



HAL
open science

Religion de la tradition et religieux post-traditionnel

André Mary

► **To cite this version:**

André Mary. Religion de la tradition et religieux post-traditionnel. *Enquête*, 1995, 2, pp.121-142.
halshs-00142403

HAL Id: halshs-00142403

<https://shs.hal.science/halshs-00142403>

Submitted on 18 Apr 2007

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.

Enquête

Paru dans le **numéro 2**, *Usages de la tradition*

1995

pages 121-142

Religion de la tradition et religieux post-traditionnel

André Mary

Résumé

Cette analyse a pour point de départ la convergence troublante entre une entreprise autodidacte de refondation du religieux dans l'univers de la tradition (H. Hatzfeld, *Les Racines de la religion*) et les préoccupations scientifiques d'une sociologue qui trouve dans la référence ultime à l'autorité d'une tradition l'élément d'une définition opératoire de la religiosité moderne (D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*). La première démarche fait le pari d'inscrire le religieux au cœur des invariants anthropologiques que sont l'activité symbolique, le rituel et la tradition. L'assimilation indifférenciée du religieux à tout ce qui permet de transcender sous une forme ou une autre la condition humaine tend néanmoins à « anthropologiser » une vision très ethnocentriste des « questions ultimes » et une conception de la tradition propre aux religions historiques de la Révélation. C'est à distance de toute réhabilitation traditionaliste que D. Hervieu-Léger poursuit l'exploration des « productions religieuses de la modernité » et découvre au cœur du religieux hors religion le poids de la référence à l'autorité légitimatrice d'une lignée de témoins. Mais comment penser le remaniement fondamental du rapport à la tradition qui s'opère au sein du religieux moderne en maintenant paradoxalement l'idée d'un rapport fondateur de la tradition à la religion ? Autant il paraît pertinent et fécond de faire du religieux contemporain un analyseur des modalités imaginaires ou métaphoriques du sens de la fidélité à une tradition bricolée, autant il est difficile de comprendre en quoi la référence à l'unité générique d'un mode de légitimation traditionaliste, flottant et contradictoire, peut servir d'instrument de délimitation de l'objet religieux.

Abstract

Religion of tradition and post-traditional religious. This analysis begins from a disturbing convergence between an autodidactical enterprise of the reestablishment of the religious in the world of tradition (H. Hatzfeld, *Les racines de la religion*) and the scientific préoccupations of a sociologist who finds the element of an operational definition of modern religiosity in the ultimate reference to the authority of a tradition (D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*). The first step makes the wager of placing the religious at the heart of anthropological invariants which are symbolic activity, ritual and tradition. The undifferentiated assimilation of the religious in all that allows a transcendence in one form or another of the human condition tends nevertheless to « anthropologize » a very ethnocentric vision of « ultimate questions » and a conception of tradition specific to the historical religions of the Revelation. D. Hervieu-Léger pursues the exploration of « religious productions of modernity » at a distance from all traditionalist rehabilitation and discovers the weight of reference to the legitimizing authority of a lineage of witnesses at the heart of the religious outside religion. But how can one think of a fundamental reshaping of the relationship to tradition which takes place at the heart of the modern religious while paradoxically maintaining the idea of a fondamental relationship of tradition to religion ? It seems pertinent and fruitful to use the contemporary religious as an analyser of imaginary or metaphorical modalities of the sense of fidelity to a tradition put together. However, it is difficult to understand in what way the reference to a generic unity of a mode of traditionalist legitimation, floating and contradictory, can serve as an instrument of demarcation of the religious object.

Texte intégral

À propos des travaux de H. Hatzfeld, *Les Racines de la religion : tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993, de D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, et de quelques autres.

Le discours sur les incertitudes du temps présent et la crise des utopies de la modernité sert souvent de tremplin aux diverses entreprises, idéologiques ou savantes, de réhabilitation de la tradition. Les formes nouvelles de reconversion aux traditions religieuses les plus anciennes s'inscrivent dans cette mouvance et on ne peut que s'interroger sur le lien d'affinité essentielle qui existe, aux yeux des convertis d'aujourd'hui, entre l'affiliation à une religion et la fidélité à une tradition. Toute problématique de la conversion mise à part, l'attrait esthétique et culturel, ou l'intérêt éthique et politique, de nos contemporains pour l'univers des religions ne se nourrit-il pas de l'idée que celui-ci constitue malgré tout un lieu de mémoire et un conservatoire des traditions de l'humanité ? D'où l'écho des lectures traditionalistes, plus ou moins savantes, qui visent à restaurer ou à conforter la croyance en un rapport fondateur de la tradition, comme ordre symbolique, foyer de sens et source ultime de légitimité, à son expression privilégiée, la religion, garante consacrée de la sagesse ancestrale.

Le « modernisme » en religion semble désormais relever d'une préoccupation dépassée et il peut paraître incongru de rappeler tout ce que la modernité doit à ses racines religieuses. L'œuvre de Weber est pourtant là pour témoigner du travail accompli – au moins dans certains foyers religieux (le judaïsme prophétique, le protestantisme ascétique) – pour forger l'*ethos* de la personnalité de l'individu moderne, et cela sur la base de préoccupations proprement religieuses : sens extrême de la transcendance divine qui sape l'autorité de la tradition et la sacralité de la nature ; souci du salut personnel qui débouche sur une éthique rationnelle et un sens de l'histoire. C'est bien au cœur d'un certain type de religiosité – antérieure à l'avènement de la scientificité – que s'amorce le fameux « désenchantement du monde », autrement dit l'ébranlement de l'ordre magico-religieux de la tradition. La thèse weberienne selon laquelle une certaine forme du religieux constitue le creuset d'un double procès de rationalisation et d'individualisation a fortement contribué à asseoir la notion de « modernité religieuse ». Le sens ultime de ce religieux moderne reste, il est vrai, incertain : on peut y voir, pour reprendre la formule de M. Gauchet, « une religion de la sortie de la religion », en liant une fois pour toutes le sort de la religion à son ancrage

premier dans l'ordre hétéronome de la tradition et en faisant du christianisme la matrice des valeurs d'autonomie de l'humanisme moderne ; mais on peut également considérer que ce « religieux hors religion » inaugure un nouveau régime du religieux, « invisible », « implicite », ou pourquoi pas « séculier », qui atteste d'un possible religieux toujours inscrit en l'homme¹. Des débats issus de la Réforme aux analyses que suscitent les « nouveaux mouvements religieux », les termes n'ont pas beaucoup évolué, le jeu des écarts entre la religion, le religieux ou encore la religiosité, autorisant plusieurs niveaux de discours.

