

Comment la religion vient aux gens

Linéaments familiaux de la fidélité religieuse

How religion comes to people. Family lineament of religious loyalty

Cómo llega la religión a las personas. Lineamientos familiares de la fidelidad religiosa

Anne Gotman



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25281>

DOI : 10.4000/assr.25281

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013

Pagination : 217-236

ISBN : 978-2-7132-2396-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne Gotman, « Comment la religion vient aux gens », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25281> ; DOI : 10.4000/assr.25281

Anne Gotman

Comment la religion vient aux gens

Linéaments familiaux de la fidélité religieuse

Affirmer que pour l'étude de la fidélité religieuse, l'âge séculier qui est le nôtre comporte sur les périodes antérieures un avantage incomparable, et opposer ainsi un monde d'avant ou d'hier au monde d'aujourd'hui est toujours suspect de naïveté, en matière religieuse comme en d'autres. Au fait, que savons-nous de la manière dont on croyait hier, de l'adhésion réelle aux pratiques et aux dogmes et de la distance avec lesquelles ces choses-là étaient vécues jadis ? Et jadis, mais quand ? Les discussions théologiques ardues réunissant une part croissante des masses chrétiennes et des évêques ordinaires qui se sont déroulées durant trois siècles de conciles (du IV^e au VI^e siècle), pour prendre un exemple dûment étudié par Ramsay Macmullen (2008), semblent indiquer une propension à objectiver et à philosopher bien éloignée de la foi naïve et crédule prêtée aux croyants des premiers temps chrétiens. D'autres exemples pourraient témoigner dans le même sens, qu'il nous serait loisible de multiplier sans pour autant cependant faire œuvre de démonstration. La différence, en revanche, nous semble-t-il, entre les mondes d'hier et celui d'aujourd'hui en matière religieuse est l'irruption de la question de l'authenticité à l'aune de laquelle notre monde mesure toute chose. À l'heure où le moi est scruté comme lieu ultime de l'identité et de l'appartenance, la profondeur et la vérité de son adhésion et de son engagement pèsent dans tous les actes, de même que dans leur appréhension et leur évaluation.

C'est ce critère d'authenticité qui donne au paysage religieux contemporain sa coloration indécise et qui fait qu'entre le monde des croyants et celui des non croyants, la frontière n'est plus vive comme elle a pu le paraître lorsque le règne du spirituel n'avait encore rien cédé de son empire. De fait, les religions dominantes n'étant plus en situation de monopole, l'âge séculier qui est le nôtre se singularise par le fait que la religion n'y est plus partout mais se trouve, comme l'écrit Charles Taylor, de plus en plus cantonnée, « dans des endroits spécifiés et délimités de façon précise ». De surcroît, poursuit Charles Taylor, « même pour le croyant, l'espace de sa religion a largement cessé de coïncider [...] avec l'espace de la religion tout court, qu'il accepte de voir occupé par d'autres religions ». Or, de ce paysage religieux à la fois limité et multiple procède une autre

transformation plus importante encore, à savoir que la religion du croyant ne coïncide pas non plus avec l'espace de la spiritualité qu'il est dès lors « capable de partager sans conflit avec bon nombre d'incroyants ». La religion à l'époque séculière, autrement dit, se caractérise par son interpénétration (et sa communication) avec le monde non religieux. Les gens religieux ne croient plus naïvement, dit encore Charles Taylor, mais savent que leur croyance est *une* façon de voir qui se réfléchit sur d'autres façons de voir. Ainsi apprennent-ils, ainsi apprenons-nous tous à « naviguer entre deux points de vue : un point de vue “engagé” dans lequel nous vivons du mieux que nous pouvons la réalité que notre point de vue nous ouvre ; et un point de vue “désengagé” dans lequel nous sommes capables de nous voir nous-mêmes comme occupant un point de vue parmi un grand nombre d'autres possibles, avec lesquels nous devons de différentes façons coexister » (C. Taylor, 2007 : 12).

Face à l'évanescence de la frontière entre croyants et non croyants, l'objet « religion » ne risque-t-il pas alors d'échapper ? Jusqu'à quel point en particulier ce mouvement de réflexivité par lequel est aspirée la croyance peut-il aller sans qu'il lui fasse « perdre sa force et finisse par se transformer en raison de l'abandonner purement et simplement », s'interroge Jacques Bouveresse (2004 : 138) ? Question toute contemporaine elle aussi, portée par celle, sous-jacente, de l'authenticité. Car, sur le plan phénoménologique, cette transformation nous intime de prendre acte de ce que désormais le dialogue est possible avec les non croyants, délogés eux aussi de leur tranquille certitude. « Il y aura de moins en moins de gens qui sont athées “naïfs”, affirme C. Taylor, convaincus qu'il n'y a réellement pas d'autre possibilité que celle-là à considérer, non seulement pour eux-mêmes, mais également pour l'humanité en général » (C. Taylor, 2007 : 12). Dans cette perspective, le mode frontal sous lequel se pensent volontiers les rapports entre religion et modernité n'a plus lieu d'être. Il n'y a pas lieu de traiter la religion comme un problème pour la modernité, ni d'y voir son point d'arrêt et sa limite ; tout nous invite en revanche à considérer religion et modernité l'une sous l'angle de l'autre, chacune éprouvée et peu ou prou métissée par un destin conjoint.

Les conditions d'une communication intersubjective de monde à monde (croyant et non croyant) étant réunies, il n'est plus possible non plus de se contenter de questionner les fidèles sur ce qu'ils font ou sur ce qu'ils croient, de chercher à savoir simplement s'ils baptisent leurs enfants et assistent régulièrement aux offices, s'ils croient à la vie après la mort ou si la Bible est la parole même de Dieu. L'âge séculier nous presse en revanche, comme le suggère Yves Lambert, de reconsidérer les mentalités religieuses et spirituelles et de reprendre à nouveaux frais les processus d'autonomisation par rapport aux institutions et à leurs présupposés normatifs (Y. Lambert, 2000 : 87-116) ; d'aborder la religion comme des modes d'adhésion réfléchis et représentés ; de mieux saisir, autrement dit, ce que les fidèles pensent qu'ils font et ce qu'ils pensent qu'ils croient. Dans

un monde où, selon Charles Taylor, religion et scepticisme vivent côte à côte, parfois dans la même personne, et où l'immense majorité vit dans un *no man's land* neutre entre athéisme affirmé et religiosité affirmée, l'exercice réfléchi de la religion est accessible aux non croyants, *a fortiori* lorsque cette non croyance est elle aussi saisie non comme une évidence mais comme une possibilité.

C'est dans cet esprit qu'a été menée notre enquête sur ce que la religion fait aux gens et qu'ont été conduits les entretiens auprès d'une vingtaine de catholiques et de juifs dont les degrés d'adhésion et de fidélité religieuse étaient variables mais dont les opinions religieuses étaient en relation directe avec leur conduite quotidienne et leurs priorités intellectuelles effectives (A. Gotman, 2013). Les deux cas sur lesquels nous allons nous appuyer pour éclairer ce rapport réflexif à la religion sont ceux de deux femmes, l'une catholique, l'autre juive, qui entretiennent avec la religion des rapports d'intensité moyenne (*middle key*) puisant largement dans un contexte familial lui-même empreint de religiosité, mais qui ont développé à partir de ce contexte des modes d'adhésion et de loyauté contrastés. L'effet même de contraste n'empêchera pas cependant d'illustrer ce que peuvent avoir de commun des fidélités religieuses contemporaines, qui plus est d'obédiences différentes. En effet, il s'agit moins ici, à travers ces deux cas singuliers, de comparer des types confessionnels de fidélité religieuse que de les saisir concrètement dans leurs rapports avec leurs univers de signification.

