

# Centre Hâ 32 \* - Cycle 2002/2003

*« Les identités, richesse ou menace »*

## La religion en miettes

Conférence donnée par Danièle Hervieu-Léger,  
sociologue des religions

*le 12 juin 2003*

# LA RELIGION EN MIETTES

## *Un éparpillement des identités religieuses ?*

par Danièle Hervieu-Léger  
directrice de recherches à  
l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

Dans cette réflexion sur les identités, je ne peux vous apporter que l'éclairage d'une sociologue, non pas du théologien, non pas de l'acteur religieux lui-même qui a des choses à dire sur le sujet, mais un point de vue de sociologue des religions. Donc, un point de vue qui s'intéresse par définition à la dimension sociale, collective de ces phénomènes d'identités et qui tente de les placer au regard des évolutions de la modernité.

Le titre de la conférence reprend celui d'un ouvrage publié en 2001 qui porte sur la prolifération des nouveaux groupes religieux. Je voudrais surtout ici resituer un parcours de réflexion sur la modernité religieuse. Je peux vous proposer une « vue cavalière » de ce que l'on peut appeler d'un point de vue sociologique « la modernité religieuse » pour vous proposer un cadre général de réflexion sociologique sur les problèmes des identités.

### ***Un schéma ancien : la modernité contre les religions***

Il faut, pour introduire ce parcours, remonter un peu en amont et replacer le problème tel qu'il pouvait se poser il y a trente ou quarante ans. Le sociologue, alors, déclinait inmanquablement une théorie de la sécularisation, sur la manière dont les sociétés modernes repoussent la religion à la périphérie, sur la manière dont les sociétés modernes se sont progressivement défaites de l'emprise des institutions religieuses, ont constitué une culture séculière qui ne fait plus référence à des normes transcendantes... Donc, on peut dire que toute la réflexion sur la modernité religieuse a eu pour point de départ cette problématique de la « perte religieuse » des sociétés modernes ; pourquoi, au fond, la religion a-t-elle été pensée comme antinomique de la modernité.

Elle a été pensée comme antinomique de la modernité à partir de trois traits principaux de la modernité. Premier trait, la modernité se caractérise par l'envahissement de la rationalité instrumentale, la rationalité scientifique et technique dans tous les aspects de notre vie. Deuxième trait, la modernité occidentale -car la modernité n'a pas émergé partout, mais dans une aire très spécifique- se caractérise encore plus fondamentalement par l'affirmation du sujet autonome, c'est-à-dire l'affirmation autonome du sujet citoyen capable de trouver en lui-même les appréciations concernant le bien, le mal, le vrai, la capacité à déterminer le sens qu'il veut donner à l'histoire de la société dans laquelle il vit. Et il est bien évident que cette affirmation de l'autonomie a à voir avec le façonnement juif d'abord, mais surtout chrétien des sociétés occidentales. Et enfin, spécialisation des institutions : nous sommes des sociétés dans lesquelles les différentes sphères de l'activité humaine sont séparées, c'est-à-dire que le domestique et l'économique sont séparés, le politique et le religieux sont séparés, l'art, la culture, la religion correspondent à des sphères qui ont leurs règles de fonctionnement propres. Bien entendu, il y a des rapports entre tout ça, mais nous postulons que nous nous situons dans ces sphères avec des investissements qui sont de nature différente.

Ceci est très important pour comprendre pourquoi la religion a été pensée dans un rapport d'exclusion avec cette modernité. La rationalité scientifique et technique, elle, introduit une critique radicale de ce que l'on peut appeler les cosmos sacrés qui permettaient aux individus de s'expliquer le monde dans lequel ils vivaient. Et, dans tous les domaines, nous savons très bien que nous mettons en avant la question du « comment » avant la question du « pourquoi ». Et cette rationalité qui gouverne absolument notre existence aujourd'hui elle a comme

conséquence de désenchanter le monde, de le vider de son mystère et donc de créer une tension très forte entre les problématiques religieuses explicatives du monde et la problématique scientifique.

