



HAL
open science

La religion facteur de cohésion sociale

Blandine Chelini-Pont

► **To cite this version:**

Blandine Chelini-Pont. La religion facteur de cohésion sociale. Presses Universitaires de Clermont (Presses Universitaires Blaise Pascal). RELIGIONS ET SOCIÉTÉS EN NOUVELLE-CALÉDONIE ET EN OcéANIE, , 2013. hal-02196432

HAL Id: hal-02196432

<https://amu.hal.science/hal-02196432v1>

Submitted on 28 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La religion, facteur de cohésion sociale

Blandine CHÉLINI-PONT

Professeur d'histoire contemporaine, Aix-Marseille Université

Pérégrinons sur cette question du lien intime entre religion et cohésion sociale, non par la poursuite d'exemples historiques ou contemporains, validant ou infirmant la proposition, mais à travers un petit panorama de l'évolution des recherches sur la question. Celles-ci ont en effet grandement différé depuis un siècle. Elles ont commencé dans l'assertion fondatrice de l'anthropologie naissante et d'une partie de la sociologie, de ce que la religion « servait » à donner aux groupes humains les moyens de leur cohésion. Elles se sont ensuite continuées dans l'étude de son déclin, de son remplacement et de son caractère de plus en plus superfétatoire dans une sécularisation mondialisée². Mais, la constatation, de la relégation accomplie ou en cours du fait religieux, hormis l'intimité, a cédé le pas. Nous sommes aujourd'hui en présence de recherches « révolutionnaires » qui révisent grandement les schémas patiemment mis en place des « sorties » de la religion³. Certes, le sens religieux a été incontestablement remplacé au cours des siècles et notamment ces derniers, par la rationalisation scientifique, la logique économique et surtout le fait politique,

2 J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

3 J.-P. Willaime, « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultra-modernité contemporaine », *ASSR*, n° 146, avril-juin 2009, p. 201-218. P. Portier, *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

extraordinairement concurrentiel. Mais ce remplacement marque une pause et la présence du religieux se remodèle. Nous sortons à la fois de la théorie du désenchantement du monde et de celle d'une laïcisation univoque des sociétés humaines. Désormais, nos chercheurs portent, depuis le cœur de notre modernité contemporaine, un nouveau regard sur le fait religieux comme source de sens, de cohérence et d'action, et comme recours, humanisant ou conservatoire, face à la déstructuration, l'atomisation et la fluidification qui caractérisent nos sociétés. *Quid* alors du « réenchantement » réactionnaire ou réactif qui effraie nos concitoyens et affolent nos médias ? *Quid* du développement de toutes ces formes de conservatismes et de fondamentalismes scissipares, se dressant face aux effets corrosifs du libéralisme, à l'injustice sociale, au désordre politique ? Tout cela est très étudié par ailleurs, c'est pourquoi nous nous permettrons, à rebrousse-poil des études décortiquant les effets délétères ou totalitaires du radicalisme religieux, de commencer cet ouvrage par l'aspect positif de cette nouvelle donne sociologique, celle des religions en démocratie, plus générale et discrète, décelée et décryptée par les chercheurs les plus aguerris, qui voient désormais les religions comme un pilier solide et fécond de l'hypermodernité contemporaine. C'est sur cette dernière métamorphose sociologique de la religion dans la modernité que nous voudrions insister, pour montrer en quoi elle reste ou elle redevient une ressource, un moteur de cohésion et de reconstitution du tissu social. À cela une condition : qu'elle soit fermement inscrite dans un cadre légal et politique qui définisse son espace, car le risque est toujours possible, sinon et nous le voyons trop par ailleurs, de voir ses adeptes adopter, dans l'entre-soi, une posture défensive, exclusive, voire violente, et prétendre soumettre l'ordre civil et politique à leurs impératifs spirituels.

I. LA RELIGION, VECTEUR ORIGINEL DE SOCIALISATION

A. Religion et sens

La religion, examinée par les anthropologues et les sociologues est un vecteur primordial de la socialisation humaine. Pour Max Weber, elle fournit un contenu intelligible du monde et de la place de l'homme dans le monde, quelle que soit sa forme⁴. Comme l'explique Raymond Boudon, dans le cadre de sa sociologie des religions (dans l'essai du même nom), l'un des traits les plus

⁴ R. Boudon, « La rationalité de la religion chez Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. 51, 2001/1, p. 9-50.

