

Religions et sociétés... après le désenchantement du monde

Micheline Milot

Numéro 33, 2000

Religions et sociétés : après le désenchantement du monde

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002406ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002406ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Milot, M. (2000). Religions et sociétés... après le désenchantement du monde. *Cahiers de recherche sociologique*, (33), 5–17. <https://doi.org/10.7202/1002406ar>

Présentation

Religions et sociétés... après le désenchantement du monde

Micheline MILOT

Contrairement à ce qu'avait prédit Malraux, le problème religieux n'est certes pas le problème principal de cette fin de siècle. Pour paraphraser l'affirmation qu'on lui attribue, mais qu'il n'a jamais prononcée, le XXI^e siècle sera, sans être nécessairement religieux. Toutefois, la situation actuelle, en ce qui concerne la religion dans les sociétés modernes, ne semble pas donner davantage raison aux prédictions sécularistes qui liaient les processus de rationalisation à la mort définitive des dieux.

Bien que le surnaturel ne fonde plus l'ordre politique et moral de la plupart des sociétés, les références religieuses se trouvent présentes au sein des groupes et des nations, et ce sous diverses formes. Ainsi, les conflits sporadiques ou endémiques qui secouent la planète impliquent, en grande majorité, des groupes identifiés sous des bannières confessionnelles: le Kosovo (musulmans et orthodoxes), le Proche-Orient (juifs et musulmans), l'Afghanistan (musulmans modérés et fondamentalistes chiïtes), l'Irlande (protestants et catholiques), le Timor oriental (catholiques et musulmans), la Tchétchénie (musulmans et orthodoxes), le Cachemire (hindous et musulmans), le Tibet (bouddhistes et athées), l'Algérie (musulmans intégristes et musulmans modérés ou laïques), et la liste pourrait s'allonger.

Dans le contexte plus pacifique des sociétés occidentales, les grandes traditions confessionnelles habitent encore l'espace de la mémoire collective, malgré l'effondrement de leur pouvoir social: la déclaration d'affiliation confessionnelle (affiliation «sans implications», le plus souvent) est encore le fait d'une large majorité, la croyance en Dieu ou en une puissance supérieure est affirmée par plus de 80 % de la population, les rites liés à la naissance et à la mort sont encore très répandus, toutes traditions confondues. Certes, l'expansion des processus de sécularisation a contribué au rétrécissement de la portée sociale

des confessions traditionnelles. Cependant, on assistait en même temps à l'émergence d'une multitude de groupes et de mouvements religieux ou spirituels. Les croyances d'origines les plus diverses se disputent un marché symbolique dans lequel l'aspiration au bien-être, physique et psychique, la recherche d'harmonie, la volonté de réalisation personnelle et les diverses quêtes de sens tentent de trouver satisfaction, selon une version immanente du salut. Seulement au Québec, on dénombre plus de 600 groupes religieux ou spirituels, dans lesquels se rassemblent des personnes issues de tous les milieux sociaux et professionnels. Ces adhésions s'effectuent de façon relativement discrète. L'un ou l'autre de ces groupes fait occasionnellement l'objet d'un battage médiatique lorsque s'y commettent des actes illégaux ou violents. Ces faits sont particulièrement dramatisés par les médias et inquiètent davantage l'opinion publique quand ils sont débusqués dans de tels petits groupes plutôt que dans la société en général.

Quelle que soit la forme selon laquelle ce foisonnement se faufile dans les rouages de la société, il nous rappelle que la fin du rôle social des religions ne signifie pas la fin des croyances religieuses. Si celles-ci ne déterminent plus l'organisation de la cité, que signifie leur effervescence?