Le registre de l'autonomie est encore plus redoutable pour le domaine religieux parce que l'affirmation de l'autonomie du sujet entre en conflit, en conflagration avec l'affirmation, au fond, de son hétéronomie, de sa dépendance par rapport à une loi, une puissance qui lui est extérieure. Il y a une contradiction profonde entre l'autonomie du sujet dans le monde et un principe religieux qui gouvernerait ce monde. Je répète qu'il y a là un enjeu religieux pour lequel le christianisme a joué un rôle très important.

Et enfin la spécialisation des institutions, ça veut dire que l'activité religieuse, dans nos sociétés sécularisées, est devenue une matière à option ; nos choix religieux, métaphysiques, spirituels ne gouvernent pas notre identité sociale. On peut être bon père, bon époux, bon citoyen et avoir des choix philosophiques, théologiques complètement différents, et on peut ne pas en faire du tout. Donc, l'identité religieuse n'est pas une identité englobante des autres, c'est une identité parmi d'autres et une identité au choix. Ce qui est considérable comme révolution, le religieux ne peut plus prétendre expliquer le monde totalement, il ne peut plus postuler la soumission obligée des individus à une norme tenue d'en haut, puisqu'ils sont producteur de la norme qui régit leur vivre ensemble, et enfin l'activité religieuse est devenue une activité spécifique dans sa sphère propre. Tout ceci a comme conséquence qu'il y a un choc violent entre le religieux et sa prétention englobante et la modernité.

Toute notre réflexion sociologique a consisté à essayer de comprendre comment se recomposaient les identités religieuses dans ce contexte, notamment dans cette perspective d'un choix et non plus d'une sorte de constitution religieuse englobante et qui viendrait prescrire toutes les identités.

## ***Le « retour du religieux »***

### **1. Un regain d'intérêt**

Les conditions de la réflexion ont changé autour des années soixante dix. Toute une série d'événements ont convergé pour venir changer ce paradigme de la sécularisation, pour remettre en question l'idée que ce qui se passait dans les institutions religieuses reflétait directement cette éviction religieuse de la modernité. Oui, pendant très longtemps, on a pu considérer que cette théorie de la sécularisation comme perte était validée empiriquement par le fait que les églises chrétiennes ne rassemblaient plus des fidèles, qu'elles étaient en voie d'amenuisement. Il y avait une sorte de convergence entre les deux observations.

En fait, il ne fallait pas se tromper. On s'est aperçu que, derrière cet effacement des institutions religieuses, dans leur capacités à encadrer les recherches spirituelles ou les croyances de nos contemporains, la crise de ces institutions ne signifiait pas du tout que ceux qui ne les fréquentaient pas ne s'intéressaient pas au phénomène religieux. On a réalisé que nos sociétés rationnelles, autonomes étaient des sociétés dans lesquelles, oui, les institutions religieuses connaissent une crise très profonde mais en même temps, la croyance prolifère, la croyance se porte remarquablement bien. Mais, elle prolifère en dehors des grands codes de sens régis par les institutions religieuses. La croyance religieuse aujourd'hui est extraordinairement présente, disséminée, elle est de moins en moins cadrée, encadrée par des grandes institutions du sens qui, pendant des siècles, ont été les lieux dans lesquels s'assuraient la transmission religieuse, la mise en conformité du peuple croyant à travers la prédication, l'enseignement religieux, la liturgie... Bref, une sorte de découplage entre l'activité religieuse instituée et le monde extraordinairement diffus des croyances contemporaines. Dans les années soixante-dix, ce tournant a été important car c'était le moment où l'on s'est aperçu que la théorie de la pure privatisation du religieux était remise en question par ce qui se passait sur la scène publique ; il est bon de temps en temps que les sociologues soient ébranlés par les événements sociaux qui interviennent. On s'est aperçu que le religieux, qui était pure matière à option, qui ne pouvait déterminer que des identités individuelles et privées, elles s'affichaient sur la scène publique. Ne pensez pas spontanément à l'Islam quand je dis cela, la grande prise de conscience a été l'entrée en politique des évangéliques aux États-Unis dans les années soixante-dix, quatre-vingt. Ces évangéliques avec une vie religieuse intense, mais se tenant à l'écart de la scène publique, politique, ont joué un rôle considérable, c'est eux qui ont assuré la deuxième élection de Reagan, et là on avait l'attestation que, non pas sur les marges de la modernité, en Pologne sous la botte soviétique, pas en Iran en réaction à la