frappants de la pensée de Weber est la fréquence avec laquelle il emploie le mot rationalité et ses dérivés. L'explication sociologique des phénomènes religieux et particulièrement des croyances religieuses relève pour lui, comme l'explication de tout phénomène social, de la méthode compréhensive. La cause des croyances d'un individu coïncide avec le sens qu'elles ont pour lui. Pour le sociologue, expliquer que telle catégorie de personnes adhère à telle croyance, c'est en d'autres termes montrer que ces croyances font sens pour les personnes en question. Les écrits de Weber en matière de sociologie des religions gardent tout leur intérêt en raison de ce cadre méthodologique et théorique dans lequel ils s'inscrivent. Comme ceux de Durkheim, l'information sur laquelle ils reposent a vieilli. En revanche, la portée de la leçon de méthode et de théorie (ces deux dimensions de l'activité scientifique entretenant entre elles un étroit rapport de réciprocité) qu'ils nous donnent est intacte. C'est donc surtout cette leçon qu'il est utile de se remémorer pour comprendre la très forte puissance cohésive de la religion, quand elle est partagée par un groupe humain. Selon Raymond Boudon, Weber dépasse la querelle des pensées discontinuistes qui font des croyances religieuses autant d'étapes historiques du phénomène religieux, depuis la « mentalité primitive » de Lévy-Bruhl (1938, 1960, 1963), la « pensée sauvage » de Lévi-Strauss (1962), la « pensée magique » de Shweder (1991), ou encore « l'anthropologie cognitive » d'Andrade (1995) pour atteindre le seuil des religions plus métaphysiques et éthiques (Hegel, Comte). À l'opposé, la métathéorie de Weber est continuiste : l'adhésion à tout type de croyances, religieuses comme juridiques ou scientifiques, s'explique par le fait que le sujet a des raisons fortes d'y croire, et que ces croyances font par suite sens pour lui. Il s'agit donc pour le sociologue de reconstruire (*nachbilden*) ces raisons. Cela suppose que l'observateur et l'observé obéissent aux mêmes règles de pensée. Weber n'est pas le seul à adopter ce cadre théorique. Tocqueville (1986) avant lui partage les mêmes principes. Il montre que les différences dans le contenu et la distribution macroscopique des croyances religieuses qu'on observe entre les États-Unis et la France sont « compréhensibles » : les Américains ont des raisons, que les Français n'ont pas, de rester attachés à leurs croyances religieuses traditionnelles. Renan, notamment dans sa *Vie de Jésus* (1867), partage, lui aussi, les mêmes principes. Il en va de même du Durkheim des *Formes élémentaires de la vie religieuse* : on ne saurait expliquer les croyances religieuses comme des illusions⁵. De sorte que, dans la présentation de l'his-

5 R. Boudon, « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », *L'Année sociologique*, vol. 49, 1999/1, p. 149-198. Voir sinon É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008. On consultera dans cette dernière édition la préface de Jean-Paul Willaime dans laquelle le Pr Willaime insiste sur le lien fait par Durkheim entre sa théorie de la religion et son souci de la morale pour la société de son propre temps.

toire des religions que fait Weber, non seulement les religions trouvent une intelligibilité remarquable, mais encore, ainsi présentées dans leur cohérence par les groupes qui les pratiquent, elles se révèlent – pour le sujet qui nous intéresse – extrêmement efficaces à organiser les groupes humains. La religion fabrique la cohérence du groupe, quelle que soit sa forme, en même temps qu'elle lui rend le monde compréhensible.

B. La religion vecteur d'émancipation et de pacification dans les sociétés politiquement défailtantes ou non « providentialistes »

De nombreuses recherches insistent toujours sur la profonde innervation des sociétés civiles dans nos démocraties, par les solidarités organiques construites dans la croyance. Non seulement la vie familiale est bien souvent irriguée par la dynamique religieuse des relations humaines, mais encore et de manière plus générale, la société civile bénéficie puissamment de l'engagement institutionnel et associatif d'origine religieuse dans nos sociétés, même très sécularisées : en France, sur le million d'associations 1901, près de 35 % sont de tempérament religieux, dont les membres se dévouent au maintien du lien, social, générationnel, familial, économique, etc. L'action caritative privée dans notre pays est à près de 80 % le fait de militants chrétiens et le Secours Catholique, de structure juridique plus complexe, vient directement en aide à près de trois millions de foyers. C'est ainsi que l'on retrouve la singularité du christianisme dans le fait social, malgré la pluralité de ses Églises, car il met le commandement d'amour mutuel au cœur de sa propre logique. Les conséquences « altruistes » de cette dynamique, historiquement ou de manière contemporaine, sont d'autant plus remarquables qu'elles s'accompagnent d'une réalité institutionnelle à caractère à la fois local et universel. De sorte, la logique « volontariste » d'une pastorale d'accueil et de soutien aux nécessiteux, aux malades, aux étrangers et aux autres en général contrebalance parfois puissamment la logique structurelle de l'exclusion⁶.

