



**HAL**  
open science

## Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle

Patrick Michel

► **To cite this version:**

Patrick Michel. Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle. Critique Internationale, 1999, 3 (1), pp.79-97. 10.3406/criti.1999.1596 . hal-04636935

**HAL Id: hal-04636935**

**<https://sciencespo.hal.science/hal-04636935>**

Submitted on 5 Jul 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle

Patrick Michel

---

### Citer ce document / Cite this document :

Michel Patrick. Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin-de-siècle. In: Critique internationale, vol. 3. 1999. Crime et politique en démocratie. pp. 79-97;

doi : <https://doi.org/10.3406/criti.1999.1596>;

[https://www.persee.fr/doc/criti\\_1290-7839\\_1999\\_num\\_3\\_1\\_1596](https://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_1999_num_3_1_1596);

---

Fichier pdf généré le 04/03/2024

D'ailleurs



# Religion, nation et pluralisme

Une réflexion fin-de-siècle

---

par Patrick Michel

*Il était une fois une coïncidence qui était allée se promener avec un petit accident ;  
au cours de leur promenade, ils rencontrèrent une explication si vieille, si vieille,  
qu'elle était toute courbée et toute ridée, et qu'elle avait plutôt l'air d'une devinette.*

Lewis Carroll

**I**l était une fois une Fin de siècle (appelée à être rapidement promue Fin de millénaire) qui était partie se promener avec un Grand Malaise, produit d'une Modernité placée en garde à vue, car soupçonnée d'avoir inspiré de nombreux crimes, et d'un Effondrement des repères – lui-même issu des amours illégitimes d'une Démocratie quelque peu dépressive et d'un Communisme à bout de souffle. Chemin faisant, ils rencontrèrent une explication si vieille, si vieille, qu'elle était toute courbée et toute ridée, et qu'elle avait plutôt l'air d'une devinette. C'est à cette devinette que l'on s'attachera ici.

L'effondrement du communisme a mis en évidence un processus, largement engagé auparavant, et dont il participe lui-même, de redéfinition du rapport au politique. Si 1989 est assurément le début d'une période nouvelle, celle-ci ne saurait donc s'évaluer à l'aune des critères de la rupture, mais bien d'une continuité que l'événement, loin de clore, atteste et prolonge.

La difficulté majeure de la période ouverte par l'effondrement du communisme tient à la difficulté de se débarrasser des catégories du politique enchanté. Le communisme a été, dans l'histoire longue – et ce n'est pas aussi paradoxal qu'il y paraît – une tentative de freinage du désenchantement. En sacralisant le politique (ce qui revenait d'ailleurs en ultime analyse à l'évacuer), le communisme s'appliquait à ré-enchanter le monde<sup>1</sup>.

Que cette entreprise ait fait long feu, et qu'elle ait d'ailleurs été très tôt confrontée à l'érosion de sa crédibilité, contrainte donc à passer maintes transactions avec une réalité qu'elle ne parvenait pas à encadrer et à récapituler, ne change rien au fait que le noyau dur d'un dispositif de légitimation organisé autour de la référence à l'utopie devait demeurer intact tout au long de la période où le communisme a effectivement existé : il en allait de son existence même. La fin de celle-ci vaut sans nul doute disqualification durable (définitive ?) de l'utopie comme socle du dispositif de légitimation du politique.

Or le rapport au politique se nouait, dans le temps et dans l'espace, autour de l'utopie non seulement pour les pays communistes mais aussi pour ceux qui ne l'étaient pas. L'existence d'un communisme « réel », matérialisée par l'Union soviétique et son empire, permettait d'organiser l'espace contemporain, de s'y repérer. Une frontière séparait physiquement l'ici de l'ailleurs, le monde libre de l'au-delà du rideau de fer, « l'Empire du mal » de celui du bien. Elle organisait aussi un rapport au temps, puisqu'elle assignait à celui-ci une logique : la lutte contre l'Ennemi, et un horizon, un objectif, une finalité : la perspective de la victoire sur celui-ci. Dès lors, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, toutes les sociétés contemporaines sont des sociétés post-communistes, au sens où toutes sont confrontées à un processus de redéfinition de leur rapport au temps et à l'espace<sup>2</sup>.

Pour aller à l'essentiel, ce qui paraît en cause, de façon centrale, c'est le statut de l'absolu, ou plus précisément sa plausibilité. L'absolu qui fondait l'ordre politique traditionnel (la légitimité de droit divin) s'est perpétué sous des formes déguisées : l'absolu de la nation, l'absolu du progrès, l'absolu de « l'horizon radieux » ou celui de la république... L'existence d'un système qui se légitimait par la référence à l'utopie (répétons-le : indépendamment de l'histoire longue de la perte de crédibilité de cette utopie) est parvenue à enchanter jusqu'à la démocratie, à lui assigner, à son corps défendant en quelque sorte, une signification absolue très éloignée de la magnifique définition qu'en donnait Churchill. L'effondrement du communisme ramène à la réalité : comme le roi était nu, la démocratie est désenchantée.

La caractéristique majeure de la période ouverte par l'effondrement du communisme est l'accélération du mouvement<sup>3</sup> couplée à la mise en évidence du manque de plausibilité des repères qui, hier encore, permettaient, sinon de l'encadrer, au moins de feindre qu'un tel encadrement fût possible. En d'autres termes, nous sommes sortis d'un temps où il était possible d'accréditer la fiction de stabilités orga-

nisatrices de la réalité pour entrer dans une ère où la référence à ces stabilités n'apparaît plus globalement *crédible*. Ceci appelle plusieurs observations.

En premier lieu, il ne s'agit pas là d'une rupture, mais de l'amplification d'une procédure au fond aussi ancienne que la modernité elle-même (quelle que soit, dès lors, la date que l'on retient pour marquer son commencement). Pour le formuler autrement, nous sommes toujours dans la modernité : une modernité qui se désenchant pour se perpétuer comme modernité. Mais l'accélération en question est évidemment vécue sur le mode de la crise, ce qui a pour effet qu'elle n'est pas pensée pour elle-même, mais à travers ses effets, mesurés dans le court terme, et bien sûr évalués négativement.

En second lieu, la compréhension de cette situation est rendue plus difficile du fait de la carence des instruments conceptuels disponibles pour en rendre compte. On plaque sur une réalité dynamique des concepts et des grilles d'analyse issus de la référence à la stabilité fictive. La description du réel qui en découle est doublement insatisfaisante : elle n'est pas exacte (ou, si l'on préfère, ne tend pas vers l'exactitude) ; elle alimente des nostalgies, des fantasmes de retour, sinon à une stabilité présentée comme perdue et fortement idéalisée, au moins aux critères qui permettraient d'en accréditer l'existence.

Enfin, cette description est lourdement dominante, pour l'essentiel en raison non de l'aveuglement de sociétés mentalement retardées, mais bien de cette incapacité à sortir des schèmes traditionnels et à construire les catégories qui pourraient permettre d'articuler de façon claire ce qui n'est, pour l'instant, que confusément ressenti. Nous sommes là en plein *anachronisme*, au sens que donnait au terme Alphonse Dupront : « Ce qui arrive souvent dans l'histoire des mentalités, [...] un retard normal des esprits et de la conception du monde *par rapport à la société ambiante* »<sup>4</sup>.

C'est donc aux mentalités qu'il convient de s'intéresser, dans la perspective qu'adopte Georges Balandier qui soulignait, à juste titre, combien « l'espace du croire porte les chantiers où un travail de reconfiguration s'effectue maintenant [...]. De la mémoire s'y recompose, de la continuité s'y rétablit, du sens s'y recherche, ainsi

---

1. Pour cette problématique, on se permettra de renvoyer à notre ouvrage *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994. Cela peut contribuer à expliquer pourquoi le communisme a très souvent été appréhendé par analogie à la religion (la « foi », les « grand-messes », les « grands prêtres », le « dogme », etc.). Une telle lecture analogique, par ailleurs extrêmement contestable (le communisme n'était en rien un *substitut* à la religion, que son dispositif de légitimité lui imposait d'éradiquer et non de remplacer), repose au fond sur l'idée que communisme et religion participaient en dernière instance d'une même entreprise d'enchantement ou de ré-enchantement, qu'ils s'inscrivaient donc dans un même registre.

