervieu-Léger, ceux-ci apparaissent dans la tension que la modernité a créée entre la situation dans laquelle l'individu se trouve et les promesses d'accomplissement de l'homme qu'elle annonce. Les sociétés modernes caractérisées par le changement permanent ne réalisent pas leurs promesses. Elles engendrent alors une incertitude et une angoisse chez l'individu en manque d'accomplissement. C'est dans cette incertitude structurelle que vont apparaître les nouveaux mouvements religieux. Selon F. Houtart, l'explication de D. Hervieu-Léger est juste mais ne va pas assez loin dans l'analyse. Selon lui, l'apparition des nouveaux mouvements religieux viendrait de la transformation du système économique<sup>70</sup>. La mondialisation de l'économie capitaliste a provoqué des sociétés en désarroi, à la recherche de liens sociaux et de sens. Les

---

<sup>69</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, op. cit., p.119.

<sup>70</sup> Cfr F. HOUTART, *Les nouveaux mouvements religieux issus du protestantisme en Amérique latine*, Louvain-la-Neuve, Centre Tricontinental, 1995.

nouveaux mouvements religieux répondent à ces deux quêtes. Le système économique capitaliste est donc un terreau pour l'émergence de ces nouveaux mouvements religieux.

Malgré ces deux nuances, l'approche du religieux de D. Hervieu-Léger, me semble capitale pour les adhérents à une grande religion historique. Elle nous permet de nous convertir à une vision de la présence du religieux hors religion et nous permet surtout de nous rendre compte que le religieux dit « traditionnel » doit être repensé en termes de recomposition ou de mutation. Cela signifie que nous devons à travers ce religieux en *mouvement* nous pencher sur une révision de nos paradigmes pour pouvoir tenir un discours chrétien pertinent aujourd'hui. Il nous faut à travers les discontinuités provoquées par le religieux en mouvement penser une continuité pour la transmission d'une mémoire du religieux chrétien. Le constat d'un langage inarticulé des religions historiques nous permet également de reposer la question du rôle du langage dans la sphère du religieux. Le langage contient en lui-même une puissance révélatrice de l'homme et de Dieu. Dans cette perspective, quel langage le christianisme proposera-t-il afin qu'il soit performatif et poétique pour l'homme d'aujourd'hui ?