Cette dimension structurante de la religion est également mise en valeur par les recherches contemporaines. Ainsi, plusieurs auteurs expliquent de manière concomitante le développement de l'évangélisme et du pentecôtisme en Afrique et en Amérique latine (Bastian, 1994 ; Corten, 1995 ; Freston 2001 ; Gifford, 1998), non pas comme l'effet d'une crédulité manipulée par

6 J.-P. Willaime, « La religion, un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003/2, p. 248-269.

des sectes affairistes et concurrentielles, mais comme une adhésion « logique », une véritable stratégie sociale des groupes défavorisés et exclus de fait de la prospérité, particulièrement les femmes, dans des sociétés où la pauvreté et la pénibilité à se promouvoir sont extrêmes. Ces nouvelles tendances du « Tiers-christianisme »⁷, en termes d'émancipation (éducation, égalité et promotion) et de protection sociale, offrent des solutions et une forme de sécurité existentielle. Elles offrent une chance de vie sociale, face à des États ultra-libéraux ou défaillants, fragiles ou corrompus, mal administrés ou pire encore, en situation de guerre endémique. De leur côté, non seulement les grandes Églises, catholique et protestante, malgré leur concurrence, continuent de prendre en charge leurs ouailles par l'éducation et la santé, mais elles arrivent aussi à jouer un rôle de médiation proprement politique – pensons au Zaïre ou au Congo Kinshasa récemment – quand ce n'est pas un rôle propre d'inspiration politique dans la construction des imaginaires nationaux (Constantin et Coulon, 1997 ; Corten et Mary, 2000 ; Bayard, 1996). Le risque existe néanmoins que ce remplacement ou ce remplissage du vide politique par le religieux ne fasse disparaître toute chance d'émergence d'une société civique, laquelle reste dans la séparation que fait Hegel (1807) entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, la forme la plus achevée ou civilisée des sociétés humaines. Et cette disparition fait le lit de l'espérance démocratique, dans la fragmentation des groupes en autant de microsociétés sectaires.

II. LE BEL AVENIR SOCIAL DES RELIGIONS

A. Le désenchantement du monde

Nous avons vécu longtemps sur l'évidence d'une sécularisation inéluctable du monde, sur le modèle de l'Occident, où la religion allait de moins en moins être un vecteur de cohésion sociale. Finalement, le rôle central des religions dans l'ordre des sociétés n'allait bientôt n'être qu'un souvenir. On sait qu'une des thèses majeures du *Désenchantement du monde*, ouvrage monument de Marcel Gauchet, est bien celle-ci : la religion a parcouru son cycle historique et l'on peut parler à bon droit d'une fin de la religion. Cette thèse contredit bien sûr une certaine évidence empirique, comme la pérennité des positions « croyantes ». La fin de ce livre est donc l'occasion d'expliquer qu'il ne s'agit nullement d'une disparition pure et simple de la religion mais bien

7 Néologisme créé par le théologien Walbert Bühlmann.

d'une *recomposition* sur un mode profane de l'économie de la différence. Sortir de la religion, ce n'est pas la disparition de toute expérience de type religieux, c'est le dégageant de l'organisation de la réalité collective selon le point de vue de l'autre, mais dégageant qui fait apparaître l'expérience subjective de l'autre comme un reste anthropologique peut-être irréductible. La fin de la religion signifierait la fin du rôle qu'elle avait pour ainsi dire jusqu'à nous, *de structuration de l'espace social selon le principe de dépendance*. Une société ainsi sortie de la religion est une société où la foi reste possible, mais comme option individuelle qui ne détermine plus l'organisation collective. Un des apports fondamentaux de Marcel Gauchet a été de montrer la religion comme une infrastructure tout au long de notre histoire pour mieux faire comprendre comment elle est devenue une superstructure. Mais si, selon lui, la fonction sociale disparaît, la fonction subjective de la croyance demeure et il « *reste[ra], quelque retour ou submersion par le religieux qui puisse demain se produire, qu'il aura été démontré par l'organisation sociale globale qui s'est déployée en Occident depuis deux siècles qu'une société structurée de part en part hors religion est non seulement pensable, mais viable* »⁸.