Devant cette prolifération de croyances, d'adhésions et de recherches de sens qui se produit simultanément au déclin du pouvoir social des grandes traditions religieuses, différents ordres de questionnement préoccupent les chercheurs qu'intéressent les rapports entre religion et modernité. Sans prétendre à un inventaire exhaustif de la recherche actuelle, ce numéro des *Cahiers* propose un aperçu des analyses et des réflexions qui se rattachent à diverses problématiques sociologiques concernant les faits religieux: le rapport entre les croyances religieuses et l'organisation de la vie individuelle et sociale, les accointances entre les fonctionnements religieux et les fonctionnements politiques, les transactions complexes entre les grandes confessions religieuses et les sociétés modernes, le rôle des références transcendantes dans le façonnement du lien social, pour n'en nommer que quelques-unes. Ainsi, les différents articles s'appliquent à dégager les composantes religieuses présentes au cœur des logiques sociales de nos sociétés prétendument «sorties de la religion». Comme tous ces travaux s'inscrivent à la suite du renouvellement des théories de la sécularisation, et ce dans le contexte de désenchantement de la modernité elle-même, je rappelle quelques traits marquants de cette évolution théorique.

Sécularisation et productions religieuses de la modernité

La place de la religion dans les sociétés modernes est une question qui a préoccupé la sociologie dès sa naissance. En analysant les transformations profondes que subissent les sociétés modernes, Durkheim, Weber et Marx ont, chacun à sa façon, pris en compte le phénomène religieux, celui-ci ayant constitué la trame même de la vie sociale et culturelle pendant des siècles. Les processus de rationalisation qui marquaient le déploiement de la modernité entraînaient la perte de plausibilité des symboliques religieuses. La dissolution de celles-ci remettait en question le fondement moral des sociétés, la production du lien social et des idéaux collectifs dont elles avaient été les garantes séculaires. C'est ce contexte que Weber a traduit par son expression célèbre de «désenchantement du monde».

La disqualification culturelle des croyances et des pratiques de la religion traditionnelle dans la plupart des sociétés modernes, d'une part, et le rétrécissement social du champ religieux, d'autre part, ont alimenté pendant plusieurs décennies les thèses de la *sécularisation* qui rendaient compte des conséquences de cette marginalisation culturelle de la religion¹. Certes, la religion survivait, mais elle se confinait dans les replis de la vie privée. Les théories de la sécularisation ont souvent conduit à une lecture simplificatrice qui mesurait la place de la religion dans les sociétés modernes en prenant pour principal indicateur le déclin des «institutions» religieuses traditionnelles.

¹ Il faut souligner, toutefois, que ce processus qui a cours dans toutes les sociétés occidentales et qui touche toutes les traditions religieuses qui y sont présentes diffère passablement de celui qu'on observe dans les autres parties du monde. Un prosélytisme très actif a permis aux traditions chrétiennes et musulmanes de se redéployer en dehors des frontières où s'effritait leur hégémonie sociale et politique. Cette nouvelle offensive prend le plus souvent place dans des conjonctures économiques ou sociopolitiques difficiles, dans lesquelles se trouvent des populations désenchantées du point de vue idéologique ou matériel. Ainsi, malgré l'effondrement vertigineux du christianisme dans les populations occidentales, celui-ci demeure en tête de liste des religions mondiales par son implantation dans les pays qui enregistrent un taux élevé de natalité: le Brésil, le Mexique et les Philippines sont considérés comme les trois premiers pays catholiques d'un point de vue numérique. Du côté protestant, le Nigeria est devenu le deuxième pays après les États-Unis. L'islam, pour sa part, n'est plus synonyme d'«arabité», puisque l'Indonésie, le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde sont désormais les quatre premiers pays du monde musulman.