modernisation forcée sous la dynastie pahlavienne, mais au cœur de la modernité, dans une démocratie, on avait une réaffirmation publiques des identités religieuses.

Et l'on sait aussi que l'ensemble des pays de la zone occidentale a été rapidement confronté à ce genre de problèmes. Aujourd'hui, dans la société française, la question religieuse est redevenue une question très importante sur la scène publique. Que fait-on des jeunes filles qui veulent afficher leur identité avec le voile, de ceux qui veulent afficher leur identité juive avec la kippa ? Toutes ces questions, personne, il y a quarante ans, n'aurait pensé qu'elles deviendraient publiques. Cela a été une des raisons pour regarder comment les choses se produisaient.

## **2. Le foisonnement des groupuscules**

Le second facteur, qui a beaucoup contribué à renouveler la perspective, c'est la prolifération des nouveaux groupes religieux. On pensait vraiment que la problématique de la perte séculière du religieux impliquait une sorte d'épuisement de la créativité religieuse. Il y avait des institutions qui étaient un peu des buttes témoins d'un monde en voie d'extinction, avec des gens qui gardaient un investissement fort. On ne s'attendait certainement pas à la prolifération de nouveaux groupes se prétendant religieux, ayant vocation à rassembler des individus autour de questions touchant le sens de la vie... Un grand trouble, un trouble sociologique : parce qu'il fallait essayer d'en rendre compte au moment où l'on observait le déclin des grandes institutions. Qu'est-ce qui pouvait expliquer cette prolifération ? Pas seulement au dehors mais au cœur des grandes institutions, par exemple la remontée de petits groupes effervescents, les mouvements charismatiques dans le monde catholiques, qu'il s'agisse de la poussée évangélique chez les luthéro-réformés, la réaffirmation d'un judaïsme actif se donnant à voir sur la place publique. Tout cela indiquait quelque chose.

## **3. De l'angoisse face au changement**

C'était que l'on avait oublié dans notre description de la modernité – il y a eu un moment important avec la crise de la modernité dans les années soixante-dix – c'est qu'elle place les gens, au moment même où elle les autonomise, où elle les confronte aux avancées de la science, en leur donnant des explications rationnelles du monde, la modernité plonge les individus dans l'incertitude. Une incertitude structurelle, tout simplement parce qu'il y a un autre trait de la modernité, que l'on oublie, c'est que la modernité est gouvernée par l'impératif du changement. Le changement est une donnée normative de la vie moderne : nous devons tout le temps être en train de faire face au changement. Et il y a des changements qui sont gigantesques, qui ne sont pas simplement des adaptations, mais qui atteignent en permanence jusqu'aux enjeux de la vie collective, par exemple le développement des sciences du vivant, comme type de nouvelles incertitudes. Plus la science avance, plus elle nous confronte à des réajustements globaux du sens du monde dans lequel nous vivons en termes de significations et de valeurs éthiques.

Et tout ceci nous plonge dans une incertitude structurelle, qui n'a jamais rendu aussi urgent la résolution des problèmes de sens. Avec ceci de très particulier que les grands codes de sens, ceux fournis par les grandes Églises, les systèmes philosophiques déclinent, parce que leur mode d'imposition normative d'en haut est de moins en moins acceptable dans les normes de la modernité, mais en même temps les conditions de la modernité, c'est-à-dire le changement, rendent encore plus aigus le besoin de constituer de petits systèmes du sens. Si bien que l'on a cette situation intéressante dans laquelle les grands récits du sens sont dévalués quand la demande de petits systèmes prolifère. Et c'est cette situation-là qui est la situation de la sécularisation, non pas la perte mais la dérégulation. Non pas l'effondrement des intérêts spirituels, mais leur remontée à travers cette situation qui est proprement moderne qui est l'affirmation de l'individu. L'individu pris dans un tourbillon permanent de changement. L'individu, qui est désireux mais aussi requis, parce que c'est une terrible contrainte, de produire lui-même le système de signification qui donne un sens à sa propre vie.