Il est cependant d'usage, lorsque l'on aborde un objet, ici la religion, d'en donner une définition précise, *a fortiori* dans un domaine si abondamment couvert par la littérature savante. Tel n'a pas été pourtant notre parti pris avec l'étude de cas que nous avons menée dans une perspective heuristique délibérément choisie. La multiplication des définitions dans ce domaine particulier ayant abouti à une situation babélienne, nous nous trouvons en effet dans l'obligation de nous interroger sur cette prolifération définitionnelle et les phénomènes d'évitement qu'il comporte. Il est une première manière de vouloir extraire le vocabulaire savant de pré-notions profanes qui consiste à désubstantialiser ce qui se donne comme trop naturalisé et inquestionné, pour lui substituer un verbe, marqueur de processus, un substantif masculin supposé plus englobant et plus noble, ou un substantif moins commun. Ainsi parlera-t-on du « croire », du « religieux », ou encore du « numineux » – les guillemets venant ici s'interposer entre le langage profane et le langage savant mutuellement contaminés par l'effet même de leur interpénétration croissante et réciproque. Ainsi, lorsqu'un auteur donne une définition de la religion, écrit l'auteur du très pédagogique *Understanding Religion* (E. J. Sharpe, 1988 : 34), « c'est pour signifier à ses lecteurs qu'ils pensent savoir ce qu'il en est, mais qu'en réalité ils ne le savent pas vraiment et qu'il convient de leur dire ». De même, tout singulier suspect d'ethnocentrisme sera remplacé par le pluriel. D'autres définitions encore, dites « *working definitions* », procèdent en découpant délibérément l'objet qu'elles veulent appréhender. Ces définitions tactiques produites dans le feu de la controverse en disent davantage sur leur auteur, écrit toujours Sharpe, que sur le sens réel d'un terme.

Surtout, elles constituent une marque de fabrique dont le caractère polémique ne saurait faire oublier la partialité. Ainsi, lorsque prenant à contre-pied un public pour qui la religion signifie avant tout aller à la messe, William James donne de la religion une définition tout au contraire axée sur l'individu dans sa solitude, il sait que cette acception de la religion n'est pas le tout de la religion, mais seulement l'angle sous lequel il entend l'étudier et surprendre son lectorat¹. À l'inverse, une définition comme celle de Clifford Geertz qui qualifie la religion de système culturel est à ce point extensive qu'elle semble manquer ce qui est spécifique à la religion² – que nous ne savons guère définir, mais que le sens commun sait fort bien situer. L'obstacle pour trouver une définition de la religion vient aussi de ce que nous ne parvenons pas, dans nos propres mots, à trouver d'élément commun à toutes les religions, chacune d'elle ayant précisément son propre vocabulaire et même sa propre grammaire pour désigner ce qui la constitue. Une notion familière permet cependant de surmonter cet obstacle, dans la mesure où ne pas pouvoir trouver d'élément commun à toutes les religions n'empêche pas de les considérer comme ressemblantes ou comme ayant un « air de famille », expression utilisée par Wittgenstein pour caractériser les termes et les mots insusceptibles d'être définis de manière univoque (J. Bouveresse, 2004 : 136). C'est à cette acception reprise par René Gothóni dans son article intitulé « *Religions Form a Family* » (1996 : 65-79) que nous nous sommes ralliée, considérant que la religion doit être vue non pas comme un problème de définition mais comme un problème de recherche dans lequel objet et méthode s'engendrent l'un l'autre, la méthode donnant progressivement forme à son objet. Autrement dit, en partant du terme commun de religion, nous nous sommes laissée la possibilité d'observer et de saisir ce que les gens logent dans la religion et quelles activités elle recouvre, quelles pensées elle génère, quelles idées elle suscite. C'est sur la base de ce parti pris que nous avons conduit l'enquête dont nous livrons ici quelques résultats³.

1. La définition exacte qu'en donne William James dans *The Varieties of Religious Experience...* est la suivante : « Nous entendons dorénavant par religion, les sentiments, actes et expériences d'individus dans leur solitude, pour autant qu'ils se perçoivent eux-mêmes en relation stable avec tout ce qui leur apparaît comme divin » (W. James, 1929 : 31-32) (notre traduction).

2. Le définition que donne Clifford Geertz de la religion est la suivante : « un système de symboles qui agit en établissant chez les gens des dispositions et des motivations puissantes, pénétrantes et durables en formulant des conceptions d'un ordre général d'existence et en habillant ces conceptions d'une telle aura de factualité que les dispositions et les motivations atteignent un degré de réalisme unique » (C. Geertz, 1972 : 19-60).

3. En adoptant une méthode casuistique de type inductive et empirique qui consiste à trouver la norme dans la factualité du cas (plutôt que de partir d'une définition dogmatique qui circonscrit au départ les hypothèses à vérifier), nous avons pu ainsi saisir la religion comme une notion en travail dont les fidèles se saisissent tantôt spontanément, tantôt au fur et à mesure d'élaborations plus avancées, tantôt à travers des expressions usuelles comme « moi je fais la religion ». La religion est aussi un objet dans lequel les fidèles peuvent ne pas se reconnaître et dont ils peuvent vouloir se démarquer. La religion sans guillemets constitue donc ici une

Au commencement étaient les rituels familiaux

Comme le note Robert Wuthnow à propos de l'un de ses interviewés, l'éducation religieuse est souvent « impossible à distinguer des rituels familiaux et des coutumes ethniques » (R. Wuthnow, 1999 : XVII). Au commencement donc sont les rituels familiaux, reconduits parce que ce sont des habitudes, mais qui peuvent tout aussi bien se perdre pour la même raison. Cette fidèle dans la soixantaine qui se définit elle-même comme « catho », compare la pratique des rites religieux au brossage de dents appris et imposé dès le plus jeune âge par des parents aimés et admirés, apprentissage qu'il lui aurait été par conséquent plus difficile de perdre que de conserver. Sa foi, entretenue sans relâche en dépit de l'absence remarquée de Dieu, est ici, comme l'a noté William James, « foi en la foi d'autrui » (W. James, [1897] 1979 : 19) – celle de parents croyants et pratiquants dont les préceptes enfin accessibles à l'âge de raison la font véritablement entrer dans leur monde, car pour elle l'âge de raison est aussi celui de la religion : « D'abord je suis née dedans [le catholicisme] parce que mes parents sont croyants, pratiquants, dit-elle, et petite j'avais appris que sept ans était l'âge de raison et que vers six, sept, huit ans on doit pouvoir aller à la messe le dimanche et pouvoir se tenir bien, donc je suis absolument née dedans ». Pour cette fidèle, être née de ses parents et née dans leur religion fait tout un quand bien même, les années passant, la religion et, plus largement, les règles parentales deviennent ennuyeuses, suscitant interrogations et désirs de fuite. Rejeter cette pratique ennuyeuse ou continuer est une question que tout adulte se pose, affirme-t-elle pour ajouter : « il se trouve que moi, j'ai choisi de continuer ». Elle continue donc d'aller à la messe le dimanche et fait davantage encore pour la religion, sans se cacher l'ennui qui par moments emplit l'accomplissement de ces devoirs. Il n'y a donc ici ni automaticité, ni véritable décision personnelle, mais le choix de continuer sous l'effet d'une piété filiale qui forme le noyau de l'adhésion religieuse. Eût-elle dû se convertir au catholicisme pour embrasser cette religion, avoue-t-elle en effet, à ce jour elle ne serait pas catholique. Autrement dit, elle n'aurait pas opté pour la religion dans laquelle elle a persévéré pendant des décennies si l'amour de ses parents n'avait maintenu en elle cette exigence. « J'ai un caractère assez conforme, explique-t-elle, je ne suis pas quelqu'un de compliqué, mes parents qui sont des gens que j'estime et que j'aime croient, c'était tout naturel pour moi d'y croire. »