2. Voir *Politique et religion*, *op. cit.*

3. Le concept de mouvement est ici compris dans l'acception qu'en a couramment la presse lorsqu'elle évoque « le mouvement contemporain », « l'accélération du mouvement », un « monde en mouvement »... Il exigerait sans doute une construction plus fine. Disons que, par mouvement, on entend simultanément les transformations intervenant sur une scène, l'état de conscience de ces transformations, et la procédure qui conduit, sur la base de cet état de conscience, à articuler un rapport avec elles.

4. Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Gallimard, 1996, p. 220.

que les *signes* révélateurs d'affinités naissantes avec un monde en transformation continue »<sup>5</sup>. Il s'agit là de se saisir des recompositions du croire pour les constituer en autant d'indicateurs des transformations qui interviennent aujourd'hui<sup>6</sup>.

On dit bien une approche par le « croire » et non par la « croyance », ou *a fortiori* par la « religion ». Chacun de ces deux derniers termes est en réalité tellement marqué par la référence à la stabilité fictive qu'il apparaît impropre à décrire une réalité organisée par le mouvement. Le croire est le dispositif, nécessairement dynamique et donc évolutif, par lequel du sens est recherché et affecté<sup>7</sup>. Ce dispositif a pour particularité que tous ces agencements ont au temps un rapport simultané d'anticipation et de retard. De retard, parce que le croire, comme entreprise d'allocation de sens, tend à freiner le mouvement, en l'inscrivant pour le traduire dans des catégories déjà éprouvées ; d'anticipation, parce que, toujours comme entreprise d'allocation de sens, il tend à orienter le mouvement, pour l'inscrire soit dans ces catégories éprouvées, soit dans des catégories nouvelles qu'il contribue à inventer. Le croire consiste en l'ensemble des constants remaniements effectués aux fins de gestion de cette simultanéité contradictoire entre anticipation et retard. Il est donc l'espace privilégié d'un ajustement, le lieu où s'éprouve une coïncidence.

Ce croire est particulièrement sollicité – et bousculé – dans une situation caractérisée par l'accélération du mouvement, d'une part, l'urgente nécessité de définir un nouveau rapport avec lui, de l'autre. Ce qui est en cause n'est en fait rien de moins que l'émergence d'une nouvelle figure de la légitimité et, au-delà de cette émergence, la crédibilité de cette nouvelle figure. On est historiquement passé d'une légitimité de droit divin à cette forme de légitimité produite par (et correspondant à) l'avancée de la modernité : la nation. Mais celle-ci se construisait, d'emblée, sur une ambivalence. Elle était simultanément un instrument privilégié de modernisation (c'est-à-dire de désenchantement) du politique *et* un instrument potentiel de perpétuation, sous une forme nouvelle, de l'enchantement, un lieu tout aussi privilégié, donc, de refus de la modernité. En d'autres termes, proclamer la nation souveraine constituait à l'évidence une étape essentielle d'un passage au politique moderne. Mais, pour peu que cette nouvelle source de légitimité fût sacralisée, voire divinisée, ce qui fut somme toute le cas un peu partout, sous des formes diverses, c'est un politique ancien, fondé sur la transcendance (et donc sur l'enchantement), qui a été, en réalité, maintenu<sup>8</sup>.

L'une des figures principales qu'a revêtue cette perpétuation de l'enchantement a été l'entreprise d'homogénéisation forcée visant à produire fictivement du « Même ». Si la nation renvoyait, selon la logique même de la modernité, à un progrès de la différenciation, elle ne s'est imposée, dans l'espace européen du XIX<sup>e</sup> siècle (et d'ailleurs aussi du XX<sup>e</sup>), qu'en (re)produisant de l'indifférenciation, au prix d'une violence multiforme<sup>9</sup>.

Il y a aujourd'hui passage à un politique « autre », où la légitimité ne se fonde plus sur l'Un (Dieu) ou sur le Même (la nation) mais sur le pluriel. Cette évolution s'opère sous nos yeux, sans que nous puissions toujours en discerner les logiques. Nul ne peut prétendre le cerner, tant il est vrai que les formes que revêtiront les constructions découlant de cette légitimité nouvelle sont en cours d'élaboration et, à ce titre, susceptibles de fortes inflexions et de modifications imprévues.

S'il est toutefois un espace qui, mieux que les autres, peut permettre de restituer les évolutions actuelles, c'est bien celui des résistances qui leur sont opposées. Dans une situation qui se caractérise par la disqualification de l'absolu et le passage du Même au pluriel, nulle surprise que l'on assiste à des entreprises de réaffirmation de l'absolu et du Même.

Au grand écran des fantasmes contemporains, deux superproductions ont tenu la vedette ces dernières années. On ne parle pas ici de *Titanic* (encore que le succès de celui-ci ne soit pas sans rapport avec notre propos), mais de deux superproductions virtuelles, se plaçant l'une et l'autre sous le signe de l'Explication, et qui s'intituleraient *Dieu 2. Le retour* et *Nation(s) 2. Le retour*. On se propose d'explorer, à partir de ces deux catégories – la religion et la nation –, l'ensemble de cette problématique, ici

---

5. Georges Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 175.

6. Le présent article constitue une première approche de cette problématique, qui sera reprise et développée dans un ouvrage à paraître. Pour le dire brièvement, les recompositions contemporaines du croire apparaissent comme des indicateurs et des modes de gestion d'une triple redistribution du rapport au temps, du rapport à l'espace et du rapport à l'autorité ; d'une triple crise affectant l'identité, la médiation et la centralité ; d'un triple désajustement : déficit de politique, explosion/inadéquation de l'offre de sens, forte diminution/rétraction du crédible.

7. Il est en dernière analyse deux positions théoriques à partir desquelles appréhender le croire. La première se centre sur une « interrogation sur l'objet » (le dit, l'énoncé), la seconde développe essentiellement une problématique de l'acte de croire (le dire, l'énonciation). L'une a tendance à réitérer, inlassablement et passionnément, son questionnement de la *vérité de la croyance* tandis que l'autre « se borne », si l'on peut dire, à décrire les modes de circulation de la conscience croyante « à travers les objets susceptibles d'exprimer et de rassembler des convictions ». Les termes sont de Michel de Certeau, dans une « note de travail » de 1983 qui visait à analyser « quelques-unes des formes que prend la relation de la croyance à l'institution ». Certeau, alors à San Diego, à l'Université de Californie, référerait cette différence d'approche de la « croyance » aux différences entre l'aire latine et la tradition anglo-saxonne. Voir « L'institution du croire », in *Le Magistère, Institutions et fonctionnements. Recherches de science religieuse*, Paris, 1983, pp. 61-80.

8. L'entité issue du processus d'unification allemande, sous l'égide de la Prusse, en est un bon exemple. Le Reich allemand se légitimait par la nation, qu'il prétendait à la fois réaliser et incarner. Cela s'est traduit par des institutions apparemment en phase avec la modernité politique (le Reichstag élu au suffrage universel). Mais, en réalité, cette entité était, bien davantage, le résultat de l'instrumentalisation d'un mouvement national au service des intérêts d'État de la Prusse, le produit d'une violence exercée sur la partie de l'Allemagne qui ne se reconnaissait pas dans cette construction. Le chancelier allemand – qui était obligatoirement le chancelier de Prusse – n'était pas responsable devant le Reichstag, mais devant le Landtag de Prusse, élu quant à lui non au suffrage universel mais selon la loi dite des « trois classes », qui conférait des privilèges exorbitants aux junkers. Il s'est en réalité agi de perpétuer une légitimité de droit divin, avec le système qui lui était associé, derrière l'apparence d'une construction se prévalant du droit national.