Le postulat moderniste issu des Lumières qui sous-tendait généralement cette lecture, soit celui de l'incompatibilité entre l'«irrationalité» de la religion et la «rationalité» scientifique et technique censée gouverner les sociétés modernes, a toutefois dû être reconsidéré pour permettre de rendre compte de la signification des expériences religieuses multiples présentes dans ces sociétés². En effet, à partir des années soixante-dix, on a constaté que la religiosité populaire était toujours aussi effervescente, que la montée des intégrismes concernait toutes les grandes traditions religieuses et, surtout, qu'au cœur même de la modernité une nouvelle culture spirituelle prenait forme dans de nouveaux mouvements religieux. Ce dernier phénomène a eu une incidence d'autant plus décisive sur l'ébranlement des convictions sécularistes qu'il se déployait non à la marge, mais au centre des sociétés les plus avancées. Autrement dit, ces phénomènes ne concernaient pas (et ne concernent toujours pas) uniquement les populations marginalisées socialement ou économiquement. Au contraire, ce sont généralement des classes moyennes, voire aisées, intégrées culturellement, professionnellement et économiquement à la modernité, ou du moins ouvertes aux possibilités de celle-ci par leur éducation, qui accueillent le plus largement ces nouveaux courants religieux ou spirituels. Ceux-ci ont, en quasi-totalité, pris naissance aux États-Unis, tout particulièrement dans les campus universitaires et les mouvements de la contre-culture américaine.

La sécularisation demeure le paradigme dominant pour rendre compte des phénomènes de différenciation des institutions et de l'effondrement de la normativité globalisante des religions traditionnelles, mais les théories à ce chapitre ont dû être nuancées. Il a fallu que la sociologie se donne les outils d'analyse pour aborder de front la question des *productions religieuses de la modernité*³: ce qu'on avait cru disparu s'était transformé et adapté aux conditions de l'homme moderne. La modernité n'a manifestement pas tout digéré des dimensions de l'expérience humaine qui se traduisent en grande partie, bien que non exclusivement, dans le champ religieux; ainsi, la dimension imaginaire des liens sociaux, comme celle des fondements normatifs du social, de même que les dimensions émotives des recherches de sens se

² Plusieurs théoriciens ont fourni des analyses permettant de reconsidérer les rapports entre sécularisation et modernité ou postmodernité, dont J. K. Hadden et A. Shupe, D. Martin et D. Hervieu-Léger.

³ L'expression est empruntée à D. Hervieu-Léger qui a proposé une excellente mise en perspective des rapports entre la religion et les sociétés modernes, notamment dans *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, et dans «Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes», dans B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

sont révélées inassimilables. D'autant plus que la modernité est de plus en plus désenchantée, que les grands récits politiques se sont effrités et que le mythe du progrès s'est trouvé désavoué par la rationalité scientifique elle-même. Dans ce contexte, ce qu'on a désigné, pendant un certain temps, comme un «retour du religieux» est plutôt un processus continu d'adaptation des modes de sacralisation de l'expérience humaine. Si l'au-delà, en tant que réalité surnaturelle, n'a plus de sens politique, il existe néanmoins, comme le démontrait Weber, des phénomènes sociaux et politiques dans lesquels interviennent des effets de croyance.

Le croire⁴ implique des enjeux sociaux et politiques qu'il s'agit de cerner et d'analyser. C'est ce que s'efforcent de saisir les articles rassemblés dans ce numéro. Les auteurs ont été invités à une réflexion sur le *croire* comme «pratique sociale» et non pas sur la *croyance* comme «représentation». Bien sûr, ce choix de perspective ne signifie pas que le contenu des croyances soit sans importance: croire à la rétribution des justes après la mort ou croire que l'être humain est une étincelle entre deux néants est beaucoup plus qu'une affaire d'opinion. Mais c'est en tant que les contenus du croire induisent des prédispositions susceptibles d'infléchir les attitudes individuelles et les logiques sociales qu'ils seront considérés. Encore faut-il préciser les mutations que le croire, en tant que disposition fondamentale de l'esprit humain, a connues dans le contexte de la modernité.