C'est sur ce point précis qu'il y aurait – selon Philippe Gaudin⁹ – une fragilité de la thèse. Cette viabilité a peut-être valu le temps d'une vitesse acquise, le temps d'un transfert de sacralité, le temps d'une sécularisation au sens strict de ce mot, le temps des religions séculières, tout ce temps où ce processus est justement d'autant plus efficace qu'il est inconscient. Non qu'il faille s'attendre à « *un retour ou une submersion par le religieux* », mais il n'y a pas disparition, plutôt *recomposition* du religieux. Que cette *recomposition* ne concerne qu'un reliquat psychique, même inexpugnable, c'est contestable. Si le religieux est au cœur de la fonction subjective, comment cela pourrait-il rester sans effet sur la fonction sociale ? D'autant plus que, contrairement à la philosophie, la religion reste essentiellement un phénomène social qui n'a jamais cessé de revendiquer une existence publique. Le noyau caché ou mystique de l'expérience croyante est sans doute subjectif, mais le propre des subjectivités croyantes est de réveiller la fonction sociale de la religion, indissociable de fait de sa fonction subjective. C'est justement la mise en évidence de ce noyau religieux irréductible qui permet de douter de la validité d'une sortie complète de la religion, et entrevoir qu'il s'agit effectivement d'une *recomposition de fond en comble* de la religion qui n'est sans doute pas achevée. Le partage entre subjectivité et objectivité, entre dimension personnelle et sociale est trop réducteur. La *recomposition* ne peut concerner que la totalité des

8 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 294.

9 P. Gaudin, *Théorie et pratique de la laïcité*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2013, chapitre I.B : « Métamorphoses contemporaines du religieux ».

plans. Il apparaît clairement, selon Philippe Gaudin que, depuis la sortie du *Désenchantement du monde*, la pensée de Marcel Gauchet a nettement évolué dans ce sens.

B. Le réenchantement du monde

Selon lui en effet, et d'une manière très démonstrative, la religion s'est retirée, a été comme métabolisée par la modernité occidentale, la dimension de l'autre a été transférée dans l'immanence et sécularisée. Mais le religieux continue de parler à l'individu : « *Il y a deux erreurs à éviter* » – écrit-il – « *celle qui consiste à conclure de l'existence de ce noyau subjectif à la permanence ou à l'invariance de la fonction religieuse ; celle qui consiste à tirer de l'indiscutable dépérissement du rôle de la religion dans nos sociétés, l'annonce certaine de sa volatilisation sans traces* »¹⁰. Non seulement, il n'y a pas eu disparition, mais le religieux redevient un foyer important de l'invention culturelle dans la société contemporaine. Le religieux comme schème structurant continue d'habiter la vie psychique de trois manières : « *Il continue d'habiter les opérations de pensée, il préside à l'organisation de l'imaginaire, il gouverne les formes du problème de soi* »¹¹. L'intérêt de la thèse de la fin de la religion est paradoxalement de mieux rendre raison du fait que le religieux n'en finit pas. Marcel Gauchet présente que nous sommes aux « *prolégomènes [d]'une science de l'homme d'après l'homme de la religion, dans les deux sens du terme, tel que la religion révèle qu'il est quand son parcours est achevé et qu'elle le laisse à lui-même* »¹². Ainsi l'on trouve dans ce religieux « restant », non pas la totalité de l'essence humaine, mais *quelque chose d'essentiel à l'homme, à défaut de l'être à l'organisation sociale*.

La thèse de la fin de la religion avait pour corollaire celle du refoulement du religieux dans la dimension psychique et subjective. Or le temps du refoulé est passé. Depuis lors, nos chercheurs ont déplacé leur perspective et l'un des premiers à avoir pris en compte toute la vitalité du religieux dans les sociétés « post-sécularisées » est l'Américain Peter Berger, dans un collectif de 2001, intitulé bien à propos *Le réenchantement du monde*. Entre l'émergence des identités plurielles et le temps des aventures spirituelles (Hervieu Léger, 2002 ; Liogier, 2011), nous sommes passés d'une modernité « séparatiste » à une modernité « interactive » (Portier, 2010). Selon Philippe Portier, si la modernité se caractérise par l'extériorité assumée de la société politique à l'égard de la société religieuse, comme par l'autonomie individuelle et par

10 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 292-293.

11 *Ibid.*, p. 293.

12 *Ibid.*

le principe de souveraineté collective, *la reconnaissance du religieux par le politique fait aussi historiquement partie de la modernité*, et prend des formes particulières selon les contextes culturels. Soit la reconnaissance du religieux est négative (les religions s'organisent à leur gré dans l'espace privé, individuel et sociétal, sans que la puissance publique ne vienne les soutenir ni symboliquement, ni financièrement), soit elle est positive (les forces religieuses agissent dans le cadre de la société civile, mais l'État les admet dans son espace même, les enrôle au service de la régulation politique et leur accorde le bénéfice d'un soutien matériel). Les États-Unis constitueraient un modèle mixte, où la puissance publique ne soutient pas matériellement les forces religieuses et ne prend partie pour aucune d'elles (c'est le fameux mur de séparation dont parle Thomas Jefferson), mais elle en protège absolument l'influence sociale par la liberté religieuse de tous. Cela signifie que le système américain « déiste », dans son rapport au religieux a originellement accepté la forte religiosité chrétienne de ses citoyens et n'a jamais cherché à la contrarier. Le premier amendement de la Constitution américaine protège cette religiosité et aujourd'hui encore, plus que jamais.

