

ASPECTS PSYCHOSOCIOLOGIQUES ET HISTORIQUES

« Approches de la sociologie religieuse »

**Danielle Hervieu Léger,
Présidente de l'EHESS**

Il me revient donc d'introduire quelques considérations de sociologues sur les développements sectaires contemporains à travers deux, trois grandes questions et des réflexions préalables. Des réflexions préalables qui sont indispensables, sur ce qu'on appelle «sécularisation et société moderne», sur les problèmes de la dérégulation et de l'individualisation religieuse dans les sociétés modernes. Ensuite, j'articulerai mon propos autour de trois thèmes : l'individualisation du croire. Et enfin, j'essaierai de poser en termes sociologiques la question des dérives sectaires qui préoccupent particulièrement les politiques.

Paysage religieux des sociétés modernes

Plaçons-nous au tournant des années soixante-dix, moment où les sociologues des religions découvrent avec stupéfaction le développement de ce qu'on appelle alors les «*nouveaux mouvements religieux*» qu'on ne désigne jamais comme *sectes* à ce moment.

Pourquoi sont-ils à ce point frappés par ce phénomène qui, en effet, explose sur la place publique ? Parce que depuis, en gros, trente ans, depuis que la discipline s'est constituée comme sociologie des religions, dans la ligne des pères fondateurs de la sociologie, on considère comme loi de développement de l'histoire et comme une règle, un principe de modernisation des sociétés contemporaines, que le reflux du religieux, le reflux des questionnements religieux et spirituels dans nos sociétés est un mouvement inéluctable. Il y a dans cette représentation de la perte du religieux des sociétés modernes, une articulation de plusieurs propositions théoriques que l'on retrouve chez des fondateurs de la sociologie, aussi bien chez Marx que chez Max Weber, que chez Durkheim, que chez Simmel. On sait que leur approche de la société est extrêmement différente et même contradictoire mais qu'il y a un point sur lequel ils se rejoignent : le caractère central de ce processus de dépérissement de la religion dans l'émergence même de la modernité, l'émergence historique de la modernité.

Qu'est-ce qui explique cette conviction ? En termes théoriques, elle peut s'articuler autour de trois propositions principales. La première est que les grandes cosmologies, à travers lesquelles les individus et les sociétés rendaient compte des aléas de la vie humaine, des phénomènes de la nature et des événements du psychisme, s'effondrent devant l'avancée de la rationalité scientifique et technique, de la connaissance. Il y a donc une sorte de disqualification des explications religieuses du monde et notamment, du monde naturel.

Deuxième lieu de la remise en question de l'importance de la religion dans les sociétés modernes -peut-être plus important - est que les sociétés modernes sont des sociétés où s'affirme l'autonomie du sujet : en particulier, -et c'est même la grandeur de ces sociétés modernes- se construit la capacité de sujets autonomes, citoyens, de débattre et de dégager ensemble les règles de leur vivre ensemble. Ces individus autonomes sont eux-mêmes -parce qu'ils sont doués de raison- capables de déterminer pour eux-mêmes ce qui est le bien et le mal. Cette autonomie met en question, de façon absolument radicale, l'hétéronomie de lois, de principes, qui s'imposeraient de toute éternité, de façon transcendante. Cette sortie politique de la religion est exactement au centre du processus même d'élaboration de la modernité.

Troisième registre d'observation du recul du religieux : dans nos sociétés modernes, les différentes activités humaines se disjoignent les unes des autres et fonctionnent selon des règles du jeu qui leur sont propres. La caractéristique des sociétés modernes est que le domestique et l'économique ne sont plus confondus, ni l'art et la religion, ni le droit et la morale, ni, par

excellence, la religion et le politique. Dans ces sociétés différenciées institutionnellement, la religion perd sa capacité englobante d'articuler l'ensemble des dimensions de la société, elle devient une activité parmi d'autres. On peut s'engager religieusement, on a parfaitement le droit d'être croyant et on peut le rester dans les sociétés modernes, mais c'est une affaire de choix personnel, d'option et même les grandes traditions religieuses intègrent cette dimension de l'option, du choix, pour construire leur propre rapport à cette société en train d'évoluer.