Les mutations du croire religieux

Le croire n'est pas d'abord affaire de religion. Il consiste à s'en remettre à un «autre», dans la mesure où l'ensemble des convictions individuelles et collectives qui fonde notre expérience du monde ne relève pas du domaine de la vérification. Il est avant tout un mode de connaissance, lequel agit à différents niveaux de structuration de l'expérience. La confiance première du nouveau-né à l'égard des adultes dont il dépend entièrement est probablement la plus fondamentale des modalités du croire. S'y additionnent les «allant de soi» inculqués au cours de la socialisation primaire, tel que les a décrits Pierre Bourdieu⁵. Les convictions théorisées et rationalisées, comme les postulats scientifiques ou théologiques, sont également des modalités du croire qui échappent à la démonstration empirique. Thomas S. Kuhn

⁴ L'emploi du verbe «croire» comme substantif est devenu très répandu dans les travaux sociologiques sur la religion, notamment dans la foulée des réflexions de M. de Certeau, dont «L'institution du croire», notes de travail, n.d., et *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1985.

⁵ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

n'a pas hésité à mettre en évidence, comme condition heuristique de l'élaboration du savoir scientifique, l'existence d'un terreau de «convictions hétéroclites⁶». C'est dire que le croire ne constitue pas un atavisme dans le monde moderne, pas plus qu'il ne s'oppose à la raison.

Le croire se perpétue au cœur de la modernité selon diverses modalités et la religion représente l'une d'elles. Si les processus de rationalisation ont délégitimé les systèmes traditionnels du croire religieux, il reste que celui-ci n'a pas été évacué, mais transformé. Le déploiement de la rationalité scientifique et technique a eu un effet indiscutable sur le croire religieux, non pas tant en réduisant son espace, mais plutôt en modifiant profondément ses *structures* et en déplaçant ses assises de *légitimation*.

La croyance en l'existence de puissances surnaturelles a sans doute trouvé l'un de ses fondements dans l'expérience d'impuissance de l'homme face à des événements (dont la mort n'est pas le moindre) qui marquent son destin, mais dont il n'est pas maître. La découverte des lois de la nature a progressivement permis à l'homme une certaine autonomie par rapport au monde et aux puissances censées le dominer. Plus qu'une nouvelle prise de conscience, le triomphe de l'esprit scientifique va contribuer à mettre en place un nouveau système de valeurs dont l'instance d'élaboration a changé. C'est l'homme (et non plus des êtres surnaturels) qui devient l'agent de toute valorisation, de toute signification et de toute normativité. Cet immense déplacement se traduit par deux concepts-clés : l'autonomie et la liberté. L'homme aura désormais le privilège, mais également la charge de sa définition et de sa constitution. Il devient le «centre commun» (selon l'expression de Diderot) à partir duquel se nouent les fils de l'univers.

Cette perspective anthropocentrique a frappé de plein fouet l'idéation religieuse, fondamentalement théocentrique. Le débat des Lumières ne portait plus sur l'existence du divin, mais sur l'homme et son statut. Non pas que le divin et l'hétéronomie n'aient plus d'intérêt, mais ils sont reconsidérés selon un point de vue strictement anthropocentrique⁷. Ce déplacement a été très bien décrit par Feuerbach dans *L'essence du christianisme* : c'est l'homme qui devient le référent de toute réalité religieuse. La tradition métaphysique traitait de l'homme à partir de Dieu, la tradition anthropologique traite de Dieu à partir de l'homme.

⁶ T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

⁷ Y. Leduc explique de façon plus élaborée ce renversement de perspective dans son article « De l'athéisme à l'indifférence religieuse : nouveau statut du religieux », *Encyclopédie des religions*, t. 2, Paris, Bayard, 1997, p. 2353-2362.

Les linéaments d'une nouvelle carte religieuse se sont ainsi progressivement dessinés. La religion ne pouvait désormais avoir de pertinence et de signification que dans la logique de l'immanence. Au siècle dernier, Renan affirmait que la «religion [était] irrévocablement devenue une affaire de conscience individuelle», le social obéissant à un mouvement inéluctable de sécularisation. Or cette «topique de l'individuel» n'impose pas que la religion se cantonne dans le domaine de la vie privée, hors de l'espace public. Les analyses qui sont présentées dans ce numéro l'illustrent avantageusement.

