Trivium
Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

13 | 2013
Entre morale, politique et religion : la cohésion sociale selon Emile Durkheim

Religion et politique – Max Weber et Emile Durkheim

Hartmann Tyrell

Traducteur : Isabelle Kalinowski

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/trivium/4430
DOI : 10.4000/trivium.4430
ISSN : 1963-1820

Éditeur
Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique
Hartmann Tyrell, « Religion et politique – Max Weber et Emile Durkheim », *Trivium* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 28 février 2013, consulté le 21 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/trivium/4430 ; DOI : https://doi.org/10.4000/trivium.4430

Ce document a été généré automatiquement le 21 décembre 2020.

Les contenus des la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Religion et politique – Max Weber et Emile Durkheim

Hartmann Tyrell

Traduction : Isabelle Kalinowski

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous remercions M. Hartmann Tyrell ainsi que la maison d'édition Springer VS de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.
Wir danken Herrn Hartmann Tyrell und dem Verlag Springer VS für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in französischer Übersetzung zu publizieren.

I. Remarque préliminaire[1]

1 La sociologie de Max Weber aborde la religion et la politique comme des « sphères de valeur » ou des « ordres de vie » distincts[2]. En d'autres termes : elle part de la *différence* entre le politique et le religieux et s'efforce de distinguer l'un et l'autre d'un point de vue conceptuel (et systématique) ; elle opère aussi cette distinction en songeant aux contextes sociaux dans lesquels religion et politique se recoupent ou sont en étroite corrélation l'une avec l'autre. En ce qui concerne ces deux ordres de vie, Weber avait également en tête une *différenciation*, entendue comme une évolution à long terme et une séparation ; dans le même temps, son objectif de recherche, élargi aux dimensions d'une histoire universelle, était de mettre en relation ces deux sphères, de s'interroger sur leurs interactions et de faire ressortir de façon plus systématique la variété inouïe des formes que pouvaient revêtir les configurations « religio-politiques », si on m'autorise l'expression[3]. Weber s'y est attaché dans *Economie et Société*, notamment dans le contexte de sa « Sociologie de la domination[4] » ; dans la *Considération intermédiaire*[5], il s'interroge sur la relation conflictuelle qui s'instaure entre les valeurs religieuses universalistes et les lois autonomes du politique.

2 Si l'on se tourne à présent vers la sociologie de l'époque en France et, plus précisément, vers la sociologie (et surtout la sociologie religieuse) d'Emile Durkheim, les rapports entre religion et politique apparaissent sous un jour totalement différent ; les deux sphères se touchent de près et se recouvrent même l'une l'autre, unies sous le concept de *société*[6]. Cette divergence si frappante entre les deux sociologies dites volontiers classiques, contemporaines l'une de l'autre, invite à préciser et à comparer la manière dont chacune aborde intellectuellement le rapport entre religion et politique. A ce jour, une telle comparaison n'a pas même été esquissée par les commentateurs.

3 Dans ce qui va suivre, on tentera de mettre en regard ces deux sociologies, en particulier ces deux sociologies de la religion. Mon objectif est triple. Dans un premier moment de mon argumentation, il s'agira d'opposer l'approche wébérienne des problèmes religio-politiques, essentiellement formulée du point de vue d'une *sociologie de la domination*, et le regard sociologique de Durkheim, dont l'orientation est très différente. Je souhaite confronter les distinctions wébériennes entre « politique » et « hiérocratique », « Etat » et « Eglise » et les concepts durkheimiens de « religion » et d'« Eglise »[7] ; la notion « l'Eglise », justement (entendue comme une « communauté morale »), permet de saisir les implications de la terminologie de Durkheim, qui vont dans le sens d'une *religion civile*. Dans ces réflexions (sections II et III), je m'intéresserai également au problème du « nationalisme méthodologique » ; il s'agira d'être attentif au lien entre ces notions et un certain modèle d'Etat-nation, dont elles portent la marque et qui les a influencées[8]. Pour le reste, il apparaît déjà, dans ce contexte, que la séparation entre religion et politique ne peut être complète, notamment parce que la politique peut difficilement « fonctionner » sans un minimum de religieux, qui est une de ses composantes (une composante de la politique en tant que telle) ; on peut avoir recours ici au concept de « religioïde » proposé par Simmel, ou à celui de « religion implicite » développé par Thomas (2001).

4 Le deuxième point se rattache au premier : dans ce qui va suivre, il s'agira, on l'a dit, de contraster deux « modèles » ou constructions, manifestement divergents, du complexe religion-politique. La différence qui se fait jour ici peut être décrite à bien des égards comme une opposition entre *différencié* et *indifférencié*. Weber différencie : il ne confronte pas seulement groupements « politique » et « hiérocratique », mais présente religion et politique comme deux sphères de vie séparées, en se montrant peu réceptif aux dimensions religioïdes du politique ou du national. La différenciation wébérienne est déjà à l'œuvre dans les deux formes que revêt chez lui le charisme : magicien ou prophète d'un côté, *Berserker* (ou héros guerrier) de l'autre[9]. Et ces distinctions impliquent toujours un conflit, qu'il soit entendu, au sens d'une sociologie de la domination, comme une lutte de pouvoir et une crise culturelle (*Kulturkampf*) opposant les deux parties[10], ou bien comme une collision entre valeurs religieuses et valeurs politiques. Chez Durkheim, en revanche – c'est ma thèse – le complexe religion-politique est unifié par le biais de la notion de société, il forme une unité dans laquelle la société (la collectivité) et la morale, le religieux et le politique sont unis sur un mode d'*indifférenciation*. Cette hypothèse, nous le verrons, ne se vérifie pas parfaitement. En effet, Durkheim n'ignore pas que « société politique » et « société religieuse » peuvent diverger.

5 Quant au troisième moment qui entre en jeu ici et dont il sera question dans les sections IV et V, il importe d'abord de noter que, à bien des égards, l'amplitude et les limites du politique et les limites du religieux ne coïncident pas, ce qui est une marque

de différenciation entre l'un et l'autre. De la même façon, nous rencontrerons, dans ce qui va suivre, des cas où le groupement politique, l'Etat, déborde sur les limites du religieux – comme dans les grands empires et « empires universels » de l'Antiquité – mais aussi d'autres cas où, inversement, les configurations religieuses débordent largement sur les limites du politique, comme dans le cas des « religions mondiales ». Ceci nous renvoie également à l'opposition entre *universalisme* religieux et *particularisme* religio-politique. Dans ce dernier cas, les groupements politiques et religieux (dans certains cadres ethniques ou dans le cadre politique de la cité) sont *coextensifs* : pour Weber comme pour Durkheim, ce sont surtout la *polis* grecque et Rome qui incarnent ce modèle ; c'est là que la « religion civile » trouve ses racines sémantiques. Dans le cas des religions universalistes ou des religions mondiales en revanche, la religion ignore ou bouscule les frontières / différences du politique.

6 Mon argumentation, qui s'appuie volontairement sur un grand nombre de citations, se développe en quatre points : le premier (II) aborde la sociologie de la domination wébérienne à partir de ses concepts religio-politiques fondamentaux, puis les perspectives d'évolution à long terme ainsi mises au jour, y compris celle d'une « séparation » de l'Etat et de l'Eglise. Le deuxième point (III) évoque les notions durkheimiennes de religion et d'Eglise et leurs prolongements dans la notion de *religion civile* réactivée par Robert Bellah. Il sera également question ici de la « nation », ainsi que de la sémantique et des pratiques sacrées qui lui sont associées. Le troisième point (IV) porte sur la distinction entre universalisme et particularisme. Je situerai délibérément du côté du particularisme les grandes descriptions historiques (antérieures à Durkheim et Weber) des religions politiques de l'Antiquité. Je me référerai pour cela à *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, le célèbre ouvrage du professeur de Durkheim, et à *L'Histoire de la culture grecque* de Jacob Burckhardt, qui connaissait déjà le livre de Fustel[11]. A l'arrière-plan de ces textes, on rencontre les figures de Rousseau et de Machiavel, qui en avaient posé les prémisses ; de là, j'en viendrai à l'internationalisme et au *cosmopolitisme* du religieux (par delà les frontières du politique), un thème important chez Durkheim. Dans un quatrième temps (V), il sera question – pour en revenir à Weber et à la différenciation- de la séparation de la politique et de la religion : du point de vue du « contenu », des organisations sociales et de leur sphère d'impact social. Au final, on rencontre chez Weber (qui songeait à la guerre) la collision de valeurs opposant l'éthique religieuse universaliste de la fraternité et la fraternité « patriotique de la double morale », qui est (aussi) une composante des Etats nationaux modernes. Cet article s'achève sur quelques remarques concernant les écrits de guerre de Durkheim.

II. Etat, Eglise et « évolution religieuse » chez Max Weber

7 1. Max Weber a refusé, on le sait, de donner une définition de la notion de *religion*[12] ; tout en accordant une place importante au vocabulaire « purement religieux » dans sa sociologie de la religion[13], il a ainsi adopté une position diamétralement opposée à celle qui caractérise sa conception du « politique », dont il a donné une définition marquante[14]. Cependant, dans un texte majeur, placé sous le signe de la sociologie de la *domination*, en l'occurrence la 17e et dernière section des « Concepts fondamentaux de la sociologie », Weber livre une définition claire des *groupements politiques et*

hiérocratiques puis, plus spécifiquement, de *l'Etat* et de *l'Eglise*[15]. Sur ce double couple de notions, je ne ferai pour l'instant qu'une seule remarque. Lorsqu'on désigne les années 1900 comme l'époque classique et la période phare de l'Etat-nation, il faut ajouter, du point de vue de la sociologie religieuse, comme j'ai pu le montrer ailleurs davantage en détail[16], que c'est aussi la grande époque de l'Eglise, qui connaît elle aussi à cette époque la bureaucratisation et la mise en place d'un « équipement lourd en matière d'organisations » (Hans Geser), dans un temps où elle exerce une emprise stable et un contrôle sur de larges parties de la population, surtout du côté catholique. Je me contenterai de rappeler ici la formule d'Olaf Blaschke, qui a désigné le XIXe siècle comme le « deuxième âge des confessions »[17], même si cette qualification a, depuis, été contestée[18]. Ce qui vaut pour l'Etat-nation vaut également pour l'Eglise : nos pré-conceptions, nos concepts standard de l'Eglise et de l'organisation ecclésiastique sont pour l'essentiel un produit du XIXe siècle. Le parallèle établi par Weber entre les deux « institutions » n'a rien de fortuit.

8 Je renoncerai à citer une fois de plus ici les définitions wébériennes bien connues et me contenterai d'énumérer quatre points. Ce qui m'intéresse en premier lieu, c'est le parallélisme entre ces définitions.

a. Groupement politique et groupement hiérocratique, Etat et Eglise présentent des cas d'organisation sociale par la domination ; les uns et les autres sont régis par une structure tripartite comprenant un dominant, une équipe administrative et des dominés. Les attentes d'obéissance sont particulièrement dirigées vers ces derniers, aussi bien du côté de l'Etat que de celui de l'Eglise. De surcroît, Etat et Eglise sont désignés comme des *institutions*, avec un accent macrosociologique. Weber associe à cette notion, y compris du côté religieux, l'idée d'une intégration de membres « dès la naissance » : le baptême, donné à tous ceux qui entrent dans le rayon d'action de l'Eglise et qui place tout un chacun « sous son autorité », est ici le rite (chrétien) décisif[19].

b. La différence réside dans les instruments de contrainte spécifiques dont il est fait usage à l'encontre des dominés : violence physique et menace d'un côté, « contrainte psychologique par l'octroi ou le refus d'octroyer des biens de salut » de l'autre. Cette dernière n'est pas nécessairement l'instrument de contrainte le moins redoutable ; Machiavel, on le sait, affirmait exactement le contraire.

c. Du point de vue politique, la territorialité ou la limitation dans l'espace est également une dimension essentielle de la notion, alors qu'elle ne l'est pas du point de vue hiérocratique ; cela signifie d'emblée la possibilité d'une divergence entre les portées sociales respectives de la religion et de la politique.

d. Une autre différence est à prendre en compte, en ce qui concerne la modernité : l'Etat représente La forme par excellence d'organisation du politique ; dans le champ politique, il occupe une position de monopole sans alternative possible ; dans le champ religieux, en revanche, il peut parfaitement exister aussi d'autres formes d'organisation qui ne correspondent pas au modèle de l'Eglise. Le cas le plus significatif pour Weber était, comme on le sait, la secte[20].