Ceci n'entre pas en conflit frontal avec la problématique institutionnelle du sens, car le christianisme, lui-même, coopère à cette transformation : il demande que les gens eux-mêmes prennent en charge leurs choix religieux, leur engagement, qu'ils soient des croyants impliqués. À l'intérieur des groupes religieux, on fait tout pour promouvoir l'idée que l'individu doit s'appropriier les vérités religieuses. Le mouvement de subjectivisation et d'individualisation que je décris, il n'est pas simplement externe par rapport au groupe religieux, il est aussi

interne, en ce sens que, dans toutes les églises aujourd'hui, l'impératif d'authenticité est devenu plus fort que l'impératif de conformité. Aucune des catéchistes ne vous dira qu'il s'agit d'apprendre les vérités de la foi par cœur. Toutes vous diront : « je suis là pour leur faire faire une expérience personnelle ». Le mouvement travaille même les grandes institutions. Il ne faudrait pas croire qu'il y aurait d'un côté les institutions religieuses et de l'autre les mouvements culturels qui produiraient cette individualisation des systèmes du sens, non, cela se traduit par une recombinaison très profonde des institutions religieuses elles-mêmes.

Il faut avoir à l'esprit, c'est que nous sommes devant des individus soumis à un impératif très lourd psychologiquement d'autonomie, en même temps sommés d'être en état de réalisation d'eux-mêmes, Là aussi c'est une formidable liberté par rapport à une société où l'individu était formaté dès l'enfance, mais c'est aussi une terrible contrainte, une pression permanente qui pèse sur les individus.

### ***La fortune du « bricolage »***

Mais du point de vue de la description de la scène religieuse contemporaine, les individus se débrouillent avec les moyens du bord, ils ont plus ou moins accès à des traditions religieuses qui ne sont plus des sortes de moules dans lesquels ils naissent, vivent et meurent, mais qui sont des boîtes à outils dans lesquels ils puisent les éléments qui les intéressent. On est devant une situation très nouvelle. On avait au fond un modèle de description relativement simple, qui fonctionne encore dans la tête des gens. Avec, au centre, des figures de pratiquants socialisés depuis le début, pris en charge, et qui prennent en charge la communauté, autour du noyau on trouve les pratiquants plus ou moins réguliers, et puis « ceux qui y vont quand la cloche sonne pour eux ». Et puis ceux qui n'y vont jamais. Et l'on a une description qui marche très bien. Regardez comme les politistes s'en servent quand ils veulent corréler le vote et la religiosité, ils croisent l'intensité de la pratique et le vote. Et ils vous donnent là-dessus une description assez fascinante pour le sociologue des religions car il n'y reconnaît pas beaucoup ses affaires, tout simplement parce que la figure du pratiquant n'est plus la figure centrale de description.

#### **4. Le converti ...**

Il faut se doter d'autres moyens de description. Pour ma part, j'ai publié Le pèlerin et le converti dans lequel j'ai essayé de mobiliser la figure du pèlerin et du converti. Le converti, c'est celui qui choisit sa religion. Nous sommes passés d'une religion d'obligation à une religion du choix. Ceci même si vous êtes dans la configuration de suivre fidèlement l'identité religieuse que vous avez reçue de votre famille, aujourd'hui, vous êtes sommé d'être un converti. Pour le protestantisme, c'est facile d'entrer dans cette logique, car il y a une grande tradition conversionniste. Et d'ailleurs, cette tendance a aujourd'hui formidablement le vent en poupe! Ce qui accompagne partout le processus de la modernité, c'est une poussée formidable d'un christianisme de conversion. Même chez les catholiques, qui en est beaucoup moins familier, on parle de « recommençants », le « born again » catholique. Même à l'intérieur d'identité classique, on observe le glissement qui s'opère d'une religion qui consistait à poser des gestes qui marquaient votre identité, votre identité sociale était déterminée par le type de fidélité religieuse que vous étiez prêts à assumer publiquement. Aujourd'hui, les identités sont composées par les individus et elles sont jouées sur la scène publique en terme de choix assumé, ce qui est une différence considérable qui a à voir avec l'extraordinaire effondrement des héritages identitaires.