Donc, une modernité qui se définit par la dominance de la rationalité scientifique et technique, par l'autonomie du sujet citoyen, par la différenciation des institutions, on voit bien comment on peut penser le recul inévitable de la religion. Quand la sociologie des religions se constitue comme discipline de terrain, comme discipline empirique, elle trouve dans l'observation du paysage religieux des années quarante et cinquante une confirmation de cette idée d'un reflux inéluctable. Elle observe le devenir des grandes religions et en particulier, pour la France, la sociologie du catholicisme. Elle observe, évidemment, le catholicisme se rétrécir comme peau de chagrin : si on compte les pratiquants, le nombre s'amenuise ; régulièrement, les ordinations sacerdotales se raréfient, elles deviennent depuis 1959 moins nombreuses que le nombre des morts de prêtres, ce qui signifie très simplement que le corps clérical est en voie d'extinction, qu'il y a encore quelques prêtres mais il n'y a plus de clergé. On est devant un monde qui se dissout. Donc, cette convergence tranquille entre l'observation empirique et une problématique de la modernité articulée autour de ces trois notions -rationalisation, autonomie, différenciation des institutions- tout cela fabrique un paradigme de recherche : la perte religieuse des sociétés modernes.

La grande stupéfaction des années soixante-dix vient de la découverte, au sortir des trente glorieuses, en pleine explosion de la modernité, de la consommation, de la civilisation des loisirs, que fleurissent de nouveaux mouvements qu'on appelle les *nouveaux mouvements religieux*. Ils ne fleurissent pas aux confins de sociétés qui seraient modernisées par force, ou qui seraient soumises sous un joug totalitaire qui ne leur donnerait que la religion pour s'exprimer comme, par exemple, en Pologne, mais ils fleurissent aux Etats-Unis, en France, dans l'ensemble de l'Europe occidentale, sociétés démocratiques, modernes et riches. Même si, statistiquement, ils ne bouleversent pas le paysage religieux, ils posent quand même une vraie question : la modernité elle-même est-elle susceptible de produire un certain nombre de phénomènes religieux ?

Alors, on s'intéresse à ces phénomènes. On découvre alors que, finalement, la caractéristique propre de ces mouvements qui prolifèrent non seulement en dehors des grandes Eglises mais aussi à l'intérieur des grandes Eglises, dans tous les phénomènes de communautés nouvelles, de groupes, d'affinité au sein des grandes Eglises, on découvre que ce qui est fondamental dans ces mouvements, c'est la possibilité qu'ils donnent aux individus d'affirmer un religiosité personnelle. Ce qui est au centre, c'est au fond l'individualisation des croyances qu'ils révèlent.

Le pèlerin et le converti

En regardant alors plus largement le paysage des croyances, on s'aperçoit que ces sociétés en train de se séculariser sont aussi des sociétés incertaines, des sociétés de changement extrêmement rapide, des sociétés donc très perturbantes pour le rapport au monde des individus ; on s'aperçoit que l'individu doit en permanence se recomposer et qu'il n'a même pas le temps de se stabiliser qu'il faut passer à autre chose. On découvre alors qu'il y a de la place pour des phénomènes de croyances tout aussi importants et envahissants qu'ils pouvaient l'être dans des sociétés traditionnelles où les hommes faisaient face à l'insécurité liée à la famine et aux épidémies. Là il s'agit de faire face à d'autres problèmes : comment vivre dans un monde qui change tout le temps, où la science, au moment même où elle fait des bonds et des progrès considérables, soulève des problèmes gigantesques qui interrogent la conscience ? Donc un monde dans lequel l'incertitude dégage en permanence un espace de croyances que la rationalité tendait à refermer. Dans cet espace de croyances, on s'aperçoit que les individus sont de moins en

moins contraints, tenus par des codes de sens hérités qu'ils recevraient dans leur famille, dans leur village, parce nous sommes dans des sociétés où la famille a beaucoup changé, où la mobilité s'est imposée. Les individus continuent à développer des tas de petits dispositifs croyants, mettent en scène toute sorte de petits récits croyants qui leur permettent de donner un sens à leur existence, mais qui le font de façon de plus en plus libre, de moins en moins déterminée par ces grands rails que représentaient les grands systèmes doctrinaux régulés par les appareils religieux.