Qu'en est-il plus spécifiquement du croire «religieux»? On peut à juste titre s'interroger sur ce qu'il faut entendre par le concept de religion quand on prend en considération de telles mutations. En fait, ce concept recouvre des réalités si diverses qu'il semble parfois difficile d'user d'une seule catégorie d'analyse pour les cerner toutes. De multiples définitions ont d'ailleurs été formulées, allant de la prise en compte de la seule réalité institutionnelle des traditions historiques à l'inclusion de tous les phénomènes qui ont trait au rituel ou au questionnement existentiel. Je n'entrerai pas ici dans la discussion complexe concernant les définitions de la religion. Mais le lecteur pourra constater que le concept «opérationnel» de religion mis en œuvre dans les différents articles réunis dans ce *Cahier* renvoie tantôt à des institutions ou à des communautés identifiées socialement comme telles (Turcotte, Talin, Daher), tantôt à des référentiels symboliques qui assurent une articulation entre le profane et le sacré, entre le quotidien et l'«extra-ordinaire» ou entre le social et l'«extra-social» (Lemieux, Geoffroy, Freitag).

Le croire religieux, révélateur des contradictions du monde moderne

Aborder le croire religieux selon la perspective que je viens de décrire, c'est donc à la fois étudier l'influence qu'il peut exercer sur les logiques sociales et saisir ce qui se reflète de celles-ci dans les divers régimes du croire. On peut même affirmer que les productions religieuses contemporaines sont d'excellents révélateurs du monde moderne, tout particulièrement dans ses contradictions. Les attentes, les recherches de repères moraux, les quêtes de bonheur, les questionnements existentiels ou l'affirmation identitaire sous-jacents aux adhésions à des groupes religieux ou spirituels sont généralement en lien avec une lecture critique du contexte social, relationnel ou professionnel dans lequel évoluent les individus. En ce sens, il s'agit d'entreprises rationnelles⁸.

⁸ Un postulat, inspiré par l'analyse de Weber concernant la rationalité et la modernité, sous-tend cette assertion: la rationalité n'est pas une caractéristique de

On sait que la modernité «se désenchante», qu'elle applique à elle-même sa propre capacité autoréflexive. Dans ce contexte, la religion tend à devenir l'un des vecteurs d'une critique de la modernité ou, plus précisément, d'un certain nombre de ses défaillances: les excès de l'individualisme et l'effet de celui-ci sur le lien social, le déficit de sens, la déculturation engendrée par la mondialisation et la dissolution du fondement moral de nos sociétés⁹. En ce sens, il n'est pas exagéré d'affirmer que la dimension *protestataire* à l'égard de la modernité est commune à tous ces mouvements. Comme l'explique bien Danièle Hervieu-Léger¹⁰, cette protestation ne remet pas en question l'affirmation moderne de l'autonomie humaine et de la liberté, étant plutôt dirigée contre sa mise en œuvre historique, c'est-à-dire ce par quoi cette autonomie est devenue purement formelle: une méconnaissance des enracinements identitaires et des relations des individus avec la nature, la négation de l'importance de l'affectivité dans les relations humaines, la fonctionnalité et le cloisonnement des rapports sociaux.

Ainsi, à travers leur extrême diversité, les mouvements religieux inscrivent un double rapport à la modernité. D'une part, ils véhiculent des valeurs héritées de celle-ci (la liberté, l'autonomie, le refus de l'autorité, la recherche du bonheur et de la qualité permanente de la vie, la légitimité du savoir scientifique¹¹); d'autre part, ils protestent contre la mise en œuvre défaillante de ces mêmes valeurs. On trouve donc au sein des mouvements religieux, sous diverses formes, une critique de l'incapacité des sociétés contemporaines à satisfaire un certain nombre de besoins fondamentaux des individus. S'y expriment également un procès du règne de la marchandise, une dénonciation de l'aliénation consummatrice, de la perte des valeurs morales et de la dissolution du lien social, une critique de l'hégémonie de la fonctionnalité technique qui produit une atomisation de l'individu en le réduisant à ses fonctions consommatrices ou productrices. On pourrait ici reprendre la phrase de