Marcel Gauchet de son côté revient sur sa grande « démonstration » du désenchantement, pour chercher lui aussi à comprendre ce qui se passe, avec la survie sociale – et pas seulement intime – de la religion. Dans son ouvrage de 1988, *La religion dans la démocratie*, il note un renversement extrêmement significatif de la place de l'identité religieuse dans l'espace public en démocratie : alors qu'on devenait soi en se dégageant de ses particularités et que les « identités » représentaient l'opposé de l'identité personnelle, aujourd'hui, au contraire, « *on entre dans l'espace public parce que l'on est Basque ou Juif et il s'agit d'intérioriser cette appartenance objective pour accéder à la subjectivité citoyenne* »¹³. On intègre une tradition pour s'affirmer, c'est l'inverse de la logique – traditionnelle – de la tradition. Il y a un nouveau culte de la différence sur fond d'une formidable homogénéisation des modes de vie. Il y a encore un renversement fondamental, de la relation même à la religion : « *La légitimité a basculé de l'offre de sens vers la demande de sens* »¹⁴. « *Ce qui fait désormais l'âme du comportement religieux, c'est la quête et non la réception. L'authenticité¹⁵ de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire* »¹⁶. « *La conscience religieuse tend à devenir*

13 P. Gaudin, *Théorie et pratique de la laïcité*, op. cit., p. 35.

14 M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, « Le débat », 1998, p. 107.

15 On consultera les analyses de « l'âge de l'authenticité » chez Charles Taylor, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2011, p. 807-861.

16 *Ibid.*

à ses propres yeux ce que les grands démystificateurs d'hier lui reprochaient d'être en se le dissimulant : un produit de l'esprit humain au service de finalités toutes terrestres »¹⁷. Enfin Marcel Gauchet donne ce qui est, selon lui, la forme stable de la conscience religieuse adaptée au monde sorti de la religion : « Elle était toute du côté de la foi dans l'objectivité de son objet ; elle s'ouvre à l'idée que son fondement est dans le sujet, avec ce que cela signifie de limites quant au statut de son objet »¹⁸.

C. La religion dans la démocratie pluraliste

La situation de la religion dans la démocratie apparaît foncièrement nouvelle. Si le combat entre le parti de la liberté et celui de l'obéissance sacrale a vu le triomphe du premier, les religions, les identités n'ont pas pour autant disparu. Elles reviennent même à la faveur de la défaite de la religion. Mais elles reviennent transformées, dans un rôle ou une fonction eux aussi transformés et on prend la mesure de cette transformation à la faveur de trois renversements fondamentaux¹⁹.

Le premier consiste à reconnaître que l'individu s'affirme à partir de ses appartenances et non plus en s'en détachant. Pourquoi ? L'être républicain, la citoyenneté, l'éducation scolaire, tout cela n'avait justement pas de caractère abstrait entre 1870 et 1960, parce que la laïcité était en France au moins (en dépit du caractère libéral et neutre de la loi de 1905) une *idéologie substantielle d'émancipation* par rapport au *contre modèle catholique*. On s'affirmait et on s'identifiait en s'arrachant à ses origines et à ses appartenances religieuses tout simplement parce qu'il existait sur le plan politique un système d'identité et d'appartenance. Or ce système a disparu, notamment avec la fin du socialisme comme grande eschatologie historique et comme « idéologie » fondatrice de la morale laïque²⁰. Il reste une société de droit et des droits égaux, une démocratie procédurale mais point d'espérance et de chair du côté politique et une sourde inquiétude face à un avenir incertain. C'est du côté du passé et des héritages qu'on se projette, c'est dans les communautés que l'on trouve une chaleur et une identité jadis étouffantes. De la sorte, les identités sont moins cantonnées

17 *Ibid.*, p. 109.

18 *Ibid.*, p. 110.

19 Nous reprenons la description résumée de ces renversements du paragraphe déjà cité de l'ouvrage de Philippe Gaudin.

20 Laurence Loeffel, dans *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République*, Paris, PUF, 2000, distingue trois grands moments dans les fondements de la morale laïque : le moment spiritualiste du protestantisme libéral, le moment positiviste et le moment socialiste. Trois grandes figures peuvent incarner ces trois moments : Buisson, Durkheim et Jaurès.