9. Cette imposition du Même, comme la violence qui en est l'agent, a pris des formes très diverses, ainsi l'interdiction faite aux enfants d'utiliser le « patois » à l'école, ou encore une écriture de l'histoire tendant à accréditer l'idée d'une « continuité » nationale de référence. Les formes les plus dramatiquement extrêmes en sont le rejet de l'autre – ou plus précisément de celui qui est construit comme tel. On sait sur quoi ce type de construction débouchera.

bien sûr seulement ébauchée. L'une et l'autre de ces deux catégories participent intimement des avatars de la légitimité, c'est-à-dire des recompositions successives (et des superpositions partielles) de dispositifs complexes de croyances, de dispositifs historiques d'organisation du croire, mais aussi d'orientation de celui-ci, visant à lui permettre d'embrayer sur une réalité donnée afin, sinon de la transformer, au moins de l'habiter. Ce qui se joue autour de la religion et de la nation fait donc sens pour cerner les redéploiements contemporains de ces dispositifs, et leur signification.

---

### Retour sur le « retour du religieux »

« Lorsque le politique fléchit, le religieux revient », nous avait prévenu Certeau. Mais ce « retour » ne doit pas être pris au sens premier et ne constitue en rien le gage d'un ré-enchantement religieux du monde. Il dessine les contours d'un espace recomposé où va pouvoir se poursuivre, dans des conditions nouvelles, adaptées à un contexte en mutation, le processus de désenchantement.

Le « renouveau religieux » est à ranger dans la catégorie des concepts fourre-tout. On lui affectera de fait aussi bien des manifestations d'effervescence religieuse (et donc des phénomènes, entre autres, de visibilité nouvelle du religieux ou de croissance rapide – voire ultra-rapide – de groupes religieux, à l'intérieur ou à l'extérieur de confessions existantes) que des situations d'instrumentalisations réciproques du politique et du religieux (sachant d'ailleurs que, très vite, il devient difficile de savoir qui se sert de l'autre et, souvent, à quelles fins). On s'y référera aussi, à grand renfort de sondages aux interprétations discutables et d'« expertises » douteuses, dès lors qu'il s'agira de rendre compte d'un *air du temps* caractérisé, on l'a dit, triplement par une accélération du mouvement, un large ébranlement des repères disponibles et une forte incapacité du langage existant à décrire le réel.

En d'autres termes, ce concept flou de « renouveau religieux » est susceptible d'apparaître comme le lieu géométrique des attentes et des craintes, des fantasmes et des manipulations. D'usage aisé, il permet de fournir un habillage apparemment décent à des angoisses plus ou moins sourdes, accrues ces dernières années par un certain effacement des idéologies, et plus particulièrement par l'effondrement du communisme et par le consensus mou sur la démocratie qui s'est instauré de ce fait. Il peut fournir les clés de lecture d'une évolution déconcertante, en ce qu'elle casse la référence à une centralité jusque-là sinon totalement explicative, au moins apparemment opératoire (par exemple, le conflit Est-Ouest : le pape aurait vaincu le communisme...<sup>10</sup>). Il peut surtout aider à identifier l'Ennemi, que le déclin puis la chute du communisme ont (inopportunément ?) supprimé : Khomeyni (ou d'ailleurs, dans un processus d'identification pour le moins discutable, Saddam Hussein) et la figure du fanatique musulman, de l'islamiste, de l'intégriste, etc. Cette quête de l'Ennemi est en fait une recherche de l'Explication : il suffira dans cette

perspective de juxtaposer des manifestations effervescentes tirées de contextes différents pour conclure au « danger intégriste » partout présent, éventuellement susceptible de prendre la forme d'une « Sainte Alliance » visant à mettre en cause la démocratie, ses valeurs, l'Occident et la modernité. Simultanément, les manifestations de « renouveau religieux » apportent de l'eau au moulin de ceux qui, par haine, refus, crainte ou simple désaccord avec l'état actuel du monde, y voient l'indice de l'effondrement de la modernité.

Se forme ainsi une coalition étrange (mais pas incompréhensible) où l'on retrouve pêle-mêle les institutions religieuses (dont Dieu – le sacré, le sens... – constitue la raison d'être ou le fonds de commerce et qui pensent que, même si le regain d'intérêt actuel se manifeste partiellement à leur encontre, il est finalement bon à prendre) ; les professionnels de la référence à la totalité en politique (pour lesquels toute référence à une totalité, quelle qu'elle soit, permet de valider leur propre démarche) ; et plus généralement tous ceux qui sont attachés à un ordre, en déplorent la disparition, ou utilisent politiquement ce regret.

C'est dans cette perspective large qu'est bâti le schéma d'analyse selon lequel il y aurait une « modernité » qui, bonne ou mauvaise – la question n'est *en fait* pas là<sup>11</sup> –, serait cernée par des « archaïsmes ». Les termes sont de Régis Debray : « Il faut se faire un peu anthropologue pour résoudre cette énigme : une modernité assaillie d'archaïsmes par tous les côtés. Et tant que cela ne sera pas élucidé, les vœux, phrases et programmes de l'humanisme feront des beaux sermons mais pas une politique »<sup>12</sup>. Et l'auteur de déplorer le « retour offensif des anciens millénarismes du cru, plus consistants et moins falsifiables »<sup>13</sup>.

---

10. C'est là le sous-titre du livre de Bernard Lecomte, *La vérité l'emportera toujours sur le mensonge*, Paris, J.-C. Lattès, 1991. Celui-ci cite (p. 15) Jean Paul II affirmant, lors de son audience générale du 21 février 1990, que « c'est Dieu qui a vaincu à l'Est ». Relevant dans son discours d'arrivée à Prague, le 21 avril 1990, que « la prétention de construire un monde sans Dieu et même contre Dieu s'était révélée illusoire », le pape devait livrer, dans *Centesimus annus*, sa vision des raisons profondes des bouleversements intervenus en Europe en 1989 : « La cause véritable de ces nouveautés est le vide spirituel provoqué par l'athéisme qui a laissé les jeunes générations démunies d'orientations et les a amenées bien souvent, dans la recherche irrésistible de leur identité et du sens de la vie, à redécouvrir les racines religieuses de la culture de leurs nations et la personne même du Christ, comme réponse existentiellement adaptée à la soif de vérité et de vie qui est au cœur de tout homme » [*Centesimus annus*, chap. III, 24]. Cette analyse, qui fait de l'Église l'un des vecteurs principaux de la sortie du communisme, et du renouveau religieux à l'Est l'explication même de ce processus, n'est pas sans avoir eu quelque écho en dehors de l'institution ecclésiale. Mgr Jullien, qui la reprenait dans son intervention à l'ouverture de la session du Conseil presbytéral du 25 avril 1990, pouvait ainsi citer l'opinion d'un journaliste (Bernard Lecomte), d'un ministre français (Roger Fauroux) et même de Jorge Semprun, ministre espagnol de la Culture (et « homme assez éloigné de l'Église », selon la formule de l'archevêque de Rennes) : *La Documentation catholique*, 3 juin 1990, p. 572.

11. Qu'ils s'en défendent ou non, les tenants et participants d'un « renouveau religieux » *croient* qu'il s'agit là de la vraie question. Mais ils se trompent, dans la mesure où ils croient pouvoir penser la modernité (et la condamner) de l'extérieur de la modernité, alors qu'ils sont bien évidemment à l'intérieur, et que le fait même de croire ce qu'ils croient ou de poser la question participe de la dynamique même de la modernité. Et dès lors, la question n'est *en fait* pas là mais bien au-delà.

12. Régis Debray, « Dieu et l'indice Dow Jones », in *Dieu fin de siècle. Religions et politique*, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube/Libération, 1994, pp. 119-120.

13. *Ibid.*, p. 124.