l'objet, mais de la recherche des moyens qui semblent les plus adaptés aux fins poursuivies. En ce sens, selon Weber, l'organisation de la vie monacale au Moyen Âge était très rationnelle. Ainsi, même les recherches de sens en apparence les plus farfelues sont des entreprises rationnelles. Weber disait à juste titre qu'est irrationnel ce qui est perçu tel du point de vue d'une autre rationalité, généralement dominante culturellement. Ce qui vient d'être dit n'excuse en rien les dérives parfois monstrueuses des fanatismes sectaires, mais rappelle que les jugements de valeur ne tiennent pas lieu d'analyse.

⁹ L'analyse distingue ici, comme il se doit, la signification sociale du phénomène de ses effets sur tel ou tel individu (effets qui peuvent être parfois néfastes) et de l'efficacité (toute relative) de ses pratiques.

¹⁰ D. Hervieu-Léger, art. cité.

¹¹ Ces valeurs associées à la modernité sont véhiculées même par les mouvements ou les groupes de type fondamentaliste ou intégriste qui les rejettent pourtant explicitement, dans la mesure où leur interprétation du donné de la tradition se fait précisément en dehors des cadres fixés par celle-ci.

Lévi-Strauss: «La religion est une formidable protestation contre le non-sens.»

La critique de la modernité a bien révélé l'insuffisance de l'«auto-suffisance» de l'homme¹² et l'incapacité des systèmes politiques de fournir un répertoire de sens global pour la vie individuelle et collective¹³. Il semble que l'univers religieux, du fait qu'il peut nommer et symboliser une certaine *altérité* du social, trace en quelque sorte les contours de la rationalité instrumentale dominant les fonctionnements sociaux.

*
* *

C'est donc à l'intérieur d'une compréhension élargie des rapports entre religions et sociétés que les contributions réunies dans ce *Cahier* prennent place. Les auteurs s'attachent à analyser, tantôt d'un point de vue théorique, tantôt à même des matériaux empiriques, ce que les symboliques religieuses traduisent de la vie individuelle ou sociale et comment elles infléchissent celle-ci.

D'entrée de jeu, le texte de Raymond Lemieux propose une disjonction entre les catégorisations de séculier et de religieux, afin de repenser le rapport entre l'activité humaine qui se veut émancipée des cadres religieux normatifs et la fonction de structuration du sens que ceux-ci exerçaient. La recherche de repères éthiques et explicatifs demeure une entreprise nécessaire dans l'autodéfinition et l'autoconstitution de l'individu. Par ailleurs, la surabondance d'événements qui remplissent le présent et occultent le passé, en nous aspirant toujours vers un avenir dont on ne parvient pas à saisir un quelconque projet, engendre le besoin de conférer un sens à la vie quotidienne, de marquer certains moments d'un sceau de non-relativité, d'inscrire le moment présent dans son sens et son unicité historiques. Ainsi, R. Lemieux soutient que l'appréhension d'un sens, même quand elle se veut séculière, continue de présenter des traits structurellement religieux, mais qui ne se traduisent plus dans la *confession* d'un sens en particulier.

¹² Voir Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, New York, New York University Press, 1997.

¹³ Voir M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998. Plusieurs auteurs ont posé un diagnostic similaire, dont T. Luckmann dans *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan, 1967.

Les diverses recherches de sens et de sacralisation de l'expérience qui sous-tendent les processus de recomposition du croire s'articulent à une visée d'accès au bien-être: une sorte de pragmatisme spirituel qui serait une version immanente du salut. Par l'expression «pragmatisme spirituel», il ne s'agit pas de dénigrer ou de banaliser l'expérience religieuse que proposent les divers mouvements religieux ou les sectes, mais de souligner la dimension pratique de réalisation de soi, d'apport ou d'utilité d'un point de vue professionnel, affectif, psychologique ou thérapeutique, qui légitime et accrédite cette expérience aux yeux de ceux qui la vivent. Autrement dit, la valeur de vérité de telle croyance ou de telle pratique ne découle pas de la reconnaissance d'une autorité extérieure au moi, mais plutôt de ce qu'elle rapporte à l'individu comme bienfaits et bonheur.