La relation problématique de la religion à la tradition s'impose tout autant au regard de l'univers des religions dites « traditionnelles », religions de la coutume ou religions des ancêtres, un univers un peu rapidement promu, par toute une littérature du « réenchantement » de la société primitive, au rôle d'archétype de la Tradition immémoriale, immergé dans le Mythe originel et soumis au pur régime de l'Hétéronomie. Tout d'abord les religions coutumières ne vivent pas dans le culte du passé en tant que tel, dans le scrupule de sa conservation ; elles ne sont pas en ce sens des « religions de la mémoire ». Les ancêtres ne sont pas morts et l'évocation du mythe fondateur de l'ordre des choses autant que l'accomplissement réitéré des rites se conjuguent au « passé présent ». En second lieu la coutume va sans dire parce qu'elle relève d'un ordre qui transcende toutes les raisons qu'on peut en donner. Le caractère formel et circulaire des justifications courantes faisant appel à l'ancienneté et à la continuité (nos pères l'ont toujours fait...) confirme à sa façon que la coutume vaut par elle-même et reste étrangère à toute élaboration d'un discours de la tradition. Comme le dit E. Ortigues : « La coutume est raison parce que les seules raisons de vivre qui puissent être qualifiées de religieuses sont les raisons d'être là, d'habiter quelque part, plutôt que d'être une âme errante comme les morts sans autel ou les fous sans raison qui partent s'égarer dans la brousse². » Transmis enfin comme un héritage au même titre que le nom que l'on porte, le culte des ancêtres ne cherche pas à s'exporter ou à convertir les autres. Le récit généalogique n'est pas un credo et l'interrogation divinatoire des signes envoyés par les ancêtres est bien éloignée de la révélation d'une doctrine de salut.

L'invention d'un discours de la Tradition adossé à une Révélation qui ouvre sur une histoire est en réalité l'œuvre des religions dites « historiques » mais désignées aussi comme « religions de la Foi » ou comme « religions du Livre » parce que l'Écriture y est le lieu du dépôt de la Révélation et que la Tradition est censée transmettre la Doctrine de la Foi soumise au contrôle de l'autorité

religieuse. La coutume est si l'on peut dire une tradition qui s'ignore comme telle³, mais le traditionalisme en religion, entendu au sens large comme un discours élaboré, réfléchi et argumenté sur l'autorité de la Tradition, est l'envers de l'inscription du religieux dans un régime d'historicité. Les religions dites révélées (judaïsme, christianisme, islam) ont développé chacune une notion propre de la tradition liée à l'économie de la révélation et aux formes de contrôle de la transmission de la foi par les clercs. Toute l'histoire de la tradition chrétienne est ainsi travaillée par les débats sur la légitimité respective des Écritures et des traditions comme sources authentiques de la Révélation mais la crise ouverte par la Réforme – et d'une certaine façon l'entrée dans la modernité religieuse – consacre la distinction entre la Tradition vivante et les traditions périssables. Rappelons en effet que l'enjeu sur lequel le concile de Trente sera amené à se prononcer porte non seulement sur le rôle « interprétatif » ou « completif » de la tradition par rapport à l'Écriture mais également sur l'opportunité d'une discrimination entre les traditions dites « apostoliques », celles qui sont censées avoir été transmises oralement, « de la main à la main », et témoigner de l'enseignement authentique de la Foi, et les traditions dites « ecclésiastiques » qui sont des « coutumes » particulières, respectables mais changeantes, comme la communion sous les deux espèces ou la prière tournée vers l'Orient⁴. Le recours à la Tradition comme source de légitimité et lieu d'autorité décidant de ce qui est essentiel, universel, vivant, dans les traditions qui se transmettent de générations en générations, est au principe du traditionalisme en religion.

La Tradition : matrice symbolique de la religion ?

Deux ouvrages relativement récents, parus la même année 1993, ont relancé le questionnement sur les rapports entre religion et tradition. Leurs auteurs, deux sociologues, s'accordent au moins sur trois points essentiels : 1) il est nécessaire d'opérer aujourd'hui un « retour » à la question de la définition de la religion et du religieux ; 2) toutes les définitions de type substantialiste qui prétendent définir le religieux par son contenu ou son référent (les dieux, le sacré, le lumineux, etc.) sont condamnées à s'enfermer dans l'idée de la religion que les religions instituées, particulièrement les « grandes », les « vraies », cherchent à imposer ; 3) tout essai de définition du religieux ne peut que reconnaître le lien fondateur qui le

rattache à la tradition ou à une tradition. Cet accord de principe est particulièrement surprenant si l'on considère tout ce qui sépare les itinéraires des auteurs et le sens de leurs démarches : d'un côté un sociologue à la retraite surtout connu comme historien de la sécurité sociale, qui nous livre des notes de réflexion personnelle, nourries de lectures « autodidactes », sur les fondements anthropologiques de l'essence de la religion ; de l'autre, une sociologue connue comme spécialiste de la sociologie des religions en quête d'un outil conceptuel permettant d'opérer quelque discrimination utile à la recherche face au défi que représentent l'éclatement et la dissémination du religieux contemporain, moderne, postmoderne ou post-traditionnel.

H. Hatzfeld n'ignore pas l'étymologie conventionnelle qui veut que *religio* vienne de *religare* (relier), étymologie qui permet de conforter l'idée que la religion est par essence relation entre les hommes et les dieux ou entre le sacré et le profane, mais il lui préfère, à la suite d'E. Benveniste, l'étymologie associée à *relegere* (reprendre, revenir en arrière) parce qu'elle met l'accent sur le mouvement de reprise des signes, des oracles, des textes, des rites, qui constitue la forme élémentaire et originaire du religieux par excellence. La tradition comme transmission d'un dépôt de génération en génération et la religion comme reprise d'un héritage de croyances et de rites s'entrelacent l'une l'autre et il va de soi pour H. Hatzfeld que « la religion se présente toujours comme un discours traditionnel⁵ ». Ce lien d'essence entre le religieux et le traditionnel tient en fait, selon notre auteur, à la nature même de l'activité symbolique de l'esprit humain, aux conditions de possibilité de la constitution du sens, en tant que celle-ci suppose la médiation de symboles dont on hérite et la reprise d'un sens toujours déjà donné. On voit que le sens commun de notre sociologue est fortement imprégné des présupposés philosophiques de toute une tradition herméneutique qui lie la « donation de sens » à sa « reprise interprétante » et s'efforce de penser l'énigme du premier commencement par la fameuse notion de « cercle herméneutique⁶ ».

Le mouvement de reprise inclus dans l'acte même de la transmission n'implique nullement que la tradition soit synonyme de conservation. En reprenant ce lieu commun de la pensée traditionaliste, H. Hatzfeld insiste sur le fait que si la tradition est condamnée au changement ce n'est pas seulement parce qu'il lui faudrait s'adapter au monde (moderne ou autre) ou à la diversité des contextes (historiques ou culturels), c'est également pour des raisons structurelles qui tiennent au décalage, en soi insurmontable, qui existe entre la surabondance de

sens du message originel de la tradition et la finitude de toute forme d'expression symbolique. La conception herméneutique bien particulière de la fonction symbolique et des contraintes du signifiant vient donc ici encore alimenter la rhétorique bien connue de la tradition vivante et créatrice dont le maître d'œuvre est, pour reprendre le terme weberien, le « virtuose » religieux. Luther offre ici un exemple significatif qui illustre, aux yeux de notre auteur, la manière dont une expérience personnelle décisive associée à la relecture de l'Écriture et de la tradition paulinienne, peut contribuer à l'actualisation de la richesse des possibles contenue dans le message initial du Christ. Loin d'inaugurer un régime de modernité religieuse en rupture avec la tradition, l'événement de la Réforme participerait de ses refondations qui font la vie d'une tradition.