Inversement – l'un s'inquiète, l'autre se félicite, mais tous deux disent, en dernière analyse, la *même* chose – le théologien américain Harvey Cox, auteur de *La cité séculière* (ouvrage publié en 1968) et grand théoricien de la sécularisation des sociétés contemporaines, écrit dans un récent ouvrage, intitulé, en français, *Le retour de Dieu* : « L'événement important de cette fin de siècle [n'est] pas [...] la disparition de la religion que des sociologues avaient extrapolée [...]. Étant jeune, je m'étais trop facilement laissé influencer par les tristes projections de ces doctes universitaires.[...] Mais aujourd'hui il est clair que leurs prédictions étaient fausses.[...] Nous sommes assurément entrés dans une période de renouveau de la vitalité religieuse »<sup>14</sup>. Et l'auteur d'affirmer que « désormais, c'est plutôt la sécularisation qui est en voie de disparition »<sup>15</sup>.

Il y a là confusion totale entre effervescence religieuse, d'une part, et inversion supposée d'un processus continu de sécularisation, de l'autre. Car de quoi s'étonne-t-on ? Que la question du sens continue à faire sens pour les individus ? Et que certains de ces individus utilisent des catégories et des registres de discours se plaçant sous l'autorité d'une tradition religieuse pour structurer leur questionnement ? Ou encore que, dans une phase de redistribution large de tous les repères collectifs dont disposaient les sociétés contemporaines, il y ait réactivation d'un appel à la tradition ? Il n'y a ni « revanche » ni « retour » de Dieu : la plus grande visibilité du religieux dans une société donnée n'implique pas qu'il y ait inversion d'un processus global de désaffection de la référence à une centralité, quelle qu'elle soit, en matière d'organisation sociale. Le problème est qu'en rester à une problématique de la « sécularisation » ne contribue qu'à obscurcir le débat et à occulter la vraie question posée par les manifestations plurielles et contradictoires du « renouveau religieux » : comment construire du sens sur le sol nécessairement mouvant d'un univers fondé sur l'incertitude et le relatif ? Et où toute tentative pour reconstruire de la certitude de référence apparaît, presque d'emblée, disqualifiée, non plausible : *in-croyable*. En d'autres termes, la prolifération de l'offre – ce qui est proposé comme « croyable » – traduit en réalité la contraction du « crédible » – ce qu'il apparaît possible de croire<sup>16</sup>.

Le pape lui-même relève, pour la déplorer, cette évolution. En mettant au compte du « relativisme » l'« obscurcissement du sens moral » qui caractériserait notre époque, Jean Paul II dénonce tout particulièrement la tranquille assurance de ce relativisme, notant, dans *Veritatis splendor*, que « les courants subjectivistes, utilitaristes et relativistes, aujourd'hui amplement diffusés, ne se présentent pas comme de simples positions pragmatiques, comme des traits de mœurs, mais comme des conceptions fermes du point de vue théorique, qui revendiquent *leur pleine légitimité culturelle et sociale* »<sup>17</sup>. Comment mieux définir le paysage contemporain du croire qu'en recourant, comme le fait le pape, à cette « pleine légitimité » ? Ce sont les positions « relativistes » (le terme étant naturellement, sous cette

plume, péjoratif) qui *constituent* – ou tendent à constituer – la référence. Et c'est par rapport à celle-ci que toutes les autres positions ont à charge de se définir. De ce point de vue, tout regain de visibilité des formes religieuses dans une société, comme d'ailleurs toute accélération de leur disparition, n'a en fin de compte qu'une importance fort relative. Ce qui est en fait obsolète, c'est l'approche en termes de sécularisation elle-même, ce qui n'enlève rien à la réalité passée et présente des phénomènes dont cette approche rendait compte, ni à la persistance de la tendance qu'ils manifestaient<sup>18</sup>.

Nous sommes en réalité (encore ?) largement incapables de tirer toutes les conséquences de l'intériorisation du rapport au sens qui découle de l'individualisation du croire. On comprend certes assez bien pourquoi les institutions religieuses manifestent quelque réticence à avaliser une approche du croire qui ne transiterait pas par le religieux. On comprend pareillement le *réflexe* médiatique consistant à se tourner vers les institutions religieuses dès lors que l'actualité exige l'intervention d'un « spécialiste » du croire. Mais cette incapacité se révèle également sensible dans l'approche des religions par les sciences sociales. Celles-ci devraient, partant du constat que le religieux n'est qu'une modalité particulière du croire, qu'il ne récapitule ni n'épuise mais traduit et réduit, se saisir de cette réduction pour en dégager des enseignements concernant le croire lui-même. Au lieu de cela, elles procèdent trop souvent à la démarche inverse où le croire, supposé s'achever dans le religieux, disparaît en fait derrière lui.

Dans une situation contemporaine marquée par l'accélération de l'individualisation du rapport au sens et la relativisation de ce rapport, le fait de ramener le croire

14. Harvey Cox, *Le retour de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 10.

15. *Ibid.*, p. 9.

16. Ce schéma ne dit évidemment rien de la crédulité (la capacité de croire n'importe quoi). Il peut y avoir simultanément contraction du crédible – phénomène global – et apparition ou multiplication de formes – individuelles – de crédulité.

17. *Veritatis splendor*, 106, Paris, Centurion, 1993, pp. 163-164.

18. On retrouve cette idée dans l'ouvrage récent de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, 1998 : « Je conteste la capacité explicative ou compréhensive des catégories de "laïcisation" ou de "sécularisation", je ne conteste pas leur pertinence descriptive » (p. 14). Dans cet ouvrage, Gauchet présente d'ailleurs nombre de thèses avec lesquelles je suis d'autant plus en accord qu'elles ne sont pas sans rappeler celles que j'avais développées, notamment dans « Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution – hommage à Michel de Certeau », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 82, 1993, pp. 223-238 ; dans « De la nature de la transition », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCVI, Paris, pp. 213-223 ; et dans *Politique et religion*, *op. cit.* Je suis cependant un peu sceptique sur son analyse de l'évolution de la laïcité. Pour Gauchet, « l'ébranlement de la laïcité » est « corrélatif d'un affaiblissement marqué du facteur religieux » (p. 27). Certes, encore que si l'un et l'autre des deux phénomènes participent en fait de la même logique (ce que dit Gauchet), c'est que laïcité et religion ont été en réalité deux versions différentes d'une même référence à une centralité, ce qu'il ne semble pas penser. Je ne suis donc pas convaincu que « l'intelligence de ce qui nous arrive [soit] suspendue à l'élucidation de ce paradoxe ». Car ce « paradoxe » n'en est pas un. L'évolution de la France ne me paraît pas avoir participé de la logique que décrit Gauchet (hétéronomie – la religion – *versus* autonomie – la laïcité). C'est là ce pour quoi cette évolution se donnait. Mais, en réalité, et de façon plus complexe, dans cette évolution, les redéploiements du couple hétéronomie/autonomie ont été doublés et traduits par un débat où à la fiction d'un absolu de l'hétéronomie était opposée celle d'un absolu de l'autonomie.

au religieux, et souvent celui-ci à l'institution religieuse, revient en réalité à perpétuer cette fiction selon laquelle le religieux aurait au croire une proximité inégalable. Ou, si l'on préfère, celle d'une centralité et *donc* d'une autonomie du religieux. Comme si celui-ci avait une existence indépendante du social, comme si ses (re)-surgissements pouvaient faire sens en eux-mêmes et par eux-mêmes. Le seul fait de prêter une centralité à la religion revient en réalité à camper sur une posture religieuse, cette posture religieuse type qui consiste à tenter de conférer une crédibilité à la seule idée de l'existence d'un centre.