Naturel, donc, mais non pas facile. Dans sa famille on ne prie pas ensemble, et chacun va à la messe séparément. La religion se pratique de manière solitaire et sans effusion particulière. Cet exemple ainsi que le suivant, comme on le verra, illustrent la nécessité de ne présumer aucune centralité de la croyance et de sa

méthode d'approche qui consiste à laisser aux locuteurs, durant la phase d'enquête, le soin de hiérarchiser les dimensions pertinentes de leur fidélité et d'en agencer l'articulation, pour ensuite, dans l'analyse, les mettre en perspective.

quête dans l'approche de la fidélité religieuse. Il importe également de ne pas en présupposer les déterminations et les fins, de ne lui assigner ni place décisive ni fonction spécifique. Cet exemple invite en revanche à suivre Wittgenstein lorsqu'il qualifie la foi religieuse de *façon de vivre décidée*. « Il me semble, écrit-il, qu'une foi religieuse peut n'être qu'une sorte de décision passionnée en faveur d'un système de référence. Que, par conséquent, bien que ce soit une *foi*, c'est cependant une façon de vivre ou de juger la vie » (L. Wittgenstein, 2002 : 132).

La force des rituels familiaux ne s'exerce donc pas aussi naturellement qu'on pourrait le penser. Le caractère rigoureux et austère de la piété des parents, la distance à laquelle ceux-ci tiennent leurs proches de leur intimité en général et de l'intimité de leur foi n'aura guère joué en faveur de celle de leur fille, si ce n'est par la tenue qu'elle suppose et à laquelle est tenté d'aspirer l'adulte en devenir qui pousse sous leur toit. Âge de raison et accès à la religion, on l'a dit, vont ici de pair. Et c'est bien la raison qui sera le moteur de la persévérance de cette « catho » dans l'exercice de sa religion, dans l'engagement jamais démenti voué à son culte et à ses œuvres, dans son engagement conjugal également, qu'elle n'aurait su concevoir en dehors de cette fidélité. Son époux, catholique comme elle, a été choisi *aussi* parce qu'il lui aurait été difficile d'épouser quelqu'un « qui n'aurait pas partagé cette religion » – qui n'aurait pas « partagé *ça* qui est central », précise-t-elle. « Quand on est catholique, explique-t-elle en effet, on s'engage, on croit que le mariage c'est pour toujours et quand c'est pour toujours il faut mettre toutes les chances de son côté au départ. » La piété filiale, source de la piété religieuse, confère aux liens du mariage une teneur religieuse qui leur donne un sens particulier. Il s'agit non seulement de se marier mais d'y croire, et de s'engager à croire à la pérennité des liens du mariage – en quoi l'on peut dire que ce mariage est véritablement religieux.

Cet engagement raisonné dans la fidélité religieuse se traduit aussi, nous y avons fait allusion, non seulement par l'accomplissement régulier des rites religieux, mais par l'accomplissement d'œuvres diverses : enseignement du catéchisme qui à la longue devient « soûlant », relayé par une action d'évangélisation dans la communauté de l'Emmanuel choisie pour être moins austère et refroidissante que la paroisse du quartier. Indéfectiblement, cette « catho » qui occupe par ailleurs un poste de cadre dans une agence para-gouvernementale, se dédie à une action para-religieuse qui soutient une foi personnelle au demeurant fort peu gratifiante. Elle se défend d'ailleurs à plusieurs reprises d'agir en catholique et tient que, de telles actions somme toutes « sociales », tout un chacun, catholique ou pas, est capable. Son action ne serait par ailleurs guère différente de celle de tout membre d'une minorité qui essaie de faire vivre les valeurs toujours prisées d'une communauté menacée, mais non point perdue. En effet, la propagation de la foi a fléchi, il n'est nullement question à ses yeux de le nier, mais le message, lui, reste intact. Il s'agit donc à travers cette action d'évangélisation de faire comprendre à ceux qui n'auraient pas les idées « justes » que la religion

catholique n'est ni « ennuyeuse », ni « dépassée », et pour cela, s'aider des moyens humains, chaleureux et conviviaux dont l'Église a regrettamment oublié le vocabulaire.

Plus proches des juifs en cela qu'ils forment désormais eux aussi une minorité, les catholiques pratiquants de France savent devoir se compter. Les églises sont vides et sinistres, seules les communautés nouvellement créées offrent des bancs remplis où la foi peut se réchauffer. Car lorsque cette femme prie, Dieu ne lui répond pas, ne lui parle pas. À la question de savoir s'Il existe, elle sait pouvoir donner deux types de réponses, celle de la bonne élève – « Jésus est un compagnon, c'est quelqu'un qui aime, qui est à côté en permanence, celui qui partage tout et tout ça... » –, et la sienne, celle qui correspond à sa véritable expérience et qui est nettement moins enchantée : « Moi dans ma vie personnelle, c'est pas du tout ça. Je sais bien que c'est le modèle mais c'est pas ça que je vis. Pour moi ça reste extrêmement théorique mais ça viendra peut-être un jour ! [...] Moi il m'a jamais parlé à moi hein ! Je sais peut-être pas lui parler [...] Oui je sais qu'Il existe, qu'Il est quelque part, qu'Il m'aime, qu'Il aime et que pour le moment on s'est jamais rencontrés ». Pour avoir subi des deuils douloureux, cette fidèle sait aussi le peu de secours apporté par la religion en de telles circonstances. Certes, dans les moments de difficultés et de souffrance, « c'est quand même un réconfort de penser qu'on n'est pas seul avec cette souffrance et qu'il y a un Dieu qui comprend, qui aide, qui peut faire des choses », admet-elle, mais ce « réconfort formidable » n'empêche pas les morts de mourir vraiment, de nous quitter pour de bon, de n'être d'aucune aide pour les vivants, de rester désespérément muets. Aussi bien, ne saurait-elle « prier les gens » – ils ne répondraient pas eux non plus –, et serait-il tout aussi absurde de vouloir les faire parler alors que rien de leur présence ne se fait sentir. S'il est en effet des croyants qui « racontent qu'ils sentent leur père » (mort), rien de tel ne se produit chez cette fidèle esseulée dans son deuil et qui, comme tout mécréant, « trouve ça terrible parce que moi justement, avoue-t-elle, je sens au contraire qu'il y a une absence, une rupture, il n'y a plus de communication du tout, du tout, du tout ».