à la dimension privée qu'elles ne l'étaient du temps où l'on était, par exemple, juif à la maison et citoyen français partout ailleurs. Les familles religieuses sont de plus en plus obligées de prendre part à la vie publique, d'être présentes dans les débats de société. Elles aident au « conservatisme social » quand le politique ne produit plus d'espérance réelle et que menace l'atomisation sociale, retrouvant un rôle « basique » que n'aurait pas dénié Durkheim²¹.

Le deuxième renversement tient au fait que les religions ne sont plus dans une logique de l'offre de sens, mais dans celle qui consiste à répondre à une demande de sens. Elles revendiquent pour elles-mêmes le fait qu'elles poursuivent des fins terrestres plutôt qu'une préoccupation de salut pour l'autre monde. La logique de l'offre est fondamentalement liée à une situation de monopole. La religion, en contexte monothéiste tout au moins, supporte mal la concurrence. La vérité est une et l'erreur plurielle : cependant il y a dans l'espace et dans le temps beaucoup d'orthodoxies et beaucoup d'orthopraxies différentes. Toute l'histoire de France est ainsi marquée par le rejet du pluralisme religieux. *Le pluralisme religieux n'est possible que dès lors que s'affirme un autre système symbolique et pratique qui puisse assurer un minimum d'unité et de cohésion sociale.* Or il y a un lien organique entre les progrès de la démocratie et le pluralisme religieux et convictionnel. *Mais là encore une difficulté surgit au sein même de la société hypermoderne.* Tant qu'il y a une mystique de la loi, une école qui dispense une morale laïque forte, un patriotisme vigoureux aussi, bref une forme de religion *civique* à défaut d'être *civile*, la démocratie admet des religions discrètes qui ne s'épanouissent que dans la sphère privée. Mais que cette unité du corps social vienne à être déstabilisée et un vide, vecteur de malaise, s'installe aussitôt. L'État et les idéologies politiques pratiquaient une logique de l'offre de sens. Que la confiance en eux se retire et l'on entre aussitôt dans une demande de sens, à laquelle les religions, peu préparées à cela, vont devoir répondre. Aujourd'hui, les Églises se montrent enclines à accueillir tous les fidèles²². La religion occupait l'espace public pour préparer à l'autre réalité, elles reviennent aujourd'hui à plusieurs dans la sphère publique – sans toutefois en prendre le contrôle (ni avoir la prétention de le faire) – pour accompagner les hommes dans la réalité de ce monde²³. Dans ce mouvement, *le rôle par excellence des religions reste d'établir un lien entre des préoccupations métaphysiques et la vie concrète des humains.*

21 R. Nisbet, *Tradition sociologique*, Paris, PUF, « Quadrige », 1984, p. 156.

22 B. Chelini-Pont, « Les ressources chrétiennes dans la société transnationale », in *Géopolitique du christianisme*, Paris, Ellipses, 2005, p. 19-24.

23 C. Grannec et B. Massignon, *Les religions dans la mondialisation, entre acculturation et contestation*, Paris, Karthala, 2012.

Le troisième renversement, de nature plus spéculative, semble être – d’après Gauchet – le fruit d’une intériorisation dans la vie sociale elle-même, de la philosophie critique de Kant. La légitimité de la religion ne réside plus dans une doctrine théologique qui prétendrait établir rationnellement et objectivement ses vérités, mais dans une disposition personnelle qui est celle du sujet transcendantal. Cette dimension subjective appartient donc en droit à tous les sujets, elle n’est pas une caractéristique individuelle (même si elle l’est de fait) comme le prétend le relativisme métaphysique.

CONCLUSION : LA NOUVELLE PRÉSENCE PUBLIQUE DES RELIGIONS EN EUROPE. DE L’HISTOIRE POLITIQUE À L’HISTOIRE ANTHROPOLOGIQUE DU RELIGIEUX

Finalement nous avons une ultime analyse des métamorphoses sociales de la religion aujourd’hui, à travers le dernier essai de Marcel Gauchet sur la question, *Un monde désenchanté, une histoire politique de la religion*. Si la politique reste l’instance fondamentale de la condition humaine en société et si la religion n’est qu’une solution possible – fût-elle multimillénaire – du problème politique, il faut revenir sur le diagnostic de la sortie de la religion et sur la question de la place des religions au sein de l’espace public démocratique²⁴. Les arguments classiques opposés à la thèse de la sortie de la religion sont au nombre de trois : il y a une expansion du fondamentalisme dans le monde, l’Amérique reste religieuse et il y a une nouvelle présence publique des religions et des questions religieuses en Europe. Les deux premiers arguments ne sont guère intéressants selon Marcel Gauchet. Les réactions fondamentalistes sont destructrices de la tradition dont elles se réclament, et modernisatrices à leur insu. Si la croyance individuelle et la pratique religieuse restent très fortes aux États-Unis, comparées à la situation européenne (bien que la pratique soit en régression depuis les années 1960) et que le nombre de sans religion ait augmenté de manière significative quoique modeste, soit 17 % en 2012), elle coexiste avec un athéisme pratique au niveau social. Par contre, « *la réhabilitation publique du religieux qui accompagne son écroulement social dans les sociétés européennes* »²⁵, le besoin de références religieuses comme conséquence de l’approfondissement de la sécularisation, sont un vrai argument, à creuser, pour trois nouvelles raisons : historique, politique et anthropologique.