C'est dans ce contexte que le nouvel âge semble répondre adéquatement au rejet des dogmes traditionnels et à une recherche de sens centrée sur l'individu et la réalisation de son potentiel. Ce pragmatisme spirituel s'harmonise aisément avec les valeurs dominantes de la modernité, tout en offrant des voies pour compenser leurs défaillances. Martin Geoffroy propose une typologie des multiples courants et mouvements qui s'inscrivent dans le sillage de l'idéologie du nouvel âge. Si les sources d'inspiration sont diverses et les modes d'expression, éclatés, l'auteur soutient que cette «nébuleuse nouvel-âgiste» constitue un véritable réseau comportant des dimensions sociale, culturelle, ésotérique et thérapeutique.

Certes, bien que la visée de structuration du sens se poursuive le plus souvent en dehors du cadre des grandes confessions historiques, celles-ci font néanmoins partie de l'horizon culturel de nos sociétés. Cependant, force est de reconnaître qu'elles accusent un décalage herméneutique par rapport à la sensibilité anthropologique moderne en maintenant une conception métaphysique fondée sur une représentation traditionnelle de l'homme et de la transcendance. Mais c'est en même temps au cœur d'une telle contradiction que les grandes confessions tentent d'élaborer des stratégies de survie culturelle et institutionnelle. En effet, les traditions religieuses, et en premier lieu le christianisme, ont toujours su démontrer une étonnante plasticité face aux conditions culturelles. Le christianisme a traversé les siècles et a imprégné les cultures, bien souvent au prix de sa propre acculturation et d'une sécularisation interne. L'histoire du catholicisme nous fournit à cet égard des exemples éloquentes. Paul-André Turcotte nous propose une analyse éclairante des médiations dans le christianisme. Il examine les tensions que connaît une institution millénaire, intransigeante dans l'affirmation de son identité propre, mais aux prises avec le nécessaire compromis d'ajustement à la société. Ce sont précisément les transactions complexes entre le monde profane et la gestion symbolique

du sacré qui ont permis qu'un imaginaire utopique puisse à ce point influencer les sociétés et les cultures où il s'est répandu. L'auteur nous permet ainsi de dépasser les antagonismes familiers entre Église et monde moderne en montrant la complexité de leurs rapports, notamment en caractérisant l'Église comme institution typique de la contestation et de la constitution de la modernité.

Le christianisme a d'ailleurs largement contribué, souvent à son corps défendant, à la dissociation du temporel et du spirituel qui fonde la modernité politique. Dès lors, d'un point de vue politique, les croyances peuvent bien se multiplier librement dans la sphère publique, puisque, de toute façon, ce pluralisme de fait aboutit inévitablement à la neutralisation des prétentions absolues de chacun à l'égard du social¹⁴. Cela n'exclut pas que la religion s'immisce dans le champ politique. On ne peut ignorer, en effet, que les religions sont de puissants appareils politiques, qu'elles soient instrumentalisées (par des groupes dont les idéaux politiques et les moyens pour les atteindre se légitiment par un credo religieux) ou appelées à suppléer aux idéologies politiques jugées défailtantes (comme en témoigne la montée de la droite religieuse soutenant certaines ailes politiques dans divers pays). De manière moins directe, les conceptions religieuses peuvent infléchir des choix politiques sans que les confessions coiffent les partis en lice. C'est sous ce dernier angle que Kristoff Talin examine les relations entre le positionnement politique (gauche, droite) et le degré d'intégration à une religion. À la lumière de diverses enquêtes réalisées en Europe, l'auteur évalue la pertinence des modèles d'analyse qui tentent de rendre compte de ces liens. Il démontre que le paradigme liant l'appartenance religieuse et le comportement politique est encore valide, bien qu'il doive être nuancé dans un contexte de pluralisme caractérisant les confessions elles-mêmes.