Car l'observation de ces phénomènes de croyances continue de cohabiter avec l'observation que la dérégulation institutionnelle se poursuit : même pour des gens qui sont à l'intérieur des grandes institutions, le souci de conformité aux vérités croyantes affirmées par les dogmes est moindre. Il y a plein de très bons catholiques qui vont à la messe tous les dimanches, qui communient, et qui vous disent : « *oui, d'accord, mais enfin, l'Assomption de la Vierge...* », ou « *la résurrection de la chair, bon, ben...* ». Il est très vraisemblable qu'on bricolait autant au XIV^e siècle qu'aujourd'hui. Mais -différence énorme pour les sociologues- cette individualisation du croire se trouve légitimée dans les termes de la culture la plus moderne de l'individu, c'est-à-dire le primat de l'authenticité sur la conformité.

On aboutit alors à une définition tout à fait nouvelle de la sécularisation : non pas la perte, non pas l'amenuisement de la croyance mais la dérégulation de la croyance et le fait que cette croyance prolifère à partir de l'individu. Voilà, les préalables qu'il faut avoir en tête pour raisonner sur le paysage religieux contemporain. La modernité religieuse, c'est la dérégulation plus l'individualisation de la croyance. Cela rend évidemment très difficile la description sociologique de ce paysage. Il est bien plus facile de décrire les grandes institutions, les systèmes de croyances, le formatage des individus, la fabrication des identités repérables.

Aujourd'hui nous sommes dans une situation totalement flottante. Auparavant il était assez facile de décrire les individus religieux, la clé de description était la figure du pratiquant : l'individu religieux était l'individu qui posait les gestes religieux selon les critères de conformité de l'institution à laquelle il se référait. Aujourd'hui, ça ne marche plus, la figure du pratiquant ne fournit plus la clé de l'intelligibilité des attitudes religieuses contemporaines. Ce qui permet de rendre compte de ces attitudes est justement de prendre en compte la diversité, la fluidité des parcours, le fait que les gens bougent et surtout le fait qu'ils placent au premier rang de leurs aspirations le fait de choisir leur religion. Les identités religieuses aujourd'hui s'héritent de moins en moins. Cela ne veut pas dire pour autant que les gens ne sont pas intéressés par les problèmes métaphysico religieux, mais qu'ils veulent endosser eux-mêmes des identités, se les choisir et donc construire leurs trajectoires. Dans un livre paru avant celui sur les sectes, *Le pèlerin et le converti*, j'essayais précisément de fabriquer une petite boîte à outils conceptuels pour analyser ce flottement, et j'avais mis en place, à la place de cette figure de description du pratiquant, deux autres figures de description, des figures de mobilité, celle du pèlerin et celle du converti. Pourquoi le pèlerin ? Parce que le pèlerin est un individu qui marche, qui se promène, qui change, qui a des étapes, qui s'arrête, qui se repose, qui repart, qui quelques fois ne sait pas très bien quelles sont les raisons de son parcours et qui retrouve des significations en cours de route. Cette figure mobile du pèlerin est une bonne métaphore de la situation des croyants contemporains qui rend compte aussi du fait que le pèlerinage est l'une des pratiques qui se développe le plus aujourd'hui, l'une des pratiques qui, par exemple, exerce le plus de séduction sur la jeunesse.

L'autre figure de description est celle du converti, parce que, par définition, c'est celui qui choisit sa religion. C'est aussi une figure métaphorique. Aujourd'hui, tout croyant, même né dans une église, dans une confession quelconque, revendique de choisir véritablement sa religion pour être un sujet croyant. En même temps, aujourd'hui, les phénomènes de conversion sont absolument formidables à étudier, parce qu'il y en a partout et dans tous les sens. On ne s'est jamais autant converti, y compris dans le catholicisme français. On a là vraiment des phénomènes statistiquement intéressants. Mais ces convertis sont aussi des pèlerins, car il arrive souvent qu'on se convertisse plusieurs fois dans une carrière de croyant.