H. Hatzfeld réserve le terme de « traditionalisme » pour stigmatiser une sorte de religion de la tradition qui tend à enfermer la tradition vivante dans les formes d'une religion donnée promue au rôle de garante des traditions⁷. Cette inversion contre-nature du rapport fondateur de la tradition à la religion oblige à revenir sur la nature de ce rapport. Toute tradition serait-elle inéluctablement religieuse ? La réponse d'H. Hatzfeld veut écarter tout malentendu possible : le propre de la religion est de rattacher la tradition à une révélation originelle qui conforte son autorité et justifie par là même le pouvoir de contrôle de ceux qui se proclament ses gardiens. Pour tout dire (et c'est le sociologue humaniste qui le dit), si la tradition se conjugue facilement avec l'innovation et la création, c'est qu'elle est en vérité créatrice d'elle-même au même titre que l'humanité est institutrice d'elle-même⁸. En l'absence de tout commencement absolu, c'est le mouvement de reprise du sens inhérent à toute tradition religieuse qui alimente le contenu de la révélation originelle dont cette tradition se réclame. La religion repose donc sur la tradition mais elle s'en fait une conception erronée bien que nécessaire, une nécessité qu'il faut comprendre selon H. Hatzfeld en termes de logique socio-symbolique de la légitimation du pouvoir. Le propos se précise quelque peu à partir du moment où l'on distingue clairement : 1) la tradition, comme matrice symbolique de l'humanité (un concept « scientifique » aux accents humanistes largement hérité de la problématique herméneutique ; 2) la conception spécifiquement religieuse de la tradition-révélation (une conception très fortement influencée par le modèle judéo-chrétien) ; 3) enfin, le « traditionalisme » assimilé ici à une modalité pervertie, conservatrice ou intégriste, de la tradition religieuse. L'important est, qu'au-delà de son souci affiché de rupture par rapport à une sociologie de la dénonciation du religieux comme lieu de l'erreur et de la

superstition, H. Hatzfeld s'inscrit bel et bien dans la continuité d'une tradition sociologique qui, de Marx à Durkheim, s'attache à reconnaître dans la religion une « illusion bien fondée ».

Replacée néanmoins dans l'espace des lectures contemporaines du religieux et des débats portant sur son devenir dans les sociétés modernes, une démarche qui inscrit à ce point le religieux au cœur des invariants anthropologiques de la condition humaine que sont l'activité symbolique et la tradition, à distance de toutes les formes historiques qu'elle a pu engendrer, peut prendre un tout autre sens. Il est difficile de la séparer des préoccupations d'un humanisme élargi qui fait du religieux une dimension irréductible de l'humain ou qui entretient l'idée d'un possible religieux résolument inscrit en l'homme. Dans la typologie des théories de la « sécularisation » que D. Hervieu-Léger emprunte occasionnellement à la littérature anglo-saxonne, l'essai d'H. Hatzfeld pourrait relever de ces lectures « inclusivistes » qui font des traditions religieuses des réservoirs de significations et de valeurs, des dispositifs de sens qui permettent de répondre, dans les zones d'incertitude laissées par la science et la technique, aux « questions ultimes » de l'existence⁹. Une telle conception « anthropologique », ou plutôt méta-anthropologique, vise à asseoir l'idée de la permanence de la question religieuse – confondue avec l'exigence humaine de sens et de valeur – au-delà de la forme « invisible », « civile » ou « séculière » qu'elle peut prendre dans les sociétés modernes.

Le religieux en régime de surmodernité

L'assimilation indifférenciée du religieux à tout ce qui permet de transcender sous une forme ou une autre la condition humaine (grande transcendance ou « transcendances à portée moyenne » ou encore « mini-transcendances », pour reprendre les termes de T. Luckmann) ne permet pas selon D. Hervieu-Léger de faire face aux enjeux que comporte l'étude des « productions religieuses de la modernité » ; elle conduit souvent à « anthropologiser » une vision très ethnocentriste des « questions ultimes » héritée de la problématique du salut propre aux religions historiques : « Paradoxalement, il y a une attraction permanente de la définition substantive de la religion, chez ceux-là mêmes qui entendent se défaire des limitations qu'elle impose à la recherche empirique aussi bien qu'à l'élaboration théorique¹⁰. » Est-ce pour surmonter ce paradoxe, ou pour

mieux l'assumer, que D. Hervieu-Léger nous convie à explorer une autre voie encore plus paradoxale, celle qui consiste à identifier les productions religieuses de la modernité en se dotant d'une définition du religieux fondée sur la référence à l'autorité légitimatrice de la tradition ? Le défi est sérieux car D. Hervieu-Léger croit, si l'on peut dire, à la modernité. Son entreprise ne saurait se confondre avec celles qui visent à restaurer la tradition en dénonçant les impasses de la modernité (religieuse ou autre) ; elle est également étrangère au discours relativiste stigmatisant l'illusion d'une coupure historique et anthropologique constitutive de la modernité¹¹. Il s'est bel et bien produit au cours de l'histoire de nos sociétés une rupture radicale et irréversible par rapport à un certain régime traditionnel du symbolique fondé sur l'autorité d'une transcendance, en un mot sur l'hétéronomie. La perte de plausibilité de ce dispositif de sens articulé sur les grandes figures religieuses traditionnelles est un fait sociologique, confirmé par toutes les enquêtes d'opinion, qu'il faut intégrer dans toute analyse des modalités contemporaines du rapport à la tradition.

Il n'est pas non plus question dans cet essai de revenir sur l'analyse classique du travail de la modernité au sein des religions historiques ou sur la recherche des racines religieuses de la modernité envisagée dans sa dimension messianique, utopique et révolutionnaire¹². La « subjectivisation » présente des croyances et des pratiques religieuses témoigne d'un individualisme narcissique plus sensible à l'épanouissement du moi qu'à l'ascèse, combinant l'intégration au monde de la rationalité techno-scientifique et le recours au langage émotionnel, pratiquant surtout un bricolage à la carte des traditions religieuses qui consacre l'éclatement des grands systèmes de pensée. Les utopies révolutionnaires ont sans doute largement puisé dans l'imaginaire de l'eschatologisme judéo-chrétien mais ce qu'il s'agit désormais de penser dans cette époque de la « fin des utopies » collectives, de l'effondrement des grandes traditions et du flottement des cadres de la mémoire historique, c'est un régime nouveau de « l'imaginaire de la continuité », pour reprendre une expression chère à D. Hervieu-Léger. Le religieux moderne dont il est question est donc moins celui de l'époque classique de la modernité religieuse dont les figures fondatrices et emblématiques restent le prophète judaïque et le chrétien réformé que celui d'une certaine « postmodernité » où se bousculent aussi bien le catholique polonais de « Solidarité », l'ingénieur islamiste, le jeune juif américain reconverti, les membres des communautés charismatiques, les adeptes des sectes d'inspiration

orientale, et pourquoi pas les supporters de l'Olympique ou les anciens fans de Jim Morrison.