9 De plus, par contraste avec Durkheim, il faut également tenir compte d'un autre facteur, comme je l'ai montré plus en détail ailleurs[21] : la séparation moderne de l'Etat et de l'Eglise – en termes sociologiques : la différenciation entre religion et politique – peut être décrite de façon pertinente à l'aide des concepts wébériens ; l'appareil conceptuel de Weber est même tout à fait orienté dans ce sens. Le type de l'Eglise est

avant tout représenté, pour Weber, par l'Eglise catholique romaine[22]. L'Eglise romaine, qui avait perdu son statut d'Etat indépendant (d'« Etat-Eglise ») en 1870 avec la mise en place de l'Etat-nation italien, était justement devenue, depuis lors, un « contrepoint au monde des Etats[23] », en raison de son « internationalisme » d'autant plus accentué (y compris dans la perception qu'elle avait d'elle-même). Aux yeux de Weber, elle constituait, surtout depuis le Premier Concile du Vatican (1869-1870), un régime et une bureaucratie particulièrement représentatifs. Elle n'avait pu devenir ce qu'elle était devenue au cours du XIXe siècle – après la fin de l'Ancien Régime et de « l'Eglise des nobles » – que sous l'influence des « révolutions culturelles » contemporaines, notamment de la séparation de l'Eglise et de l'Etat[24]. Pour le reste, dans un sens sociologique plus précis[25], le type de l'*Eglise*, dans le champ religieux et dans une perspective de comparaison interreligieuse, est un cas plutôt rare d'organisation de l'autorité religieuse et d'organisation sociale, que l'on rencontre surtout dans le christianisme[26].

10 On ne saurait omettre de signaler ici que la différenciation wébérienne a ses limites, en ce qui concerne la religion et la politique. Ces limites tiennent notamment aux problèmes posés par la notion de religion, bien connus de nous aujourd'hui. Le cas de la domination charismatique en est à lui seul une illustration : le caractère religieux ou même « religioïde », qui est spécifique au charisme en tant que tel, se manifeste notamment par le fait que celui-ci est décrit et défini dans une sémantique empruntée pour une large part au champ religieux. Cela vaut, on le sait, pour la notion de charisme elle-même, mais tout autant pour le vocabulaire qui va de pair, le « don de grâce », la « foi », le « don de soi », etc.[27]. Les cas de charisme que Weber avait en tête relevaient pour une part considérable d'entre eux du champ religieux, et c'est là un fait bien compréhensible. L'aspect religioïde attaché au charisme comme « type » n'est pas moins prégnant pour les exemples tirés de la sphère politique : le chef de guerre charismatique, le démagogue grec, etc. Dans la sphère du politique, Weber attachait une grande importance, on le sait, à la figure du « chef charismatique ». En ce qui concerne sa satisfaction et ses articulations, le besoin de légitimité du politique présente une disposition au religieux. Celle-ci se donne également à lire dans le langage que Weber emploie pour caractériser son type de « domination traditionnelle ». Il désigne à plusieurs reprises « le traditionnel » comme le sacré – en songeant à son caractère immuable (sa « stéréotypisation »). La « domination traditionnelle » est ainsi caractérisée comme telle « en vertu de la croyance dans le caractère sacré des ordres et des pouvoirs souverains qui ont toujours existé[28] ».

11 La difficulté à faire la distinction entre « religieux » et « politique » se manifeste en outre dans la typologie (peu élaborée) que Weber consacre aux variantes de la « relation entre pouvoir politique et pouvoir de l'Eglise » ; elle figure au début du chapitre « Domination politique et domination hiérocratique » déjà évoqué plus haut[29]. La typologie wébérienne distingue deux cas de « hiérocratie » : la hiérocratie « théocratique » (plutôt rare), dans laquelle les fonctions de roi sont confondues avec la charge de chef des prêtres, et le cas du souverain « légitimé par les prêtres, que ce soit en tant qu'incarnation, que ce soit par la volonté de Dieu[30] ». Distinct des deux précédents, le « césaropapisme » correspond au cas où le souverain politique revendique « aussi la puissance suprême dans les affaires de l'Eglise en vertu d'un droit spécifique[31] ». Cependant, ce n'est pas tant la typologie elle-même qui nous intéresse ici, ni le recours, difficile à éviter, à la distinction sémantique spécifiquement

occidentale entre « temporel » et « clérical ». C'est plutôt le fait que la *distinction* établie par la sociologie de la domination entre « politique » et « hiérocratique » n'est pas parfaitement aboutie, comme Weber l'observe lui-même. Elle ne l'est pas parce que le côté politique ne peut se passer – en tant que « pouvoir politique légitime » – d'un « minimum » de sacralité spécifique ou de charisme religieux / « religioïde » ; Weber évoque dans ce contexte, entre guillemets, la notion de « principe de droit divin[32] ». Une composante de sacré hiérocratique est donc toujours attachée au pouvoir politique « temporel » lui-même, comme sa qualité propre. Il suffit de penser aux « rois thaumaturges » de France et d'Angleterre auxquels Marc Bloch a consacré son grand livre ; comme le dit bien le sous-titre : « Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. »

12 2. Les définitions de la politique et de la hiérocratie, en l'occurrence de l'Etat et de l'Eglise, qui sont données dans le § 17 des « Concepts fondamentaux de la sociologie », ne disent encore rien de la relation entre l'un et l'autre. Compte tenu de ce qui précède, cependant, on comprend que Weber songeait – dans un mouvement de retour sur l'histoire et de comparaison à l'échelle de l'histoire universelle – aux *imbrications fonctionnelles*, autrement dit aux multiples interdépendances entre politique et religion, du point de vue de la domination. D'autant que Weber souligne fortement « l'utilité » de la hiérocratie pour les conditions de la domination politique ; les mots-clés sont ici ceux de création de légitimation, de garantie de légitimité et de « domestication des masses ». En ce qui concerne cette dernière, notamment, Weber observe ainsi, que la hiérocratie (les prêtres) a partout été regardée par les « Etats conquérants » comme « un instrument de domestication des peuples soumis[33] ». Plus important encore de mon point de vue : ce passage insiste sur le potentiel de conflit qui est structurellement inhérent à cette forme de domination. Il entend par là, nous l'avons vu, la « lutte ouverte ou latente des puissances politiques séculières et des puissances théocratiques, qui influence toute la structure de la vie sociale », comme il l'a si clairement mis en évidence à propos des conditions de domination dans l'Antiquité[34]. De plus, l'attention comparatiste de Weber était dirigée vers les résultats institutionnels produits par cette lutte entre couche politique dominante et hiérocratie[35]. Il pouvait désigner ces luttes comme des « *Kulturkämpfe* », ou révolutions culturelles.

13 En guise d'illustration, je reproduirai ici une très longue citation de *Hindouisme et bouddhisme*[36], qui compare l'Inde à la Chine en se référant à chaque fois aux périodes anciennes, et montre les voies d'évolution différentes qui ont été suivies dans l'une et dans l'autre dans les relations entre religion et politique. Weber affirme que des écarts se sont creusés – sur l'arrière-plan d'une affinité manifeste des situations de départ – et qu'ils ont été ensuite consolidés et renforcés de manière irréversible par les institutions. Dans son langage obstinément comparatiste, Weber évoque, du côté chinois, le « *pontifex maximus* impérial », voire « l'Etat-Eglise » chinois. Il en va tout autrement en Inde :

> « La notion de légitimité se réduisait bien plutôt à ce seul principe : chaque prince était tenu pour un souverain "légitime", c'est-à-dire rituellement correct, dès lors qu'il se conformait, dans son comportement, à la tradition sacrée, en particulier vis-à-vis des brahmanes. Dans les autres cas, c'était un "barbare", tout comme les princes féodaux chinois étaient évalués à l'aune de leur correction par rapport à la doctrine lettrée. Aucun roi indien, si grande qu'ait pu être sa puissance effective [...], y compris dans les affaires purement rituelles, n'était en tant que tel simultanément prêtre. Cette différence à l'égard de la Chine remonte manifestement aux temps les plus anciens qui soient hypothétiquement accessibles

> dans l'histoire de l'une et de l'autre. La tradition védique ancienne désigne déjà les adversaires à la peau noire des Aryens, par opposition à ces derniers, comme des "sans prêtres" (*abrahmana*). Chez les Aryens, le prêtre instruit dans le rituel des sacrifices constitue d'emblée une entité autonome à côté du prince. La tradition la plus ancienne des Chinois, en revanche, ne connaît pas de prêtres autonomes face à un prince purement temporel. Chez les Indiens, le statut princier est manifestement issu de la politique purement temporelle, en l'occurrence des menées guerrières de chefs militaires charismatiques ; en Chine, en revanche, nous l'avons vu, il est issu des plus hautes fonctions cléricales. Quels processus historiques expliquent, dans ce cas, l'apparition de cet antagonisme partout extrêmement important entre l'unité et la dualité du pouvoir politique suprême et du pouvoir clérical suprême ? Il est absolument exclu de parvenir à formuler une quelconque supposition à ce sujet, aussi hypothétique soit-elle. »

On le voit : la guerre et le culte sont ici appréhendés – en regard de la politique et de la religion – comme deux « fonctions en devenir » qui sont « d'emblée » différentes ; l'une et l'autre ont des dispositions à la domination – celle des chefs de guerre d'un côté, des prêtres de l'autre –, et ce sont des circonstances sociales tout à fait contingentes dans les premiers stades d'évolution qui décident si l'une et l'autre s'engagent dans des voies institutionnelles distinctes, lorsque s'établissent des rapports de domination stables, dans un cadre de haute culture, ou s'ils remplissent des fonctions conjointes sous le primat de l'une ou de l'autre. Remarquons seulement en passant, en ce qui concerne les « voies distinctes », que l'une des spécificités structurelles majeures de la voie singulière suivie par l'Occident et la « chrétienté latine » depuis l'Antiquité tardive et surtout le Moyen Age est le dualisme institutionnel très marqué opposant *sacerdotium* et *imperium*[37] ; le facteur important (la spécificité historique) réside ici dans les capacités d'organisation de l'Eglise romaine et de son outil, le droit romain. C'est aussi en songeant à cette « dualité » que Weber a réfuté avec insistance la thèse d'Ernst Troeltsch relative à une « unité de la culture du Moyen Age »[38]. Les doubles définitions du « groupement politique » et du « groupement hiérocratique », de « l'Etat » et de « l'Eglise » dans la section 17 des « Concepts fondamentaux de la sociologie » doivent aussi être rapportées à cet arrière-plan. On se heurte en outre à une autre asymétrie dans l'opposition entre Etat et Eglise : tandis que la définition wébérienne de l'Etat se rapporte exclusivement à la situation moderne, « l'entreprise institutionnelle hiérocratique » de l'Eglise (avec son « monopole de la contrainte hiérocratique légitime ») est aussi (déjà) parfaitement compatible avec le contexte médiéval ; la « position exclusive » de l'Eglise romaine dans le champ religieux avant la Réforme et ses « avancées modernes » par rapport aux « groupements politiques » de son temps vont dans le même sens.

14 Pour ce qui est de la section 17, il serait nécessaire de débattre ici des thèses de José Casanova[39], qui, en se référant aux conditions sociales actuelles, celles du tournant du XXIe siècle, a défendu l'idée qu'avec la « mondialisation », « la définition wébérienne de l'une et de l'autre (de l'Eglise et de l'Etat ») avait « vieilli » et était devenue « de moins en moins pertinente ». Mais il faut renoncer à discuter ici ce point de vue, faute de place. Je me contenterai de remarquer que, dans son argumentaire, Casanova présuppose une proximité de l'Eglise ou des « Eglises chrétiennes » avec l'Etat depuis l'Antiquité tardive, alors que Weber, dans une perspective de comparaison interculturelle, n'aurait pas accepté cette vision. Pour lui, le fait remarquable du point de vue de l'histoire universelle (il songeait surtout au Moyen Age européen) était plutôt l'autonomie considérable de l'Eglise romaine et le fait qu'elle soit institutionnellement séparée des groupements politiques. Cette capacité de résistance de l'Eglise s'expliquait

notamment par le fait qu'elle avait connu « une forme de constitution ecclésiastique instituée par un *dieu* et détachée du pouvoir séculier[40] ». Pour le reste, je maintiens que, si l'on songe à la « configuration *nationale* » de 1900 – une époque où, du côté catholique, il était encore question de l'Enfer et de la damnation dans les sermons, où le clergé entretenait chez les fidèles la conscience du péché et où la confession existait encore[41] – les « définitions de l'Eglise » dans la section 17 sont à la hauteur de leur temps[42].