«Bricolage» et modalité de validation

Du coup, un concept très utilisé, concept qui a l'air trivial mais qui a des lettres de noblesse considérables, est le concept de « bricolage ». La métaphore du bricolage est de Lévi Strauss qui l'a utilisée pour parler des mythes des sociétés traditionnelles. Or la définition qu'il donnait des mythes, c'est : « *formidable protestation contre le non sens* ». Tous ces petits systèmes de croyances, qui ne sont pas des grandes mythologies, sont de petites protestations contre le non sens. Mais Lévi Strauss nous montrait que oui, ça bricolait, mais ça bricolait avec un système de contraintes extrêmement sophistiqué et qu'il y a des règles du bricolage. Or il y a aussi, contrairement à ce qu'on croit souvent, des règles du bricolage moderne, ultramoderne, des croyances. On n'est pas dans une atomisation pure et simple où chacun fait son petit système, sinon nous n'aurions pas besoin de nous réunir. Car si c'était la pure atomisation, ce serait non pertinent socialement ; or c'est précisément parce que c'est pertinent socialement que nous sommes là.

La vraie question est donc d'arriver à repérer les règles du bricolage, règles qui sont à la fois des contraintes liées à des déterminations sociales. Il y a des compétences « bricoleuses » socialement différenciées : si vous êtes un cadre stressé qui fait des mouvements de Thai Chi avant d'aller prendre son avion, vous ne bricolez pas de la même façon que la femme de ménage réunionnaise qui vient d'arriver par avion, qui est en France pour faire des ménages dans les bureaux de la Défense dudit cadre en question ; ce ne sont pas les mêmes réponses mais ça bricole tout autant. Simplement, des bricolages apparaissent légitimes socialement parce que les individus ont les moyens de les faire valoir socialement davantage ou d'en tirer un profit personnel supérieur.

Mais, deuxième élément, il y a aussi des contraintes du bricolage qui sont liées aux contraintes mêmes du langage symbolique. Il y a des règles de langage comme il y a des syntaxes ; donc notre travail à nous, sociologues des religions, c'est de repérer un certain nombre de syntaxes dans l'agencement de ces petits récits croyants. C'est en tous cas pour moi, une des choses intéressantes du travail du sociologue des religions.

L'individualisation du croire, contrairement à ce qu'on a quelques fois pensé, ne signifie pas du tout la fin du besoin de communautés, bien au contraire. Plus ça individualise et plus la requête de communautés est importante. Au fond, pour le pratiquant, la requête d'institutions était importante, il fallait des lieux dans lesquels il soit possible de poser les gestes homologués et légitimes au regard de la tradition. S'agissant du bricolage contemporain, le lieu légitime est une communauté qui va valider les petits dispositifs individuels. Ces moyens de validation, en situation de dérégulation, sont de moins en moins des grands codes de sens, pré formatés par des institutions. Donc, ce qui devient indispensable, c'est la possibilité de rencontrer d'autres individus qui bricolent aussi et qui vous disent : « *ce qui fait sens pour toi, ça fait sens aussi pour moi* », sinon, il y a gros à parier que ça ne fera pas sens longtemps. Pour que le dispositif de signification se stabilise, la confrontation à l'altérité qui rend possible un échange de significations est absolument indispensable. Les requêtes de validation prennent deux formes radicales dans le paysage actuel.

En premier on peut distinguer « les formes *soft* » de validation, qui se jouent à travers l'intersubjectivité, l'échange, les expériences. Si vous fréquentez, -c'est sûrement le cas dans cette salle- des églises, par exemple, vous savez qu'il y a une sorte d'extraordinaire développement à l'intérieur d'une église comme l'Eglise catholique de groupes affinitaires qui ont comme fonction précisément, d'assurer la validation des significations individuellement propres et qui fonctionnent comme lieux d'échanges. Ce sont des lieux où on peut faire jouer l'échange d'expérience, où on peut mettre en scène cette culture religieuse, cette expérience religieuse dans les formes de la culture moderne de l'individu, des lieux dans lesquels on puisse raconter son expérience, entendre l'expérience d'autres. Ce sont des formes de sociabilité religieuse dans lesquelles les affects comptent beaucoup, avec une sorte de diffusion de cet idéal de se trouver bien dans sa communauté, qui marque même la pastorale, la stratégie des institutions qui cherchent à organiser ce bien-être communautaire. Cela donne un rôle croissant aux réseaux au

sein même des grandes institutions et *a fortiori* en dehors. Si vous prenez quelque chose comme le New age, par exemple, vous vous apercevez qu'il y a un fort jeu de cette validation mutuelle qui joue dans des librairies, des salons, des lieux de rencontre, des centres de loisirs, etc., dans lesquels, on peut échanger, faire un peu de méditation en commun.