Si D. Hervieu-Léger entretient un réel flottement quant à la délimitation de ce qu'elle désigne par « productions religieuses de la modernité », c'est qu'elle préfère penser le religieux contemporain dont il est essentiellement question, celui des dernières décades de cette fin de siècle, en termes de « surmodernité » ou de « haute modernité » plutôt que de « postmodernité¹³ », soulignant par là, après bien d'autres, qu'elle veut y voir avant tout une radicalisation, éventuellement un excès, des valeurs inhérentes à la culture moderne. Qualifier dans le même temps ce religieux fin de siècle de « post-traditionnel » confirme bien l'absence de toute symétrie possible dans les modalités du rapport à la tradition et à la modernité et le caractère irréversible du régime de légitimation du croire religieux inauguré par les temps modernes. Le religieux post-traditionnel serait le signe annonciateur d'une nouvelle mutation dans les recompositions modernistes de la tradition et non un simple retour du balancier comme pourraient le laisser entendre certaines formulations liées à un usage substantivé des termes en présence.

Pour mieux écarter l'idée que la religiosité post-traditionnelle puisse être une forme de persistance ou de résistance d'un religieux résiduel lié par essence à l'ordre de la tradition et voué à renaître de ses cendres grâce aux ratés et aux impasses de la modernité, D. Hervieu-Léger fait appel au paradigme dialectique bien connu, mais en l'occurrence très équivoque, de l'engendrement des contraires, ce qui donne une sorte de lecture weberienne inversée selon laquelle « la modernité produit ce qui lui est essentiellement contraire, à savoir l'hétéronomie, la soumission à un ordre subi, reçu de l'extérieur, et non pas voulu¹⁴ ». Il est difficile de reconnaître dans cette référence à la tradition comme ordre hétéronome la forme recomposée du religieux post-traditionnel qu'il s'agit d'appréhender. L'exemple type est celui de ces communautés charismatiques imprégnées d'une culture très contemporaine de l'émotion, valorisant l'intensité d'une fraternité élective vécue au présent, qui finissent par éprouver le besoin de se rattacher à tel ou tel culte de saint ou par s'inventer une filiation par rapport à une figure aussi traditionnelle que le curé d'Ars. Le paradigme des contraires conduit malheureusement à présenter ce genre de productions symboliques dans les termes mêmes du discours « indigène », c'est-à-dire en termes de cohabitation paradoxale ou de combinaison subtile de la modernité et de la tradition. Comme si le jeu avec la tradition et l'inscription métaphorique dans une lignée fondatrice que l'on observe au sein des nouvelles communautés pouvaient se confondre avec

la recherche d'une formation de compromis quelconque, même subtile, entre deux régimes de légitimation, l'hétéronomie des communautés hiérarchiques et l'autonomie narcissique des fraternités électives. Le subjectivisme des communautés émotionnelles ou volontaires d'aujourd'hui n'engendre pas « ce qui lui est essentiellement contraire » mais, comme le souligne par ailleurs D. Hervieu-Léger, une modalité recomposée (imaginaire, métaphorique, nous y reviendrons) de la référence à l'autorité d'une tradition qui s'inscrit, contrairement aux termes dans lesquels elle peut se penser, dans la continuité des valeurs fondatrices de la modernité. Le glissement final du paradigme du *contraire* à celui du *pendant* corrige l'ambiguïté de certains développements antérieurs : « Ainsi, en même temps qu'elle dissout, comme son contraire, tous les systèmes religieux fondés sur l'autorité hétéronome d'une tradition, la modernité fait surgir, comme son pendant, la possibilité d'une religion « post-traditionnelle » : celle-ci, au lieu de faire découler les obligations des individus de leur engendrement postulé dans une tradition, suspend la reconnaissance de la capacité d'engendrement de la tradition à l'effectivité de l'engagement des individus¹⁵. »

Tout le problème est que la dialectique complexe qu'il s'agit d'analyser suppose une dialectisation des catégories de pensée en présence qui est constamment gommée par l'usage substantivé des termes dont se nourrit le discours religieux sur la tradition et la modernité. On en trouve une autre illustration dans la thématique de la « tradition vivante » qui fait partie, comme on sait, de l'héritage des recompositions modernistes de la tradition et que D. Hervieu-Léger retrouve tout naturellement dans sa « boîte à outils ». Dans la lutte symbolique à laquelle se livrent les Anciens et les Modernes, il a toujours été de bonne guerre de procéder au jeu de l'inversion de sens et de valeur des termes de l'opposition. Puisque le parti de la modernité prétend s'attribuer le monopole de la valorisation du changement et assigner la tradition au seul souci de la conservation, il devient essentiel de faire valoir que la tradition est aussi source d'innovation et puissance créative. On voit mal pourtant comment on pourrait tirer de ce jeu rhétorique de l'inversion des valeurs, qui a surtout pour effet de masquer l'enjeu décisif des régimes de légitimité en conflit (autorité transcendante / autonomie rationnelle), un outil d'analyse pertinent des productions religieuses de la surmodernité. Et cela d'autant plus que le religieux post-traditionnel, dans son souci de « faire tradition », tend plutôt à dénoncer le travail de relecture réformiste de la tradition et à épouser, sur un mode quasi schizophrénique, les formes les plus « orthodoxes » ou les plus « intégristes » d'une tradition religieuse donnée¹⁶.

Une tradition désacralisée

Pour sortir des pièges de la substantialisation il faut penser en termes de rapport mais l'entreprise paradoxale de D. Hervieu-Léger l'amène en fait à travailler sur un double rapport, l'un étant censé fournir la matrice de l'autre : il s'agit en effet de penser le remaniement fondamental du rapport à la tradition au sein du religieux moderne en maintenant l'idée d'un rapport fondateur de la tradition à la religion qui constituerait la forme spécifique et invariante du religieux. Il est difficile de s'engager dans un tel défi sans échapper aux effets de miroir et sans assumer un certain flou définitionnel qui va peut-être de pair avec le souci d'opérationnalité. On glisse ainsi de l'affirmation d'une condition nécessaire (mais peut-être non suffisante) selon laquelle « il n'y a pas de religion sans que soit invoquée à l'appui de l'acte de croire (et de façon explicite, semi-explicite ou entièrement implicite) l'autorité d'une tradition¹⁷ », à une définition plus exclusive qui a toutes les apparences d'une définition d'essence alors qu'elle se veut une simple hypothèse de travail : « Une « religion » est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière¹⁸. » De la présence d'un type de légitimation du croire évoquant l'autorité d'une tradition à l'existence d'un dispositif social d'inculcation de la conscience d'appartenance à une lignée croyante particulière, il y a une nuance importante que les définitions parallèles de la tradition reflètent à leur façon. On va de l'idée que « ce qui définit essentiellement la tradition (alors même qu'elle sert, de fait, des intérêts présents), c'est qu'elle confère au passé une autorité transcendante¹⁹ » à la conclusion suivante : « On appellera tradition, dans cette perspective, l'ensemble des représentations, images, savoirs théoriques et pratiques, comportements, attitudes etc. qu'un groupe ou une société accepte au nom de la continuité nécessaire entre le passé et le présent²⁰. » Retenons que la référence à l'autorité légitimatrice désigne autant un mode de justification, implicite ou explicite, du croire qu'une forme sociale de contrôle, institutionnelle ou informelle, de la croyance autorisée. Il faut également comprendre que l'inscription dans *une* tradition conçue comme affiliation à *une* lignée croyante, reconnue dans sa particularité, ne saurait se confondre avec la soumission à *la* tradition définie comme ordre symbolique imposant de manière absolue la norme du croyable à une collectivité. Pour se

donner une définition conjointe de la religion et de la tradition qui ne s'enferme pas dans la conception religieuse, traditionnelle ou moderne, que s'en font les religions historiques de telle sorte qu'elle permette de rendre compte des modalités recomposées d'un religieux post-traditionnel, il faut beaucoup de souplesse.