Le caractère aléatoire de la foi et la décrépitude de l'institution religieuse contribuent, on l'a dit, à la condition minoritaire (nouvelle) de la fidélité catholique telle qu'elle est vécue par cette solide militante œuvrant contre vents et marées au renouvellement de la foi catholique. Or cette condition minoritaire marque de son empreinte l'interprétation du dogme de l'amour divin, en y inscrivant la tolérance comme valeur cardinale. L'amour divin conçu dans un esprit de tolérance, conformément aux préceptes chrétiens de l'amour du prochain, s'affirme en effet désormais pour cette fidèle en dehors de toute normativité sociale : il doit comprendre non plus exclusivement les catholiques pratiquants, mais tous les autres, quelle que soit leur foi, quelle que soit la distance à laquelle ils se tiennent de la religion. « Il faut bien que tous les autres soient *aimés* », affirme-t-elle. Dieu aime les humains, indépendamment de leur fidélité, de leur

dévotion, de leurs faits et gestes. Il n'est plus juge, ne dicte pas de devoirs et ne dispense pas son amour en fonction des actions humaines. Il dispense un amour inconditionnel (et non pas rétributif), qui rehausse son statut. C'est un Dieu grandi qui aime « quoi qu'il se passe ». Qui « comprend », au double sens du terme. Qui aimerait donc aussi celui de ses enfants qui viendrait à s'écarter de la religion, comme elle-même sait les aimer inconditionnellement, quels que soient leurs écarts. Amour filial, parental, conjugal et amour de Dieu répondent ici à une même logique : celle de la liberté et de la tolérance ; il est en cela bien différent de l'amour conditionnel des parents qui aimaient que l'on se plie à la règle et que l'on observe les bons comportements. La transmission de la piété parentale, pleinement réussie dans le cas présent, ne se reproduit donc pas à l'identique d'une génération à l'autre. « Catho » comme ses parents dont les règles de vie se voulaient en conformité avec les règles morales et les commandements religieux, cette fidèle est désormais une « catho » libérale qui inclut dans l'amour de Dieu tous les êtres humains, qu'ils soient pratiquants, croyants ou athées. Un Dieu aussi qui requiert de ses fidèles qu'ils troquent leur antique austérité pour un langage plus avenant et plus communautaire, désormais indispensable pour déjouer les vieux clichés et retenir de nouveaux adhérents.

En conclusion de ce cas, on pourrait se demander en quoi la forme de vie religieuse de cette fidèle n'est pas exclusivement sociale ; en quoi au fond, nous n'aurions pas affaire purement et simplement à ce qu'il y a peu on eût appelé une « bigote » – de ces personnes allant à la messe que William James voulait prendre à revers en centrant son étude sur la vie *intérieure* des fidèles (W. James, [1902] 1929). À cela, nous pouvons donner deux types de réponses, le point de vue de l'intéressée elle-même, et le nôtre.

Nous avons souligné le vide de la foi dans laquelle se trouve cette fidèle dans l'intimité d'un rapport à Dieu qui se dérobe. Pour autant, la forme religieuse de sa vie ne se limite pas aux activités entreprises et poursuivies dans ce domaine, aussi constantes et chronophages fussent-elles. Car si la foi en ce que par convenance on nomme le surnaturel intervient ici fort peu pour soutenir une existence quasi désertée par le divin, toutes sortes de questions affluent, qui n'épargnent pas plus les fidèles que les autres. Comme elle le dit en effet avec humour, « ce n'est pas parce qu'on va à la messe tous les dimanches qu'on ne se pose pas de questions ! » – des questions sur Dieu, sur la foi, mais aussi sur les hommes, sur la vie, et surtout sur le malheur qu'on n'estime jamais avoir mérité : « des choses comme ça, commente-t-elle, je crois que ça occupe la tête de tout le monde ». Mais si les questions sont les mêmes pour tous, affirme-t-elle ici avec foi, « la perspective, elle, est complètement différente ». La perspective est différente, dit-elle, « parce qu'il y a quelque chose en plus au sens où ça donne un sens à la vie, ça donne un espoir parce qu'on imagine que les choses ne s'arrêtent pas ». Les morts certes ne parlent pas aux vivants, ils sont bien morts pour les vivants, pour autant, entre eux, ils ne cessent pas d'exister : « Moi je crois clairement

que je ne mourrai pas plus tard par exemple, explique cette fidèle, que je retrouverai les gens que j'aime encore que je ne sais pas sous quelle forme, mais j'y crois complètement, ça. Donc c'est essentiel, ça donne un sens à la vie, on n'est pas là le temps qu'on passe sur cette terre, mais on est là pour plus que ça. »

Or cet étirement du temps au-delà du seuil de la mort a des répercussions sur le temps de la vie. Il n'est pas simplement un après, mais se rétro-projette sur le cours de l'existence ainsi soustrait à son immédiateté. Entre mari et femme, par exemple, les difficultés ne se surmontent pas à deux, mais à trois, et le mariage n'engage pas seulement cette vie-là : « Là, dit-elle, on est trois, Monsieur, Madame, et Dieu parce qu'on croit à Lui et qu'on imagine qu'il va peut-être nous aider pour que ce truc-là qu'on a voulu ensemble fonctionne ». Pas question donc de changer de vie parce cette vie-là ne marche pas avec cet homme-là. Pas question non plus de se limiter à une vie – « on va pas se dire qu'on a qu'une vie, c'est infernal avec lui donc je change ». La vie n'appartient pas qu'à l'homme, elle est aussi portée par Dieu, et doit être emportée au-delà de ses vicissitudes. Nul héroïsme dans la position de cette fidèle qui sait trop bien que les séparations conjugales n'ont rien d'aisé ni de joyeux, qui sait aussi y avoir échappé pour n'avoir pas rencontré d'écueil insurmontable ; qui sait cependant aussi compter avec un temps plus vaste que celui, immédiat, de la vie commune, et avec un espace plus ample que l'étroit colloque conjugal.

Le plus étonnant dans ce portrait sommairement résumé et sur lequel s'appuiera notre propre point de vue quant au type de fidélité en présence, est peut-être la coexistence de l'absence de foi – même l'aide de Dieu au sein du couple n'est qu'*imaginée* – et de l'affirmation indéfectible d'une croyance dans une perspective complètement différente. Une autre façon d'exprimer ce rapport à la religion consisterait, pour paraphraser Paul Veyne évoquant la majorité des croyants, à dire que cette fidèle est mariée au catholicisme sans en être amoureuse (P. Veyne, 2006 : 44-60). Dans l'absence d'enchantement, se noue un lien (et un dévouement) à une généralité, à une supériorité exprimées à diverses reprises par des locutions abstraites telles que « c'est une perspective complètement différente », « on imagine que les choses ne s'arrêtent pas », « on n'est pas là que le temps qu'on passe sur terre, on est là pour plus que ça ». L'important toutefois ici est que cette forme de *foi*, au sens de *confiance* dans un principe supérieur, donne forme à la vie concrète – elle détermine l'assiduité religieuse, le sens de la vie sociale conjugale et oriente leurs cours ; étant entendu toutefois que l'*animus* de ce lien avec un principe supérieur réside beaucoup plus dans le monde des hommes (et y retourne), que dans une quelconque transcendance. Pour toutes ces raisons, la qualification de bigoterie nous semblerait ici infiniment réductrice. Elle manquerait en particulier l'intégration intellectuelle réalisée par cette fidèle, et par bien d'autres, entre les différents niveaux sollicités par la religion – niveaux surnaturel, métaphysique et imaginaire –, dans la ligne de ce que Paul Helm (1994) nomme « scepticisme au service de la croyance ». La suspension totale

du jugement qui est au principe de ce scepticisme ne préjuge pas en effet que l'on doute de la réalité du monde extérieur, mais que l'on doute de la capacité de l'humain à connaître ce monde avec objectivité et certitude. L'adoption volontaire et délibérée de cette « politique de croyance », selon le terme de Paul Helm (*belief policy*), consiste alors à « faire comme si », en attendant le jour, hypothétique, où Dieu pourrait se manifester (« ça viendra peut-être un jour »). Or c'est en vertu de ce scepticisme constant et renouvelé que cette fidèle peut voter pour Dieu tout en déplorant d'en être si constamment éloignée.

Se reconverter à la religion familiale

Le miracle du brossage de dents, qui sitôt appris, serait encore plus coûteux à abandonner qu'à conserver (car d'évidence, il est aussi très coûteux à conserver !) ne s'est pas produit pour la jeune femme dont nous allons exposer le cas, du moins pas sous la forme entière et inquestionnée du cas que l'on vient d'exposer. Cette jeune mère est juive, comme ses parents, certes, mais elle ne l'est plus à leur manière, ni dans la continuité d'une fidélité avec laquelle elle choisit pour ainsi dire de rompre afin de trouver sa propre voie.

Cette religion familiale fut pourtant festive. Chez ses parents on judaïsait entre soi et plutôt gaiement – « on faisait beaucoup de choses ensemble, se souvient-elle, c'était toujours lié aux fêtes et aux grands événements, c'était toujours très gai, il y avait toujours du monde », des vieilles dames avec le numéro sur le bras⁴, des jeunes aussi, « c'était sympa ». Cet aspect-là de la religion n'a laissé que de bons souvenirs, quoique le père se soit toujours montré critique envers elle. Le problème venait en fait du dehors, non pas tant des rapports avec les non juifs que des rapports avec les autres juifs. Car pour n'être pas « ultra-orthodoxes », comme cette fidèle aime à le répéter avec fierté, ses parents n'avaient pas pignon sur rue dans la communauté de la ville où habitait la famille. Dehors donc, surgissait le monde exécré de la différence, de la crainte de se faire mal voir pour être passée en pantalon devant la synagogue, de la honte d'être vus en voiture un samedi. Cette jeune juive qui éprouve très tôt ne pas être une juive comme les autres n'a pas non plus d'école où parfaire son éducation religieuse. La césure entre la religion familiale et la religion au-dehors n'en est que plus affirmée, et le sentiment d'enclavement est d'autant plus accusé que, malgré elle, sur les bancs de l'école, la jeune fille est identifiée et « reconnue » en tant que juive. Plus déconcertant encore est un père « pas religieux » qui déteste Israël et ne jure que par l'Europe, et une mère très active dans la communauté mais dont le judaïsme « très émotionnel » est ressenti par sa fille comme un véritable « fardeau ». En effet, le discours sur les cohortes millénaires d'ancêtres et de persécutions dont s'honore le peuple juif et que sa

4. Allusion au numéro porté par les rescapés des camps de concentration.

mère lui intime de « garder » lui semble exorbitant à endosser. Ce qu'elle veut, c'est un endroit où l'on puisse être juif sans y penser, où la religion n'en soit plus une, du moins dans ce qu'elle peut avoir de problématique, de « complexé », dit-elle, un endroit où elle puisse sortir de la clôture familiale et se normaliser socialement. Un endroit où ne plus être cette juive-là, mais juive tout simplement, juive parmi les autres juifs.

Sitôt les dix-huit ans tournés, elle décide donc de partir en Israël où la religion se confond avec le pays, et *est* jusqu'à un certain point un pays. Sans éducation religieuse, elle essaie alors d'approcher les textes bibliques mais dans une démarche plus intellectuelle que religieuse, pour en avoir une « petite idée », et goûte davantage la façon d'étudier pratiquée là-bas, ouverte et collective, que les finesses dogmatiques. L'ouverture d'esprit des enseignants, la multiplicité des interprétations possibles l'attirent davantage que les préceptes proprement religieux car, peu sensible à la notion de « texte sacré », elle s'intéresse avant tout à l'écriture proprement dite des textes et à leur évolution. L'histoire, la culture, plus que la religion elle-même et la croyance avec laquelle elle ne se sent pas à l'aise, tel est ce qui rend ici la judéité commune, et la sort d'une enclave familiale où religion rimait avec différences et interdits.

Toutefois, la normalisation recherchée en Israël eût été atteinte si la jeune fille devenue maintenant jeune femme ne s'était aperçue que cet agréable entre-deux n'avait pas cours en Israël, pays qui, selon elle, ne connaît que deux catégories tranchées : les juifs pieux et les juifs non pratiquants. En décalage de nouveau avec le pays qu'elle est venue rejoindre, elle y épouse toutefois un protestant venu en Israël faire ses études de théologie, et qui nourrit comme elle un intérêt historique, intellectuel et culturel pour la religion juive. Un protestant de surcroît d'origine allemande : qui mieux que lui (en particulier mieux qu'un juif) peut-il protéger sa judéité ? Le mariage, qui n'a pas l'heur de plaire à sa famille, sera célébré en présence des beaux-parents, dans un agréable patchwork de rites profanes et religieux. D'un commun accord entre mari et femme, la jeune épouse garde son nom, qui sera aussi celui de ses futurs enfants. Arrivés en France où un emploi attend son mari et où elle choisit de terminer sa thèse, le couple cherche à nouveau à entrer en contact avec la communauté juive de la ville où ils s'installent : la synagogue consistoriale étant trop fermée à leur goût, ils s'engagent dans la communauté Massorti, plus d'ailleurs pour leurs enfants que pour eux-mêmes, car il s'agit une fois encore que ceux-ci trouvent à vivre leur religion non seulement à la maison, mais dans la société élargie. Toutefois, désireux de leur transmettre chacun leur religion, le couple veillera à ce qu'ils en connaissent les fêtes et les traditions respectives. Quoiqu'indiscutablement dominante, la religion juive ne doit pas être hégémonique. L'épouse en particulier veut pour ses enfants un père à part entière et non pas une ombre de père. Si tous parlent hébreu à la maison, les enfants fêtent Noël chez leur grand-mère paternelle et Hanoukka à la maison. Ce qui résout le plus heureusement du

monde tous les problèmes de susceptibilités familiales au moment des fêtes, constate-t-elle avec malice.

Ce qui relie cette fidèle à la religion juive n'est donc pas « *forcément* la croyance », ainsi qu'elle se plaît à le dire comme pour s'expliquer un attachement aussi vif à sa judéité et une assiduité aussi faible à la synagogue – hormis pour faire l'éducation de ses enfants. Sa religion à elle est moins celle de ses parents que celle qu'elle donne à ses enfants. S'y engouffrent toutes sortes de choses intellectuelles et culturelles : « Les lettres, la culture, le son, tout ce qui va avec, les chansons, les fêtes, tout ça... », explique-t-elle. Mais cette culture et ces traditions sont moins cultivées pour soi que pour être transmises, inculquées et incorporées par les enfants – là réside la foi, à nouveau dans le sens d'une confiance, de cette fidèle entièrement vouée à confier ses enfants à un judaïsme ouvert et sorti de sa crypte. En ce sens, dire du judaïsme qu'il est plus une culture qu'une religion nous semble une paresse de langage reposant sur « une incroyance tacite » non susceptible par conséquent, comme l'affirme Leo Strauss, de « remplacer la croyance qu'elle a abandonnée » (L. Strauss, 2001 : 55). Si, en effet, la culture est ici médiation de quelque chose qui n'a pas pour nom la croyance en Dieu, tout dépend, comme on le verra, du sens que l'on donne au mot croyance.