15 Casanova a raison de rappeler au demeurant que, dans l'« Introduction » que Weber a placée en tête des études sur *L'Ethique économique des religions mondiales*, il fait une distinction entre « *community cults* » et « *religious communities* » (dans la traduction anglaise)[43]. Pour Weber, les uns et les autres sont dans un rapport de « décalage temporel ». En se référant au contexte social archaïque, Weber relève que deux configurations sociales sont le point de départ et le point de transition de l'évolution religieuse. D'une part, « le culte communautaire primitif, surtout celui des groupements politiques »[44], qui est l'affaire du collectif, et dans lequel les « intérêts individuels » demeurent « hors-jeu »[45]. A ce « culte de la communauté » s'oppose la *magie*, qui répond justement à la demande individuelle : « L'individu, dès lors, pour écarter de lui ou éliminer les maux qui le touchaient – surtout la maladie – ne se tourna pas vers le culte communautaire, mais, à titre individuel, vers le sorcier, le plus ancien "pasteur d'âme" individuel[46] ». De là, Weber trace une ligne qui part du magicien pour arriver au prophète, en passant par le mystagogue ; une ligne qui, « dans des conditions favorables, a conduit à la formation de "groupements communautaires" indépendants des groupements ethniques » et qui trouve son aboutissement dans les grandes religions de la délivrance[47]. La religion est ainsi conduite à former ses « propres » communautés, qui ne s'appuient plus sur les groupements politiques et / ou ethniques ; l'Eglise en est un exemple éminent. La mention « dans des conditions favorables » le dit cependant clairement : le chemin qui mène jusqu'aux religions de la délivrance (et à la « religious community ») n'a rien d'un « droit chemin » ; il représente une voie d'évolution invraisemblable, et, d'un point de vue sociologique, Weber avait manifestement en tête des cas où « toute évolution vers une "religion de la délivrance" » se trouvait « entravée »[48]. Il songeait notamment à la Chine, « où le culte d'Etat [...] ne prenait pas en compte la détresse individuelle[49] », et où ni le taoïsme ni le bouddhisme importé de l'Inde n'avaient formé de « groupement communautaire religieux » (« pour les laïcs ») ; d'un point de vue sociologique, on n'avait affaire qu'aux « embryons » d'une « religiosité de la délivrance[50] ».

16 Ce qui avait véritablement compté pour Weber en matière d'« évolution religieuse »[51], c'était la (deuxième) voie de formation de « religious communities », pour reprendre la terminologie de Casanova relative à l'organisation sociale religieuse. Il ne faut pas se laisser abuser par l'opposition typologique forte, que Weber relève ailleurs, entre magie d'un côté, religion de l'autre, ou entre magicien et prêtre[52] : le point de départ de l'évolution religieuse se situe dans la magie et dans son activité de cure des âmes, qui prend en compte la « détresse et la souffrance individuelles » et les « aléas de la vie ». On est en droit de le dire : toutes les religions de délivrance ultérieures se situent dans la continuité de ce point de départ et des problématiques qui sont les siennes. On sait bien que la voie qui mène, dans la sociologie de la religion wébérienne, à la religion de la délivrance aboutit, sous l'effet de certaines configurations d'évolution, au refoulement de la magie et implique le désenchantement. C'est alors que l'antagonisme

entre magie et religion se déploie pleinement, avec le dépassement de la première par la seconde, qui vient lui succéder. Au demeurant, pour Weber, la Chine classique représente, de ce point de vue, un cas de non-dépassement de cet obstacle, car elle est « restée bloquée dans la magie[53] » ; et elle n'est certainement pas la seule dans ce cas. L'orientation et la portée de la sociologie de la religion wébérienne, n'hésitons pas à le dire, tiennent au fait que, pour lui, « l'évolution religieuse » suit avant tout la ligne qui va de la magie aux grandes religions de la délivrance ; les questions de sociologie de la domination relatives au rapport entre religion et politique et le problème du culte public et « communautaire » sont des questions annexes[54]. Il s'ensuit nécessairement que cette sociologie de la religion présente un visage très différent de celle de Durkheim, pour qui le « culte communautaire » était justement au cœur du religieux.

III. Durkheim : religion, Eglise et religion civile

17 1. Passons maintenant à Emile Durkheim[55]. Il importe d'observer par avance que l'appareil conceptuel auquel nous avons affaire ici doit être désigné comme *indifférencié* , au sens où il a pour objectif de réunir sous un unique chapeau la société et l'Etat, la nation et les sentiments collectifs, la religion et les contraintes normatives. Je l'ai montré ailleurs plus en détail[56] et je voudrais introduire ici un autre concept collectif qui s'inscrit dans le même cadre et possède l'avantage de faire ressortir le contraste entre cette sociologie de la religion et celle de Weber. Il s'agit de la notion durkheimienne d'*Eglise*. Je pense ici à son œuvre majeure de sociologie religieuse, publiée en 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Je reprends immédiatement ici la fameuse définition de la religion qui conclut premier chapitre du premier livre ; elle accorde une place importante à la notion d'Eglise. Enrichie d'une explication, elle est la suivante :

> « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier : car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective[57]. »

On le voit d'emblée : la deuxième partie de la définition, la seule qui va nous intéresser ici, porte sur ce que Weber appelle le « culte communautaire ». On voit aussi ce qu'elle n'a pas pour visée une distinction entre religion et politique, entre Eglise et Etat. Au contraire : sachant que l'idée est avant tout que la religion est « une chose éminemment collective », la définition est ouverte à la politique, plus précisément aux collectifs politiques[58]. Bien plus : l'une des idées centrales de la sociologie de la religion durkheimienne, comme je l'ai montré plus en détail ailleurs[59], est que, à l'époque moderne, la nation peut être une « Eglise » – la « communauté morale appelée Eglise », pour reprendre les termes de sa définition de la religion. Il est important de noter également que, parmi les acceptions de collectifs que Durkheim avait à sa disposition, la notion (substantiellement religieuse) d'« Eglise » est d'un usage plutôt inhabituel ; même dans les *Formes élémentaires*, Durkheim ne s'y réfère avec insistance que dans le passage qui précède la définition de la religion ; par la suite, c'est à nouveau « la société » qui prédomine.

18 Un point est décisif, en ce qui concerne le rapport à Weber : Durkheim ne s'intéresse pas à la distinction (wébérienne) entre, d'un côté, la « communauté de culte », fondée sur des groupements de parenté, des groupements politiques ou ethniques, et de l'autre, la communautarisation spécifiquement religieuse (au sens des religions de la délivrance), qui peut notamment être une « Eglise ». Le collectif de l'Eglise, au sens de Durkheim, peut être un collectif ethnico-politique délimité, mais il peut aussi dépasser les frontières nationales ou encore désigner un collectif partiel à l'intérieur de ces frontières. Ce qui compte, c'est l'existence d'une « communauté morale » en tant que telle, et la conscience qu'elle a d'elle-même. En ce qui concerne leur portée sociale respective, le collectif religieux et le collectif politique peuvent donc varier indépendamment l'un de l'autre ; leur coïncidence, cependant, n'est absolument pas exclue. Le critère n'est pas non plus l'existence d'une autorité cléricale. Ecoutons encore Durkheim, pour mieux saisir l'horizon historique dans lequel se situe pour lui cette notion d'« Eglise » :

> « Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Eglise. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Eglise. Tantôt l'Eglise est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par-delà les frontières; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré. Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini[60]. »

Ce qui nous intéresse également ici, c'est que « l'Eglise », chez Durkheim, possède un pendant conceptuel (déjà mentionné plus haut). Le concept collectif d'Eglise lui permet en effet de séparer la magie de la religion. Et, comme chez Weber, on est confronté ici, en ce qui concerne la distinction entre « religion » et « magie », à l'opposition du « collectif » et de « l'individuel », même si l'accent est placé ailleurs : la problématique de la magie, chez Durkheim, ne porte pas sur les détresses et les souffrances des individus, mais sur son caractère professionnel et sur la figuration sociale qui en résulte, du point de vue de la demande. Les services magiques ne créent pas une « unité » entre ceux qui font l'objet des thérapies et traitements magiques, et ils forment encore moins entre eux une communauté « comparable à celle que forment les fidèles d'un même dieu, les observateurs d'un même culte. Le magicien a une clientèle, non une Eglise[61] ». Ce qui est en jeu ici, c'est aussi l'antithèse entre « privé » et « public ». Il ne faut pas oublier l'idée de *rassemblement* que Durkheim met en avant dans la notion d'« Eglise », pour de bonnes raisons sociologiques, sans employer d'ailleurs explicitement ce terme : la problématique est ici celle de la stabilisation de ce qui est « sacré » pour le groupe ou la société en question ; il s'agit de garder intacts les « sentiments collectifs et les idées collectives » qui s'y rapportent. Des cérémonies régulières et des rites communs répétés sont nécessaires pour maintenir éveillés et pour réactiver ces dispositions émotionnelles et ces fonds d'idées. Cependant, cette « réfection morale » nécessite la présence collective des fidèles, elle exige « des réunions, des assemblées, des congrégations[62] ». Ce n'est pas un hasard si l'idée de *religion civile* qui traverse tout l'ouvrage de Durkheim trouve ici une expression explicite :

> « Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Egypte soit

> la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale ?[63] »

Bien entendu, la réponse est qu'il n'y a pas là de différence essentielle, pas suffisamment en tout cas pour interdire de qualifier de « religieuse » cette « réunion de citoyens ». « La vie nationale » et « la vie religieuse », la nation et l'Eglise en viennent ainsi à se confondre.

19 Les *Formes élémentaires* de Durkheim sont, comme on le sait, un livre sur les indigènes australiens et leur religion entendue comme *la* religion élémentaire, la plus simple de toutes, antérieure à toutes les différenciations fonctionnelles ou autres dans le champ religieux. Mais c'est aussi un livre sur la religion (et l'Eglise) en général, sur une religion qui a tout ce qui définit une religion, dans la continuité de laquelle toutes les religions ultérieures se situent et dont toute société a un besoin vital, y compris la société moderne. Si l'on conçoit, au sens de Durkheim, la *nation* (et l'Etat-nation) comme la figure et le régime adéquats de société pour l'époque moderne, l'enjeu de la « religion » et de « l'Eglise » se situe avant tout, on l'a dit, dans les pratiques officielles et les représentations des fidèles associées à cette même nation. Appliqué à la France et au contexte de crise culturelle des années 1900, cela signifie qu'au sein de la « communauté morale » (et de « l'Eglise ») telle qu'elle s'incarne dans la nation, il n'y a plus, à partir de 1905 et de la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, de place prévue pour l'Eglise catholique[64]. Coupé de la substance de l'Etat-nation, privatisé par décret d'Etat et ainsi transformé en association, le catholicisme n'est plus très loin de la magie, dans les catégories durkheimiennes. Désormais appliqué de préférence à la nation et au patriotisme, même le titre d'Eglise ne semble plus lui être reconnu, d'un point de vue sociologique. Si l'on admet que les idées de Durkheim allaient dans ce sens, on donne raison à bon nombre d'interprètes de son œuvre[65]. Il convient cependant de relativiser un peu le propos.

20 2. La sociologie religieuse durkheimienne a souvent été rattachée au contexte de la *religion civile*[66], au sens où l'a d'abord définie Rousseau dans le huitième chapitre du quatrième livre du *Contrat social.* Le point de départ de Rousseau était avant tout, on le sait, l'impossibilité de fonder un « Etat » à partir du christianisme. Celui-ci avait bien plutôt introduit une séparation susceptible de menacer, à la longue, « l'unité de l'Etat » [67]. Le risque de division et la menace pour la paix que recelait cette séparation tenait au fait qu'on « n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir[68] ». La « religion civile » de Rousseau, destinée à guérir cette plaie, était conçue de telle sorte qu'elle supprimait cette division et, sur le modèle antique, adaptait entièrement la religion dont l'Etat ne pouvait se passer à ce dernier et à ses besoins d'intégration – c'était une religion d'Etat et une religion pour l'Etat. La sociologie de la religion de Durkheim implique moins « d'Etat » et davantage de « société », mais on peut la rattacher au programme de Rousseau dans la mesure où elle entendait bâtir l'Etat-nation français sur un fondement résolument laïque et non chrétien, mais néanmoins « religieux » et voué à l'intégration du collectif, en sorte que le christianisme devenait – du point de vue d'une sociologie de la religion (!) – quantité négligeable et ne pouvait et ne devait plus, en ce sens, être une « Eglise ». Avec la « privatisation » du catholicisme, la « dualité » et la séparation de l'Etat et de l'Eglise tendent à disparaître. Sociologiquement, il n'est dès lors plus question de différenciation entre politique et religion.

21 Revenons-en à Robert N. Bellah. Lorsque, en 1967, il réinventa la « religion civile » – comme pratique religieuse spécifique de l'Etat nord-américain depuis ses débuts – il se rattacha d'emblée à Durkheim[69]. En témoigne déjà sa première définition du caractère « religieux » de cette religion : « une collection de croyances, de symboles et de rituels, associée à un respect pour les choses sacrées, et institutionnalisée dans une collectivité [70] ». On retrouve ici les deux composantes de la notion durkheimienne de religion – la sacralité et la communauté morale. D'autre part, la « subordination à l'Etat » de la religion civile, si l'on peut dire, était tout à fait explicite chez Bellah. Claudia Haydt a bien résumé les enjeux du problème dans le *Metzler Lexikon Religion* :

> « La *religion civile* désigne un système de formules langagières (métaphores, citations, formules mnémotechniques), symboles, rituels et mythes qui, dans les sphères de représentation publique et de la politique, définit l'importance et les limites d'une société à partir de l'Etat, légitime ses objectifs, crée du sens et renforce la communauté, familiarise la population avec les valeurs et les attitudes fondamentales qu'elle incarne et mobilise des forces pour réaliser ces objectifs. Le langage des formules, des actions symboliques et des représentations collectives a recours à des motifs religieux, des formes d'expression et des systèmes de croyances de ce type, qui peuvent être admis par le plus grand nombre possible de membres de la société, et il tente de créer un système de valeur global, qui engage tout un chacun. La religion civile est une composante de la culture politique et du discours officiel d'une société qui ne se fonde pas sur une religion institutionnalisée. Des motifs de la religion civile se manifestent ainsi dans « l'espace civil », détachés de toute religiosité concrètement organisée, dans des cérémonies du souvenir, dans des discours politiques, à l'occasion des jours fériés officiels, des funérailles nationales et dans le culte politique des morts[71]. »

Il s'agit donc d'une religion qui fait partie de la vie officielle, nationale et politique, une religion conçue pour les citoyens et qui s'adresse à eux. C'est une religion sans théologie[72] mais dotée d'un riche fonds de symboles nationaux (et qui possède également, en Amérique, des composantes antiques et païennes), de prêtres laïques, d'un président pour superviser la prière – une religion sans biens de salut ni promesses de salut, mais qui remplit une fonction d'intégration pour la « communauté sociétale » nationale. Je ferai ici trois remarques.

22 La religion civile telle qu'on la décrit en général est fonctionnellement orientée vers l'*intérieur* de la nation ; elle n'implique pas de rapport avec l'*extérieur*. En second lieu : les religions du salut et de la délivrance, dans leur multiplicité – « séparées » de l'Etat et protégées de son emprise (aux Etats-Unis notamment) – se situent *par-delà* la religion civile. Celle-ci ne se présente pas comme un concurrent sur le marché religieux ; il n'est en aucune manière incompatible d'être un « bon Américain » (du point de vue de la religion civile), et de se consacrer par ailleurs, qu'on soit mormon, témoin de Jéhovah ou pentecôtiste, à une activité missionnaire par delà les frontières américaines et dans le monde entier. Troisièmement, soulignons encore une fois que la religion civile n'est définitivement pas une religion de la délivrance ; elle n'a pas de sens ni de compétence pastorale pour apaiser les souffrances et la détresse des individus – elle ne peut leur offrir de sauver leur âme !

23 De ce qui précède, il résulte une conséquence en matière de *théorie de la différenciation* : si l'on conçoit, comme le fait aussi Weber, la séparation américaine de l'Etat et de l'Eglise (des Eglises) comme un cas de séparation institutionnalisée « favorable à la religion », qui conforte l'autonomie du champ religieux et le « libre exercice de la religion[73] », une chose est claire : la religion pluraliste que la constitution américaine a en tête et qu'elle veut protéger est, à l'origine, celle des Eglises et sectes chrétiennes, et

non, bien entendu, la religion civile étatique et officielle à laquelle songe Bellah. D'un point de vue institutionnel, on a affaire ici à deux types très différents de religion, dont l'un s'inscrit dans le « champ politique ». Bellah n'ignorait en rien la nécessité d'une telle distinction. Il avait donné à l'autre religion, celle qui était protégée par la constitution – le « marché religieux », comme on dit volontiers aujourd'hui – l'appellation provisoire de « *christianity* » ou de « *church religion* » et dressé le constat suivant : « Il existait une division des fonctions implicite mais relativement claire entre la religion civile et le christianisme[74] ». Par delà la différence, il mettait ainsi en avant la possibilité d'une coexistence entre ces deux formes hétérogènes de religion. Il refusait ainsi l'idée que la religion civile se présente comme une concurrente ou un « substitut » du « christianisme ». Talcott Parsons évoquait quant à lui explicitement, dans ce contexte, un processus de différenciation[75]. Pour lui, il était important, étant donné la variété des groupes confessionnels, que les liens étroits unissant les fidèles à leur « denomination » n'excluent pas l'acceptation commune de la religion civile nationale comme religion « collective » (au sens de Durkheim). D'un autre côté, les modes d'expression officiels de la religion civile américaine – les prières du président, par exemple- pouvaient parfaitement se rattacher aux symboles et aux pratiques religieuses de la « church religion » ; en ce sens, également, les deux formes de religion étaient compatibles.

24 Contrairement à ce qui se passe chez Rousseau, le christianisme n'est pas, dans le cas des Etats-Unis, un obstacle à l'unité en raison de la différence qui le sépare de l'Etat. Pour la religion civile au sens de Bellah, la confrontation avec la « church religion » et les multiples « denominations » n'est pas un motif de conflit. La compatibilité qui se manifeste ainsi est particulièrement remarquable lorsqu'on la compare avec le cas français. En France, en effet, les liens entre la religion civile nationale laïque, à laquelle Durkheim a apporté sa « contribution »[76], et le christianisme, en particulier l'Eglise catholique, sont rompus depuis 1905. Parce que le catholicisme est depuis lors banni de « l'espace public », l'Etat-nation est contraint, dans la représentation qu'il a de lui-même, à renoncer, dans la construction d'une sacralité, à toute référence au répertoire traditionnel des symboles chrétiens. Au demeurant, avec cet impératif d'abstention, la religion civile nationale demeure fixée – négativement – sur le christianisme (et les autres religions révélées).

25 Sur l'arrière-plan de ces argumentations de Bellah et Parsons relatives à la religion civile et à la différenciation, il n'est peut-être pas inutile de faire encore un bref détour pour évoquer le débat que suscite depuis quelque temps en Allemagne l'idée de *religion politique*, dans le prolongement des discussions sur le totalitarisme. Dans ce contexte, je voudrais mentionner la typologie « politico-religieuse » proposée par Juan Linz[77], dans laquelle la séparation de l'Eglise et de l'Etat à la française, « laïque et antagoniste », et la séparation à l'américaine, « à l'amiable », trouvent toutes deux leur place. Les « religions politiques » désignent ici les totalitarismes du XXe siècle dans lesquels la dimension politique elle-même a fait valoir des prétentions au sacré et à une importance essentielle, avec une ambition collective (nation, race, classe et humanité), les institutions et organisations religieuses établies apparaissant, dès lors, du point de vue de l'Etat, comme une concurrence immédiate et gênante. Les détenteurs du pouvoir politique réagirent en concluant à une incompatibilité et en déclarant la guerre à la « church religion », qui semblait de toute façon sur le point de disparaître dans les oubliettes de l'histoire universelle : ils avaient l'intention d'en finir avec elle[78]. Du côté de la religion, on constatait aussi la présence d'une offre de salut concurrente – d'une

composante « identique » dans les deux parties – ; on percevait donc davantage la différence, en l'occurrence, l'hostilité à la religion et la « sécularisation » :

> « Les religions politiques tentent de faire concurrence aux religions existantes, de les remplacer et, autant que possible, de les éliminer. Dans la perspective des traditions religieuses existantes, elles sont profondément anti-religieuses. Etant donné qu'elles rejettent toute référence à la transcendance et à des traditions culturelles et religieuses, elles ne sont pas, du point de vue des religions existantes, une religion de plus, mais une « non-religion ». Elles s'inscrivent dans un processus de sécularisation[79]. »

IV. Particularisme et universalisme – politique et religieux

26 1. Venons-en maintenant au point suivant, l'opposition entre les notions de « particularisme » et d'« universalisme », que la sociologie connaît bien depuis l'époque classique. Si l'on cherche à la définir précisément, il faut dire que l'*universalisme* désigne, dans une première approche, une perspective qui refuse de faire des différences entre une multitude de personnes anonymes et qui les traite de manière indifférenciée – comme dans le cas particulièrement « froid » de l'argent et du pouvoir d'achat. On vend de manière indifférenciée à tous ceux qui peuvent payer ; ceux qui ne sont pas en mesure de le faire n'ont pas accès aux produits, de manière tout aussi indifférenciée. L'universalisme peut désigner, de façon plus spécifique, une perspective qui vise explicitement « l'égalité » entre tous les êtres humains, tendanciellement, ou, à l'intérieur de l'Etat, entre tous les citoyens. Le point décisif est qu'il vise tous les hommes « sans faire de différence », autrement dit en faisant abstraction de toutes les différences existantes et sans manifester de préférence, au sens où – comme dans le « Allez dans le monde entier ! » – tous les hommes sont visés par la mission des « religions mondiales », sans en excepter un seul, quelles que soient la classe, la race ou la nationalité auxquelles ils appartiennent[80]. Le critère déterminant est ici que l'on ignore les « inégalités » manifestes et incontestables, et « refuse d'en tenir compte ». L'universalité ne s'articule donc pas seulement de manière positive dans le langage du « nivellement » (« tous égaux », ou « tous, sans considération de la personne ») ; elle peut aussi bien se fonder sur la négation explicite de certaines différences entre les hommes (qui sont alors, de façon typique, particulièrement saillantes). C'est en ce sens que l'on peut parler d'une rhétorique universaliste classique chez Paul dans l'épître aux Galates 3, 26 sq. Paul y emploie ces deux langages, mais il parle le second avec davantage d'insistance : « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ. Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un en Jésus-Christ ». L'appartenance ethnique, la stratification sociale et le sexe ne font pas de différence pour le Christ. Il est intéressant de noter que la différence politique n'est pas évoquée ici, sur l'arrière-plan de « l'empire universel » romain. Ajoutons que, en allemand surtout, ce sont souvent des composés à partir de « *Welt-* » (le monde) qui suggèrent une conception universaliste – songeons par exemple à « *Weltreich* » (empire universel) ou « Weltreligion » (religion mondiale).

27 Le particularisme, en revanche, prend en compte les différences entre les hommes et leur *accorde de l'importance.* Il les prend en compte avec leurs composantes sociales, surtout celles qui concernent les possibilités d'échanges et d'interactions, et s'intéresse

à toutes les questions du « Qui traite avec qui ? ». La différence qui fait une différence et veut être prise au sérieux revêt à chaque fois la forme d'un « nous, à la différence des autres », qu'il soit ethnique, national, religieux ou politique. Le « nous » est alors entendu, au sens de cette morale résolument « interne » (et « socialement naturelle »), comme une *préférence* « pour nous », pour « nos frères » à la différence des autres, des étrangers, de ceux qui viennent d'ailleurs, etc. Je voudrais présenter ici, pour illustrer mon propos, un autre cas de redoublement de la notion de religion : la proposition de Hans-Ulrich Wehler, qui a suggéré de voir dans le particularisme nationaliste du XIXe siècle une « religion politique »[81]. On retrouve à nouveau ici une tentative pour arracher la notion de religion au cadre figé des religions de la délivrance. Wehler peut se réclamer ici directement de Ernst Moritz Arndt, le prophète enthousiaste du nationalisme allemand à ses débuts, qui exprime ainsi sa préférence nationale : « Voilà la religion suprême : préférer la patrie aux souverains et aux princes, aux pères et aux mères, aux femmes et aux enfants[82] ». Cette rhétorique de la surenchère est directement empruntée au christianisme, et le « religieux » signifie ici avant tout *ce qui compte le plus*, le « par dessus tout » de la préférence nationale, que Dieu et le salut de l'âme étaient auparavant les seuls à revendiquer.

28 Revenons-en à Durkheim. Dans ce qui va suivre, je voudrais montrer que, pour ce qui concerne la religion, vue au plus près, pour ainsi dire, deux options se sont présentées à lui : une option universaliste, l'idée comtienne ou le projet comtien d'une religion de l'humanité[83] et l'option d'un particularisme extrême tel que celui qui était dépeint dans les descriptions classiques de la « religion des Anciens », c'est-à-dire la religion de la Grèce classique et de Rome. C'est la religion à laquelle, rapporte Augustin, le savant romain Marcus Terentius Varron (27 av. J. C.) avait donné le nom de « *theologia civilis* » dans la typologie religieuse tripartite de ses *Antiquitates rerum divinarum*[84]. Cependant, l'ouvrage le plus fameux du XIXe siècle sur cette question fut *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, paru en 1864. Durkheim avait été son élève, et le livre de Fustel a laissé beaucoup de traces dans son œuvre[85]. Les réflexions qui suivent cherchent à les identifier.

29 Un point est d'emblée important : dans le cas de la *polis* grecque et de Rome, on a affaire à une identité inconditionnelle entre groupement politique et groupement cultuel ; l'un et l'autre sont coextensifs, en ce qui concerne leur portée sociale[86]. Ils le sont dans un sens d'exclusivité sociale par rapport à tous les tiers, les étrangers, qui sont exclus du culte poliade comme de la citoyenneté : « L'étranger, de fait, n'est pas seulement un non-membre du groupement politique, mais aussi un non-membre du groupement religieux », observe Weber[87]. La sacralité de la ville possède, de surcroît, un sens d'exclusivité spatiale. Le fait que le politique et le religieux / le sacré se recoupent directement crée, *vis-à-vis de l'extérieur*, une différence presque fondamentale, un particularisme au plein sens du terme, et le fondement ou le forçage (comme on voudra) religieux de la différence politique entraîne des conséquences sociales majeures dans le monde antique. Par suite, nous nous intéresserons notamment, dans ce qui va suivre, aux relations de la « religion civile » antique *avec l'extérieur.*

30 Comme nous l'avons annoncé au début de cet article, nous donnerons d'abord la parole, pour ce qui est de la religion civile, à Fustel lui-même puis à Jacob Burckhardt. « On a dit », observe Fustel en songeant certainement à Machiavel, que cette religion « était une religion de politique[88] ». Tout le propos de son livre consiste à démontrer le contraire, à savoir le primat de la religion. Selon lui, certaines représentations

religieuses contraignantes ont eu le pouvoir de forger le cadre politique et le particularisme (local) de la cité antique[89]. Revenant sur l'ensemble de ses réflexions, Fustel écrit :

> « Nous avons cherché à mettre en lumière ce régime social des Anciens, où la religion était maîtresse absolue dans la vie privée et dans la vie publique ; où l'État était une communauté religieuse, le roi un pontife, le magistrat un prêtre, la loi une formule sainte ; où le patriotisme était de la piété, l'exil une excommunication ; où la liberté individuelle était inconnue, où l'homme était asservi à l'État par son âme, par son corps, par ses biens ; où la haine était obligatoire contre l'étranger, où la notion du droit et du devoir, de la justice et de l'affection s'arrêtait aux limites de la cité ; où l'association humaine était nécessairement bornée dans une certaine circonférence autour d'un prytanée, et où l'on ne voyait pas la possibilité de fonder des sociétés plus grandes. Tels furent les traits caractéristiques de la société grecque et italienne pendant une période dont on peut évaluer l'étendue à quinze siècles[90]. »

J'ajouterai seulement ici trois remarques. La première concerne Durkheim : on peut observer que Fustel de Coulanges met ici fortement l'accent sur la notion de société et son usage au pluriel, et que cette notion de société recouvre à la fois la religion et la politique ; l'idée est que toutes deux coïncident de manière « indifférenciée ». Fustel songe manifestement aux frontières extérieures de la société (des sociétés) ; mais ce qui est déterminant, c'est surtout l'orientation vers l'intérieur : vers le « lien social » et les conditions de possibilité d'un ordre social et d'une stabilité institutionnelle[91]. En second lieu, il est important de noter que dans son « explication » de l'évolution des institutions antiques, Fustel considère « religion » et « politique » séparément ; il lui est nécessaire de le faire pour pouvoir fonder son explication sur le rôle de la première. Dans le même temps, cependant, la description de la religion antique comme *religion* ne peut à l'évidence être conçue autrement, pour lui, qu'en lien étroit avec ce que la connaissance de la religion contemporaine rend plausible, en particulier la connaissance du christianisme (du catholicisme en premier lieu) ; il se réfère ainsi à une religion « différenciée »[92]. Troisième remarque : « La victoire du christianisme marque la fin de la société antique[93] » ; Fustel songe surtout ici à l'imposition définitive de l'universalisme chrétien, qui constitue selon lui un phénomène historique « très-nouveau[94] » dans l'histoire des religions. Le Dieu du christianisme ne connaît et ne fait plus de différences, parmi les fidèles, entre ceux qui confessent sa foi[95]. Il « ne distinguaitni les races, ni les familles, ni les États. Pour ce Dieu il n'y avait plus d'étrangers. L'étranger ne profanait plus le temple [...]. Le temple fut ouvert à quiconque crut en Dieu[96] ». Au demeurant, la fin de la société antique est avant tout marquée, selon Fustel, par ce qu'il appelle la « séparation de l'Etat et de la religion[97] ». En évoquant une telle séparation, il songe moins, en ce qui concerne la religion – par delà l'Etat –, à l'Eglise et à ses prêtres réclamant l'obéissance (au sens de Rousseau), qu'à l'individu. C'est lui que « l'Etat antique », que la « société », donc, à l'époque pré-chrétienne, soumet entièrement à sa loi. Le christianisme, par contre, reconnaît à l'individu et à son « âme immortelle » une composante « extra-sociale » : il « enseignait que l'homme n'appartenait plus à la société que par une partie de lui-même, [...] que, pour son âme, il était libre et n'était engagé qu'à Dieu[98] ».

31 Chez Jacob Burckhardt, la vision de la religion civile antique, celle de la *polis* grecque, rejoint celle de Fustel et pointe le cœur du problème : le particularisme. Son explication de la « spécificité » institutionnelle de la *polis* est pourtant exactement opposée à celle de Fustel : pour lui, c'est la logique de la politique qui contrôle la religion et limite

nettement les possibilités de développement de cette dernière. La logique de la politique, pour Burckhardt, est essentiellement celle de la politique extérieure, de la guerre. Dans l'*Histoire de la civilisation grecque*, il écrit :

> « Les prêtres ne sont ici rien d'autre que les citoyens d'une ville, chargés de recevoir chacun dans son temple les différentes offrandes et d'adresser aux dieux, selon un rituel précis, les prières des fidèles, le cas échéant de la population tout entière. [...] Mais surtout la naissance d'un clergé panhellénique, d'une hiérarchie, aurait été impensable, ne serait-ce qu'en raison de la nature de la *polis*. Il ne faut jamais perdre de vue que cette dernière exigeait déjà de ses citoyens ce qu'une religion très fanatique réclame de ses fidèles et que les sentiments les plus forts qu'elle attendait d'eux ne se rapportaient pas du tout aux dieux, mais à la vie publique. La cité renfermait en outre, grâce à ses temples et à ses cultes, la plus grande partie de ce que l'on appelle ailleurs une église et avait de ce fait un droit de possession – dont elle était jalouse – sur la religion de ses citoyens. Dans le cas d'une rupture entre deux cités, tout rapport de prêtres avec des prêtres d'autres villes aurait donc réellement été considéré comme une haute trahison ou aurait au moins éveillé les plus forts soupçons à ce sujet. La religion, qui dans d'autres secteurs de l'histoire universelle, dans le catholicisme, dans l'islam, rapproche d'une certaine manière les peuples les plus éloignés, maintenait au contraire les Grecs séparés, non seulement parce que chaque cité avait ses rites particuliers, y compris ses fêtes, et en rapport avec tout cela son calendrier particulier, mais parce que la dévotion locale s'était mise très nettement au service de l'Etat, c'est-à-dire d'une institution généralement hostile à tous les voisins. Toute religion est tenue ici à assurer en premier lieu la protection et le salut de la communauté concernée. Il est vrai qu'elle était celle du peuple grec en entier et sa création commune et que les grandes fêtes nationales avec leurs jeux publics et les grands sites oraculaires maintenaient cette conscience en éveil. Mais de même que la *polis* primait largement sur l'idée de la totalité du peuple, c'est surtout en tant que protecteurs de chaque Etat que les dieux étaient l'objet de la vénération la plus grande et la plus sérieuse[99]. »

Chez Weber, les deux positions, celle de Fustel et celle de Burckhardt, se trouvent réunies. D'un côté, il met en avant l'influence incontestablement forte de la religion et du culte dans la vie grecque et romaine[100]. D'un autre côté, cependant, il est attentif à la lutte entre charisme politique et charisme hiérocratique, à l'issue de cette dernière et à ses conséquences culturelles : « Dans la *polis* grecque et surtout à Rome », ce combat a eu socialement pour résultat « la soumission totale des prêtrises au pouvoir des familles aristocratiques laïques[101] ». Il en résulte, si l'on s'en tient à la typologie wébérienne des modes de domination politico-religieuse, un régime césaropapiste, qui permet à une couche de détenteurs de la souveraineté politique « temporelle » de s'assurer le contrôle total du clergé et des charges qui lui sont attachées : un exemple « relativement pur » de ce modèle est fourni par les « Etats antiques occidentaux ». Quant aux conséquences qui en résultent en matière « d'évolution culturelle », il suffit de rappeler, si l'on suit Burckhardt et Weber, le caractère « laïc » de la religion grecque[102]. Celle-ci n'a pas connu , en effet, d'« élaboration » ni de rationalisation par un clergé, ce qui signifie aussi, du point de vue de Weber, que « l'évolution vers une "religion de la délivrance" » a été bloquée[103].

32 2. Tournons-nous une fois de plus vers Rousseau et sa religion civile, en prenant notamment appui sur le travail d'histoire des concepts réalisé par Heinz Kleger et Alois Müller[104]. Je me réfère à Rousseau car chez lui, l'antinomie politico-religieuse du particularisme et de l'universalisme s'exprime avec la plus grande clarté ; on peut ici confondre universalisme et « cosmopolitisme ». Le particularisme revêt ici, du point de vue politique, la forme d'un « patriotisme », et il renvoie avant tout aux différences

sociales qu'il met en avant : une attitude explicitement haineuse et hostile vis-à-vis de l'extérieur. Il va de pair avec un refus de principe de l'universalisme de l'amour chrétien, et se fonde sur une logique politique de l'opposition ami / ennemi. La collision des valeurs (pour employer un terme wébérien) entre le particularisme du politique et l'universalisme de la fraternité chrétienne trouve chez Rousseau une expression extrêmement forte et, en même temps, une illustration historique. Le patriotisme (en tant qu'« amour de la patrie ») et la politique sont historiquement représentés par « l'esprit de Sparte et de Rome », opposé à celui du christianisme et à son commandement d'amour indifférencié. Dans une lettre de 1763, Rousseau écrit :

> « L'esprit patriotique est un esprit exclusif qui nous fait regarder comme étranger et presque comme ennemi tout autre que nos concitoyens. Tel était l'esprit de Sparte et de Rome. L'esprit du christianisme au contraire nous fait regarder tous les hommes comme nos frères, comme enfants de Dieu. La charité chrétienne ne permet pas de faire une différence odieuse entre le compatriote et l'étranger; elle n'est bonne à faire ni des républicains ni des guerriers, mais seulement des chrétiens et des hommes ; son zèle ardent embrasse indifféremment tout le genre humain. Il est donc vrai que le christianisme est, par sa sainteté même, contraire à l'esprit social particulier[105]. »

Dans un monde d'Etats tendanciellement hostiles les uns aux autres, l'esprit socialement indifférencié du christianisme ne peut faire un « Etat ». Rousseau n'a cessé de souligner que le christianisme n'était pas fait pour la politique. C'est surtout Machiavel, son maître, dont il s'est inspiré, qui a insisté sur cette incompatibilité, par contraste avec le contexte politique de l'Antiquité. Machiavel jugeait la religion utile et même indispensable aux objectifs de la politique, en songeant à la « religion des Anciens » et à son particularisme. A ses yeux, celle-ci était particulièrement prédisposée à susciter l'obéissance, parce qu'elle était née de la crainte et que « la peur du châtiment divin » était tenue pour beaucoup plus forte « que celle qu'inspiraient les lois humaines[106] ». Rousseau reprend à son compte cette opposition entre la religion antique, utile pour la politique, et la religion chrétienne « apolitique » ; on peut la voir à l'œuvre dans l'antagonisme typologique entre la « religion de l'homme » et la « religion du citoyen », dans le chapitre du *Contrat social* consacré à la religion civile. Il correspond là encore avant tout à l'antithèse de l'universalisme et du particularisme[107]. Cependant, ce que Rousseau conçoit sous le nom de « religion civile » n'est pas un héritage direct de la « religion du citoyen » archaïque ; dans son propre « présent » historique, « il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive[108] ». Sur deux points essentiels, au demeurant, la religion civile se situe dans la continuité du particularisme politico-religieux sur le modèle antique.