Mais la véritable pierre d'achoppement de cet effort définitionnel, au regard notamment des critères de discrimination des formes du croire religieux et non religieux, pourrait bien être cette fameuse transcendance de l'autorité de la tradition à laquelle se substitue l'expression euphémisée d'une « continuité nécessaire ». D. Hervieu-Léger souligne bien que les critères traditionnels de l'ancienneté et de la continuité par rapport au passé, réunis et incarnés ici par la notion de « lignée », restent formels ou aveugles tant que le principe d'une autorité conférée à ce passé dans le présent n'est pas clairement posé, mais il nous faut prendre acte de son refus d'inclure dans la définition du religieux et corrélativement de la tradition la manière dont le fondement de cette autorité est pensé : en un mot, transcendance ou pas transcendance ?, substantielle ou formelle ?, extramondaine ou intramondaine ? Faut-il rappeler que pour beaucoup, dont H. Hatzfeld et bien d'autres, la référence à l'autorité d'une Révélation ou d'une Origine transcendante est la caractéristique irréductible de la tradition religieuse. La position singulière de D. Hervieu-Léger est en fait parfaitement en accord avec le pari d'une identification du croire religieux qui ne fasse aucune concession au contenu du croire, en un mot avec la priorité accordée au « croire comme » ou « parce que » sur le « croire que ». D'où le caractère apparemment circulaire, tautologique d'une définition formelle du croire religieux qui se présuppose elle-même, à l'image de la coutume : « Comme nos pères ont cru, et parce qu'ils ont cru, nous aussi nous croyons...²¹ » D'où l'impression troublante de se retrouver transplanté dans l'univers des sociétés traditionnelles et du culte des ancêtres, comme si, par un télescopage surprenant, non sans équivoque, de l'histoire des religions, les formes les plus récentes du religieux posttraditionnel faisaient directement écho aux formes « élémentaires » des religions du lignage.

Le principe d'une référence obligée à la transcendance des sources de l'autorité religieuse (la parole de Dieu) serait un témoignage d'inféodation aux théologies de la tradition des religions historiques. Il nous ramènerait, selon D. Hervieu-Léger, aux impasses d'une construction du religieux hors religion (tel qu'il peut se repérer dans le sport ou la politique) fondé sur un sacré plus ou moins substantivé (le surnaturel, le suprasensible, l'au-delà). Or le processus de

sacralisation (des événements, des objets ou des personnes) dont le lieu privilégié a pu être historiquement la religion, nous est présenté comme étant en lui-même étranger à la définition structurelle du religieux. Un tel souci de désacraliser la religiosité et d'éliminer la référence sempiternelle et soi-disant incontournable à la transcendance dans l'identification de la présence ou de l'émergence du religieux, notamment au sein du politique (ou du théologico-politique) constitue incontestablement la grande singularité de l'essai de D. Hervieu-Léger. Ce n'est pas par hasard s'il a fallu attendre l'éclosion des formes récentes d'une religiosité post-traditionnelle pour que se révèle enfin, comme toujours après coup, le noyau d'un religieux désacralisé et libéré de la transcendance. Par un jeu de miroirs, qui n'est pas sans évoquer la démarche durkheimienne, l'équivoque du sacré étant écartée, l'activité de refondation qui anime le religieux moderne dévoile le secret de l'ancrage de la religion dans la tradition.

Le pari n'est pas facile à tenir puisqu'il nous faut admettre que l'émergence du religieux n'implique pas par elle-même que la figure fondatrice à laquelle se réfère la lignée croyante soit posée comme absolue, indépassable, ou en d'autres termes sacralisée, et que néanmoins il faille entendre que les « témoins » de cette lignée sont bel et bien promus au rang de « martyrs », de « héros », de « prophètes », quand ils ne sont pas des « saints », autant de figures qui d'une façon ou d'une autre transcendent la condition humaine ordinaire au même titre que l'événement fondateur transcende l'histoire²². L'enjeu porte en fait sur l'opportunité d'une distinction tranchée entre l'appel à une transcendance substantielle, à une temporalité arrachée à l'histoire ou à une surréalité quelconque, et le besoin de faire référence à un temps, à un lieu, à une personne, qui transcendent le quotidien ou l'ordinaire de l'existence immédiate. On retrouverait ici la pertinence de l'opposition weberienne de l'ordinaire et de l'extraordinaire, du quotidien et de l'extra-quotidien (*Alltäglichkeit / Aussertäglichkeit*) qui représentait aux yeux de Weber un ressort bien plus significatif et moins ethnocentriste de la logique religieuse que l'opposition métaphysique de la transcendance et de l'immanence²³.

La question de la « continuité nécessaire » dans la référence à la lignée fondatrice constitue une autre pierre d'achoppement. On peut toujours s'interroger sur le statut des métaphores du lien généalogique, de la filiation et de l'engendrement dans la construction d'un concept qui se veut opératoire et discriminant ; mais jusqu'à quel point peut-on soutenir, sans renoncer à toute limite logique du concept, que « la rupture de la continuité peut même être, dans

certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante » ? Pour reprendre une formule test évoquée par D. Hervieu-Léger, doit-on admettre que celui qui croit en la résurrection du Christ et celui qui se démarque de cette croyance en préférant croire (comme les hommes l'ont toujours cru et parce qu'ils l'ont cru) que l'homme survit uniquement dans la mémoire de ceux qui l'ont aimé, participent d'une même structure religieuse du croire ? Le remaniement fondamental du contenu de la croyance, qui n'est jamais à ce point éloigné de son mode de justification, ne met-il pas en péril la continuité postulée de sa forme religieuse ?

D. Hervieu-Léger s'inspire avec bonheur de l'anthropologie du croire esquissée par M. de Certeau ; or la manière dont ce dernier se posait lui-même, en tant que membre de la Compagnie de Jésus, la question du sens présent de la fidélité à la spiritualité ignatienne mérite le détour, ne serait-ce qu'à titre de témoignage « indigène » quant au rapport problématique qu'une culture religieuse contemporaine peut entretenir avec une tradition²⁴. Une double rupture caractérise aujourd'hui selon lui ce rapport. D'une part la reprise du « témoin » ne peut plus se confondre avec la quête d'un secret caché des origines. Au commencement, on ne trouve pas la plénitude d'un sens mais, sinon le vide, du moins le morcellement des témoignages, le pluralisme des interprétations qui font écho aux hésitations, aux incertitudes et aux risques pris par le fondateur : « Nos pères sont des hommes ; ils ne sont que des hommes. Les origines ne sont pas d'une autre nature que nous²⁵ ». D'autre part, les écarts ou les déformations dont témoignent les lectures successives pratiquées par la lignée des disciples sont à l'image des divergences que l'on retrouve entre contemporains. La fameuse transcendance du passé se comprend à partir de l'altérité du présent et de la médiation des autres. Il est difficile dans ces conditions, compte tenu de la conscience que nous en avons, de penser que nous pouvons croire comme nos pères ont cru : « Là où ils innovaient en croyant répéter, nous témoignons de la tradition sur un mode qui d'abord ne se reconnaît pas dans ses modes antérieurs. De part et d'autre, continuité et discontinuité sont également certaines, mais inégalement conscientes ; c'est à l'intérieur d'une tradition qu'ils se différenciaient ; c'est à partir d'une distanciation que nous avons à trouver le sens de notre histoire. Ce qui était pour eux participation à une vie reçue, nous le formulons comme une rupture. La décision de vivre aujourd'hui implique pour nous, vis-à-vis du passé, une hérésie du présent²⁶. » Cette conscience nouvelle de la distance et de la solitude au cœur de l'imaginaire de la continuité, cette rupture

d'équilibre entre la continuité et la discontinuité par rapport au passé relèvent, aux yeux de M. de Certeau, d'un mode hérétique de fidélité à la tradition qui n'a rien de spécifiquement religieux : il ne fait que traduire la façon dont notre culture fait désormais son deuil des garanties du passé.

Faire tradition ou la métaphore d'une absence

Autant il paraît ainsi pertinent et fécond de faire du religieux contemporain un analyseur des modalités présentes du sens de la fidélité à une tradition, autant il est difficile de comprendre comment la référence à l'unité générique d'un mode de légitimation traditionaliste, dont on s'attache à montrer à quel point il est flottant et même contradictoire, peut servir d'instrument de délimitation de l'objet religieux²⁷. La contribution majeure de D. Hervieu-Léger dans cet essai porte en définitive sur l'exploration des diverses formes du procès de symbolisation à l'œuvre dans le religieux post-traditionnel. Au point de départ, il y a la crise du rapport fondateur aux sources symboliques de la Tradition inventée par les religions historiques et l'émergence progressive de cette nouvelle donne que sont la rationalisation (intellectuelle, mais aussi éthique et spirituelle) et la subjectivisation du rapport aux traditions religieuses. Celles-ci ne sont reprises que dans la mesure où elles rendent raison d'elles-mêmes, où elles « font sens » pour le sujet, où elles « parlent au vécu » de la personne, où elles répondent aux « intérêts du présent », d'où leur réduction à l'état de matériaux fragmentaires, de produits disséminés, de ressources symboliques disponibles. Le concept de « folklorisation » introduit par M. de Certeau sert à désigner ce nouveau statut des langages et des symboliques traditionnels, coupés de leurs ancrages communautaires et arrachés aux contraintes d'une mémoire autorisée. Mais c'est en fait une multiplicité d'outils conceptuels que D. Hervieu-Léger sort de sa boîte pour appréhender les procédés de « réemploi » du stock des traditions, des outils qui fusent et qui se télescopent à tel point que leur agencement n'apparaît pas toujours clairement : métaphorisation, emblématisation, instrumentalisation, bricolage, etc. Associée à la clarification de ces procédés de symbolisation, une véritable typologie des modalités du rapport des sujets aux traditions s'imposerait. Dans cette nébuleuse du religieux post-traditionnel se distinguent le rapport narcissique et émotionnel des communautés charismatiques à certaines figures de saints, le rapport instrumental et emblématique aux symboles que pratiquent les

mouvements ethno-religieux et le rapport « intégral » ou littéral aux Écritures qui caractérisent les fondamentalismes islamiques ou judaïques. Comment penser la cohabitation ou la combinaison de ces facettes de la post-traditionalité ?

Parmi les outils conceptuels que mobilisent les analyses de D. Hervieu-Léger, trois d'entre eux nous semblent particulièrement féconds, même s'ils véhiculent quelque ambiguïté qu'il serait facile de lever : on pense à la notion d'imaginaire, à la métaphorisation et au bricolage. L'inscription dans une tradition, religieuse ou autre, se nourrit d'un « imaginaire de la continuité » dont le schème majeur s'inspire des relations généalogiques et des catégories associées de filiation, de lignage qui structurent les communautés « traditionnelles ». Si on qualifie souvent ces communautés de « naturelles », c'est qu'elles ont tendance de fait à naturaliser les liens symboliques de filiation et d'alliance qui sont au fondement de l'organisation sociale et d'un culte des ancêtres qui repose littéralement sur la reconnaissance du fait de se « savoir engendré²⁸ ». Dans les religions du lignage, le « credo » se confond avec le récit de la généalogie, un récit qui se prête à bien des arrangements et s'invente des filiations en fonction des classements et des statuts recherchés. Les groupes religieux traditionnels (des sociétés initiatiques aux ordres monastiques) se sont régulièrement inspirés de la matrice symbolique des relations familiales et des structures parentales en trouvant dans le caractère inconditionnel des communautés d'origine une façon de surmonter la précarité des liens d'élection ou d'association. C'est ce que D. Hervieu-Léger appelle la consolidation religieuse des « fraternités électives », la fraternité vécue ou recherchée justifiant cette fois l'invention d'une ascendance commune et non l'inverse²⁹. Le caractère fictif, plus ou moins reconnu, de l'imaginaire de la continuité, dans les sociétés traditionnelles comme dans les sociétés historiques, n'a jamais empêché celui-ci de remplir pour les sujets sa fonction de symbolisation et de socialisation. Le paradoxe auquel nous confronte l'invention d'une tradition au sein des communautés volontaires et émotionnelles des sociétés post-traditionnelles, c'est celui d'un « imaginaire de la continuité » qui se met, en situation d'effondrement, à fonctionner, si l'on peut dire, « à l'imaginaire ». On mesure l'ambiguïté d'un terme qui désigne à la fois, dans son usage substantif, la fonction symbolique en général et, dans son usage modal, une sorte de dérive de cette fonction où la référence au passé devient « imaginaire » – non pas tant parce qu'elle est fictive ou rêvée, ce qui est toujours plus ou moins le cas – mais parce qu'elle s'opère sur la base d'une relation narcissique, duelle, spéculaire (pour reprendre les termes du lexique lacanien³⁰), c'est-à-dire en dehors des médiations

symboliques et des régulations sociales d'une mémoire collective disposant de cadres, de lieux et de repères. Un tel glissement du symbolique à l'imaginaire n'est pas sans poser problème, surtout lorsqu'on nous laisse entendre que la mobilité, l'interchangeabilité et le flottement des signes, et des réserves de tradition, pourraient bien être le mode de fonctionnement normal d'une culture en régime de surmodernité.

Le fonctionnement à l'imaginaire des réserves de traditions n'est pas très éloigné de l'usage métaphorique des croyances et des pratiques religieuses anciennes qui constitue une autre facette de la post-traditionalité. Le concept de « religion métaphorique » esquissé par J. Séguy, à partir d'une lecture de Weber, vise à repérer des formes de l'agir collectif, des croyances et des attitudes, qui entretiennent un rapport analogique avec les formes historiques de l'agir religieux (inconditionnalité et radicalité de la vocation « prophétique » du savant ou du politique, par exemple) sans adhérer pour autant aux contenus des croyances proprement religieuses (puissances surnaturelles ou autres)³¹. Parler de « religion analogique » ou « métaphorique » pour désigner cette religiosité hors religion qui émerge dans le rapport à la politique, à l'art, à la sexualité, peut paraître excessif dans la mesure où on utilise une relation en elle-même problématique comme attribut substantiel d'une spécificité religieuse nouvelle, d'où l'intérêt de penser plutôt en termes de « métaphorisation du religieux » au sein de la modernité, comme le fait d'ailleurs J. Séguy. La métaphore étant toujours réversible, il apparaît finalement que le processus en question peut s'appliquer aussi bien au phénomène précité qu'au devenir même des religions dites historiques. La métaphorisation est dans cet autre sens l'envers du procès d'intellectualisation spirituelle et de rationalisation éthique qui réduit l'ensemble des référents de la vision chrétienne du monde (ciel, enfer, résurrection, etc.) à l'état de simple métaphore ou, pour reprendre le terme de M. de Certeau, de folklore disponible pour signifier autre chose que le message de la Foi.