C'est que les identités, du fait de la description que je viens de vous faire, s'héritent de moins en moins. Par exemple, ce qui est intéressant, en ce qui concerne la transmission familiale des identités religieuses, en lien avec ce que je viens de vous dire de cette individualisation, de ce primat donné à l'authenticité, c'est le problème d'enfants qui ne reproduisent pas le modèle. Dans la situation ancienne, les enfants étaient socialisés et il y avait rupture parce qu'ils avaient besoin de s'opposer à leurs parents. Aujourd'hui, les parents eux-mêmes ne vont pas socialiser leurs enfants religieusement au motif de la liberté de choix ! Par exemple, dans une enquête très intéressante réalisée il y a quelques années, qui portait sur les valeurs importantes que les parents veulent transmettre à leurs enfants, il y avait toute une série d'items « le travail bien fait, le respect des autres, la tolérance »..., toutes une série de choses belles et bonnes pas spécifiquement religieuses. Et puis il y avait « la foi ». Et il n'y avait que 4% des parents qui plaçaient la transmission de la foi au premier rang. C'est tout le mystère des enquêtes qualitatives, mais quand on faisait des entretiens, cela ne voulait pas dire qu'ils refusaient de transmettre quoi que ce soit, ni qu'ils n'y attachaient aucune importance, mais parce qu'ils avaient une telle

anxiété de perturber la liberté de choix, qu'ils se demandaient s'ils pouvaient intervenir dans ce domaine sans exercer une violence symbolique intolérable sur leurs enfants. Qu'est-ce qu'il se passe-là ? On est au cœur du problème que pose la transmission. On est dans un jeu très étrange où les transmetteurs eux-mêmes renoncent à transmettre au motif du choix. On est dans la situation où les individus vont non seulement devoir se constituer de petits systèmes de signification, mais où ils vont être obligés eux-mêmes de composer la référence à la lignée croyante à laquelle ils entendent se rattacher.

## 5. ... et le pèlerin

D'où l'intérêt de la figure du pèlerin. Parce que ce que l'on observe aujourd'hui c'est l'extraordinaire fluidité de ces trajectoires d'identification. Aujourd'hui les identités ne sont plus des vêtements que l'on enfile et qui grandissent avec vous. Mais ce sont des constructions de trajectoires, ce sont des processus à l'intérieur desquels les gens construisent leur identification. Aujourd'hui le concept d'identité est un concept pratiquement inopérant, on parlera plutôt d'identification. Il faut restituer les identités comme des dynamiques, des dispositifs de production d'identité. D'où l'intérêt de la figure du pèlerin. Cette figure renvoie à l'individu qui chemine, seul, même s'il est en groupe. Il fait une trajectoire extraordinairement modulable, on peut rester à une étape, changer votre parcours, sauter une étape... l'essentiel c'est le chemin, plus que le but. Ce qui est intéressant ce sont ces figures de description, le pèlerin et le converti. Le converti, par définition, c'est celui qui choisit, le pèlerin, c'est celui qui chemine. Ces deux figures sont non seulement une excellente métaphore de la situation spirituelle contemporaine, mais elles correspondent à des phénomènes empiriquement mesurables. Aujourd'hui, la forme de religiosité qui marche le mieux, c'est le pèlerinage. Il n'y a qu'à voir les mètres linéaires du rayon de la FNAC, consacrés à Compostelle, et l'on voit très bien le jeu du bricolage : le guide touristique côtoie le rayon spirituel. Vous commencez un itinéraire de randonnée autour de l'art roman et vous vous retrouvez en quête spirituelle !

Métaphore du pèlerin qui fonctionne, pour ne rien dire des conversions. Aujourd'hui en France, on se convertit dans tous les sens. Même à la religion dominante. Car, se convertir à une religion minoritaire avec toute la dimension du choix de la minorité, ça a toujours été. Mais, aujourd'hui, il y a une croissance exponentielle des conversions au catholicisme. Mais, ça ne veut pas dire que les gens vont se stabiliser dans une identité catholique : le « converti » reste un « pèlerin ». Mais ce qui est très intéressant c'est de repérer les dispositifs qui vont permettre aux gens d'endosser de façon progressive et modulable des identités qui ne sont plus définies par en haut.

J'attire votre attention sur ce fait, la montée en puissance de gens qui choisissent dans ces religions des formes extraordinairement intensives et qui apparaissent très traditionnelles. Le choix se porte sur des formules très traditionnelles. Ça ne veut pas dire que les gens retourneraient à une forme traditionnelle de la religion. Les plus traditionalistes s'inventent, produisent une identité traditionnelle sur le mode de la modernité la plus complète. Par exemple, ces jeunes séminaristes qui s'identifient à des formes les plus cléricales, le col romain, la soutane... Ceux qui ont soixante, soixante dix ans, qui se sont battus pour sortir le statut clérical de son extramondanéité, ont beaucoup de mal à vivre cette situation. Toute la question est de savoir quel est le degré de stabilité de ce type de vocation. On sait que ces jeunes traditionalistes sont des pèlerins, et ça peut bouger très vite. Ce qui est intéressant, c'est qu'ils s'inventent une idée de la tradition. Ils ne sont pas en train de faire un retour à une case ancienne.

Cet exemple-là permet de comprendre les ré-identifications à l'islam. Car les jeunes, qui vont s'identifier à un islam traditionnel, sont des jeunes qui n'ont été aucunement socialisés dans l'islam, qui n'ont rien reçus très souvent d'un islam traditionnel, et qui n'est pas celui de leurs parents, car ils ont perdu l'islam, mais l'islam de leur grand-mère. Mais la grand-mère tisse un islam de culture et de cuisine, une religion de culture, dont les enfants n'héritent bien entendu aucunement et ils vont dire que la grand-mère est une mauvaise musulmane. D'où des problèmes très intéressants de mobilisation d'une identité familiale mais sur un tout autre mode. De la même manière, dans les familles juives, il y a des jeunes rigoristes qui donnent des leçons d'un judaïsme qu'ils n'ont pas reçu à des gens qui ne considèrent pas l'avoir perdu ! Ce qui donne des configurations familiales complexes.

## 6. De l'individualisation des croyances

J'insiste sur ce point donc, la manière dont les trajectoires d'identification sont très individualisées, subjectivisées et sur le fait qu'elles peuvent prendre les formes d'un « retour » à la tradition, d'une réinvention d'un mode traditionnel vécu sur le mode moderne de la performance, de la différenciation de l'individu. On a affaire donc à des logiques paradoxales. Qu'il faut bien mettre à plat pour comprendre, par exemple, les logiques de l'islam de France chez les jeunes. Ce qu'il faut comprendre, c'est que nous sommes dans un monde d'identification modulables, et nous n'avons plus aucun dispositif de régulation qui puisse permettre aujourd'hui sérieusement de contrôler ces processus. Ceci est un aspect d'un phénomène très large qui est l'effondrement d'un socle culturel à l'intérieur duquel les identités étaient prescrites, et pas seulement les identités religieuses, identités prescrites par l'école, les institutions, identités professionnelles... Tout un monde institutionnel qui d'ailleurs avait été construit en référence au modèle de l'Église. Alors même que les églises se sont trouvées déboutées de leurs prétentions à régir la société, ces institutions gardaient en même temps un langage commun, celui de l'école, de l'état, de l'hôpital, à l'intérieur duquel, sur un même mode on continuait à fabriquer les identités. Or aujourd'hui, ce socle se défait. Le face-à-face de l'Église et de l'école se défait, tout simplement parce que le monde de l'école a profondément changé- entendons-nous bien, je n'évoque pas ces évolutions en termes de dégradation, de déclin, je pense que des enjeux de valeurs, de constitution du sujet se jouent dans ces recompositions. Mais cela ne passe plus par des mises en ordre, des mises en sens, qui fonctionnent dans des formats institutionnels programmés d'avance. Et donc du même coup les églises, qui ont contribué à modeler ce programme institutionnel qui se défait en dehors d'elles, elles subissent le choc en retour de cet effondrement du socle institutionnel qui leur permettait, alors que le nombre des fidèles s'amenuisait, de continuer à parler le même langage que le reste de la société. Et c'est ça qui est en train de se défaire. Autrement dit, ce n'est pas seulement l'identité individuelle qui change, c'est l'identité collective, juive protestante, catholique... telle qu'elle était définie par le consistoire, qui est en train de se décomposer. Non pas dans une sorte de déclin nécessaire, mais elle est soumise à une sorte d'exigence de réélaboration interne d'une ampleur considérable.

J'ai beaucoup insisté sur le processus d'individualisation et de subjectivisation. Ce qui m'a conduit à mettre en avant le caractère processuel des identifications qui remplacent les modes traditionnels de transmission qui ne fonctionnaient pas seulement dans les églises mais aussi dans la société, et c'est un jeu dialectique entre les deux registres.

Est-ce que cela veut dire qu'il n'y a plus de communalisation religieuse possible, est-ce que l'on est devant un processus d'individualisation qui à la limite produit une pure et simple atomisation ? Si chacun est pour son compte un converti et un pèlerin, qui chemine avec une forme de mobilisation d'une référence à la lignée croyante qu'il se choisit en disant « je me sens catholique, je me sens protestant.. », ce qui est une façon très courante aujourd'hui de revendiquer une identité, sur le mode de « je me sens.. », cela ne signifie pas qu'il n'y a plus aucune forme de mise en communauté religieuse possible.

Or je voudrais souligner le problème de l'ajustement de l'individu et d'une communauté, qui s'est toujours posé à travers des « systèmes de validation institutionnels ». Les individus avaient une histoire personnelle familiale, spirituelle, et à l'intérieur d'une institution, il y avait des jeux d'ajustement qui fonctionnaient par cadrage, avec la prédication, la liturgie, l'enseignement... Mais que se passe-t-il quand les grands dispositifs de validation institutionnels ne fonctionnent plus ? Quand le formatage ne fonctionne plus ? Cependant, aujourd'hui, on revendique le fait de « bricoler », et c'est ça qui est nouveau, pas le fait de « bricoler ». Aujourd'hui, c'est une requête d'authenticité spirituelle. Comment on peut passer d'un individu à une communauté quand les dispositifs de mise en sens subissent à la fois le choc interne de cette revendication d'authenticité et le choc externe de l'effondrement de la transmission des identités en dehors de la sphère religieuse qui permettait de stabiliser tout cela.

## 7. Le problème de la validation

Les individus sont quand même confrontés à un vrai problème qui est d'assurer la validation de leurs « petits systèmes de sens », si individuel que le risque est que cela ne fasse pas sens longtemps. Un individu ne peut vivre continuellement dans l'anxiété de recomposer son système de sens. Le besoin de validation passe par des dispositifs de validation mutuelle, qui deviennent envahissant dans les églises chrétiennes, est qui sont

les petits groupes, le groupe d'échange, le réseau. Le petit groupe permet de valider le sens, l'important c'est que l'on échange ses expériences. Que l'on y engage les corps. Ce sont des lieux où l'on s'embrasse beaucoup, l'on a besoin d'entretenir une proximité de familiarité physique. Dans les institutions, il y a une autre mise en ordre des corps, on n'en a pas besoin. Dans ces réseaux de la validation mutuelle, on manifeste ses sentiments, beaucoup plus que dans une paroisse des années trente. Il y a un investissement très fort des subjectivités individuelles qui s'échangent, nous sommes dans le règne de l'intersubjectivité. Et la validation mutuelle passe par là. C'est intéressant, c'est là, par le bas que se produit l'institutionnalité.

Les grandes institutions - je viens de produire un travail sur l'institution catholique - sont très fragilisées par ces dispositifs. Le modèle catholique est lumineux, avec une très grande hétérogénéité rendue possible par la solidité de l'armature globale. Mais cette solidité flotte dans les airs dès lors que le dispositif de l'institutionnalité ne s'auto-légitime plus par le haut mais qu'il ne passe plus que par la combinaison des réseaux par le bas.

Cette validation mutuelle, qui est la forme de production de la communalisation, et même de l'institutionnalité aujourd'hui - même les paroisses vivent sur ce mode, du fait que ce sont des petits groupes, qui ont aussi besoin de partager des émotions et pas seulement des pratiques - cet envahissement du modèle de la validation mutuelle fonctionne pour ceux qui ont des ressources. Des ressources culturelles, langagières, financières, économiques, psychologiques, relationnelles. Pour partager des expériences, être dans l'intersubjectivité, il ne faut pas être trop faible psychologiquement au point que la simple rencontre de l'autre soit une torture. La validation mutuelle a un coût considérable, cela demande beaucoup d'investissement personnel, continuellement redemandé. Elle a l'air d'être douce, soft, tranquille, à certains égards, elle est violente psychologiquement. Que se passe-t-il pour ceux qui sont déprimés ? Il y a des petits systèmes de sens clefs en main. Ce qui se passe, c'est la montée en puissance de la validation communautaire. Plus il y a de validation « soft », plus il y a de validation « hard ». La validation « hard », c'est celle des groupes sectaires, des communautés qui demandent une participation totale mais rassurante : on vous dit tout ce qu'il faut faire pour être un « pur », un « régénéré », qui permet de créer des liens d'isolement par rapport à un monde que l'on vit comme une menace. Cette validation communautaire marche très bien du côté de ces nouveaux mouvements religieux, de ces sectes qui d'ailleurs ne sont pas une menace si dangereuse que la République veut le croire, parce que ça dérange sa conception de l'organisation privée du religieux, ces groupes sectaires offrent des solutions clefs en mains, des solutions de la « fast-religion », de la religion dure et rapide. Vous retrouvez des socles de certitude, plus le monde est incertain, plus la société est difficile, plus la société est complexe, plus ça fait du bien d'avoir des socles de certitude

Dans l'islam contemporain, pour les jeunes les moins intégrés, les plus refoulés hors du système social, qui sont les moins reçus, vous pouvez aussi comprendre que ce qui se produit là ce sont précisément des jeux de validation communautaire qui permettent de maîtriser rapidement un système de sens qui vous donne une place dans le monde, peut-être une place marginale, mais de virtuose. Dans nos sociétés où la validation institutionnelle qui avait bien des défauts du point de vue de la liberté individuelle, mais qui avait le mérite de protéger certaines situations individuelles, s'effondre, demeurent donc face-à-face les systèmes de validation mutuelle, qui marchent très bien selon les critères ultra modernes de l'épanouissement de soi, pour ceux qui ont les moyens de se les procurer, et les petits systèmes de sens. Mais par contre ce même dispositif favorise considérablement la montée en puissance des petits systèmes communautaires du sens, qui, eux, ont besoin pour préserver l'image qu'ils ont d'eux-mêmes d'en découdre avec le monde qui les entoure. Et cela ne vaut pas seulement pour l'islam. Cela vaut aussi bien au sein des grandes églises, dans les nouveaux groupes religieux, et je dirais ça vaut aussi dans les grands appareils idéologiques qui subissent la même crise, comme les syndicats, les partis, où vous avez de petits noyaux qui se calent sur des certitudes dures tout simplement parce que les grands dispositifs de la validation institutionnelle ont fait leur temps.