24 Cette analyse finale reprend celle que fait Philippe Gaudin, dans son chapitre sur les métamorphoses du religieux, in *Théorie et pratique de la laïcité, op. cit.*

25 M. Gauchet, *Un monde désenchanté*, Paris, Éditions de l’Atelier, 2004, p. 13.

– **La raison historique.** On se définissait par ce vers quoi on allait, on se définit aujourd'hui par ce qu'on a été. Nous sommes devant une crise de l'avenir, c'est-à-dire de sa prévisibilité qui est une conséquence du déploiement des forces du changement. Au moment même où l'avenir triomphe, nous avons par contrecoup le sentiment d'être ce que nous avons été. « *La conscience d'elles-mêmes de nos sociétés est devenue fondamentalement patrimoniale* »²⁶. Or le facteur le plus lourd de ce patrimoine est le facteur de religion. Marcel Gauchet ajoute une remarque très juste : « *Cette réévaluation est ce qui sous-tend, par exemple, le large consensus qu'a recueilli le projet d'un enseignement du fait religieux. Que vaudrait aujourd'hui une culture qui serait fermée à l'héritage des grandes traditions spirituelles ?* »²⁷ et de conclure : « *nous sommes faits de ce dont nous sommes sortis et nous continuons de l'être en nous en éloignant* »²⁸.

– **La raison politique.** L'État est neutre et veille à la coexistence pacifique et à la libre expression des différentes familles de pensée ou convictions religieuses. Or les religions ont une fonction quasi publique, en plus de leur rôle de référence auprès des individus. En effet, au bout de la consécration d'une démocratie purement procédurale, la logique se renverse : « *Au travers de l'action publique, prend bel et bien corps une idée substantielle du bien et des fins dernières* »²⁹ [...] *La démocratie parvenue à une neutralité complète a besoin d'une scène publique des doctrines ultimes qu'elle ne fournit pas et dont elle sous-entend que la politique en général n'est pas en mesure de les apporter* »³⁰. Philippe Portier ne présente pas les choses autrement quand il met en évidence la construction d'un modèle européen convergent de régulation du croire basé sur trois principes communs : la reconnaissance, par un soutien positif de l'État à toutes les religions qui prend la forme d'une sorte de « laïcité bienveillante » ; l'égalité, par une ouverture à la pluralité des cultes, et enfin la raisonnable, la cohésion, qui consiste en une reconnaissance du religieux, à condition qu'il accepte de ne pas remettre en cause l'ordre constitutionnel qui lui permet d'exister³¹. Une tendance qui rejoint la définition que Michel Foucault donnait du néolibéralisme : une affirmation de la reconnaissance de la subjectivité allant de pair avec une multiplication des surveillances

– **La raison anthropologique enfin.** L'individu contemporain se tourne avec curiosité vers les religions, ne serait-ce que pour s'expliquer avec lui-même ; au milieu de la recherche d'un accomplissement de soi, il y a une

26 *Ibid.*, p. 14.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, p. 15.

29 *Ibid.*, p. 15-16.

30 *Ibid.*, p. 15.

31 P. Portier, « State regulation of religion in Western Countries », in F. Forest et X. Itcaina (éds), *Religion and Politics in Europe*, Londres, Routledge, 2010.

sensibilité nouvelle au mystère de soi. Comme il y a une crise des eschatologies terrestres et des philosophies de l'histoire sous le signe d'un aboutissement, il n'y aura pas de réconciliation finale de l'individualité et de la société grâce à la réconciliation de la société avec elle-même et plus personne aujourd'hui ne croit que la science puisse fournir des certitudes ; au contraire, elle produit toujours plus de complexité au fur et à mesure qu'elle avance, faisant ainsi croître le domaine de l'inconnu en parallèle avec les connaissances nouvelles. On peut certes choisir le don ou l'oubli de soi, mais c'est justement encore un choix auquel on ne peut se soustraire, même si l'on est tenté d'aller chercher les raisons de son choix de soi au-delà du prosaïque exercice d'une liberté. « *L'individu actuel est matérialiste dans sa conduite et spiritualiste dans sa pensée* »³². Cela se traduit par le souci de son corps et de sa santé. Cela entraîne aussi une religiosité contestataire, qui s'exprime par « *la critique de la méconnaissance de la condition humaine autour de laquelle la société du spectacle s'organise* »³³. *L'homo religiosus* est certes « *une créature historique* »³⁴, mais ce faisceau de raisons « anthropologiques » donne une palette de possibilités à la recherche religieuse, qui peut s'ignorer comme telle : certains se donnent une identité religieuse cohérente par rapport à un héritage religieux, d'autres la vivent sur un mode plus individuel et en ayant incorporé la dimension critique. Ainsi, selon Marcel Gauchet, « *L'histoire politique de la religion est à certains égards close, au moins à la pointe de la modernité, mais son histoire anthropologique est loin d'avoir dit son dernier mot* ».