Un indice nous en est donné par la limite de l'ouverture et de la tolérance dont se réclame et se félicite avec tant de conviction cette fidèle cosmopolite ayant fait un intermariage, parlant quatre langues enseignées à des enfants scrupuleusement éduqués dans les deux religions de leurs parents. Les enfants ici sont cependant juifs de la volonté conjointe des deux parents, celle du père, plus que consentant, celle de la mère pour ainsi dire « par définition ». Celle-ci déclare en effet avoir toujours eu « dans la tête » que ses enfants seraient juifs, même si elle ne peut trouver dans cette pensée quelque chose de véritablement religieux. De fait, les enfants sont « juifs de père protestant », ainsi qu'est établie leur carte d'identité religieuse. Et si cette fidèle se voyait aussi mariée à un juif, note-t-elle avec humour, la chose se passe mieux que bien, son mari étant presque plus juif qu'elle, en tout cas beaucoup plus assuré sur le plan théologique. Ainsi tranquillisée sur sa faculté de vivre son judaïsme et de pouvoir l'inculquer à ses enfants, elle ne l'est cependant pas complètement. Que se passerait-il, s'interroge-t-elle, si un jour elle devenait « religieuse » ? Y aurait-il tolérance, pourrait-elle trouver une entente, un accord avec son époux ? Ne trouvant pas de réponse à une question qui n'est pour elle que théorique, elle pousse plus loin les feux, résolue à ne rien laisser dans l'ombre et lui demande ce qu'il voudrait faire passer aux enfants comme « base du christianisme » – afin de voir, dit-elle, si elle peut « faire avec ». Pas question de dogmes, s'entend-elle répondre, soulagée, « il m'a pas amené : moi je veux que mes enfants croient par exemple en Jésus le fils de Dieu... » ; et elle ajoute : « S'il me disait des choses comme ça, là je pouvais plus, j'aurais pas pu ». Que son époux veuille que ses enfants sachent qu'il existe une autre religion, « qu'il y a des gens qui pensent comme ça » et qu'ils connaissent les fêtes et tout ça, « alors là je dis d'accord, c'est une autre chose ». D'un côté

une religion, de l'autre, des connaissances. D'un côté un bloc incorporé, de l'autre un savoir. Le judaïsme des enfants, enrichi culturellement de l'apport du protestantisme, restera donc intact sur le plan religieux.

Dans leur enquête pionnière sur les mariages mixtes entre juifs et chrétiens, D. Bensimon et F. Lautman avaient souligné combien derrière l'accord apparent sur des différences avouées et ouvertement discutées entre conjoints se profilaient des problèmes de compréhension dans le couple, des difficultés avec la famille d'origine, des difficultés quant à l'avenir religieux des enfants ou encore des désaccords religieux (D. Bensimon, F. Lautman, 1974 : 17-39). La pluralité culturelle, religieuse accueillie avec verve par cette fidèle rencontre donc dans un point éminemment dogmatique et religieux – le point nodal il est vrai du partage entre le judaïsme et le christianisme – la limite des alliances qu'elle est capable de nouer avec une religion autre, en dépit du fait, encore une fois, qu'elle ne se voit pas comme « *forcément* croyante » ni même comme « *forcément* religieuse ». Tout révèle ainsi, à travers ce qui est transmis aux enfants, que derrière une apparente symétrie entre les deux religions conjugales, celles-ci ne se conjuguent pas véritablement, l'une relevant de la religion à proprement parler, l'autre de la culture religieuse. Ni hybridation, ni métissage, la religion imprime la limite infranchissable au-delà de laquelle elle se renierait.

Ici, à l'inverse du premier cas, l'absence de croyance et de contact avec Dieu n'est ni déplorée, ni regrettée ; tout au plus est-elle constatée comme une absence. Pas de recherche de Dieu ni de rencontre intime avec lui – celles-ci au demeurant peu fréquentes chez les juifs que l'on a interrogés. Il n'est donc pas question ici de « scepticisme au service de la croyance », mais d'un scepticisme par abstention fondé sur le détachement, et fruit de l'habitude plus que de la volonté. Tout au plus veut-on bien croire ce que les autres croient, sans en faire plus, comme pouvait le poser un Michel de Montaigne. Cette politique qui met Dieu en réserve, et va éventuellement jusqu'au « je veux bien croire », se soutient d'activités non pas destinées à faire naître une croyance plus affirmée, mais simplement à en entretenir l'idée. Pour autant, déclarer cette fidèle identité attachée au judaïsme, ajouterait plus de confusion que de lumière à la phénoménologie de son rapport à la religion. Ce cas illustre en revanche assez bien ce que G. Simmel dit de la religion, dont la source immanente prendrait racine « dans des éléments qui ne sont pas, eux-mêmes, de la religion » (G. Simmel [1905] 1964 : 12-44). La suite de ce qu'écrivait G. Simmel dans ce même passage des « *Problèmes de la sociologie des religions* » s'applique d'ailleurs aussi bien au premier cas qu'à celui-ci. Si en effet, selon G. Simmel, la vie religieuse interprète l'existence entière « dans une tonalité particulière » et « recrée le monde de fond en comble », elle ne « détruit, ni ne contredit les visions du monde bâties à partir d'autres cohérences ». La contradiction ne vaudrait qu'à condition de postuler que l'individu appréhende ces visions du monde dans leur totalité. Or il les appréhende « non dans leur totalité mais seulement en partie ».

Mais alors en quoi qualifier de religieuse une vie dépourvue de croyance ? Il nous faut revenir ici brièvement sur le sens d'une notion qui a tant fait couler d'encre que L. Wittgenstein en venait à penser qu'il valait mieux s'en passer, et substituer par exemple à une expression comme la « foi en Jésus-Christ » celle de l'« amour du Christ ». Car alors si la chose n'est en rien compréhensible, elle n'est pas non plus incompréhensible (L. Wittgenstein, 1999 : 143). Le mot « croire », nous le savons possède au moins deux sens : tenir pour vrai un récit normal, généralement falsifiable, et peut-être vérifiable, et tenir inconditionnellement, contre vents et marées, à quelque chose qui est seulement un témoignage quasi historique. Comme y invite J. Bouveresse, il n'est sans doute pas judicieux de légiférer linguistiquement et d'utiliser pour ces deux attitudes deux mots distincts, dans la mesure où l'interaction entre différents sens du mots « croire » « est une chose dont nous avons besoin si nous devons être capables de dire certaines choses » (J. Bouveresse, 2004 : 115-116). Lorsque cette fidèle affirme à plusieurs reprises ne pas être « *forcément* croyante », ne veut-elle pas dire qu'elle ne croit pas inconditionnellement au témoignage de ses ancêtres, sans pour autant vouloir – être forcée de – le réfuter ?

Comment la religion vient aux gens, ce qu'ils en font et ce qu'elle leur fait

Sur la puissance de la socialisation familiale et de la socialisation secondaire en matière de religion, nos études de cas sont congruentes avec les résultats de celle, à nos yeux exemplaire, de Robert Wuthnow [1999]. Il apparaît en particulier que les ressorts de la transmission intergénérationnelle n'ont rien de mécanique ni d'automatique. Car, ainsi que nous l'avons souligné par ailleurs [A. Gotman, 1988], tout rapport de transmission, y compris un rapport de transmission religieuse, implique deux groupes de protagonistes : les transmetteurs et les héritiers, ces derniers dont la part se révèle désormais décisive dans le processus d'appropriation de l'héritage. C'est ainsi que s'expliquent la contestation et la critique parfois virulentes des institutions aussi bien ecclésiales que consistoriales, le rejet de leur archaïsme comme de leur pouvoir arbitraire. C'est ainsi aussi que s'affirme en contrepoint la volonté assumée de mener un parcours religieux personnel et libre. Agents de leur engagement religieux, les fidèles ne se définissent plus comme les récipiendaires passifs de lois, de dogmes et de préceptes imposés d'en haut par une hiérarchie engoncée dans une autorité qu'elle voudrait continuer à exercer en dépit des transformations sociales. Dirait-on pour autant que nous avons affaire à des modes de croire « bricolés » ? Nous ne le pensons pas. Chaque époque, chaque génération remanie son héritage, et chaque fois que l'on considère de près les formes de fidélités religieuses d'une période historique précise, la religion se trouve prise dans des tensions et des remaniements singuliers qui sont la marque de fidélités non pas moribondes, mais bien vivantes.