Le problème c'est que pour bénéficier de ce qu'on pourrait appeler les jeux de la validation soft, de la validation mutuelle, il faut des ressources, des ressources relationnelles, un langage. Il ne faut pas être trop isolé, il faut avoir les ressources psychiques aussi bien que matérielles qui permettent d'entrer dans ces réseaux affinitaires. C'est bien plus onéreux que les grandes institutions. Ces jeux affinitaires sont extrêmement onéreux, ils font partie des contraintes de la culture contemporaine de l'épanouissement qui se manifestent dans une symptomatologie de la modernité : la dépression nerveuse, «*cette fatigue d'être soi*», comme dit Alain Ehrenberg. Ce qui est évidemment très important, c'est qu'un certain nombre de gens n'y ont pas accès soit parce qu'ils n'ont pas les moyens psychiques, relationnels ou économiques de cette participation affinitaire. Que peut-il se passer pour eux ? Et bien, c'est la recherche d'autres modes de validation beaucoup plus économiques, des lieux où l'on peut trouver des kits de vérité clés en mains, des socles de certitude dans lesquels on sait d'emblée que l'on est entre soi et que l'on partage les mêmes vérités. Cette recherche de socle de certitude permet de faire face, plus économiquement que la validation mutuelle, aux coûts considérables qui non seulement est celui des réseaux relationnels mais qui est, de façon générale, le coût de la vie dans les sociétés modernes qui sont des sociétés incertaines.

Donc cette recherche des sommes de certitude va se manifester dans le développement parallèle d'un autre mode de validation qui est la validation communautaire, cette fois. Au sein de groupes communautaires, on vous livre des dispositifs de vérité qui vous permettent d'emblée de vous positionner, de vous redonner une légitimité à participer à la vie sociale. Il faut, pour comprendre la prolifération de ces petits groupes religieux, se remettre en présence de ce paradoxe : plus il y a de validation mutuelle, plus il y a un appel à des formes de validation communautaire où on ressaisit des dispositifs compacts de vérité. Deuxième caractéristique, la maîtrise de ces dispositifs compacts de vérité sont associés à une performance, à un entraînement, à un travail sur soi. Ce qui est intéressant, c'est que ce qu'on appelle «sectes» dans le langage commun, rejoint ici une manière de pousser à la limite des logiques de la culture moderne et en particulier, la culture de la performance, le training. Il y a dans la secte quelque chose du bodybuilding : un travail systématique de mise en forme permettant d'accéder aux bénéfices d'une vérité une et compacte. C'est l'extrême limite de la validation «*hard*». Troisième trait donc : priorité à l'expérience, et importance, dans ce registre, des formes charismatiques de l'autorité. Allant avec ce dispositif de validation communautaire, un type particulier d'autorité émerge, celle de celui qui peut dire : «*je suis un peu en avance sur vous et je vous montre le chemin*». Ces formes charismatiques sont extrêmement présentes dans les sociétés de l'ultra modernité alors qu'on a longtemps pensé, nous autres sociologues, qu'elles étaient plutôt associées à des sociétés traditionnelles d'où émergeaient des figures du chef. En réalité, on s'aperçoit que dans ces figures de l'autorité charismatique, personnelle, dès lors qu'il n'y a plus de code de sens partagé mais des dispositifs de vérité échangés entre un petit nombre d'individus ayant rempli les conditions de performance nécessaires pour y accéder, celui qui peut s'imposer le mieux est celui qui est capable de déployer lui-même la performance au-delà de ce qui est requis des adeptes eux-mêmes. Aujourd'hui toutes les formes de l'autorité religieuse sont rechargées au charisme, y compris celle du pape : c'est la performance exceptionnelle de l'individu devient la recharge de la validation de son autorité fonctionnelle.