33 *D'une part*, l'Etat ne peut se passer de la religion, de « l'inspiration supplémentaire » que celle-ci lui apporte, car la « religion » ainsi entendue offre un surcroît de lien normatif qui ne peut être obtenu autrement ; en même temps, elle constitue une voie d'accès particulière aux « cœurs », aux affects. C'est elle, en particulier, qui permet d'inciter le citoyen à « aimer ses devoirs », dans l'intérêt de l'Etat. Par suite, cette « religion civile » – et son corpus minimal de dogmes contrôlés par l'Etat, qui ne touchent pas à la « religion de l'homme » – demeure une religion subsumée sous l'Etat, qui doit être utile à ce dernier. *D'un autre côté* cependant, il existe une menace permanente de « guerre extérieure » ; pour s'affirmer, la communauté a donc besoin du particularisme de la religion patriotique et de la « différence odieuse entre le compatriote et l'étranger » que celle-ci promeut. Elle seule garantit cette condition indispensable : que les citoyens soient prêts à mourir et à « sacrifier leur propre vie » pour « servir la patrie[109] ».

34 Le problème ainsi soulevé trouve également un écho chez Durkheim. Il évoque un « conflit du patriotisme et du cosmopolitisme »[110]. J'en reviens ainsi à Durkheim, pour interroger la problématique particularisme / universalisme dans le cadre d'une théorie de la société et de la religion qui, d'un côté, prend pour point de départ la « société » au pluriel, les sociétés dans leur succession et leur existence conjointe, mais qui, d'un autre côté, se fonde obstinément sur la société comme « communauté morale ». La question concerne surtout, depuis Rousseau, les rapports de la société/nation/Eglise avec l'extérieur, et on peut ajouter immédiatement que Durkheim – pour des raisons morales, à l'évidence – ne songeait guère au versant extérieur odieux de la société sur lequel Rousseau mettait si fortement l'accent.

35 Trois brèves remarques seront ici suffisantes pour expliquer ce point. Premièrement : l'identification, voire la confusion entre nation et société que l'on ne cesse de reprocher à Durkheim[111] et qui est volontiers brocardée comme une « réduction nationale de la notion de société » ne correspond pas tout à fait à la réalité. On peut dire en tout cas qu'à la différence de beaucoup de sociologues après lui, Durkheim a posé avec insistance la question de l'étendue et des limites de la société et constaté, en ce qui concerne l'époque moderne, une décision fondée en faveur de la limitation de la notion de société à l'Etat-nation[112]. Il a surtout traité cette question de l'étendue en la rapportant au problème du patriotisme et du cosmopolitisme. L'option cosmopolite (en tant qu'option « de société ») présentait à ses yeux un avantage : la société devait être une « communauté morale » mais *l'humanité* – en regard des droits de l'homme – représentait pour lui une notion de valeur extrêmement précieuse et un « pôle de moralité » intangible[113]. L'idée d'une « société universelle » – « l'humanité elle-même organisée en société[114] » – n'était par conséquent pas loin. Pourtant, pour ce qui est de la forme moderne de la société, Durkheim prit le parti du patriotisme, de la nation et de l'Etat-nation. Il justifia d'abord ce choix en observant que l'Etat offrait un cadre organisé : « Les Etats sont aujourd'hui les plus hautes sociétés organisées qui existent[115] ». Durkheim attribuait à la société constituée en Etat une « valeur morale » particulière (par comparaison avec la famille et l'humanité). Il n'ignorait en aucun cas le versant odieux et conflictuel du particularisme national et étatique, qui était inévitablement aussi impliqué dans le choix d'une telle option. Il observait à ce propos :

> « Il y a cependant des degrés divers de moralité, par cela seul que toutes les sociétés dont l'homme fait ou peut faire partie n'ont pas une égale valeur morale. Or, il en est une qui jouit sur toutes les autres d'une véritable primauté, c'est la société politique, c'est la patrie, à condition, toutefois, qu'elle soit conçue, non comme une personnalité avidement égoïste, uniquement préoccupée de s'étendre et de s'agrandir au détriment des personnalités semblables, mais comme un des multiples organes dont le concours est nécessaire à la réalisation progressive de l'idée d'humanité[116]. »

En second lieu : pour ce qui est de l'avenir de la société, Durkheim tablait, à long terme, sur un plus petit nombre d'Etats de plus grande ampleur, mais en tout cas sur une « pluralité d'Etats ». Chaque fois qu'il évoquait les relations de ces derniers entre eux, et jusque dans ses écrits de guerre, il plaidait pour une politique internationale *civilisée* (au sens de Norbert Elias) – affranchie des projets expansionnistes. Il le répète à l'envi. Il souhaitait que la compétition entre les nations ne fût pas de type « agressif, militaire » mais « scientifique, artistique, industriel, en un mot, essentiellement pacifique[117] ». En ce qui concerne « l'antinomie du cosmopolitisme et du patriotisme », elle pouvait selon lui se résoudre si les sociétés, les Etats-nations, se plaçaient, chacun de leur côté, au service du progrès de l'humanité et faisaient avancer celui-ci en

interne : « Le patriotisme tend à devenir comme une petite partie du cosmopolitisme[118] ». Le respect et la promotion des droits de l'homme étaient, dans tous les cas, l'affaire de l'Etat national, en particulier de l'Etat français, en tête de tous les autres.

36 C'est ici qu'intervient à nouveau la religion, si l'on songe à la prise de position engagée de Durkheim dans l'affaire Dreyfus en 1898 et à son article *L'individualisme et les intellectuels* : la religion en tant que « religion de l'individu » et « religion de l'humanité ». La religion civile de la Troisième République, telle qu'elle était définie et érigée en norme dans l'essai de 1898, présentait un double visage : de façon remarquable, elle était à la fois particulariste et universaliste. D'un côté, quant au cercle de ses adeptes, elle était exclusivement la religion d'une communauté nationale consciente d'elle-même et de sa différence. D'un autre côté cependant, le contenu idéel de cette religion – une religion qui donnait à ses commandements « une autorité particulière » et parlait à ses « fidèles » sur un « ton [...] impératif[119] » – était substantiellement universaliste et, conformément à sa logique interne, construite à l'échelle de l'humanité, elle ne voulait pas entendre parler de différence nationale. La religion civile de Durkheim était une religion civile (française) consciente de sa différence nationale mais qui s'était vouée à la promotion indifférenciée des droits de l'homme pour tous ; elle plaçait le patriotisme qu'elle confessait aux côtés de la *theologia civilis* des anciens mais revendiquait dans le même temps une validité supranationale, à l'échelle de l'humanité tout entière, et ne tolérait d'exceptions aux droits de l'homme pour aucun individu. On peut lire chez lui :

> « Une religion qui tolère les sacrilèges abdique tout empire sur les consciences. La religion de l'individu ne peut donc se laisser bafouer sans résistance, sous peine de ruiner son crédit [...] Ainsi l'individualiste, qui défend les droits de l'individu, défend du même coup les intérêts vitaux de la société ; car il empêche qu'on n'appauvrisse criminellement cette dernière réserve d'idées et de sentiments collectifs qui sont l'âme même de la nation. Il rend à sa patrie le même service que le vieux Romain rendait jadis à sa cité quand il défendait contre des novateurs téméraires les rites traditionnels. Et s'il est un pays entre tous les autres où la cause individualiste soit vraiment nationale, c'est le nôtre ; car il n'en est pas qui ait aussi étroitement solidarisé son sort avec le sort de ces idées[120]. »

Troisièmement : jusqu'ici, c'est surtout la *religion civile* qui a été décrite comme la grande affaire de la sociologie religieuse durkheimienne : une religion civile orientée vers l'Etat-nation comme unité sociale et vers la religion comme religion particulière de cette société particulière. L'image qui unit si intimement « société » et « religion » et leur attribue une convergence sociale parfaite demande cependant à être révisée. Il arrive que Durkheim défende un tout autre point de vue. Ce n'est pas un hasard s'il écrit dans ses réflexions sur la notion d'Eglise :

> « Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme)[121] ».

Durkheim attribue ainsi explicitement à la religion certaines possibilités de variation par-delà le groupement politique et ethnique (à l'extérieur comme à l'intérieur). De plus, il reconnaît spécifiquement aux « représentations » religieuses, au corpus des idées religieuses, une disposition à dépasser leur cadre social particulier (local, ethnique ou national) et à s'affranchir ainsi des liens qui les rattachent à une religion civile nationale. La religion cesse alors d'être la religion d'une société bien définie, différenciée d'un point de vue ethnique et politique ; elle cesse d'appartenir à cette société « de l'intérieur », d'être bornée à celle-ci et d'en être le produit.

37 Les représentations divines, en particulier, se voient reconnaître dans plusieurs passages des *Formes élémentaires* une tendance inhérente à l'internationalisme, voire à l'universel ; et ce, pas seulement dans le cas des religions « les plus évoluées ». Cela vaut déjà pour le totémisme « élémentaire » d'Australie, en ce qui concerne le rapport entre clan et tribu : dans l'argumentation de Durkheim, le clan représente une « société autonome » et possède sa religion « à lui ». Mais au sein d'une tribu, les différents cultes totémiques ne se présentent pas comme des religions distinctes et étrangères, hostiles les unes aux autres. Durkheim souligne au contraire leurs liens de « voisinage » et ajoute même que ces cultes « s'impliquent mutuellement; ils ne sont que les parties d'un même tout, les éléments d'une même religion[122] ». Les différents clans « partagent » les mêmes « croyances » ; la pluralité se fond en une seule et même croyance. De ce point de vue, le particularisme religio-politique (hostile vis-à-vis de l'extérieur), avec ses divinités poliades exclusives, tel que Fustel de Coulanges l'avait décrit de façon si pénétrante pour l'Antiquité, ne peut être regardé comme *la* forme sociale archaïque ou élémentaire du religieux. Plus encore : les conditions de la religion élémentaire renvoient déjà à un au-delà de la tribu en tant que telle. « Dès le début de l'histoire, les croyances religieuses manifestent une tendance à ne pas se renfermer dans une société politique étroitement délimitée ; il y a en elles comme une aptitude naturelle à passer par dessus les frontières, à se diffuser, à s'internationaliser[123] ». La divergence entre la « société religieuse », d'un côté et, de l'autre, la « société politique » (avec sa constitution ethnico-nationale) devient alors presque « naturelle[124] ». Dans cette dissociation, cependant, il est sous-entendu que la portée sociale la plus grande revient nettement à la socialisation religieuse.

38 Si l'on s'interroge à présent, d'un point de vue sociologique, sur les relations transnationales « entre sociétés » et sur les échanges internationaux, ce ne sont ni le commerce ni les imbrications économiques qui, pour Durkheim, sont capables de produire une « densification de la morale sociale » et de sa religion civile (à « double morale ») par delà la « société politique » (ou au-dessus d'elle)[125]. Il mise bien davantage sur la religion et, en particulier, sur les tendances à « l'universalisme religieux » pour rendre socialement possible l'accès à une « densité morale » et à la constitution de communautés transnationales. A la fin des *Formes élémentaires*, il formule explicitement cette idée. Dans le passage suivant, il évoque les « grands dieux internationaux » et « l'universalisme religieux » et en vient à écrire – en dépit de toute religion civile nationale et presque en contradiction avec l'idée que l'Etat-nation constitue la forme suprême actuelle d'organisation de la société :

> « Il n'est pas de peuple, pas d'État qui ne soit engagé dans une autre société, plus ou moins illimitée, qui comprend tous les peuples, tous les États avec lesquels le premier est directement ou indirectement en rapports ; il n'y a pas de vie nationale qui ne soit dominée par une vie collective de nature internationale[126]. »

Cette « vie collective de nature internationale », à connotation morale, qui est le propre de l'*autre* société, plus vaste, est tendanciellement, pour Durkheim, un *universalisme religieux.*

39 Si l'on prend cette proposition au sérieux, on peut trouver dans l'œuvre de Durkheim deux figures de pensée associées à celle-ci. La première serait, on l'a dit, celle de la religion civile et de « l'Eglise nationale » française qui, dans son engagement pour les droits de l'homme, combine le patriotisme de la religion particulariste et le cosmopolitisme de la religion universaliste, de sorte que ce cosmopolitisme ne soit pas seulement promu et porté de l'intérieur, mais puisse également être conforté par son

inscription dans un environnement qui lui apporte une légitimité culturelle. L'autre figure de pensée serait (tendanciellement) celle de la « religion universelle » : la « société de la religion », « l'Eglise » se détache alors de ses liens politiques et nationaux, aussi bien d'un point de vue idéel que d'un point de vue rituel pratique, et ouvre la voie à une vie collective propre, à un niveau transnational ; elle se fonde, pour ce faire, sur le niveau de la constitution d'une communauté morale qui « dépasse » le degré « suprême » d'organisation de la « société », celui de l'Etat-nation. C'est alors, cependant, que le christianisme et, avec lui, l'Eglise catholique (transnationale) font leur retour – en tant qu'« Eglise » – sur la scène de la sociologie religieuse. On ne peut citer de passage où le sociologue Durkheim ait formulé cette idée explicitement ; mais on peut relever dans son écrit de guerre anti-allemand *L'Allemagne par-dessus tout* (1915) des remarques que l'on peut comprendre dans ce sens. Dans ce texte, Durkheim critique, on le sait, les cours *politiques* de Heinrich von Treitschke et leur nationalisme revendiqué, sous la devise négative *L'Etat au-dessus de la morale*, et pourfend leur machiavélisme affiché[127]. A l'encontre de la vision déformée du christianisme que l'on trouve chez Treitschke, qui s'efforce de subsumer l'éthique chrétienne sous l'intérêt d'Etat, Durkheim se fait ici le défenseur de l'universalisme chrétien. Dans ce passage, l'existence de *religions* qui cherchent à se constituer pour l'humanité et à l'échelle de l'humanité est reconnue dans le présent et « accréditée » par Durkheim. Le christianisme est de leur nombre, à titre éminent. Une fois encore – sur le plan des idées religieuses – l'idée cosmopolite de l'humanité comme « Eglise » tend à s'imposer :

> « Car la morale pour nous, c'est-à-dire pour tous les peuples civilisés, pour tous ceux qui se sont formés à l'école du christianisme, a, avant tout, pour objet de réaliser l'humanité, de la libérer des servitudes qui la diminuent, de la rendre plus aimante et plus fraternelle [...] C'est que le seul Dieu que reconnaissent les grandes religions d'aujourd'hui, ce n'est pas le dieu de telle cité ou de tel État, c'est le Dieu du genre humain, c'est Dieu le père, législateur et gardien d'une morale qui a pour objet l'humanité tout entière[128]. »

V. Empire universel et religiosité de la communauté – nation et religion mondiale

40 La question de la convergence ou de la divergence sociales des systèmes politique et religieux, qui n'a cessé d'affleurer dans les réflexions qui précèdent, peut être posée sur un plan territorial (à partir du groupement politique) ; mais elle peut également être rapportée aux groupes ou ensembles de personnes, ou encore aux réseaux de relations sociales et à leur densification. Cette question sera abordée dans cette dernière section en examinant ses implications en matière de théorie de la différenciation. Déjà, dans l'un de ses premiers travaux, Shmuel N. Eisenstadt (1962) a clairement appelé ce problème par son nom – en le rapportant très explicitement aux « structures religieuses et politiques ». Pour décrire la différenciation des fonctions politique et religieuse à l'intérieur des sociétés, on peut choisir plusieurs critères, du point de vue des structures sociales comme du point de vue idéel. Par exemple, on peut se demander si la mise en place d'une domination politique et de groupements politiques va de pair avec le développement de « rôles religieux et d'organisations religieuses spécialisés », ou se trouve en conflit avec celui-ci. En nous appuyant notamment sur l'idée de « société universelle » formulée par Niklas Luhmann, nous insisterons ici sur le fait que la différenciation de la religion et de la politique trouve aussi son expression dans le

fait que leurs portées et leurs volumes sociaux respectifs peuvent diverger, que chacune peut varier indépendamment de l'autre et que toutes deux peuvent délimiter leurs propres frontières à l'intérieur du monde social[129]. Cela signifie, au demeurant, que la divergence de l'une et de l'autre est un indicateur de différenciation. De ce point de vue, comme le relève également Durkheim, il importe peu que ce soient les relations religieuses qui franchissent les frontières politico-nationales et s'étendent plus loin que ces dernières ou que, à l'inverse, les conditions politiques délimitent un espace trop vaste pour que différentes religions et communautés religieuses (de moindre ampleur) puissent y trouver leur place et s'y développer[130]. Il faut cependant ajouter une restriction : le cas d'une *convergence*, le cas où politique et religion se comportent de manière *coextensive* n'est pas « systématiquement » un cas d'« indifférenciation ».

41 Je souhaite seulement ici esquisser à grands traits l'argument de la différenciation, en me limitant pour l'essentiel à ce qu'en dit Max Weber. Je m'en tiendrai donc à une ligne parmi toutes celles qui, dans leurs interconnexions multiples, composent le réseau complexe de sa pensée en matière de sociologie religieuse. Dans cette perspective argumentative, une des questions récurrentes est celle de l'identité ou de la non-identité des frontières de la religion et de la politique, ou (si l'on met l'accent sur la dimension spatiale) la question de la (non-coïncidence ou de la) « coïncidence entre les frontières politiques et l'aire d'extension de la religion[131] ». Compte tenu de ce qui précède, il est clair que la cité antique est, historiquement parlant, l'exemple classique d'une telle coïncidence. Je partirai de ce point de départ et citerai un passage de Weber qui aborde la ville au sens large, du point de vue des typologies historiques, en incluant aussi la ville médiévale :

> « La présence massive des divinités locales, et donc d'une forte coïncidence entre religion – ou plus exactement entre objet du culte – et territoire politique, se rencontre, cela va de soi, tout particulièrement au niveau de l'établissement définitif par excellence : la *ville.* C'est à partir de là que la divinité poliade ou le saint poliade, en tant que patron protecteur, devient absolument indispensable pour toute construction politique et, en tant que l'existence politique et économique de l'individu est portée par la puissance de la ville, aucune grande religion monothéiste ne peut éviter des concessions au polythéisme. Toute grande construction étatique est inévitablement, à ce stade, accompagnée dans la nouvelle capitale d'un "synoecisme" des dieux et des saints des villes ou des sièges de gouvernements annexés ou soumis[132]. »

Le phénomène décisif, en ce qui concerne la coïncidence politico-religieuse, est ici le *synoecisme*, autrement dit l'établissement de la divinité poliade et des citoyens de la cité dans la même enceinte : communauté politique et communauté de culte ne font plus qu'un. Pour Weber, cette association étroite entraîne un « renforcement considérable du particularisme politique. En particulier dans le cadre de la *polis*[133] ». Lorsque, dans la lutte des cités, l'une d'entre elles s'assurait la suprématie sur les autres (telle Rome), elle s'appropriait aussi leurs dieux. En temps de guerre, on promettait « aux dieux de l'ennemi de les accueillir et de les honorer dans son propre pays s'ils abandonn[ai]ent les adversaires (« *evocare Deos* »), comme le fit par exemple Camille devant Véies[134] ». Mais la question qui se pose alors, en ce qui concerne l'évolution religieuse, est la suivante : étant donné cette association étroite entre groupement politique et groupement religieux, nettement particulariste dans ses effets, comment la *différenciation*, l'émancipation improbable d'une communauté spécifiquement religieuse est-elle possible ? Comment en arrive-t-on à une séparation entre le clergé et le

groupement politique ? La réponse de Weber à cette question est, au premier abord, par la formation de *grands empires* ou d'*empires universels* :

> « Le modèle de la transformation d'un groupement politique pourvu de prêtres en une communauté religieuse a d'abord été associé, à grande échelle, à la formation des empires universels de l'Asie antérieure, notamment de l'empire perse. Les groupements politiques étaient détruits, la population désarmée, mais la position des corps de prêtres était quant à elle garantie, et assortie de certaines prérogatives politiques. De la même façon qu'un groupement de voisinage pouvait être transformé en communauté politique par la contrainte, afin de garantir des intérêts fiscaux, la communauté religieuse était alors utilisée comme instrument de domestication des populations vaincues. C'est ainsi que, par décret, les rois de Perse, de Cyrus à Artaxerxès, firent du judaïsme une communauté religieuse reconnue par le pouvoir royal et dotée d'un centre théocratique, Jérusalem. Une victoire des Perses en Grèce aurait peut-être donné les mêmes chances à l'Apollon de Delphes et aux lignées de prêtres d'autres dieux, peut-être même aux prophètes orphiques. En Égypte, après la perte de l'indépendance politique, le clergé national développa une sorte d'organisation en "Église", la première du genre, semble-t-il, assortie de synodes[135]. »

Le grand empire régi à une large échelle et ainsi pacifié dissocie en son sein les fonctions politico-militaires des groupements politico-ethnico-religieux auparavant autonomes, tout en autorisant ces groupements « dépolitisés » à poursuivre leur existence sociale particulière sous la forme de communautés spécifiquement religieuses (religio-ethniques dans le cas du judaïsme). L'étroite association entre religion et politique est ainsi dissoute. Je soulignerai seulement *deux* conséquences formelles qui en résultent.

42 *En premier lieu*, les frontières politiques extérieures sont redéfinies et élargies ; elles possèdent désormais une portée sociale plus grande que celle des frontières religieuses. Le centre politique est déplacé et, privée de son statut d'« Etat indépendant », la communauté (qui n'est plus que) religieuse se situe elle-même, dans sa position sociale, *à l'intérieur* du grand empire qui l'englobe ou *sous l'autorité* du grand roi ou de l'empereur ; elle ne le fait cependant plus en tant que partie d'un ordre de domination politique dans lequel elle est directement inscrite, mais parce qu'on « tolère » qu'elle perpétue sa tradition particulière ou se réinvente. C'est ainsi que s'exprime la dissociation entre religion et politique. *En second lieu*, cependant, la religion se « pluralise » au sein de « l'unité de l'empire » ; désormais une *pluralité* de cultes différents coexistent à l'intérieur de l'empire, qui font l'objet d'une surveillance et d'un contrôle plus ou moins intensifs de la part du centre politique (et du culte qui lui est propre). Mais surtout : avec cette nouvelle coexistence religieuse (qui implique une surveillance mutuelle et, le cas échéant, une concurrence), les conditions sociales de chaque particularisme cultuel se transforment. Dans tous les cas, surtout en ce qui concerne les relations avec l'extérieur, ces particularismes perdent leurs implications politiques et « militaro-existentielles » et, sur ce plan, les divinités purement guerrières tendent à déserter la scène.