On est, en fait, passé d'un croire « classique », défini par la fidélité à un modèle qu'il s'agissait de reproduire, à un croire « baroque », se caractérisant par un certain dégageant du modèle et une relative liberté des formes, pour en arriver à un croire « impressionniste », qui se défie de tout modèle et où prime la subjectivité. Le triomphe de celle-ci pose bien évidemment la question de la pertinence de la « religion » comme objet sociologique. Cette pertinence n'est en fait acquise que pour autant que la religion est utilisée pour rendre compte de la position adoptée, à un moment donné et dans un espace donné, vis-à-vis du mouvement à travers lequel est vécu (et établi) le rapport à ce même moment et à ce même espace. Il faudrait pour cela mettre en place des instruments d'analyse issus du mouvement et permettant d'en rendre compte. Mais ceux-ci n'existent pas encore ou demeurent très imparfaits, du fait de la pesanteur de la référence à la stabilité fictive.

Danièle Hervieu-Léger, en isolant, pour décrire le religieux contemporain, le modèle du « pèlerin » et celui du « converti »<sup>19</sup>, se situe ainsi dans la perspective, souhaitée et souhaitable, de cette mise en place d'instruments d'analyse issus du mouvement. Les modèles sont séduisants, dans la mesure même où ils réfèrent, d'emblée, à une dynamique, à un déplacement : l'itinéraire du pèlerin, la transformation radicale induite par la conversion.

Et pourtant, la seule *association* de ces deux modèles ne va-t-elle pas, en réalité, à l'encontre de l'entreprise sous le signe de laquelle elle se situe ? Chacun des deux est certes incontestable. Que le croire contemporain s'éprouve, dans sa fluidité même, comme quête et donc comme itinéraire ne fait pas de doute, et la figure du pèlerin tend dès lors à en rendre compte<sup>20</sup>. Que cet itinéraire puisse être sanctionné par une conversion (ou, ce qui paraît d'ailleurs plus exact, soit marqué par des « conversions » successives, vécues comme des *étapes*, donc par définition opératoires et non définitives) en est la conséquence manifeste. Enfin, que les institutions religieuses aient intérêt à se saisir de cette dynamique afin de s'en nourrir participe de la simple évidence. Mais le problème est là d'une formidable différence d'échelle. La figure du pèlerin, en ce qu'elle évoque des modalités de la confrontation au sens, concerne peu ou prou tous les contemporains. C'est une figure de géant. Celle du converti, qui réfère en dernière instance à une logique institutionnelle que précisément le croire contemporain tend à déserrer, est une

figure minuscule. Associer le nain au géant relève d'une démarche qui, partant d'une description exacte de la réalité, ne peut que déboucher sur une représentation de celle-ci qui ne l'est pas. On part du religieux pour arriver au religieux, comme si l'on fonctionnait en circuit fermé ; qui plus est, pour en arriver au religieux institutionnel – l'adhésion du converti à une « forme » plus ou moins stable, dans laquelle s'épuiserait et s'achèverait la quête. Comme si, donc, l'institution demeurerait l'espace privilégié de validation d'un itinéraire de sens.

Faut-il conclure de tout ce qui précède qu'il y aurait, comme l'avait avancé Bourdieu<sup>21</sup>, une (quasi) impossibilité à appréhender sociologiquement la religion ? Que si « l'on en est », on ne pourrait pas en parler et que – symétriquement – si « l'on n'en est pas », on ne pourrait pas non plus en parler ? En fait, la question semble plutôt qu'en en parlant, on feint d'en parler, car on parle en réalité *d'autre chose*, et qu'en n'en parlant pas, on feint de ne pas en parler, tout en ne parlant *que de ça*.

Le rapprochement de deux événements récents permet d'illustrer cette proposition. Les « Journées mondiales de la jeunesse », organisées à Paris en août 1997 autour de Jean Paul II, et la grande fête dont les rues de la capitale ont été le théâtre, au soir de la victoire française lors de la Coupe du monde de football, en juillet 1998, ont en commun d'avoir mobilisé des foules considérables. Le premier événement est explicitement religieux, et ne suscitait – de ce fait ? – guère d'intérêt de la part des médias ; jusqu'à ce que, face à une mobilisation croissante, ces derniers s'en emparent, s'interrogeant sur la signification à lui donner. S'agissant d'un « fait religieux », c'est sur ce terrain de la religion que cette signification a été prioritairement recherchée et que se sont donc construits commentaires et analyses. En se situant sur ce terrain, et quand bien même on allait au-delà de l'inventaire des seules logiques internes au catholicisme, ce qui fut loin d'être toujours le cas, on prenait le risque de passer à côté de ce qui peut apparaître comme l'essentiel, à savoir le rassemblement lui-même (étant entendu que ce dernier peut s'opérer aussi bien autour du pape qu'autour de l'affirmation d'une fierté homosexuelle, de la musique jamaïcaine ou d'une princesse de Galles prématurément disparue). Ce qui est important, ce n'est pas tant « d'être ensemble autour du pape », mais simplement « d'être ensemble », de croire – ou de vouloir croire – que « ensemble » peut exister. Et cela, dans un paysage global du croire qui demeure, y compris pour les jeunes réunis autour du pape, un paysage fondamentalement individualisé, éclaté, fragmenté.

19. Danièle Hervieu-Léger, ouvrage à paraître.

20. Encore que cette figure s'inscrive dans un registre déjà fortement connoté. Un pèlerinage s'assigne un objectif : Rome, Saint-Jacques, La Mecque... Le pèlerin entretient donc avec l'espace un rapport où celui-ci est organisé, balisé, « finalisé ». On pourrait alors préférer aux modèles du « pèlerin » et du « converti » ceux – moins marqués par la référence religieuse – de « l'errant » et de « l'adhérent ».

21. Pierre Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63/1, 1987, pp. 155-161.

La Coupe du monde de football, quant à elle, n'était pas un événement religieux, même si certaines métaphores ont pu être utilisées et des « analogies » soulignées. Une même volonté de croire que « ensemble » peut exister s'est toutefois manifestée, trouvant d'ailleurs sa traduction dans l'utilisation du drapeau national, par laquelle des groupes diversifiés s'approprièrent une nation commune, nation qui a pourtant tendance, dans le quotidien, à être opposée à certains d'entre eux.

Ces emblèmes nationaux que sont les drapeaux ont d'ailleurs aussi été largement présents lors des JMJ. Mais, dans ce cas, la référence à la nation réintroduisait de l'hétérogénéité dans ce qui était supposé se situer sous le signe de l'homogène<sup>22</sup>. Alors qu'avec la Coupe du monde, cette même référence permettait d'afficher un désir de cohésion (et de communion) par delà l'évidence – « black, blanc, beur » – de l'hétérogène. La nation dont on se réclamait là était évidemment une nation plurielle constituée d'individus aux identités multiples. Et dans la fête se disait le désir, et le désir de croire, qu'une telle communion, et donc qu'une telle communauté, soient possibles.

---

## Du retour du religieux au retour de la nation

« Ceux qui interprètent toujours au sens littéral et propre tous les propos des auteurs tombent dans de nombreuses erreurs et d'inextricables difficultés », disait déjà Guillaume d'Ockham au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Plus près de nous, Paul Veyne met en garde : « Notre tendance à juger de tout d'après les intitulés officiels fera que nous expliquerons les raisons de la majorité qui se bat d'après celles de la minorité qui s'exprime ; nous serons alors pris dans de faux dilemmes »<sup>23</sup>. Tout comme l'effervescence religieuse n'atteste pas le retour en force du religieux sur la scène publique, mais au contraire la poursuite de son effacement, l'effervescence nationaliste ne témoigne pas d'une remontée en puissance de la nation. Elle aurait plutôt vocation à manifester la vitalité du processus conduisant à son dépassement.