Donc, imaginez des dispositifs dans lesquels ces trois caractéristiques se concentrent, des socles de certitude associés à une culture de la performance et un primat de la forme charismatique de la domination et vous avez quelque chose qui s'apparente à ce qu'on appelle, dans la tradition sociologique, la secte. Cette logique de la validation communautaire *hard* croise les logiques du marché symbolique. Car dans les sociétés de haute modernité où prévaut la

dérégulation institutionnelle du religieux, où les institutions religieuses jouent de moins en moins un rôle de régulation dans l'accès des individus à des corpus doctrinaux, à des pratiques liturgiques, à des savoirs scripturaires, on se trouve devant un marché symbolique complètement libéralisé. Quand vous aviez deux ou trois grands offreurs, il y avait un oligopole organisant entièrement l'accès des croyants à des dispositifs de sens. Dès lors qu'on est en situation de dérégulation, où les institutions religieuses au nom même de leurs valeurs, et non pas parce qu'elles seraient dépossédées de tous leurs biens symboliques, elles-mêmes privilégient l'authenticité des individus et leurs accès à la vérité personnelle et appropriée, il y a une ouverture considérable de l'espace de l'offre et la multiplication des petits entrepreneurs religieux. On est devant une véritable logique de marché : la multiplication des entrepreneurs va de pair avec une très grande homogénéisation de la demande.

Homogénéité de la demande, standardisation de la production et personnalisation de la consommation

Juste une petite parenthèse, alors que je viens de parler de petits systèmes bricolés, on pourrait imaginer donc que les gens vont bricoler de façon extraordinairement différente. La grande stupeur quand on étudie le paysage contemporain des croyances, c'est au contraire à quel point toutes les productions se ressemblent. Parce que, au fond, elles s'organisent autour de deux pôles thématiques qui correspondent exactement aux impératifs d'une culture moderne, le pôle de la guérison d'une part: comment, au fond, parvenir à réintégrer son individualité ? Comment retrouver la possibilité de se réintégrer soi-même dans un monde tellement changeant, tellement éclaté, tellement divers ? Une immense configuration de croyances se joue autour de la thématique de la guérison, envisagée dans une sorte d'inversion de la métaphore du salut. Autrefois la guérison miraculeuse était considérée comme la métaphore mais la métaphore imparfaite, précaire, du salut en plénitude qui serait donné dans un autre monde. Aujourd'hui la thématique de la réintégration de soi devient la nouvelle façon de dire l'aspiration à un salut mais à un salut dans ce monde-ci, ici et maintenant et dans les conditions d'une culture de l'accomplissement de soi. Donc, une thématique très importante qui est celle de la guérison et qui lui est inséparable, celle de la thématique de l'après mort.

Aujourd'hui, ce qui est intéressant, c'est que la question même de la mort est réintégrée dans les aspirations au bien vivre ici et maintenant ; elle est réintégrée dans les représentations de l'accomplissement de soi avec, par exemple, une dimension tout à fait intéressante. On voit apparaître l'idée que, au fond, la mort n'est pas vraiment l'entrée dans un autre monde mais plutôt l'entrée dans une continuation d'un parcours qui a été plus ou moins réussi ou plus ou moins raté, mais qu'on aurait au fond, à travers ce passage, on aurait la possibilité de rejouer cette fois, sans se tromper : c'est une des grandes explications de l'extraordinaire fortune de la croyance en la réincarnation. On évalue entre 20 et 25% les gens qui déclarent croire en la réincarnation – dans les sociétés occidentales, Europe, Etats-Unis et Canada – n'ont aucun contact avec la problématique bouddhiste ou hindouiste de la réincarnation des âmes. Que disent-ils ? Qu'ils aimeraient rejouer le parcours, la carte et leur rêve est de se réincarner en eux-mêmes, éternellement jeunes et bien portants. Cette croyance très envahissante dans la réincarnation est autant attestée chez des catholiques pratiquants réguliers que chez les autres. Je vous laisse méditer sur cet étonnant phénomène.