L'articulation complexe entre la religion et la sphère publique se révèle également dans des processus d'affirmation identitaire qui remettent en question les conceptions universalistes de la citoyenneté qui ont cours dans plusieurs sociétés occidentales. Dans ces contextes sociaux marqués par l'autonomie des individus, par le pluralisme et l'antagonisme des valeurs, certains groupes minoritaires activent les symboliques religieuses pour combattre les effets jugés néfastes de la modernité. Ils affichent alors une identité différenciée de celle de la majorité. Ce phénomène a pris une ampleur particulière à la suite des vagues d'immigration de personnes appartenant à la religion musulmane. Les sociétés d'accueil, largement sécularisées, voyaient en leur

¹⁴ Spinoza avait développé cette perspective dans son *Traité théologico-politique* paru en 1610. L'argument sera aussi repris par Hume dans *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, datant de 1741.

sein des groupes d'individus s'identifier d'abord en fonction d'un critère religieux, désireux de socialiser leurs enfants selon une normativité religieuse et favorisant les liens intra-communautaires avant tout autre type de relation sociale. Les demandes d'accommodement adressées aux institutions publiques pour que les croyants puissent respecter leurs divers préceptes religieux se sont multipliées. Ali Daher présente un extrait d'une large étude qu'il a menée auprès de la communauté musulmane au Québec. Il analyse l'influence que tentent d'exercer les leaders de la communauté sur leurs coreligionnaires en matière d'intégration à la société québécoise. En voulant comprendre la construction de l'islamité au Québec, l'auteur examine ce qu'elle implique au chapitre des relations intergroupes, de la participation sociale et du sentiment d'appartenance à la société d'accueil. Il évalue par ailleurs les effets que peut avoir sur les tendances au «communautarisme» la reconnaissance par l'État de droits particuliers aux groupes religieux.

Ce réinvestissement identitaire de la religion semble bien s'effectuer en réaction contre les excès de l'individualisme, contre les effets anoniques qu'il entraîne et contre l'effritement du lien social. Tocqueville et Durkheim avaient tous deux, chacun à sa manière, démontré que la religion est en quelque sorte consubstantielle au lien social. Frein aux excès de l'individualisme et incitation à la solidarité sociale, la religion ferait obstacle à l'anomie et contribuerait à empêcher les effets désastreux de l'égoïsme. La religion, en fondant l'ordre social au-delà des subjectivités, a donc directement à voir avec le lien social. Michel Freitag adopte cette perspective théorique et propose une réflexion sur le fondement moral de nos sociétés. Il décrit les formes qu'a prises la référence transcendantale, nécessaire à l'expérience collective, depuis les sociétés primitives jusqu'aux sociétés postmodernes. Il montre comment les divers types de sociétés se sont représentées elles-mêmes à travers différentes mises en forme sociohistoriques de cette dimension transcendantale. Mettant en relief la dissolution de la raison transcendantale dans les nouvelles modalités organisationnelles et systémiques de régulation, l'auteur examine par ailleurs les effets de disjonctions entre l'engagement extérieur et l'orientation intérieure du sujet provoqués par cette dissolution. Il conclut à la nécessaire reconstruction du politique à l'échelle mondiale, de manière que la dimension transcendantale de la vie humaine soit réassumée par la voie d'un dialogue positif entre les civilisations, invitant en cela les sciences sociales à un travail qui renoue avec la tradition des «humanités».

*

**

La présence sociale du religieux ne peut certes plus se traduire en un projet politique dans les démocraties fondées sur la séparation du religieux et du politique. Mais il faut dépasser les antagonismes simplistes entre raison et religion afin de mieux cerner les structures sociosymboliques en vertu desquelles le religieux et le social s'insèrent dans des logiques d'échanges, d'instrumentalisations réciproques et de transformations mutuelles. Les articles de ce *Cahier* y auront, je crois, contribué.

Micheline MILOT
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal