

Religion et idéologie

Raymond Légaré

Volume 13, numéro 1, automne 2002

Religion et pluralisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801221ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Légaré, R. (2002). Religion et idéologie. *Horizons philosophiques*, 13(1), 27–42.
<https://doi.org/10.7202/801221ar>

RELIGION ET IDÉOLOGIE

Nul sociologue ou psychologue, et même aucun savant n'échappe à son temps, à son langage, à sa société, en un mot à son humanité. Le point de vue de Sirius n'est qu'une utopie, et encore un point de vue¹.

Émile Poulat

La perspective marxiste

Marx a ouvert au XIX^e siècle une perspective d'avenir en introduisant une nouvelle façon «de penser et d'analyser, tout en le contestant, le fait religieux²». Énonçant des vues audacieuses sur l'origine de la religion, il affirme que le christianisme est la résultante idéologique d'un état économique particulier, le système capitaliste naissant, qu'il rend responsable de l'assujettissement de l'individu à des mécanismes socio-économiques hors de son contrôle et aliénants. Cet état d'assujettissement trouve sa légitimité grâce à la religion qu'il définit comme le reflet imaginaire d'une conscience malheureuse et la représentation *idéologique* réconfortante d'un monde à venir pour l'individu pris au piège d'un système d'exploitation sans issue. Cette analyse se retrouve en résumé dans la célèbre phrase à valeur de slogan : «La religion est l'opium du peuple». Or cette formule du jeune Marx, alors disciple de Feuerbach, de même que la qualification d'idéologique ne soulignent qu'un aspect de sa pensée sur la religion.

Il est vrai qu'à ses yeux le rôle de la religion, en tant que produit de la conscience malheureuse de l'homme, consiste à servir d'alibi au désir de révolte de l'ouvrier soumis à un système d'exploitation économique qui lui enlève sa dignité et sa liberté, la religion se faisant indirectement l'alliée du capitalisme sauvage et des élites

1. Dans *L'ère postchrétienne* (Un monde sorti de dieu), Paris, Flammarion, 1994, p. 72. Qui s'intéresse aux religions obéit à des motivations diverses. Faut-il en faire état? Un sociologue de la famille doit-il révéler son état matrimonial? De toute manière, les résultats de sa recherche seront évalués en fonction de critères plus objectifs. Je suis de tendance catholique libérale, si je puis dire à la suite de Peter L. Berger qui se définit comme protestant libéral, et je présente ici en une esquisse un sujet qui a suscité force polémiques avant d'être abordé dans le cadre actuel des sciences de la religion. Je reviendrai sur le sujet en fin d'exposé.
2. Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, p. 65.

socio-économiques dont elle protège les privilèges³. Il est également vrai que, édifiant l'incroyance sur une base anthroposociologique, Marx soutient que la religion est «une des multiples formes de l'idéologie, c'est-à-dire de la production spirituelle d'un peuple, la production des idées, des représentations et de la conscience, qu'elle est conditionnée par la production matérielle et les rapports sociaux correspondants⁴» et que si l'ouvrier y adhère, c'est pour compenser les «misères du temps», en projetant dans l'au-delà son désir de justice et de liberté.

Mais il importe encore de souligner que l'analyse marxienne va bien au-delà de ce constat. En effet, dans ce même passage qui assimile la religion à un stupéfiant, Marx, bien que matérialiste et athée, qualifie l'espérance religieuse «d'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu⁵». Ces importantes précisions donnent à la théorie de l'aliénation religieuse dont il s'est fait après Feuerbach le défenseur, un versant positif, une dimension essentielle à la compréhension du phénomène religieux.

C'est cette dimension qu'Engels tentera d'analyser dans le développement de la religion en rapport avec la lutte des classes, en cherchant à comprendre ses manifestations sociales. Pour lui, «le christianisme n'apparaît plus comme une essence intemporelle, mais comme une forme culturelle qui se transforme historiquement⁶». Les Églises rassemblent en effet des croyants aux origines sociales et aux intérêts divers, sinon divergents, depuis l'aile conservatrice qui

3. «La question des rapports du riche et du pauvre qui préoccupe tant les économistes sera parfaitement réglée par cela même qu'il sera bien établi et avéré que la pauvreté ne manque pas de dignité; que le riche doit être miséricordieux et généreux; le pauvre content de son sort et de son travail, puisque ni l'un ni l'autre n'est né pour ces biens périssables et que celui-ci doit aller au ciel par la patience, celui-là par la libéralité» (Léon XIII, *Lettre encyclique sur l'origine du pouvoir civil*, 29-6-1881). Ce passage, adapté du latin dans un rendu ironique par Henri Desroche, (*Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968, p. 21), est plutôt extrait de l'encyclique *Quod Apostolici* (Sur les erreurs modernes) publié le 28 décembre 1878. Ajoutons par souci d'honnêteté que Léon XIII aura changé d'idée lorsque paraîtra en 1891 l'encyclique *Rerum Novarum* «sur la misère imméritée des ouvriers» et ses remèdes. Ce document créera un véritable séisme dans les milieux catholiques : «Vous lisez ça tranquillement du bord des cils (...) À l'époque, mon petit, nous avons cru sentir la terre trembler sous nos pieds» dira le curé de Torcy de G. Bernanos (*Journal d'un curé de campagne*, Grands Écrivains, 1987, p. 55).
4. Karl Marx, *L'idéologie allemande*, 1846.
5. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844.
6. Michel Clévenot (sous la direction de), *L'État des religions*, Paris-Montréal, La Découverte/Le Cerf/Boréal, 1987, p. 414.

s'accommode de l'ordre établi jusqu'à ces minorités de laïcs conscients des problèmes sociaux qu'ils dénoncent avec la participation d'un bas clergé parfois acquis à des idées perçues comme révolutionnaires par le haut clergé.

Ainsi, au-delà de son rôle de légitimation des structures établies attesté historiquement, l'institution religieuse recèle également des potentialités protestataires qu'écartent ceux qui s'en tiennent à l'affirmation polémique dont ils ont fait un slogan, réduisant la religion à une fonction narcotique. La théorie marxiste de la religion ne peut se réduire à ce *reflet fantastique* dans le cerveau humain des forces de la nature dont les mécanismes demeurent incompris et plus encore de celles des processus économiques aliénants. Marx a émis l'hypothèse, sans y revenir ultérieurement, que l'un des plus sûrs facteurs du sentiment religieux réside dans l'asservissement du prolétariat au capitalisme. Engels apportera à cette thèse apparemment abrupte de Marx son véritable éclairage en s'attachant dans ses recherches à l'aspect contestataire de la religion.

La notion d'idéologie religieuse, ainsi entendue, renferme une valeur heuristique plus prometteuse et moins étroite que celle du combat athée contre les croyances. Au XX^e siècle, le philosophe marxiste Gramsci optera à son tour pour une vision moins doctrinaire de l'idéologie religieuse et de la religion dont il fait «une forme nécessaire de la volonté des masses populaires, une forme déterminée de rationalité du monde et de la vie⁷». En somme, devenue moins tributaire de l'esprit de ce XIX^e siècle «impie» si farouchement déterminé à libérer l'humanité de la croyance aux dieux, à liquider la religion au nom de la raison, la notion d'idéologie religieuse ouvre une perspective historique, essentielle à l'analyse scientifique des systèmes religieux et de leur évolution.

De l'idéologie religieuse à celle du Progrès

Pour saisir la nouveauté de la contribution de Marx et d'Engels à l'étude des faits religieux, il importe de préciser le contexte général de la critique matérialiste de la religion au XIX^e siècle. Elle tient avant tout à l'idée de progrès héritée du siècle des lumières. Feuerbach affirme que la religion constitue l'obstacle au progrès matériel et moral de l'époque moderne. Comte aboutit au même constat avec la loi des trois états (les âges théologique, métaphysique, scientifique) : le progrès de l'humanité consiste à porter la pensée au stade positif,

7. *Ibid.*, p. 418.

c'est-  dire scientifique. La marque de ce progrès ne sera pas celui de la conscience humaine soumise dorénavant à la raison et à la tolérance mais le dépassement de la croyance religieuse. Ce courant athée s'exprime dans l'œuvre de Nietzsche sur un ton agressif. Avec Huxley, qui crée le terme en 1869, il c  dera la place à une forme de pensée faite de réserve et de neutralité, l'*agnosticisme*, qui offre au problème religieux une solution compatible avec l'esprit et le progrès de la science et des droits humains.

Aux yeux des historiens, le conflit entre l'idéologie du progrès et la religion au XIX   siècle constitue une étape dans la lutte vers l'apparition en Occident d'  tats politiques libérés de la tutelle théologique et du pouvoir ecclésiastique, lutte engagée au plan théorique par Marsile de Padoue dès le XIV   siècle. Elle s'est poursuivie avec Machiavel, Hobbes et Hegel. En réclamant la séparation de l'  glise et de l'état, ce courant de pensée a permis à l'individu d'orienter sa pensée, son activité et sa vie vers les affaires humaines et d'exercer sa liberté et ses responsabilités dans l'aménagement d'un espace profane et autonome. Au plan philosophique, alors que Guillaume d'Occam les avait déjà séparés, la distance entre le domaine de la raison et celui de la foi deviendra infranchissable chez Kant, sans que soit exclu l'un ou l'autre ordre du savoir. Mais avec les Lumières apparaît un athéisme militant : les croyances religieuses et la théologie se trouvent disqualifiées de même que les spéculations métaphysiques. La religion, affirme Hume, s'explique par les conditions naturelles de l'existence et n'a aucune légitimité. Certains hésitent à liquider l'héritage religieux et maintiennent sa présence dans leur projet de réorganisation sociale: centrée sur le culte de l'Humanité et non pas sur des entités théologiques, la religion inventée par Comte correspond à l'av  nement de l'âge positiviste et constitue à ses yeux un progrès décisif.    cette évolution programm  e de la société, calquée sur le schéma biologique du développement des espèces et sur le déploiement de la conscience positiviste, Renan pr  f  rera la figure du Progrès: Dieu n'est pas, mais il devient à travers le progrès de l'humanité, lequel conduit au triomphe de l'esprit sur la matière. Pour sa part, Loisy verra dans l'utopie religieuse positiviste une invitation faite à l'humanité de découvrir une religion «qui serait capable de rassembler tous les hommes dans un commun idéal et une commune adoration». Ces vœux pieux démontrent que la religion s'éloigne de l'horizon sociopolitique et qu'elle ne représente guère plus, sauf dans la théorie de Marx et d'Engels, qu'une valeur adventice sans fonction précise dans la marche du progrès et de la société.

Le dépassement de l'idéologie

Les approches marxiste aussi bien que positiviste de la religion, dans leur visée globalisante et polémique, sont aujourd'hui largement dépassées. L'extraordinaire patrimoine religieux de l'humanité ne peut trouver son origine aux yeux de l'homme actuel dans cette loi mécanique des trois états et moins encore dans l'idée de production idéologique léguée par les âges de l'ignorance. Si la théorie de l'aliénation du prolétariat dans le cadre marxiste de la lutte des classes conserve sa valeur dans la sociologie contemporaine, ou celle de Freud en psychologie de la religion, c'est en les dépouillant de leur exclusivisme d'école et en les confrontant à d'autres courants et hypothèses scientifiques qui touchent aux rapports entre l'individu, la société et la religion.

• L'exclusivisme marxiste

Réduisant la religion à un phénomène de projection ou à un anachronisme, le marxisme et la philosophie positiviste proposaient un modèle de société qui éliminait toute idée de transcendance. Or en abolissant la mentalité projective de l'homme, ce réductionnisme méthodologique finit par abolir la conscience elle-même. Reconnaître l'influence que la vie matérielle et économique peut exercer sur la pensée philosophique ne doit pas mener à en faire un facteur déterminant et exclusif dans la naissance de l'illusion⁸ religieuse. «Il n'est pas... du premier intérêt de rappeler que les religions, comme tous les faits de culture, s'inscrivent dans des mentalités, qu'elles épousent l'esprit d'un temps et d'un lieu, qu'elles reflètent des situations socio-économiques, et que, si elles le dissimulent, si elles le nient, elles deviennent abstraites comme une idée sans ancrage, donc idéologiques. Le marxisme a imposé cette vue, mais ce n'est pas une nouveauté⁹». Ironiquement, le marxisme totalitaire imposera à des millions d'individus un assujettissement à l'économie, dont beaucoup trouveront dans la religion la force de protester contre cette aliénation imposée par un pouvoir de classe¹⁰. Ainsi, même illusoire, la religion

8. Au sens positif que lui donne la recherche contemporaine : «Cessons de considérer comme des illusions en soi les expressions religieuses du passé ou du présent; elles ne sont pas plus fausses que les expressions artistiques. Dans tout univers imaginaire réside une vérité qui, bien souvent, ne parvient à s'exprimer qu'au travers des signes et de symboles» (Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 183).

9. Henry Duméry, «Idéologie et religion» *Encyclopædia Universalis*, version CD Rom, 1995.

10. Paul Poupard, (sous la direction de), «Idéologie et religion» *Dictionnaire des religions*, Paris, 3^e édition revue et augmentée, PUF, 1993.

ne cesse d'être réelle, et les actes qu'elle motive, relativement rationnels. Weber montrera que les systèmes religieux, loin de n'être que le masque idéologique d'intérêts socio-économiques et de la lutte des classes, ont leur logique propre. Ainsi, le christianisme s'est répandu dans toutes les classes de la société en développant une notion d'égalité (religieuse avec saint Paul) sans supprimer les différences¹¹. De façon encore plus radicale, Durkheim fera de la religion un facteur d'intégration sociale dont le suicide est la contre-épreuve¹².

Comte et Marx ont proposé leur vision de la société, inspirée par la mentalité ambiante de croyance au progrès chez Comte, de la nécessité de lever les obstacles vers une société plus juste chez le second. Tous deux ont été influencés par les avancées de la science à leur époque. Mais rien n'échappe finalement à l'emprise des idéologies, l'utopie égalitaire et scientiste en premier lieu. «La croyance en la science comme seul vrai savoir; croyance en un sens de l'histoire comme développement progressif de la rationalité scientifique considérée comme unique... Cette croyance en l'omnipotence de la rationalité scientifico-technique, seule source du progrès humain et social, fait que cette tradition scientiste peut être assimilé à une religion séculière¹³».

• L'exclusivisme freudien

Une forme éminente de positivisme s'intéressa à ce mécanisme de projection que constitue la religion. La psychanalyse freudienne va tendre à démontrer le caractère essentiellement illusoire des expressions religieuses. À l'opposé du romantisme qui accentuait le côté irrationnel des inspirations religieuses¹⁴ et en cherchait l'origine dans l'âme humaine, Freud démontrera qu'elles sont le produit d'impasses psychologiques résolues grâce à une transcendance élue par l'inconscient. Cette sublimation de désirs refoulés est l'aboutissement d'un processus psychique compensateur destiné à contrôler des forces psychiques obscures et redoutées qui trouvent dans la religion un débouché utile et socialement valorisé. La figure de Dieu semble ici moins importante que son rôle. Avec Freud, toute forme de transcendance qui interpelle est soumise à la critique

11. Yinger, J. Milton, *Religion, société, personne*, Paris, Éditions universitaires, 1964, p. 187.

12. Sabino Acquaviva – Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994, p. 34.

13. Clévenot, *L'État des religions...*, p. 474.

14. Waardenburg, *Des dieux...*, p. 27.

impitoyable de la raison, des «sciences du soupçon» (et, au premier chef, de la psychanalyse) à propos desquelles Fernand Dumont affirme qu'elles «ont dévoilé tant d'astuces, de mensonges, d'hypocrisies dans nos comportements et nos pensées que nous nous sentons impuissants, aux heures de grande lucidité, à saisir ce qui serait digne de notre confiance, de notre foi¹⁵».

Mais l'entreprise repose sur les avancées et les limites de la science au XIX^e siècle. Ainsi, Freud appuie sa théorie du parricide primitif à l'origine du monothéisme et de ses corollaires — le sentiment de culpabilité et la répression — sur des hypothèses ethnologiques aujourd'hui désuètes. En effet, les théories évolutionnistes de l'origine et du développement des religions se sont toutes écroulées¹⁶. La théorie freudienne affirme pourtant que l'individu refait dans sa vie le parcours suivi par l'humanité (l'ontogenèse suit la phylogenèse) et qualifie la religion de persistance à l'âge adulte d'une névrose d'origine, basée sur l'admiration et la peur du père. Sans doute faut-il attribuer la fragilité de cette théorie au fait que ces observations proviennent du comportement religieux de névrosés. Jung, son disciple dissident, verra la religion sous un angle plus positif et réhabilitable. De façon plus radicale, Karl Popper, néo-positiviste influent de nos jours, refusera à la psychanalyse, au même titre qu'à la métaphysique et au marxisme, le caractère scientifique, en les renvoyant au domaine de la croyance¹⁷.

L'émancipation idéologique de l'individu et de la société

Le recul des grandes idéologies révolutionnaires marxistes-léninistes au profit du libéralisme, la diminution de l'influence politique et du rôle social des religions dans nos sociétés sécularisées, l'adoption de la charte onusienne des droits de la personne devenue un enjeu de politique internationale, ont pour conséquence de favoriser, selon une tendance remontant à la Réforme¹⁸, le transfert des croyances et des pratiques religieuses au domaine de la vie privée. Ainsi soustrait à toute pression extérieure, l'individu peut affronter, de manière au moins théorique, le dilemme traditionnel

15. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997, p. 244.

16. Roger Bastide dans Henri Desroche – Jean Séguy (Symposium recueilli par) *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, éditions Cujas, 1970, p. 130.

17. Marcel Neusch, «Positivisme» dans Poupard, *Dictionnaire des religions*...

18. Marcel Neusch, «Incroyance», *Ibid.* : «La Réforme crée une nouvelle orthodoxie, déplaçant l'exigence chrétienne de l'appartenance sociologique à l'expérience intime de la foi».

entre l'idée positive que Platon se fait des dieux et celle négative d'Épicure, entre l'affirmation de la transcendance comme réalité ultime ou sa dénonciation comme mensonge, entre la prise de conscience qu'elle constitue une nouvelle dimension de l'existence ou la conviction qu'elle est le reflet imaginaire, idéologique, «la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience¹⁹».

Ce questionnement est amplifié par le fait que le paysage religieux a considérablement changé au cours du vingtième siècle. Le pluralisme idéologique, répandu grâce au réseau mondial des communications, s'accompagne d'un certain relativisme des croyances. En Occident du moins, conceptions et groupes religieux migrent librement et jouissent désormais d'une tolérance égale au respect des règles démocratiques qu'ils manifestent.

À côté de l'expérience encadrée par des groupes sectaires aux adhésions plus ou moins provisoires, s'observe chez nos contemporains un goût, une sorte de fascination pour ce que l'univers religieux offre comme valeur de refuge à un monde dominé par la rationalité scientifique et technologique. La spiritualité orientale, bouddhiste, hindoue ou tibétaine, plus touffue et faisant davantage place à l'irrationnel, perçue comme porteuse d'émotion non endiguée par une théologie rationnelle, pénètre l'Occident, comblant le vide spirituel créé par la perte d'influence des Églises et traditions chrétiennes. À côté du matérialisme et de l'engouement pour la consommation qui atteignent toutes les couches de la société moderne, subsistent des idéaux humanitaires et des zones d'entraide internationale, représentés par des organismes de lutte pour l'égalité des droits et le partage des ressources mondiales. Pour sa part, le mouvement écologiste, dans ses aspects les plus revendicateurs, renoue avec le culte de la Nature et s'amalgame au monde de l'animisme au détriment des cultes en «esprit et en vérité» qui avait vaincu les idoles.

Ce changement de climat spirituel, angoissant pour certains, libérateur pour d'autres, a eu bien des précédents. L'histoire a enregistré de ces ébranlements idéologiques et politiques majeurs dont le corollaire est la crise des valeurs. Le phénomène, apparenté à un vide qu'on aspire à combler, s'accompagne généralement de l'apparition de courants philosophiques et de mouvements religieux axés sur l'individu. Ainsi, à la pensée platonicienne et aristotélicienne, marquée par un souci d'universalisme, succèdent à l'époque hellénis-

19. Joseph Gabel, «Idéologie», *Encyclopædia Universalis*...

tique les leçons du stoïcisme et de l'épicurisme préoccupé d'éthique individuelle. Autre exemple : la chute de l'empire romain sous la pression des barbares est liée sur le plan culturel à l'effritement des valeurs morales traditionnelles et à l'incapacité de la religion civile romaine de répondre au même titre que les cultes à mystère venus d'Orient aux besoins nouveaux d'un salut individuel. Plus tard, la chrétienté romaine dans sa version médiévale autoritaire se scindera abruptement en deux dès lors que la réforme luthérienne remettra à l'individu, avec l'incertitude qui l'accompagne, le soin de son salut, en le soustrayant à l'institution qui en avait le monopole.

Bénéfique à nos yeux, ce climat de liberté religieuse peut être perçu comme délétère dans certaines cultures encore massivement religieuses. Ainsi, passant trop brusquement d'une société de type unitaire à celle prenant en compte les libertés démocratiques, certains groupes, bénéficiant de l'appui de l'appareil politique, auront recours à la violence dans l'espoir illusoire d'imposer à la société moderne un type d'organisation privilégiant les valeurs religieuses traditionnelles interprétées de façon littérale. Ces fondamentalistes, qu'ils soient juifs, hindous, chrétiens ou musulmans, réactionnaires minoritaires, se butent à l'obstacle même sur lequel s'est brisée la lutte antireligieuse appuyée par l'État dans l'ex-Empire soviétique : l'aspiration individuelle à la liberté religieuse qui invite à situer l'univers des croyances dans sa dimension authentique, c'est-à-dire hors du cadre politique, du prêt-à-porter idéologique et intégriste dans sa version athée ou croyante, ennemie de l'évolution.

De nos jours, cette évolution est refusée par les forces conservatrices au sein de l'Islam, comme elle l'avait été en Occident par la papauté et les États ralliés à la cause romaine de la primauté du spirituel sur le temporel. Ce combat ramène la religion au statut d'une idéologie religieuse au service de l'institution politique, voire d'un pouvoir théocratique, pervertissant le rôle « protestataire » que Marx²⁰ lui avait octroyé.

Le radicalisme religieux ou l'illusion religieuse du parfait

Notre époque assiste en effet à un phénomène imprévu par les théoriciens de la sécularisation. À rebours de l'histoire, ennemi de la modernité, le fondamentalisme religieux utilise « la religion entière dans un sens idéologique » et en fait « un système partiellement ou

20. « La misère religieuse est tout à fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle », dans *Contribution à la critique...*

totale­ment clos²¹». Il est vrai que, enracinée dans le message fondateur et développée par la tradition, la religion comporte une idéologie, c'est-à-dire une interprétation globale du monde et de la vie, renfermant des jugements de valeur et proposant des buts à atteindre. Elle est porteuse d'un ensemble de représentations collectives par lesquelles s'affirme une hiérarchie de valeurs. Mais en période de crise ou lors de l'effondrement des empires, la religion développe des réflexes idéologisants et tend à appuyer un courant politique proche de ses intérêts en fonction de la conjoncture. Ainsi, les revendications d'autonomie nationale ou de consolidation sociale peuvent alors temporairement se fonder sur un héritage religieux, comme par exemple en Pologne dans ses années de lutte pour se soustraire à l'emprise de l'Union soviétique. À l'opposé, compromise avec un pouvoir politique en déclin, l'idéologie religieuse officielle sera délaissée par le peuple au profit de croyances étrangères, de cultes syncrétistes comme vers une forme de liberté religieuse créatrice, fragile et plus ou moins réfractaire à l'embrigadement politique, ainsi que les religions à mystère de l'Antiquité gréco-romaine, les groupes hérétiques ou millénaristes qui se sont multipliés au cours de l'histoire religieuse et politique en Occident, ou encore dans une Afrique libérée du joug colonial au XX^e siècle.

L'histoire le confirme : la religion se maintient difficilement à l'écart du politique où elle se montre généralement incapable d'une tolérance assimilée à de la faiblesse. Portée par des règles absolues parce que divines, l'institution religieuse, et plus encore la rébellion sectaire d'inspiration religieuse, tend à court-circuiter les instances politiques ou à les remplacer. L'humiliation de l'empereur Henri à Canossa n'est qu'un épisode d'une lutte qui se continue sous d'autres formes et en d'autres lieux de nos jours, en Iran et en Algérie, partout où les libertés collectives et démocratiques font horreur. La théocratie, le gouvernement au nom de Dieu, est une tentation constante chez les dirigeants religieux impatients d'établir un type de société parfaite. À côté des idéologies nationalistes, libérales, communistes ou totalitaires, la lutte idéologique d'inspiration religieuse a mené à des libérations aussi bien qu'à des tragédies au cours de l'histoire. Le pouvoir sacralisé tolère mal toute forme d'opposition et Dieu sert trop souvent de caution douteuse à des régimes totalitaires ou coloniaux. Il faut en conclure qu'«il n'y a pas de manière de parler de Dieu qui soit totalement neutre au plan politique, car toute théologie véhicule une

21. Waardenburg, *Des dieux...*, p. 46.

certaine vision du monde social, même celles qui n'explicitent en rien cette vision (...) Unité politique et unité religieuse ont été souvent confondues. Le principe *Cujus regio, ejus religio* a dessiné la carte religieuse de l'Europe²²».

Instrument imposé de contrôle social, la religion réalise une unité sociale quasi communautaire, axée sur la nécessité d'un ordre du monde dicté par les dieux et d'une soumission à ses représentants politiques et religieux. Cet arrangement politique et idéologique comporte des contraintes à l'exercice du pouvoir, mais c'est la seule alternative à l'affaiblissement éventuel de l'un ou l'autre partenaire. Cette coopération dans la répression des libertés réalise sur un mode empreint de violence et finalement illusoire une intégration sociale ainsi sacralisée. Bientôt, sous différentes formes, même religieuses, la rébellion surgit devant l'absence de liberté de conscience et de toute forme d'autonomie individuelle.

Cette liberté nouvelle, encore inconnue dans bien des régions de la planète, coïncide avec l'essor des droits de la personne dans la foulée de la Deuxième Guerre mondiale. Ailleurs, dans certaines démocraties encore fragiles, la minorité religieuse demeure gênante, à l'écart, voire menaçante, même si elle s'avère neutre ou apolitique. La Russie a voté récemment des mesures pour protéger la religion de la majorité orthodoxe contre la prolifération des groupes religieux sectaires. La religion unit et sépare tout à la fois. Elle crée une culture, des valeurs communes, un conformisme. Tout écart indispose²³. C'est pourquoi, l'individualisme religieux moderne se conjugue difficilement soit avec le statut de religions reconnues par l'État, soit avec le fondamentalisme qui entend faire exercer par le pouvoir civil un rôle religieux que les sociétés occidentales, en principe tolérantes et permissives, lui refusent. Il est vrai que le passage du joug sécurisant et idéalisé de l'unanimité religieuse à la reconnaissance de la liberté de culte ébranle les assises idéologiques des monopoles religieux. Mais il constitue un test sur la viabilité des institutions religieuses et de leur conception de la société dans laquelle ou en marge de laquelle elles se développent.

22. Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, (Que sais-je?, n° 2961), 1995, p. 72.

23. Cela ne va pas toujours sans quelque contradiction idéologique. Ainsi, après avoir été invité à assumer la responsabilité de son salut, le croyant a souvent été contraint d'exercer ce choix sous la menace de contraintes physiques ou spirituelles.

Idéologie religieuse et disparités économiques

Les disparités économiques ne troublent généralement pas l'ordre établi. La bourgeoisie calviniste trouve dans le devoir de générosité et de libéralité envers les démunis la justification de sa réussite économique et de son élection par Dieu. L'ouvrier exploité mais croyant fait de sa misère le gage d'une vie meilleure promise par Dieu aux pauvres. Entre les p  tromonarchies du Proche-Orient et les masses populaires musulmanes à qui ces ressources pourraient profiter, l'islam sert de lien, même si le Coran propose aux croyants un partage communautaire des biens. Ciment social, disait Durkheim de la religion, sans parvenir à trancher la question de l'antériorité de la société ou de la religion. Ce ciment intègre de façon diverse; fonctions et privilèges continuent à être reconnus.    ce titre, un bourgeois riche du XIX   siècle se sentira nettement mieux intégré socialement que le mineur de charbon, véritable paria social du capitalisme industriel indompté de l'époque. Car le besoin de salut passe d'abord par le besoin de statut. «Les valeurs de classe répondent à des problèmes de vie propres aux différentes classes qui partagent la même religion²⁴». Bien qu'elle ne supprime pas les inégalités, la religion peut unir les groupes sociaux dans un ensemble où les disparités économiques trouvent une justification morale. La morale chrétienne était, aux yeux de croyants bien-pensants, pour une large part inaccessible aux classes inférieures. Leurs mœurs relâchées témoignaient à rebours de la vertu de leurs exploitants.

Dans cette société autoc  l  br  e, il n'y a de gauche que prophétique et utopique : le saint-simonisme, le fouri  risme, très tôt supplanté par la pensée socialiste et révolutionnaire. La lourde hiérarchie religieuse catholique réagira par des condamnations et des prises de position réactionnaire face à l'avancée des forces ouvrières et du capital au XIX   et dans la première moitié du XX   siècle.    l'inverse, l'orthodoxie marxiste dans l'ex-URSS versera dans l'athéisme idéologique intégriste en organisant la persécution des croyants ou de membres du clergé opposés à l'instauration d'une société sans Dieu. Derniers soubresauts d'un pouvoir d'un autre âge. L'ère de la chrétienté ou de l'athéisme politique et militant est bien terminé. Les pouvoirs politiques et l'état sécularisé ne peuvent plus justifier une allégeance exclusive à une institution ou idéologie religieuse ou antireligieuse au moment où s'amorce avec l'ère des communications

24. Yinger, *Religion...*, p.187.

planétaires et la mondialisation le renversement des frontières nationales et religieuses.

Idéologie religieuse et stabilité politique

Le pluralisme religieux, inconcevable dans les sociétés traditionnelles, y apparaît comme une attitude philosophique peu défendable, étant donné le dynamisme potentiel et la somme de convictions que l'appui d'une religion majoritaire peut représenter pour un gouvernement autocratique. Les exemples de cette confusion des pouvoirs ne manquent pas : depuis l'interdiction de pratiquer la religion païenne dans l'empire faite par l'empereur Théodose en 391 jusqu'à la révocation par Louis XIV de l'Édit de Nantes qui chasse de France des milliers de huguenots (protestants), placés devant le choix de se convertir au catholicisme ou de s'exiler, en passant par les conversions massives de peuples par la force des armes, la liste des interventions des instances politiques en matière de religion révèle l'incapacité des sociétés traditionnelles à se mobiliser sur un terrain exclusivement profane. La religion n'a alors pour fonction que de garantir des rapports sociaux et politiques avant de créer son univers propre. «Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d'ici-bas²⁵...» affirme Max Weber. Divinisé, le pharaon d'Égypte unissait au début du troisième millénaire avant notre ère la Haute et la Basse Égypte dont l'histoire retrace l'étroite connivence entre élément religieux et politique. Aux yeux de certains spécialistes, Mahomet a joué un rôle politique aussi bien que religieux dans la naissance de l'islam : il a adapté aux aspirations du monde arabe le monothéisme abrahamique et chrétien. «Le plus puissant atout dont il fallait disposer pour la réalisation de ce programme, c'était le pouvoir. C'est alors que Mahomet rouvrit la liste des prophètes, close, pour les Juifs, par Zacharie et, pour les chrétiens, par Jésus. Il se proclama le dernier porte-parole du Dieu unique et le sceau de la prophétie²⁶».

Le pouvoir politique et religieux confondu demeure un instrument idéologique privilégié d'affirmation de la société face à la mainmise culturelle étrangère. Comme bien d'autres leaders avant et après lui, le prophète de l'islam l'a compris et imposé par les armes. Cependant, comme la chrétienté d'hier ou le marxisme athée, l'islam fait face à un dilemme, lequel consiste à séparer ce qui depuis le tout

25. Willaime, *Sociologie...*, p.25

26. Toufic Fadh, *Histoire des religions*, t.2, Paris, Gallimard, (Encyclopédie de la Pléiade), p.660.

début a été confondu : le pouvoir politique et la religion. Cette démarche constitue un passage obligé pour la modernisation des pays musulmans. Cela leur permettra d'échapper au réflexe anti-occidental, à la logique du djihad, et de se doter de structures politiques autonomes. Les sociétés modernes sont celles qui ont su dégager le facteur idéologique des réalités religieuses et le traiter comme tel, c'est-à-dire comme condamné à l'essoufflement²⁷.

Religion et modernité : un tournant théorique

Paradoxalement, aux yeux des spécialistes²⁸, la perte d'influence des religions historiques n'a pas eu pour conséquence le recul des croyances et de la «demande de sens», mais leur déplacement ou leur dispersion dans une nouvelle culture religieuse apparue au cœur des sociétés modernes. C'est ainsi que se sont déployés au cours des années 60, dans la mouvance de la contre-culture, des renouveaux religieux dont les premiers adeptes furent des étudiants américains issus pour la plupart de la classe moyenne éduquée et qui ont par après essaimé ailleurs en Amérique et en Europe. Déçus par les idéologies modernistes du progrès, ces jeunes gens sont devenus des partisans des mouvements d'épanouissement personnel (Nouvel Âge), du changement intérieur (charismatiques) ou des recrues des différentes factions intégristes (musulmanes, juives ou chrétiennes) manifestant ainsi le retour massif du religieux sur la scène publique.

Modelés sur l'individu, faisant place à l'émotion et à son expression, à l'expérience d'une solidarité élue, ces nouveaux mouvements religieux (NMR) proposent un salut intramondain (ou mini-transcendance), axé sur la réalisation de soi. Bricolant les croyances traditionnelles, fuyant les pratiques obligatoires, leurs convictions religieuses se résument à un ensemble de valeurs morales comblant leur besoin de signification dans un univers changeant où les codes traditionnels ne parlent plus. Ce phénomène illustre le «passage

27. «Ce statut de différence tient foncièrement au fait que les idéologies ou les configurations d'idées sont avant tout des légitimations, qu'elles marchent comme des instruments à persuader, à convaincre et à contraindre et que, complètement autonomes dans leur économie discursive, elles sont complètement immergées dans les pratiques sociales. (...) Rien ne les réfute, que l'effondrement des forces politiques qu'elles soutiennent — ou qui se sont emparés d'elles» (François Châtelet (sous la direction de), *Histoire des idéologies*, vol. 2, Paris, Hachette, 1978, p.16)

28. Peter L. Berger (sous la direction de), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

d'une religion instituée à une religion recomposée²⁹» où l'on ne retient de la tradition que «ce qui marche» et est utile pour une démarche individuelle ou collective. Ce phénomène touche sans doute un nombre restreint d'individus, mais il permet de mettre en lumière une large tendance à la subjectivation et à l'affectivation des croyances religieuses aujourd'hui. Les institutions religieuses traditionnelles continuent à avoir une influence marquante dans la formation des identités sociales. Elles ne règlent toutefois plus les croyances des individus qui dissocient aisément la dimension croyante et leur requête identitaire.

Devant cette dynamique renouvelée du religieux aujourd'hui, on se rend vite compte de la nécessité de moderniser les concepts nécessaires pour aborder à nouveaux frais la sphère religieuse. Le concept d'idéologie est de ceux-là : il ne peut plus occuper à lui seul le champ libre que lui avaient laissé en héritage le siècle des Lumières et les théories contemporaines de l'effacement du sacré. Les chercheurs en sciences humaines des religions, les sociologues en premier lieu, affrontent la question, longtemps tenue pour évidente, de la définition même du religieux, de son sens. Qu'est-ce qui de nos jours relève du religieux parmi toutes ces productions spontanées de sens, ce bricolage hors contrôle institutionnel du croire? Où en sont les limites? Analysant les perspectives ouvertes par une définition inclusive comparativement à une définition restrictive de la religion, Danièle Hervieu-Léger décèle dans la référence à une Tradition comme à une autorité légitimatrice la dimension spécifique du croire religieux. Selon la sociologue française, «toute religion suppose en effet et appelle à l'existence, une communauté croyante (...) et une lignée imaginaire, passée et future³⁰», voire, dans certains cas, utopique. Et l'auteur de proposer sur de nouvelles bases théoriques une définition sociologique de la «religion» : tout dispositif — *tout à la fois idéologique, pratique et symbolique* — *par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière*³¹. L'auteur n'entend nullement par cette définition traduire l'essence de la religion. Tout au plus, elle pourra servir à analyser le rapport des

29. Danièle Hervieu-Léger dans : Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (sous la direction de), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 2000, t. 2, p. 2 094. Le tableau des rapports entre la modernité et la religion présenté ici s'inspire des travaux de cet auteur.

30. *Ibid.*, p. 2 103.

31. Voir également : Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 119.

sociétés modernes à la religion, à rendre compte de son évolution, et à chercher les raisons de la persistance de l'«irrationalité» chez nombre de nos contemporains imprégnés de culture scientifique et technique.

Cette notion a l'avantage de situer l'élément idéologique dans une configuration élargie, incluant la perspective symbolique, éthique et rituelle comme autant d'aspects d'un croire fondé sur la mémoire partagée et la conscience d'une filiation croyante. Dans nos sociétés d'«innovation imposée», selon l'expression de Marcel Gauchet, la production de sens grâce à une mémoire collective croyante semble prendre ainsi le contre-pied de l'idéologie positiviste qui prédisait la disparition de la religion. Derrière l'expression «production de sens» se profile toute la distance existant entre l'accusation polémique inhérente à l'expression d'«aliénation religieuse», reprise en chœur au 19^e siècle, et la quête de sens libre et volontaire revendiquée par l'individu, son désir d'une réappropriation de soi, dans une démarche incluant la dimension religieuse.

Champ d'affrontement autrefois dominé par les philosophes, théologiens et penseurs politiques, le religieux bénéficie aujourd'hui d'un traitement épistémologique propre, de haute teneur intellectuelle et scientifique. L'enjeu de l'intérêt pour les religions n'est plus leur déclin ou leur destruction, mais la mise en lumière des mécanismes qui font de l'homme et de la société des demandeurs et des producteurs de sens. Aux philosophes et autres critiques la tâche de repérer les persistance idéologiques dans la démarche des chercheurs œuvrant dans un secteur de la connaissance qui n'en est pas exempt³². Mais vouloir confiner à ce seul domaine l'existence d'affinités positives ou négatives avec un objet de recherche demeure déjà en lui-même chez certains praticiens des sciences humaines la marque d'un réductionnisme idéologique. Ce souci de non-compromission avec l'objet de recherche concerne en effet bien d'autres domaines que celui des religions. Le débat s'ouvre ici sur un horizon multidisciplinaire.

Raymond Légaré

32. Pierre Bourdieu, «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues» *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63-1, janvier-mars 1987, p. 155-161. Voir également : Fernand Dumont, *Récit*, p. 171 : «Nos vérités d'intellectuels ne sont pas pures, fussent-elles étroitement fidèles aux critères méthodologiques les plus stricts».