L'usage élargi que D. Hervieu-Léger fait du concept de métaphorisation des traditions religieuses hérite de ce double sens qui est sans doute à l'image du phénomène qu'il s'agit de décrire mais qui trouble le concept et limite sa portée. Dans son sens restreint, on comprend que la métaphorisation désigne la réduction à l'état de symbole esthétique, d'expression allégorique ou de spectacle folklorique de langages traditionnels dont les référents ont perdu toute plausibilité aux yeux du sens commun de nos sociétés, d'où leur disponibilité pour des réemplois analogiques hors religion, dans le champ politique ou autre. Mais dans

la version plus ambitieuse que suggère D. Hervieu-Léger (non sans rapport avec l'aura de sens qui entoure le concept de folklorisation développé par M. de Certeau), le processus en question concerne une nouvelle modalité du rapport au croire et au geste religieux traditionnel, un « faire tradition » qui n'implique pas d'y croire, un « effet de lignée » qui joue sur une sorte de double sens, de double entente, le simulacre de la tradition s'accordant avec « le jeu réversible de la métaphore³² ». Ainsi la possibilité de dire le salut dans le langage de la guérison au sein des communautés charismatiques ou de dire la religiosité dans les termes de l'ethnicité que l'on retrouve dans les ethno-religions, avec l'option toujours ouverte d'une inversion du langage de référence, témoignent d'un univers de significations réversibles et flottantes où il n'y a plus de socle de sens.

Une telle disponibilité de la matière symbolique que représente désormais l'ensemble fini des traditions historiques, toutes mises sur le même plan, coupées de leur contexte de référence, rend possible tous les jeux kaléidoscopiques et tous les « bricolages du sens³³ », pour reprendre le célèbre paradigme introduit par C. Lévi-Strauss à propos de l'univers des mythologies. Le succès de cette métaphore du bricolage transmuée en un modèle d'intelligibilité passe-partout s'est malheureusement accompagné d'une certaine dérive de sa pertinence initiale. Le bricolage post-traditionnel auquel se réfère D. Hervieu-Léger présente au moins trois caractéristiques. Tout d'abord, l'effondrement des dispositifs de sens exerçant une autorité sur la collectivité des croyants encourage un bricolage à dominante individuelle. Tous les sondages font état de ce croyant bricoleur qui se compose son propre menu en articulant à sa façon résurrection et réincarnation au grand désespoir des théologiens. Ensuite, ce bricolage est surtout pensé en termes de « réemploi » d'une matière disponible libérée des profondeurs de la conscience historique, des contraintes d'une mémoire autorisée et du respect des écarts entre systèmes de sens. La lecture instrumentale de la réinterprétation symbolique l'emporte sur les versions dialogiques, herméneutiques ou même structurales où la prédonation de sens et les précontraintes de la matière symbolique assujettissent le travail de reprise des traditions historiques à un véritable dialogue entre le signifiant et le signifié, entre la matière et la forme. Enfin malgré l'hétérogénéité apparente de ses sources et son syncrétisme affiché, ce bricolage n'est pas travaillé par la contradiction ou l'ambivalence. L'aspiration à la synthèse, la recherche de formation de compromis perdent de leur sens à partir du moment où le fondement ultime de ce qui fait sens c'est la réalisation d'un moi qui assume sa fluidité et son « flottement ». Par tous ces traits, et surtout du fait de l'effacement

de la notion de « précontrainte » qui faisait toute la pertinence du paradigme structuraliste du bricolage, il serait plus adapté de parler ici de « collage » post-traditionnel³⁴.

En plaçant en tête de notre lecture la référence au livre d'H. Hatzfeld, nous avons à l'esprit cette rencontre troublante entre une entreprise autodidacte de refondation du religieux dans l'univers de la tradition et les préoccupations scientifiques d'une sociologue en quête d'une définition opératoire de la religiosité moderne. Il apparaît après ce détour que l'attitude humaniste de celui qui n'y croit pas, tout en reconnaissant la nécessité sociale et anthropologique de la chose, peut fournir une illustration parmi d'autres de ce rapport post-traditionnel à la religion qui serait une des caractéristiques du nouveau religieux. F. A. Isambert évoquait déjà ce jeu avec la croyance, ce mélange instable de fiction et d'adhésion qui se donne à voir dans le rapport aux grandes fêtes traditionnelles (Noël et autres) : « Ne pas croire soi-même (à ce type de religion, ou à aucune religion) et sympathiser avec un autrui censé croire, c'est apparemment satisfaisant à une nostalgie tout en sauvegardant son statut intellectuel personnel³⁵. » Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'attitude pleine et intégrale ou l'excès de conformité qu'affiche l'intellectuel fondamentaliste (juif, islamiste ou pentecôtiste) au nom de la primauté absolue du religieux, n'échappe pas sur le plan existentiel à la dualité, une dualité dans le rapport au monde que D. Hervieu-Léger qualifie de disjonction schizophrénique³⁶. Nul doute qu'une telle réflexivité dans les modalités du croire, associée à la fluidité des mots pour le dire et à la duplicité de l'effet de tradition, constitue un vrai défi de pensée et de méthode pour une sociologie savante. Au-delà des débats sur l'essence de la religion et de la tradition qui pèsent inévitablement sur les catégories de l'entendement ordinaire du sociologue et de l'anthropologue, nous voici confrontés aux paradoxes qui sont au fondement des énoncés et des attitudes que l'on qualifie de traditionaliste ou de néo-traditionaliste en matière de religion.