Il n'est d'ailleurs pas anodin que les deux registres qui se prêtent le mieux à des tentatives de ré-absolutisation soient parmi ceux qui se plient le moins à des essais de définition. On a pu parler de « Tour de Babel des définitions de la religion »<sup>24</sup>. On pourrait à bon droit utiliser la même image pour la nation. Les Pères fondateurs des sciences sociales admettaient d'ailleurs déjà quelque perplexité face à celle-ci. Pour Durkheim, « le concept de nation est assurément une idée mystique, obscure »<sup>25</sup>... Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans l'épaisseur du débat concernant cette définition. Tout au plus peut-on relever que, comme d'ailleurs pour la religion, les essais de définition ont eu tendance à s'organiser sur un axe dont les deux pôles sont, d'une part, un certain « primordialisme » ou « essentialisme », et de l'autre un « fonctionnalisme » plus ou moins pur. Ce débat, à dire vrai, paraît assez vain. La nation ne se prête pas à une définition unifiée – on veut dire dé-

contextualisée<sup>26</sup> – tant il est vrai qu'elle campe, depuis l'origine, à l'intersection de logiques diverses, complexes et, pour une part, contradictoires, intersection qu'elle avait vocation à incarner, sans être toutefois capable d'épuiser les logiques en question, qui conservaient – et conservent – un dynamisme propre.

Forme renouvelée d'articulation de la légitimité, la nation s'impose, au XIX<sup>e</sup> siècle, comme un nouveau cadre d'identification collective et vise à constituer un ressort politique mieux adapté à la modernité (laquelle déstructure tous les repères constitutifs des identités collectives et individuelles) que la logique d'empire à laquelle elle se substitue. Interagissant simultanément à ces trois niveaux, symbolique, identitaire et politique, la nation devient l'espace privilégié à partir duquel penser ces trois mêmes niveaux, et bien sûr – et surtout – leur articulation.

Le nationalisme, quant à lui, surgit, sur le terrain européen, dans un entre-deux : l'écart existant entre l'ambition initiale (et le sens originel) du « mouvement national » et la réalité concrète sur laquelle débouche l'instrumentalisation, au service de l'État et de ses intérêts de puissance, de la capacité de mobilisation de l'idée nationale. En d'autres termes, et pour le dire rapidement, si le nationalisme apparaît, c'est, entre autres, parce que Cavour ne réalise *évidemment* pas l'Italie rêvée par Mazzini ; que Bismarck, loin de construire la « véritable » Unité allemande, utilise une aspiration diffuse sur les territoires allemands au seul profit de la poursuite d'un processus historique de montée en puissance de la Prusse ; et – peut-être surtout – que Napoléon III n'est pas le champion des nationalités. Les trois, chacun à sa façon, inscrivent la référence à la nation – référence centrale du Mouvement européen – au cœur d'un dispositif d'ordre afin de légitimer une configuration nouvelle de cet ordre.

Si l'on suit assez Gellner dans sa célèbre thèse selon laquelle ce n'est pas la nation qui produit le nationalisme, mais bien le nationalisme qui produit les

---

22. Homogénéité d'ailleurs contestable : les observateurs ayant souligné les fortes différences *religieuses* qui pouvaient exister au sein de la foule qui entourait le pape (à ce sujet, voir « Les journées mondiales de la jeunesse », *Cahiers du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux*, n° 1, 1998). Cela n'est pas un phénomène nouveau : le même paradoxe apparaissait dans les rencontres entre jeunes de l'Est et de l'Ouest, organisées également sous l'égide du pape Jean Paul II, à l'époque où le communisme survivait encore. Alors que les jeunes de l'Est et de l'Ouest étaient confrontés à des systèmes très différents et donc à des modes de vie, à des fonctionnements sociaux très différents, et que donc la religion pouvait apparaître comme le seul trait d'union entre eux, ils s'habillaient de la même façon, écoutaient la même musique et ne se différenciaient en réalité que par leurs conceptions très différentes de ce qui était censé les unir : le catholicisme.

23. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 132.

24. Yves Lambert, « La tour de Babel des définitions de la religion », *Social Compass*, vol. 38, n° 1, mars 1991.

25. Comme le rappelle Dominique Schnapper, qui le cite en exergue de son ouvrage *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

26. Qu'il y ait eu ainsi, historiquement, quelque pertinence à distinguer une « nation politique » d'une « nation culturelle », une nation à la Renan d'une nation à l'allemande, une nation fondée sur le contrat, et donc sur l'autonomie, d'une nation organisée par l'appartenance et, par voie de conséquence, par l'hétéronomie, ne fait pas de doute. Mais que devient cette distinction dès lors que le nouveau chancelier envisage de donner la nationalité allemande à plusieurs centaines de milliers de Turcs présents sur le sol de la République fédérale ?

nations, c'est avec une nuance qui n'est pas sans importance : c'est le nationalisme qui produit les nations nationalistes. Et, lorsque l'on évoque aujourd'hui un « retour des nations », c'est en fait à un regain des nationalismes que l'on fait référence, en assimilant assez largement le premier au second. Les deux exigeraient pourtant d'être distingués, dans la perspective où Bronislaw Geremek invitait les Occidentaux, au lendemain de 1989, à ne pas avoir peur des nations.

Le débat n'oppose pas aujourd'hui les tenants de la nation à ceux qui militent pour son dépassement. Ces derniers s'accorderaient sans doute sur l'idée que le niveau national devrait rester un registre de définition identitaire fort. Le clivage se situe en réalité entre les partisans d'une conception enchantée de la nation (ou ceux qui, pour des raisons historiques particulières, ont besoin de recourir à une telle conception) et ceux qui campent sur une vision désenchantée de celle-ci. Il ne coïncide pas avec la polarité classique entre droite et gauche.

L'exemple de l'Italie est de ce point de vue très éclairant. Voilà un pays qui appartenait au camp occidental, constituant, d'ailleurs, une pièce capitale du dispositif de l'OTAN. Il subit, après 1989, une mutation majeure. Si les « transitions », à l'Est, sont définies par la fin du monopole d'un parti sur la scène politique, par la pluralisation de cette dernière, par une refonte institutionnelle et par le passage à une situation où l'opposant tend à être conçu comme un adversaire légitime et non comme le relais de l'Ennemi extérieur, alors l'Italie connaît une transition post-communiste. Dont on peut même souligner qu'elle va jusqu'à s'accompagner, non certes d'un « retour », mais au moins de l'arrivée au pouvoir d'un post-communiste, selon un schéma parallèle à celui, par exemple, de la Pologne ou de la Hongrie. Par ailleurs, cette évolution politique intervient sur fond de questionnement sur la nation italienne. Et l'on assiste à ce spectacle, étonnant, en un sens, d'une Église catholique qui s'érige en dernier rempart de l'Unité, en sa garante, alors même qu'il y a seulement cent trente ans, cette même Église la considérait comme un mauvais coup qui lui était porté<sup>27</sup>. Gian Enrico Rusconi se félicite certes de la position « ferme » de l'Église face aux Ligues, mais il n'est pas dupe : « L'Église a conjugué ses préoccupations pastorales [...] à la crainte d'une situation socio-politique que ses structures organisationnelles ne seraient plus en mesure de contrôler »<sup>28</sup>. Et de fait, si Rusconi se satisfait du soutien de l'Église catholique, son propos n'est pas, à la différence de celle-ci, de défendre la fiction d'une Unité italienne, mais de plaider pour son dépassement et pour la construction d'une véritable identité politique, précisément libérée de cette fiction.

Nous vivons la fin du cycle de l'État-nation. Dire cela, ce n'est pas mésestimer la difficulté de reconstruire des repères politiques dans une partie de l'Europe débarrassée (ou orpheline) de la référence au communisme. Ce n'est pas non plus prophétiser pour demain l'effondrement des nations. La fin du cycle de la monarchie de droit divin n'a pas empêché qu'il y ait toujours des rois et des reines aujourd'hui.

C'est simplement dire qu'à une nation-utopie, instrument privilégié de mise en cause d'un « ordre », se sont successivement substituées une nation-religion institutionnelle – un culte officiel – puis une nation fortement sécularisée, confrontée à l'indifférentisme, à laquelle « on appartient sans y croire », selon la formule (*belonging without believing*) forgée par la sociologue Grace Davie pour rendre compte de l'attitude des Britanniques contemporains vis-à-vis de la religion<sup>29</sup>.