Ce texte a été écrit en 2004, près de vingt ans après la parution de *Désenchantement*. Le fait le plus frappant pour les chercheurs a été, dans son sillage, l'avènement d'une présence publique du religieux dans les sociétés européennes, émergeant des sociétés civiles et « bienvenues » par le politique. La raison historique et la raison politique ont excédé à l'évidence la dimension subjective de survie de la religion, et la raison anthropologique, le « problème de soi », apparaît clairement comme ayant des *implications publiques*, alors même que *le déni de ce lien* était la pointe des argumentations précédentes. Une nouvelle page de l'histoire s'écrit et les ressources anthropologiques de la religion font qu'elle est loin d'avoir dit son dernier mot, social.

32 M. Gauchet, *Un monde désenchanté*, op. cit., p. 18.

33 *Ibid.*, p. 19.

34 *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

- Bastian J.-P., *Le protestantisme en Amérique latine*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- Bayard J.-F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1996.
- Berger P. (éd.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
- Boudon R., « La rationalité de la religion chez Max Weber », *L'Année sociologique*, vol. 51, 2001/1, p. 9-50.
- Boudon R., « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », *L'Année sociologique*, vol. 49, 1999/1, p. 149-198 (repris p. 63-123 dans *Études sur les sociologies classiques*, II, Paris, PUF, 2000).
- Chelini-Pont B. (éd.), *Géopolitique du christianisme*, Paris, Ellipses, 2005.
- Comte A. [1826], *Cours de philosophie positive*, Paris, Hermann Éditions, 1998.
- Corten A., *Le pentecôtisme au Brésil*, Paris, Karthala, 1995.
- Corten A. et Mary A. (éds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000.
- Constantin F. et Coulon C., *Religion et transition démocratique en Asie*, Paris, Karthala, 1997.
- Freston P., *Evangelicals and Politics, in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- D'Andrade R., *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Durkheim E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 2008.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gauchet M., *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, « Le débat », 1998.
- Gauchet M., *Un monde désenchanté*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.
- Gaudin P., *Théorie et pratique de la laïcité à travers l'enseignement du fait religieux*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2013.
- Grannec C. et Massignon B., *Les religions dans la mondialisation, entre acculturation et contestation*, Paris, Karthala, 2012.
- Gifford P., *African Christianity, Its Public Role*, Londres, C. Hurst & Co, 1998.
- Hegel F., *Phénoménologie de l'Esprit* [1807], Paris, Gallimard, 1993.
- Hervieu-Léger D., *Le Pèlerin et le Converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Lévy-Bruhl L., *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938.
- Lévy-Bruhl L., *La Mentalité primitive*, Paris, PUF, 1960.
- Lévy-Bruhl L., *L'Âme primitive*, Paris, PUF, 1963.
- Liogier R., *Souci de soi, conscience du monde : vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, 2012.

- Loeffel L., *La question du fondement de la morale laïque sous la III^e République*, Paris, PUF, 2000.
- Monod J.-C., *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
- Nisbet R., *Tradition sociologique* [1966], Paris, PUF, « Quadrige », 1984.
- Portier P., « State regulation of religion in Western Countries », in F. Forest et X. Itcaina (éds.), *Religion and Politics in Europe*, Londres, Routledge, 2010.
- Portier P. et Lagrée J. (éds.), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, « Sciences des Religions », 2010.
- Shweder R. A., *Thinking through Cultures, Expeditions*, in *Cultural Anthropology*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- Taylor C., *L'âge séculier* [2009], Paris, Seuil, 2011.
- Weber M., *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive* [1913], r. 3 des *Essais sur la théorie de la Science* [1904-1917], éd. Julien Freund, Paris, Plon, 1965.
- Willaime J.-P., « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultra-modernité contemporaine », *ASSR*, n° 146, avril-juin 2009, p. 201-218.
- Willaime J.-P., « La religion, un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2003/2, p. 248-269.
- Willaime J.-P., « Introduction » à Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008.