Notes

1. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
Les deux thèses en question ne sont pas contradictoires et M. Gauchet les assume simultanément.
2. E. Ortigues, *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. III.
3. Le philosophe E. Weil fut l'un des premiers à souligner le paradoxe qui veut que les civilisations « traditionnelles » ne fassent aucune place au concept de tradition et que cette dernière est d'autant plus

- forte qu'on n'en parle pas et qu'il est même impensable qu'on en parle : E. Weil, « Tradition et traditionalisme » [1953], in *Essais et conférences*, t. II, Paris, Vrin, 1991, p. 12-14. On ne peut écarter bien sûr toute idée de réflexivité d'une tradition par rapport à elle-même qui serait antérieure à l'Écriture et à l'Histoire, mais le principe selon lequel l'émergence du traditionalisme, comme justification consciente de la tradition et construction historique des traditions, est contemporain d'une mutation des sociétés « traditionnelles » reste fondé, voir à ce sujet G. Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », in M. Détienné, ed., *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 25-44.
4. Sur cette question cf. entre autres, E. Ortigues, « Écritures et traditions au concile de Trente », *op. cit.*, chap. VIII.
 5. H. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 13.
 6. On songe entre autres à la théorie herméneutique, d'inspiration phénoménologique, du symbolisme du premier, P. Ricœur, et à l'héritage de H. Gadamer. Cf. particulièrement P. Ricœur, « Herméneutiques des symboles et réflexion philosophique », in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
 7. H. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 55.
 8. *Ibid.*, p. 71.
 9. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 52-55. L'exemple le plus significatif de ce type de lecture est T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967. Soulignons quand même qu'à la différence des lectures citées qui s'efforcent de faire une place à un religieux disséminé se développant hors des religions instituées, H. Hatzfeld reste attaché à la dimension institutionnelle du religieux : « Une institution sociale pour un travail que la science n'accomplira jamais. Une institution longtemps nécessaire et dont nul ne peut dire que le temps soit passé », *op. cit.*, p. 268.
 10. H. Hatzfeld, *op. cit.*, p. 59.
 11. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991. Pour une analyse de l'essai de D. Hervieu-Léger sous l'angle d'une anthropologie « symétrique » sensible aux formes hybrides du religieux hors religion, inspirée de B. Latour, voir A. Piette, « Les religiosités séculières : une hybridité exemplaire pour l'anthropologie du religieux », *Social Compass* (Louvain), 41 (4), 1994, p. 571-584.
 12. La référence privilégiée est ici l'œuvre de H. Desroches à laquelle D. Hervieu-Léger rend hommage (*op. cit.*, p. 208-216).
 13. Cette clarification vient seulement en conclusion de l'ouvrage (*op. cit.*, p. 242). Le terme de « surmodernité » est introduit par M. Augé in *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, et celui de « high modernity » par A. Giddens in *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
 14. D. Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 135. Le paradigme d'une modernité paradoxale et contradictoire condamnée à réengendrer son contraire était déjà présent dans l'ouvrage antérieur de D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986. Il était cependant à l'époque au service d'une approche de la modernité religieuse plus centrée sur l'utopie que sur la réinscription dans une tradition : « La modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteur des efforts humains, mais elle crée, en même temps, l'espace-temps d'une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique de l'accomplissement et du salut », p. 224. Le déplacement d'intérêt de l'utopie à la tradition ne conduit pas pour autant à un renversement de perspective puisqu'il existe un vaste champ de productions religieuses alimentées par les « recompositions utopiques de la tradition ».
 15. D. Hervieu-Léger, *La religion...*, *op. cit.*, p. 245.

16. On pense à l'exemple des *Ba'alei Tshuva* américains cité par l'auteur (*ibid.*, p. 250) et étudié par H. Danzger, *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1989. On peut s'étonner à ce propos du peu de place occupée dans ce parcours du religieux post-traditionnel par les références au fondamentalisme musulman ou à l'intégrisme islamiste.
17. *Ibid.*, p. 110. Nous ne pouvons pas nous permettre de discuter ici ce concept du « croire » que l'auteur emprunte à M. de Certeau. Notons seulement que si le concept est censé couvrir l'ensemble des modalités du croire, y compris les croyances pratiques et les croyances qui ne font référence à aucun croire, sous forme d'énoncé ou d'acte, il reste que les interférences avec les conceptions du croire propres aux religions de la foi et du credo qui croient qu'il faut croire pour être sauvé, sont une source d'équivocité et de malentendu.
18. *Ibid.*, p. 119.
19. *Ibid.*, p. 126.
20. *Ibid.*, p. 127.
21. *Ibid.*, p. 118.
22. On pense à l'exemple des « héros » de l'olympisme présenté comme « une religion au sens plein du terme » (p. 151) ou encore aux fameux pèlerins d'Anfield qui vouent un culte à des victimes promues au rang de « héros » et de « martyrs » (p. 153).
23. Voir entre autres à ce sujet les mises au point de C. Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 89, 1995, p. 74-75. J.-P. Grossein dans sa nouvelle traduction des textes de « Sociologie des religions » de Weber (Paris, Gallimard, 1996) soutient le même point de vue.
24. M. de Certeau, « Lire une tradition », in *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.
25. *Ibid.*, p. 59.
26. *Ibid.*, p. 70.
27. Cette conclusion n'est pas seulement commandée par un choix de lecture centré sur le rapport de la religion et de la tradition mais nous ne pouvons ici aborder de front la question de l'opportunité scientifique actuelle d'une définition opératoire du religieux. Rappelons seulement, compte tenu du cadre de référence que son œuvre offre à l'entreprise de D. Hervieu-Léger, que M. de Certeau était convaincu pour sa part de l'impossibilité de définir présentement des critères du religieux, et cela non seulement du fait de l'élasticité du phénomène dit religieux et de l'indiscernabilité des frontières mais surtout du fait d'une situation épistémologique des sciences humaines qui exclut toute spécificité du « matériau » religieux, cf. *La faiblesse de croire, op. cit.*, p. 194-196.
28. L'expression « croire c'est se savoir engendré » est empruntée par D. Hervieu-Léger au théologien suisse P. Gisel (*La religion...*, *op. cit.*, p. 119), expression qui fait en conclusion l'objet d'une rectification décisive : « Être religieux, en modernité, ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré », *ibid.*, p. 245. Ces jeux de langage du discours théologique contemporain avec les catégories « anthropologiques » cultivent le malentendu. Comment comprendre dans ces conditions l'écart décisif qui peut exister entre une religion du credo qui fait appel à la métaphore de la Paternité et un culte des ancêtres qui initie les fils du village à l'apprentissage de leur généalogie et à l'identification du crâne de leurs pères au sein du bois sacré ?
29. *Ibid.*, p. 217.
30. Le télescopage permanent de la notion d'imaginaire, associée comme chez Castoriadis à la fonction symbolique, et de l'idée d'un fonctionnement à l'imaginaire que Lacan oppose au symbolique, est une constante du discours ordinaire des sciences humaines d'aujourd'hui.

31. J. Séguy, « L'approche weberienne des phénomènes religieux » in *Omaggio a Franco Ferrarotti*, Rome, SIARES, 1988, p. 163-181.
32. D. Hervieu-Léger, *La religion...*, *op. cit.*, p. 109.
33. *Ibid.*, p. 59.
34. M. de Certeau, qui a beaucoup fait pour le succès du paradigme du bricolage dans l'approche de la culture « plurielle » et « folklorisée » d'aujourd'hui, employait en fait plus souvent le terme de collage. Voir entre autres *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 88, et *La culture au pluriel*, Paris, C. Bourgois, 1980, p. 107, à propos des usages étudiants de la tradition universitaire : « Car souvent, avec les matériaux de sa culture, l'étudiant procède à la manière des collages comme on fait ailleurs un « bricolage » individuel de plusieurs enregistrements sonores ou une combinaison de peintures « nobles » avec des images publicitaires. La créativité est l'acte de réemployer et d'associer des matériaux hétérogènes. Le sens tient à la signification dont les affecte ce réemploi. » Pour une confrontation entre les logiques du bricolage que l'on observe dans les syncrétismes religieux exotiques et le « bris-collage » de la postmodernité religieuse, voir A. Mary, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, colloque de Cerisy-La-Salle, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 85-98.
35. F. A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 118.