Il semble parfois difficile d'admettre cette évolution. Ainsi, autant l'on est totalement d'accord avec Guy Hermet pour refuser de distinguer, dans la classe de la ZEP « Europe centrale et orientale », les élèves « sauvables » (la Pologne, la République tchèque, la Hongrie) des cas réputés désespérés (dans les Balkans)<sup>30</sup>, autant on est surpris par son argumentation : « les Tchèques, les Hongrois, devenus étrangers à ce qu'ils sont », « les Polonais résignés à ne plus confondre leur foi avec une nationalité »<sup>31</sup>... Sans entrer dans la tâche – abyssale – qui consisterait à cerner « ce que sont » les Tchèques et les Hongrois, afin de mesurer leur extranéité nouvelle au regard de cette référence ontologique, la seule idée d'une « résignation polonaise » en dit plus long sur les fantasmes de l'auteur que sur ce qu'il prétend décrire. Il est vrai qu'Hermet se situe là en bonne compagnie, retrouvant Chateaubriand, Lamennais, Michelet ou encore, à sa façon, Jarry dans la construction d'un espace polonais purement imaginaire autorisant toutes les projections<sup>32</sup>.

27. Sur ce cas italien, voir Enzo Pace, *La nation italienne en crise*, Paris, Bayard, 1998.

28. Gian Enrico Rusconi, *Patria e repubblica*, Bologne, Il Mulino, 1997, pp. 7-8. Ce « ralliement » de l'Église à la nation a évidemment un sens. Au moment de la liquidation de la référence centrale à la légitimité de droit divin, et donc du passage à une carte politique tendant à s'organiser selon une logique d'État-nation, et non plus selon une logique d'Empire, l'Église s'était réorganisée : elle sortait du temps (se posant dès lors en instance d'anticipation de l'échec, inévitable selon elle, de la modernité), elle sortait de l'espace, campant dans une sorte d'extraterritorialité qui lui permettait de resurgir « partout », et allait jusqu'au bout de la logique visant à constituer le pape en souverain, rompant ainsi avec la fiction du « *primus inter pares* ». Voir mon article « Le dernier pape. Réflexions sur l'usage du politique sous le pontificat de Jean Paul II » in René Luneau et Patrick Michel (dir.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 390-415. La double démarche consistant à réaffirmer aujourd'hui son universalité (l'adoption d'un *Catéchisme universel*, pour la première fois depuis le Concile de Trente) et à défendre l'État-nation tendrait à indiquer que l'Église a conscience que le monde est à un tournant de son histoire, et se réorganise pour y faire face.

29. Grace Davie, *La religion des Britanniques*, Genève, Labor et Fides, 1996.

30. Voir Patrick Michel (dir.), *L'Europe médiane. Au seuil de l'Europe*, Paris, L'Harmattan, 1997.

31. Guy Hermet, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 281.

32. Hermet est parfois assez déconcertant dans son approche des nations et du nationalisme (*op. cit.*). Il reproche ainsi à Gellner (pp. 55-56), d'être plus « soucieux d'échafauder une théorie que de percer des réalités complexes ». Il donne ensuite des faits qui vont plutôt dans le sens de Gellner, pour mieux les écarter au motif qu'ils participent des empires austro-hongrois ou russe (« conglomerats de populations les plus diverses ») et propose donc de s'en tenir à l'Europe de l'Ouest (p. 57) – mais ne se penche ni sur l'Italie ni sur l'Allemagne ni sur la Belgique. Il utilise deux exemples. Celui des artisans de Coventry en 1713 (pour rendre compte de l'état d'esprit des *masses* anglaises) et une déclaration du roi Henri IV aux notables lyonnais (les faits allant dans le sens de Gellner se rapportaient, eux, à des conscrits de base, à des émigrants pauvres ou à des paysans). Théodore Zeldin, dans son *Histoire des passions françaises*, paraît plus proche des « réalités complexes » lorsqu'il rappelle, au début du chapitre 1, consacré à l'identité nationale, du tome 2 de son ouvrage : « En 1864, un inspecteur d'académie, en tournée dans les monts de la Lozère, interrogeait les enfants de l'école d'un village : "Dans quel pays se trouve la Lozère ?" Pas un seul écolier ne put répondre. "Êtes-vous Anglais ou Russes ?". Ils ne surent que dire » (Paris, Le Seuil, 1980, p. 5).

Le problème est que cette Pologne idéelle (pour ne pas dire « idéale ») n'a que peu à voir avec la Pologne réelle. Il n'est pas utile de revenir, dans cette perspective, sur le résultat des élections législatives de 1993 ou des présidentielles de 1995, qui ont été largement commentées, en Pologne même, comme la sanction des prétentions de l'Église à perpétuer sur une scène pluraliste une centralité acquise du temps du communisme, et purement opératoire. En ce qui concerne plus précisément la relation entre sentiment national et catholicisme, une sociologue polonaise, Ewa Nowicka, a publié en 1997 une très intéressante étude, où elle commente les résultats de plusieurs enquêtes. À la question « Qu'est ce qui, selon vous, fait de quelqu'un un Polonais ? » 9,2 % seulement des personnes interrogées répondaient que la foi catholique était très importante, 17,1 % plutôt importante, 19,1 % pas très importante et 41,1 % pas importante du tout. Plus significatif encore, peut-être, à la question « Quelle condition doit remplir un étranger pour devenir polonais », la réponse « être catholique » arrive en neuvième (et avant-dernière) position, avec 1,3 %, comme la condition la plus importante, et à la première position, avec 30,3 %, comme la condition la moins importante<sup>33</sup>. Certes, les sondages ne fournissent que des indications. Mais quand celles-ci sont à ce point massives, il faut peut-être « se résigner » à leur prêter quelque signification...

La relation qu'entretiennent religion et nation est, en tout état de cause, loin d'être univoque. Antagonistes et complices, irréconciliables et pourtant indispensables l'une à l'autre, elles apparaissent comme les meilleures ennemies du monde.

Toutes les figures de relation entre les deux sont historiquement attestées. On peut ainsi évoquer, par exemple, au titre de la figure « la religion contre la nation », Pie IX et son *Syllabus*, la nation et la modernité politique relevant, aux yeux du pape, d'une entreprise insensée d'édification d'un monde qui prétendait s'émanciper de la référence à Dieu. Symétriquement, on a pu penser « la nation contre la religion ».

De la France de la Troisième République à la Turquie kémaliste, de l'Allemagne du *Kulturkampf* aux accents laïques de Bourguiba à l'aube de l'indépendance tunisienne, les exemples abondent de la construction politique d'une tension visant à faire dépendre les progrès de la première d'un effort pour contenir la seconde. En France, l'Église catholique fut constituée en symbole de ce qu'il fallait dépasser, et la République en véhicule de ce dépassement, ce qui permettait, chemin faisant, de fonder la coïncidence – recherchée – entre République et Nation.

Parallèlement, il est possible d'isoler des exemples de la figure « la religion au service de la nation » : ainsi, entre autres, la mobilisation, aujourd'hui, du catholicisme à des fins de construction d'une « identité nationale croate » ; ou, hier, le rôle de ce même catholicisme comme « opérateur socio-culturel central » de la scène polonaise (l'expression est de Krzysztof Pomian). Mais il est aisé de retourner la figure : c'est alors « la nation [qui se met] au service de la religion », obéissant à un dessein supérieur que seuls quelques prophètes éclairés sont en mesure de révéler<sup>34</sup>.

Pour rester sur notre dernier exemple, le stéréotype « Polonais = catholique », qui avait été réactivé, pendant la période communiste, comme un instrument de lutte très performant contre le régime, permettant de pointer le caractère mensonger de l'unanimité fictif dont se prévalait le système, devient après 1989, en situation de pluralisation de la scène politique, un instrument de disqualification de l'adversaire politique. Sur la base de la *même* historicité et du *même* contenu, la formule, à vocation inclusive (les Polonais – quoi qu'ils puissent être – ne se reconnaissent pas dans le communisme), devient exclusive (si l'on n'est pas catholique – et catholique d'une *certaine* façon – alors on n'est pas polonais).