Sur le plan plus personnel, les chemins empruntés par les fidèles pour se saisir de leur héritage s'appuient sur la nature du legs qui leur a été transmis, la façon dont les choses de la religion leur ont été inculquées, le contexte dans lequel elles furent énoncées, la tonalité dans laquelle elles se sont concrétisées. Nous avons vu comme une habitude domestique trop incrustée pour être abandonnée et maintenue sans état d'âme en dépit de l'absence de proximité spirituelle avec l'artisan du culte qui lui est voué, ne signifie pas nécessairement fidélité à l'identique. L'héritage religieux s'est ici dépris des règles formelles qui lui tenaient lieu de squelette pour se constituer sur des bases plus individualisées et inaugurer un mode choisi d'adhésion. À noter aussi que, dans ce premier cas, la transmission aux enfants ne constitue pas l'orient de la fidélité, même si tout a été fait pour que les enfants partagent cet héritage. Le second exemple montre à l'inverse combien la transmission aux enfants peut constituer le nerf de la religion, et le fidèle se constituer davantage en transmetteur qu'en héritier. On peut à cet égard augurer qu'en faisant le maximum pour que les enfants baignent dans la quotidienneté d'une religion concrète et multiforme, cette fidèle fait un pari gagnant. Si l'on en juge en effet par les résultats de Robert Wuthnow, on s'aperçoit que la fidélité religieuse se transmet d'autant mieux que les enfants *voient* leurs parents lire la Bible, la probabilité pour que la religion devienne importante pour les enfants passant davantage par ce truchement que par la lecture et l'enseignement de la Bible elle-même [R. Wuthnow, 1999 : 11-12]. Qu'à l'inverse, le rapport à la religion soit plus individuel et plus spirituel, il passe moins aisément par les canaux de la sphère familiale. Quant à la liberté individuelle que l'on s'est imposée à soi-même, elle réclame la même attitude envers les enfants – « Je fais ce qu'il faut [pour leur transmettre ma religion], mais ensuite les enfants feront ce qu'ils veulent ». Le pari est là encore d'autant moins périlleux que, comme on l'a dit, qu'ils soient fidèles ou pas, les enfants seront de toute façon aimés de Dieu.

Quant à ce qu'il est convenu d'appeler les « pratiques » religieuses à l'aune desquelles on étalonne la prévalence des religions et qui sont l'objet de prédilection de leur étude, on peut s'appuyer sur la catégorisation liée à l'approche cognitive, qui distingue deux types de pratiques : d'une part, « les pratiques rituelles liées à des agents immatériels » et, d'autre part, les « formes spécifiques d'expériences censées engendrer une certaine proximité avec les agents immatériels ou la possibilité de communiquer avec eux » (A. Coubray, 2009). Si l'on applique cette grille aux deux cas évoqués, seule la première observe les deux types de pratiques (quoique sans succès). De notre étude, il ressort de fait que peu de fidèles font l'expérience d'une proximité avec les agents dits immatériels. Certains organisent des rendez-vous avec Dieu, d'autres se jettent à l'eau pour essayer de le trouver, les autres, comme le premier cas présenté, entretiennent des rapports lointains avec Dieu, certains comme la fidèle de notre second cas ne le recherchent même pas. Disons-nous pour cette raison que les fidèles s'investissent dans la religion de façon purement formelle ou conventionnelle ?

Dirons-nous également que pour eux, la religion fait peu de différence ? Ou bien la notion de « pratique », au sens où on l'emploie dans le domaine de la vie religieuse, ne suffit-elle pas à rendre compte de la signification de la religion dans la vie des fidèles ? Il semble en effet que la pratique, au sens habituel du terme, ne soit pas le tout de l'affaire. Elle ne représente qu'une partie des activités consacrées à la religion, dont nombre d'entre elles n'ont que peu de rapport avec l'observance des prescriptions religieuses au sens étroit du terme ou le commerce avec des agents surnaturels – pour autant qu'ils soient qualifiés de tels, ce qui n'est le cas ni du dieu juif ni du dieu catholique. La notion d'activité en revanche permet d'appréhender ce qui agit dans la transmission de la religion, la manière dont les gens la font et l'état d'esprit dans lequel ils y consacrent du temps et y font vivre leurs convictions. Peut-on par exemple ignorer ce que les fêtes religieuses comportent de dépense sociale ? De même pour la cuisine rituelle, de même pour les vacances (qui coïncident avec des dates religieuses), de même pour les saveurs, les préparatifs, qui tous entourent les rites, les dates, les cérémonies religieuses, toutes formes de cultes domestiques dont l'empreinte se dépose avec persistance chez les enfants qui bien souvent n'en gardent que la part profane. À l'âge adulte, le premier cas montre combien l'engagement dans les activités para-religieuses que notre « catho » qualifie tout aussi bien de sociales tient lieu de fidélité religieuse. C'est à travers cette forme de dépense tout autant qu'à travers l'assistance régulière à la messe que cette femme *est* catholique. De même, est-ce en donnant à ses enfants une éducation juive que la jeune mère évoquée dans le second cas *est* juive – non en assistant elle-même à des offices abscons et rébarbatifs. Entre l'enfance et l'âge adulte, on ne saurait non plus assez souligner l'importance de l'enseignement religieux qui, dans le meilleur des cas, permet à l'adolescent de trouver une « option » dans une matière jusqu'ici imposée ; et qui peut le cas échéant relancer une foi défailante, voire déjà perdue, ou bien enclencher un intérêt intellectuel pour la chose.

Enfin, le dernier point commun à toutes ces activités est un fait peu relevé par les fidèles : toutes ces activités sont chronophages, d'autant plus chronophages qu'elles sont gratuites (ou bien chronophages parce que gratuites). Mais, dira-t-on alors, ces activités religieuses seraient-elles des activités comme les autres ? Qui demandent de l'organisation, une certaine régularité, qui impliquent de leur consacrer du temps, si peu que ce soit, et dont les ingrédients seraient identiques à ceux de toute autre activité ? La religion, écrit J. Macmurray, est faite d'activités qui en aucun sens ne sont spécifiques à la religion : « Le type de comportement particulier que nous appelons religieux est composé des mêmes éléments que le comportement non religieux » (J. Macmurray, 1936 : 2). Danser, chanter, manger ensemble sont chose commune, ce sont des choses que l'on fait ensemble. Mais, précise-t-il, si la religion est « l'une des choses que les gens font », il ne fait pas de doute que c'est un « type spécial de comportement », car dans ce cas on fait des choses ensemble « pour exprimer le fait qu'on est toujours ensemble

en faisant ces choses » ; pour « élever la vie des relations au niveau intentionnel de sorte à l'universaliser » (J. Macmurray, 1936 : 40). Les activités religieuses et non religieuses peuvent être donc identiques mais leur signification diffère. Beaucoup plus que pour s'attirer des forces supplémentaires venues d'ailleurs ou des surplus d'énergie, ces activités ont une raison d'être en soi, indépendamment des effets escomptés. Telle est aussi la portée axiologique de la religion qui explique les formes de loyauté dont elle est l'objet. Quant à la portée universalisante relevée par J. Macmurray, elle pourrait bien n'avoir d'universel que son caractère occidental, et ne qualifier ici que le propre des fidélités catholiques et juives ici étudiées.