Il y a une homogénéisation de la demande donc autour des pôles de la guérison ou de l'après mort, standardisation des productions offertes, à l'intérieur et à l'extérieur des grandes Eglises ou des grandes confessions, à partir de corpus de certitudes extraordinairement compactés. Standardisation de la production dont la valeur tient à l'efficacité immédiate : il faut que ça fonctionne, il faut que ça produise des résultats visibles, il faut que l'individu se sente lui-même transformé, changé. Vous avez des gens qui vous disent : *«je me sens mieux, je me sens plus moi-même ; en fait, je réalise que c'était ça que j'étais avant et je ne le savais pas, j'accède à moi-même»*. Donc ce discours de la conversion illustre très bien l'impératif d'efficacité immédiate, d'efficacité sensible

qui d'ailleurs a un volet théologique, l'idée que quand on est vraiment converti, ça doit se voir et ça doit s'éprouver physiquement et psychiquement. Standardisation de la production des biens symboliques et personnalisation de la consommation des biens symboliques, c'est une loi générale du marché post-fordiste. Mais dans le domaine des biens symboliques, si on vous dit : «*Jésus t'aime, Dieu sauve, tu peux être sauvé*», vous pouvez dire : «*c'est extrêmement stéréotypé, ça ne va pas très loin théologiquement*». Sauf que, ce qui est important, c'est que celui qui s'empare de ce message puisse se l'approprier comme s'il lui était personnellement adressé et c'est là l'enjeu principal : que chacun puisse s'approprier cette offre comme si elle avait été faite seulement pour lui.

Voilà si vous voulez, une sorte d'affinité tout à fait intéressante, à mon avis, entre les requêtes de l'accomplissement de soi de la culture contemporaine et la logique du marché qui dans ce double mouvement de standardisation de la production et de personnalisation de la consommation, nous dessine quelque chose d'un paysage qui est à la fois incroyablement individualisé et en même temps très profondément organisé autour de ce que j'appellais ces contraintes, ces règles.

Les dérives sectaires

Où se placent, dans cette affaire, les dérives sectaires ? Car tout ce que j'ai décrit là n'est ni dangereux ni menaçant, ne pose aucun problème particulier en soi : cela renvoie à des choses d'ailleurs qui ont déjà été jouées historiquement, pour partie, mais dans une forme assez neuve qui est celle de la culture de l'accomplissement de soi. Il n'y a rien là-dedans qui menace la République. A quel moment se pose la question pour les Etats, mais aussi pour les institutions religieuses, du moment où ce processus devient un problème social, devient une menace ? Et c'est là qu'intervient la notion de dérives et on voit bien à quel point la thématique de la dérive est puissante -pas seulement dans un pays comme la France qui a une sorte d'obsession sur ces choses- mais y compris dans des pays où on prétend que la liberté religieuse est absolue et totale et où on s'inquiète aussi des problèmes de la dérive.

Il y a 3 principales lignes de dérives.

La première dérive, c'est l'enkystement communautaire, l'emballlement des processus de la coalescence¹. Quand un groupe de gens réunis par la certitude de la régénération personnelle et de la possession de la vérité finissent par perdre le contact avec la réalité extérieure, s'isolent dans une sorte de bulle qui les place dans une sorte de rêve éveillé, cela présente un certain nombre de risques. Ceci n'a rien de nouveau. Il y a eu, dans les couvents, dans les groupes protestants émotionnels de la réforme radicale, ces phénomènes de montée en boucle, où le moment de l'émotion collective de former le noyau des purs, produit cette déréalisation du groupe.

Deuxième registre des dérives : les dérapages de la personnalisation de l'adhésion, les effets pervers de cette montée en puissance de la figure charismatique de l'autorité. Il y a des moments où ce genre de personnalisation de l'adhésion peut se trouver instrumentalisé par des individus conscients de la capacité d'exercer ce pouvoir et qui vont l'utiliser délibérément et particulièrement en direction d'individus qui ont moins de force de résistance.