Mettre en évidence la neutralité relative des contenus (quel que soit le type de registre concerné, religieux ou national) ne signifie naturellement pas que ces contenus soient interchangeable. Chacun d'eux a vocation à constituer un récit cohérent. Chacun d'eux est né d'un contexte particulier et s'est développé dans des situations spécifiques, qu'il contribue à éclairer et par lesquelles peuvent s'expliquer ses diverses élaborations et ré-élaborations. Ce qui est en cause n'est donc pas la spécificité – aussi largement irréductible que l'est la différence humaine – mais la fin d'une insularité fictive qui, seule, pouvait permettre de constituer cette spécificité en centralité, et donc d'accréditer l'existence de celle-ci. Dans un univers qui se caractérise par le mouvement, la communication, l'échange permanents et généralisés, l'insularité tend, de fait, à ne plus exister. Et, avec elle, la centralité. Ce qui a pour effet, concernant les contenus, que s'ils sont toujours susceptibles de produire, d'alimenter, de justifier, de légitimer du spécifique, ils ne peuvent en revanche plus le faire de façon plausible. Ils sont de fait constamment confrontés et soumis à l'évidence de leur pure relativité.

Cela pose des problèmes à toutes les religions instituées se prétendant détentrices de la vérité. Une telle prétention n'est plus tenable. Dans nos sociétés, à peine 15 % des personnes interrogées dans divers sondages affirment qu'une seule vérité est vraie<sup>35</sup>. Or, s'il y a effectivement, *consciemment*, plusieurs religions, il n'y a plus de religion, mais *des* religions, et le « plus haut croire » réside dès lors dans la croyance en la légitimité de l'affirmation simultanée de plusieurs religions.

33. Ewa Nowicka, « Roman catholicism and the contents of "Polishness" », in Irena Borowik et Grzegorz Babinski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Cracovie, Nomos, 1997, pp. 81-92.

34. Le Russe Vladimir Soloviev écrivait, par exemple, que « privée de son indépendance politique, la Pologne cependant n'a pas péri. Elle persévère dans sa vocation nationale qui comporte bien souvent, sous un aspect déformé, un caractère théocratique. Introduits en majorité dans les limites de l'Empire russe, les Polonais ne veulent et ne peuvent se fondre et disparaître dans la mer russe, car non contents de constituer une unité nationale propre, ils représentent une idée spirituelle – celle du catholicisme. Le catholicisme, c'est un fait indéniable, incarne l'indépendance absolue de l'Église à l'égard de l'État et de la société ». Vladimir Soloviev, *Conscience de la Russie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 71 (Le texte cité a été rédigé en 1884, et il est paru à Saint Petersburg en 1904).

35. À titre d'exemple, pour la France, le sondage CSA-*Le Monde-La Vie* de 1994, cité dans Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, p. 102.

Et c'est pour ou contre, ou tout au moins par rapport à ce « plus haut croire » que se définissent les positions. Dès lors, le rapport à la religion n'est jamais que l'indicateur de l'état d'avancement de l'établissement d'un rapport à un croire plus grand. Il peut aussi en être une modalité<sup>36</sup>.

Deux remarques s'imposent ici. La première porte sur l'établissement du consensus. Celui-ci n'existe en fait jamais sur un contenu, mais sur le fait que c'est de ce contenu-là que l'on débat (la nation, susceptible – on l'a dit – de plusieurs définitions différentes, voire contradictoires, était ainsi rejetée ou discutée tant, d'un côté, par les tenants d'une légitimité de droit divin que, de l'autre, plus tard, par les partisans d'un internationalisme. Mais c'est par rapport à la nation que l'on se situait). Dire qu'aujourd'hui le consensus se construit autour du pluralisme revient à souligner que, dans l'histoire longue de la production du consensus, le pluralisme s'est substitué au « Même » comme contenu à partir duquel se définissent les positions : pour ou contre, bien sûr, mais aussi : « juste ce qu'il faut », « trop » ou « pas assez »...

Il y a, en second lieu, un vrai paradoxe du pluralisme. Le « véritable » pluralisme réside dans la pleine légitimité reconnue, et donc dans la coexistence, d'opinions présentées et ressenties comme contradictoires et irréconciliables. En même temps, pour que ce pluralisme fonctionne, il faut qu'il y ait accord, au moins tacite, sur le fait que l'affirmation de ces opinions irréconciliables serait légitime. Et, dès lors, ces opinions ne sont en réalité plus aussi irréconciliables qu'il y paraît, puisqu'elles participent toutes, en dernière instance, du même préalable<sup>37</sup>.

Dans un ouvrage récent, Umberto Eco évoque, comme l'une des perspectives probables pour le XXI<sup>e</sup> siècle, la fin de l'Europe des États nationaux et, simultanément, la fin de l'Europe blanche. Parlant de cette « Europe colorée », il ajoute qu'il « ne pense pas (ou pas seulement) à la couleur de la peau : il y aura peut-être aussi des religions “colorées”. Pourquoi pas un christianisme sunnite, un avicennisme anglican, un soufisme bouddhiste ? »<sup>38</sup>.

Une telle perspective est loin d'être dénuée de sens. Les nations ont tendance à n'être plus qu'un registre d'identification parmi d'autres, triplement mises en cause au niveau de la légitimité (le passage du Même au pluriel), du ressort (la pertinence de l'espace national, questionné tant par *le bas* que par *le haut*), de la communauté (la difficulté de faire jouer des critères « fermés » d'appartenance). Mais cette

36. Ces thèmes sont repris d'un livre à paraître (*La religion au musée*). Il s'agit d'une étude que j'ai réalisée sur une expérience inédite de musée thématique consacré aux religions, ouvert à Glasgow en 1993.

37. Jean Leca, dans « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », *Revue française de science politique* 46(2), 1996, p. 252, développe une idée voisine : « Sociologiquement, le pluralisme ne suppose-t-il pas un sens commun (consensus) préalable fourni par une homogénéisation sociale et culturelle qui en est la négation ? ».

38. Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco et Stephen Jay Gould, *Entretiens sur la fin des temps*, Paris, Fayard, 1998, p. 315.

perspective ne fait pas nécessairement plaisir à tout le monde. En fait, dans les réactions de ceux qui disent aujourd'hui ne pas la concevoir ou l'accepter, il doit y avoir beaucoup de ressemblance avec ce qu'étaient, hier, les réactions de ceux qui n'admettaient pas que l'on puisse envisager de substituer la nation à Dieu (au roi) comme source de légitimité. On comprend dès lors les entreprises visant à défendre une stabilité de référence (qui a pour caractéristique d'être réinventée au fur et à mesure qu'on prétend la sauvegarder), à dénoncer pêle-mêle métissages et bricolages, et à stigmatiser l'individualisation qui en constitue le terreau. Mais l'individualisation est comme la langue d'Esopé : la meilleure des choses, lorsqu'elle débouche sur une pensée et une pratique de l'autre ; la pire, si elle conduit au « chacun pour soi ». Il n'y a pas lieu d'y voir un formidable danger, auquel il faudrait opposer, et d'urgence, l'affirmation de « valeurs fortes », voire absolues.

On peut se demander, en guise de conclusion, si ce qui se donne pour une pensée de l'absolu n'est pas en réalité toujours *d'abord* une pensée du spécifique. Ou, pour le dire autrement, si l'absolu n'a pas toujours eu, en dernière instance, pour finalité ultime de justifier le spécifique. Et si la situation actuelle ne se caractériserait pas par la conscience aiguë du spécifique d'avoir acquis une légitimité tellement claire qu'il n'aurait plus besoin du passage par l'absolu pour se fonder.