Si les deux cas exposés illustrent bien les prémisses de C. Taylor évoqués en ouverture, nous pouvons, semble-t-il, nous penser à la fois semblables et différents des fidèles à qui nous avons donné la parole. Se pose cependant ici une dernière question. Les exemples ne sont-ils pas trop bien choisis parmi des fidèles trop raisonnablement sceptiques ? Et ne doit-on pas imputer cette perméabilité sinon cette proximité au fait que ni l'une ni l'autre n'aient de rapport intime ni de communication avec Dieu ? Nous ne le pensons pas. Même les cas de fidèles véritablement croyants et entrant en contact avec Dieu que nous avons interrogés ont en effet de ce dernier une pensée parfaitement raisonnée. Pour en rester cependant au premier cas présenté de la fidèle la plus désireuse de croire, on soulignera des formulations qui non seulement ne ressortissent en rien de la pensée magique, mais empruntent directement à la pensée rationnelle – on imagine l'aide de Dieu, on ne sait sous quelle forme on se retrouvera entre morts... Il n'y a donc rien de naïf ni de crédule dans ces assertions que tout nous invite en revanche à verser à l'épistémologie d'un âge séculier qui, s'il ne caractérise pas exclusivement la période contemporaine, en dessine les traits marquants – celui notamment d'une interpénétration entre les mondes croyant et non croyant, mais d'une distinction plus tranchée entre non fidélité et fidélité, cette dernière orientant la vie et décidant l'activité religieuse vers une totalité qui lui donne sens.

Anne GOTMAN
 CERLIS (*Centre de recherche sur les liens sociaux*)
 UMR 8070, CNRS – Université Paris Descartes
 anne.gotman@wanadoo.fr

Bibliographie

- BENSIMON D., LAUTMAN F., 1974, « Quelques aspects théoriques des recherches concernant les mariages mixtes », *Ethnies*, vol. 4, p. 17-39.
- BOUVERESSE J., 2004, *Que peut-on faire de la religion ? Suivi de deux fragments inédits de Wittgenstein présentés par Ilse Somavilla*, Paris, Agone, coll. « Banc d'essais ».
- COUBRAY A., 2009, « Le Dieu neuronal : religion et sciences cognitives », séminaire *Enjeux philosophiques des approches empiriques de la religion*, ENS-Lyon, 17 mars, epaer.ens-lyon.fr/spip.php?article53
- GEERZ C., 1972, « La religion comme système culturel », in Bradbury R. E., Geertz C., Spiro M. E., Turner V. W., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », p. 19-60.
- GOTHÓNI R., 1996, « Religions Form a Family », *Temenos*, n° 32, p. 65-79.
- GOTMAN A., 2013, *Ce que la religion fait aux gens. Sociologie des croyances intimes*, Paris, Éditions Fondation Maison des sciences de l'homme, coll. « 54 ».
- , 1988, *Hériter*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Économie en liberté ».
- HELM P., 1994, *Belief Policies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES W., [1897] 1979, *The Will to Believe & Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- , [1902] 1929, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York, Modern Library.
- LAMBERT Y., 2000, « Religion, modernité, ultra modernité : une analyse en terme de “tournant axial” », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 109, p. 87-116.
- MACMULLEN R., 2008, *Voter pour définir Dieu. Trois siècles de conciles (253-553)*, Paris, Les Belles Lettres.
- MACMURRAY J., 1936, *The Structure of Religious Experience*, New Haven, Yale University Press.
- SHARPE E. J., 1988, *Understanding Religion*, London, Duckworth.
- SIMMEL G., [1905], « Problèmes de la sociologie des religions », *Archives de Sociologie des Religions*, 17, p. 12-44.
- STRAUSS L., 2001, *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, Paris, La Table Ronde.
- TAYLOR Ch., 2007, *A Secular Age*, Cambridge Mass. & London, The Belknap Press of Harvard University Press (trad. fr. Paris, *L'âge séculier*, Seuil, 2011).
- VEYNE P., 2006, « Religion et politique dans l'antiquité », dans *Religion et politique. Les Rendez-vous de l'histoire, Blois 2005*, Nantes, Éditions Pleins feux, p. 44-60.
- WITTGENSTEIN L., 2002, *Remarques mêlées*, Paris, Flammarion, coll. « GF ».
- , 1999, *Carnets de Cambridge et Skjolden, 1930-1932, 1936-1937*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques » [239].
- WUTHNOW R., 1999, *Growing Up Religious. Christians and Jews and Their Journeys of Faith*, Boston, Beacon Press.

Comment la religion vient aux gens

Linéaments familiaux de la fidélité religieuse

Pour l'étude de la fidélité religieuse, l'âge séculier comporte sur les périodes antérieures un avantage incomparable. La religion ayant perdu toute naturalité, se lève d'une réflexivité qui la rend du coup plus accessible à l'investigation. Elle comprend en effet par cette réflexivité une charge idéale qui se traduit dans un langage beaucoup plus rationnel que symbolique. Ce langage sécularisé, traversé par la connaissance que d'autres ne croient pas – et qu'il n'est donc pas naturel de croire – ôte au langage de la foi une bonne part de l'immédiateté qu'on voudrait en attendre. Pour autant, c'est ainsi que se vit et se dit la religion aujourd'hui, et c'est ainsi qu'on doit la comprendre. Dans ce contexte, on examinera à travers deux études de cas les processus contrastés d'adhésion religieuse, les types de fidélité en jeu et les défis de loyauté engendrés par le contact avec une religion différente.

Mots-clés : fidélité religieuse, âge séculier, réflexivité, loyauté, études de cas.

How religion comes to people

Family lineament of religious loyalty

For the study of religious loyalty, secular times have an unparalleled advantage over prior periods. Religion, having lost all naturalness, is weighed down with a reflexivity which thus makes it much more accessible to investigation. Indeed, it includes with this reflexivity an ideational weight that results in a language that is much more rational than symbolic. This secularized language, pervaded by the knowledge that others do not believe – and that therefore believing is not natural – deprives faith language of much of the immediacy we would expect from it. However, this is how religion lives and poses nowadays, and this is how we should understand it. In this context, with two case studies, we will examine the contrasting processes of religious adherence, the types of loyalty at stake and the challenges of loyalty caused by contacts with a different religion.

Key words: religious loyalty, secular times, reflexivity, loyalty, case-study.

Cómo llega la religión a las personas

Lineamientos familiares de la fidelidad religiosa

Para el estudio de la fidelidad religiosa, la era secular cuenta con una ventaja incomparable respecto de los períodos anteriores. La religión ha perdido toda naturalidad, y se dota de una reflexividad que la vuelve por eso mismo más accesible a la investigación. En efecto, comprende con esta reflexividad una carga ideal que se traduce en un lenguaje mucho más racional que simbólico. Este lenguaje secularizado, atravesado por un conocimiento que otros no creen – y que no es entonces natural creer – priva al lenguaje de la fe de buena parte de la inmediatez que se espera de ella. Sin embargo, es así como se vive y se dice la religión en la actualidad. Y es así que debe ser comprendida. En este contexto, se examinarán, a través de dos estudios de caso, los procesos contrastados de adhesión religiosa, los tipos de fidelidad en juego y los desafíos de lealtad generados por el contacto con una religión diferente.

Palabras clave: fidelidad religiosa, era secular, reflexividad, lealtad, estudios de caso.