Troisième ligne, les détournements du marché. La question de l'argent revient en force. Elle revient en force et ça n'a rien là non plus, de nouveau. N'oubliez pas qu'il faut être vraiment franco-français pour vivre comme une sorte d'incompatibilité totale le monde de l'argent et le monde de la religion. Nous avons une très grande sensibilité à cette question qui est liée à de vieux souvenirs historiques autour des propriétés de l'Eglise, des biens de l'Eglise, etc. Mais pour un citoyen américain qui fréquente une dénomination quelconque, soutenir sa communauté, c'est le premier acte de participation religieuse. Il est vrai que la dérégulation du marché symbolique, la multiplication des entrepreneurs, la requête de biens immédiatement efficaces a comme conséquence de faire réapparaître, dans l'espace du religieux, des pratiques de clientèle ressortant de la magie. Durkheim disait que la différence entre le magicien et le prêtre est que le magicien a

¹ coalescence : la montée de la chaleur

une clientèle alors que le prêtre a des fidèles. Le magicien peut redevenir paradoxalement une forme extrêmement pertinente de l'autorité religieuse, le magicien, celui qui moyennant finance vous fournit des biens symboliques immédiatement opératoires. Cette revalorisation ultramoderne de la magie est une chose tout à fait intéressante à étudier parce qu'elle n'est pas une catastrophe en soi : on paie pour des tas de choses, pourquoi pas pour des services spirituels ? Il n'y a pas en soi de tabous sur le fait que des services spirituels puissent être des services marchands. Ce qui est un vrai problème, c'est le moment où l'affaire dérape dans l'escroquerie, dans l'abus, dans la recherche systématique d'extorsion de fonds ou extorsion d'héritages.

Autrement dit, vous avez là, trois formes de dérives et qui, je le répète, ont été attestées à toutes les époques, comme l'ont montré les historiens. Cette description des dérives, elle est d'une banalité totale. Ce qui n'est pas banal, c'est le questionnement sur le rôle de la puissance publique par rapport à cela. Etant entendu que, au fond, dans un espace institutionnellement régulé, le suivi de ces risques de dérives revient logiquement à des institutions majeures qui prennent en charge la régulation.

Prenons le cas des congrégations : des congrégations qui se montent en boucle, avec éventuellement, des dérives, de l'austérité, des pratiques ascétiques, cela existe régulièrement dans l'histoire de l'Eglise. On envoyait un visiteur -régulation institutionnelle. L'ordinaire du lieu, l'évêque du diocèse, était alerté, il envoyait des personnes assurer le contrôle. Mais que se passe-t-il quand il n'y a personne pour assurer le contrôle ? En situation de dérégulation institutionnelle, on demande à l'Etat de prendre en charge cette régulation qui ne fonctionne plus.

Le problème donc de la situation actuelle, ce n'est pas qu'il y aurait une sorte de situation effrayante dans laquelle des menaces terribles seraient en train de pointer de façon inédite, c'est tout simplement que le dispositif de la régulation est concrètement entre les mains de la puissance publique qui n'a précisément pas les outils pour l'assurer. Elle n'a pas les outils pour l'assurer parce qu'elle ne peut pas connaître les croyances sauf à abandonner les principes les plus fondamentaux de la laïcité. Donc, cette puissance publique se trouve entre le marteau et l'enclume, entre l'écorce et l'arbre, complètement coincée, avec une culture croissante du risque zéro. Il n'y a pas d'activité humaine et surtout pas la religion qui puisse rentrer dans une sorte de régime aseptisé du spirituel mou où il n'y aurait pas de risque, ça n'existe pas. C'est une activité qui par nature comporte un certain nombre de risques. Elle comporte du risque et du risque inéliminable. Donc, et qui plus est, du risque que des individus majeurs ont le droit de prendre ; c'est-à-dire que le droit à la radicalité religieuse est aussi un droit que l'Etat doit protéger donc on lui demande tout à l'Etat car il faut que dans une société démocratique, des individus majeurs qui décident de vivre pauvres, chastes et obéissants, ne soient pas placés sous tutelle judiciaire pour débilite mentale.

Donc, il faut à la fois protéger la radicalité religieuse, protéger les personnes faibles des dérapages, ce que je viens de dire, tenir compte des susceptibilités des institutions -qui bien que largement déboutées de leur pouvoir entendent quand même encore l'exercer, même si ça marche dans le vide- le résultat, je le préfère pour les politiques que pour moi.