43 Je laisse ici de côté les prolongements religieux de la constitution des empires politiques universels, au sujet desquels Weber avait surtout relevé une tendance à « l'universalisme » religieux et au « monothéisme », sans établir au demeurant de corrélation étroite entre eux[136]. Nous nous intéresserons plutôt ici, en miroir du cas de l'empire politique universel, à celui où la religion outrepasse à son tour les frontières du politique. Je veux parler de *l'universalisme religieux*, là encore affranchi des liens avec le politique, qui était au premier chef l'affaire des religions de la délivrance bouddhiste

et chrétienne. Il s'agit là de *religions mondiales* qui, pour reprendre les termes de Niklas Luhmann « offrent leurs contenus de croyance à tous les hommes sans restriction d'ethnie, de peuple ou de territoire[137] ». Luhmann ajoute : « Les religions mondiales sont une contribution importante, la plus importante peut-être, à la différenciation d'un système religieux. » La notion de religion mondiale était déjà depuis longtemps en usage avant 1900 et autour de 1900 – surtout en tant que type opposé à celui de la « religion nationale »[138]. Weber, qui s'est approprié la notion pour ses études sur *L'Ethique économique des religions mondiales*, en a donné une définition purement quantitative : ces religions sont celles qui ont « des masses particulièrement importantes de fidèles[139] ». C'est en ce sens qu'il voulait prendre pour objet, dans ces études – selon le plan qui ne fut que partiellement réalisé – le confucianisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le christianisme et l'islam (en ajoutant le judaïsme).

44 Si l'on s'en tient aux *trois* religions mondiales à orientation universaliste, donc au bouddhisme, au christianisme et à l'islam[140], on peut observer, on l'a dit, que la religion dépasse ici la portée sociale et les frontières des systèmes politiques, voire, le cas échéant, les frontières des grands empires. Les religions mondiales peuvent le faire soit en promettant le salut à *tous* les hommes, soit en forgeant la conception d'un Dieu monothéiste et universaliste qui prétend être celui de toute l'humanité. Dans le même temps, il s'agit de faire connaître cette ambition universaliste dans la société concrète des hommes, dans le sens d'une communication par la *mission.* Le « monde » (et, en même temps, le monde environnant) au sein duquel se réalise cette mission se confond cependant, dans le cas particulier du christianisme et pour nous en tenir à ce dernier, avec l'empire romain universel pacifié. L'universalisme chrétien du salut et sa diffusion par la communication (parmi « tous les peuples ») sont particulièrement favorisés par ce dernier, ses réseaux d'échanges, ses « échanges mondiaux » et l'usage du grec comme langue commune (« *koinè* »)[141]. Cependant, le christianisme, tout comme le manichéisme issu de la Mésopotamie – une « religion mondiale déclarée » comme telle, en un sens éminent[142] – débordent largement, dans l'Antiquité tardive, les frontières de l'empire romain et de l'espace méditerranéen pour s'étendre vers l'Orient[143]. Les frontières politiques ne peuvent faire barrage à la propagande religieuse et aux réseaux de piété.

45 Pour ce qui est de l'*islam* et de sa diffusion par la guerre, Weber observe que « dès le départ, [il] a épousé les intérêts expansionnistes des Arabes ; la soumission par la force du monde récalcitrant relevait explicitement de ses commandements[144] ». L'universalisme religieux, dans ce cas, ne se développa qu'avec retard – sous la pression de la « demande » religieuse des populations non-arabes qui avaient été soumises (et qui avaient intérêt à échapper à l'impôt). Le « monde islamique » comme espace culturel cohérent – tel qu'il se présentait depuis le Xe siècle dans le sillage de la chute du califat – offrait l'image d'une religion unifiée (même si elle connaissait des schismes) et d'une cohésion religieuse à grande échelle au sein de l'*umma*, la « communauté » de tous les musulmans, répartie à travers une multitude d'Etats. Sur l'arrière-plan des grands empires des premiers siècles, on pouvait voir là un « émiettement politique ». Cette différence dans les structures religieuses et politiques allait au demeurant de pair avec un faible degré de différenciation institutionnelle (mesurée à l'aune de la chrétienté latine). En effet, « du côté religieux », un corps de spécialistes de la science juridique se constitua, mais non une institution (du type d'une Eglise) distincte des

configurations étatiques et débordant sur celles-ci. D'un autre côté, les Etats individuels étaient toujours des Etats islamiques, indistinctement[145].

46 2. J'ajouterai ici une esquisse historique de l'évolution de l'Occident à partir de l'Antiquité tardive ; nous nous concentrerons sur la question du caractère coextensif de la politique et de la religion et des variations des configurations intérieur/extérieur. Prenons pour point de départ l'époque impériale romaine des trois premiers siècles après J. C. : on observe d'abord une remarquable diversité religieuse au sein de l'empire, qui inclut également le christianisme. La « tolérance » de l'appareil étatique romain doit également être soulignée. Weber la comparait à celle de l'Asie, en particulier celle de l'empire chinois[146]. Il la caractérise comme suit : « L'Etat romain [...] acceptait les cultes de tous les dieux des Etats annexés quand ils semblaient avoir d'une manière ou d'une autre les qualités requises pour cela, et quand – du temps de l'empire – ils trouvaient leur place dans le culte public (culte de l'empereur), dont les motivations étaient politiques[147] ». Cependant, comme on le sait, des difficultés se présentèrent avec les chrétiens, à propos du culte impérial. Au IVe siècle cependant, cette situation politico-religieuse se renversa en son contraire absolu. Le christianisme finit par devenir « religion d'Etat » et par occuper une position de monopole ; les autres religions, y compris l'ancien culte impérial, n'étaient plus « tolérées » au sein de l'empire. Ainsi se mit en place, pour la « chrétienté latine », la politique d' *homogénéisation religieuse* imposée par l'Etat avec le concours de l'Eglise ; elle se perpétua pendant plusieurs siècles. L'Eglise devint le bras armé de la « puissance temporelle », et l'Etat exécutait la volonté de l'Eglise. Weber commente en généralisant :

> « La religion d'un clergé qui s'est développé d'une façon autonome trouve chez les sujets de l'Etat son terrain de mission le plus naturel, et elle évolue facilement vers le *coge intrare*, surtout quand il s'agit d'une "religion de salut"[148]. »

Avec la formule du « *coge intrare* » (ou « *compelle intrare* »), forgée par saint Augustin, autrement dit l'invitation, adressée à l'Etat, à imposer le cas échéant par la contrainte (par des moyens spécifiquement étatiques) l'appartenance des sujets à l'Eglise, « groupement politique » et « groupement hiérocratique » en viennent à se recouper, à « coïncider », comme le dit Weber – pour ce qui est de leur portée sociale et de leur sphère de domination. Au fil du temps, la problématique de l'homogénéisation religieuse se déplace considérablement : elle ne concerne plus la mission et la conversion mais le contrôle (étatique interne) de la déviance religieuse, la persécution des hérétiques, etc. ; c'était déjà la querelle des donatistes (interne au christianisme) qui avait poussé saint Augustin, en fin de compte, à rechercher l'appui de l'Etat.

47 Structurellement, un autre phénomène non moins important de l'évolution particulière qu'a connue l'Europe est le suivant, si l'on songe à la chrétienté latine du Moyen Age : la confrontation institutionnelle (fortement conflictuelle) entre l'Eglise *unifiée* à l'échelle de l'Europe, avec Rome pour centre, et la *multiplicité* des groupements politiques, depuis les différents royaumes jusqu'aux villes indépendantes[149]. Au début de l'époque moderne, la politique d'homogénéisation religieuse à marche forcée se radicalisa encore dans chaque Etat et au sein de ces derniers : d'abord dans l'Espagne devenue entièrement catholique après la fin de la *Reconquista*, puis, surtout dans le sillage de la Réforme, cette fois au sens d'une homogénéisation *confessionnelle*, après la perte de « l'unité de la foi » et l'apparition d'une pluralité de confessions[150]. Hans-Heinrich Nolte décrit ainsi ces spécificités :

> « La particularité du christianisme d'Europe occidentale résida dans la radicalité avec laquelle les intérêts immédiats de préservation du pouvoir furent subordonnés à l'objectif d'imposer à une population l'homogénéité confessionnelle ou religieuse. Les déplacements de population et des déportations remplirent alors de nouvelles fonctions. Les marranes et les morisques étaient officiellement des chrétiens et de très bons contribuables, lorsque l'Inquisition mit en doute la pureté de leur foi ; les huguenots n'étaient pas seulement des nobles ruraux du Béarn ou du Languedoc, mais les meilleurs artisans du royaume, lorsque Louis XIV révoqua les édits de grâce de ses prédécesseurs ; et tous les seigneurs allemands qui contraignaient des enfants du pays à quitter celui-ci lorsqu'ils étaient d'une autre confession que la leur savaient qu'ils allaient ainsi à l'encontre de leurs intérêts fiscaux. Les sociétés chrétiennes d'Europe se distinguaient ainsi des sociétés islamiques (des débuts de l'époque moderne), qui, généralement, n'oubliaient pas, dans l'intérêt du fisc, que les non-musulmans étaient plus fortement taxés et développaient les activités économiques, et qui ne connaissaient pas de mission institutionnalisée[151]. »

L'Europe apparaît ainsi non seulement comme le continent des guerres civiles confessionnelles « intra-chrétiennes », mais aussi et surtout comme celui de la contrainte religieuse étatique, et il faut ajouter : c'est là la seule raison pour laquelle elle apparaît comme le continent sur le sol duquel la « tolérance » a pu être inventée, ou plutôt dû être inventée[152]. La « religion civile » de Rousseau se rattachait aussi , au demeurant, à la tradition de la politique d'homogénéisation religieuse : elle menaçait de bannissement et de mort ceux qui n'accordaient pas suffisamment foi à la « profession de foi purement civile »[153]. Weber évoquait à juste titre « la théorie de l'Etat chez Rousseau, avec sa religion d'Etat obligatoire[154] ». Mais cette religion obligatoire est particulièrement intéressante dans la mesure où le rejet de « l'intolérance » religieuse faisait partie du petit nombre des articles de foi absolument obligatoires de la religion civile – une « intolérance » qui était située quant à elle à l'extérieur de la religion civile, dans le domaine de la « *church religion* » (et, en son sein, entre les différentes communautés religieuses). L'histoire de la tolérance sur le continent européen fut, au XVIIIe siècle surtout, celle d'une lente rupture avec la politique rigide d'homogénéisation religieuse promue au début de l'époque moderne. Elle fut aussi en grande part l'histoire d'une tolérance *garantie* d'en haut, par la raison d'Etat, notamment lorsque des territoires nouvellement acquis faisaient entrer sur le territoire de l'Etat des sujets de confessions différentes. Des motifs de « politique économique » liés à l'activité industrielle pouvaient également entrer en jeu lorsqu'un Etat autorisait sur son territoire des sectes et des séparatistes, comme les mennonites par exemple[155]. Dans les cas les plus favorables, on aboutissait à une configuration du type de celle qui fut mise en place en 1794, d'un point de vue juridique, par le « Code général pour les Etats prussiens » (*Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*). Il garantissait certes à tous les habitants de la Prusse une « complète liberté de croyance et de conscience » mais établissait une distinction entre trois classes de « sociétés religieuses » : les privilégiées, les autorisées et les non tolérées. On attendait en premier lieu de ces dernières qu'elles enseignent « à leurs membres le respect de la divinité, l'obéissance à l'égard des lois, la loyauté envers l'Etat et de bonnes dispositions morales à l'égard de leurs concitoyens[156] ».

48 Si la « liberté religieuse » signifie avant tout la protection de l'autonomie de la religion (des religions) sur le territoire de chaque Etat, celle-ci implique avant tout, dans le contexte de l'histoire européenne, une protection *vis-à-vis* de l'Etat, même si celle-ci est assurée *par* l'Etat. La raison d'Etat a peu de chances de s'orienter d'elle-même dans ce sens. Ainsi, si l'on songe au problème de la différenciation et de la « séparation »,

Weber ne misait justement pas sur la politique pour « initier » celles-ci. Il s'accordait bien plutôt avec Georg Jellinek et Ernst Troeltsch pour miser ici sur la *religion*[157]. Ce n'est qu'à partir de celle-ci que la liberté de conscience comme droit de l'homme lui paraissait entrer dans le domaine du « pensable » et pouvoir être postulée en principe. Weber la désignait comme « le premier des 'droits de l'homme' sur le plan des principes, parce qu'il est celui qui va le plus loin, celui qui englobe la totalité de l'action conditionnée par l'éthique ; parce qu'il garantit une liberté à l'égard du pouvoir, en particulier du pouvoir d'Etat[158] ». Le contexte socio-religieux d'émergence de ce droit de l'homme (le premier, selon Jellinek) n'était pas, dans la perspective des savants de Heidelberg, celui de « l'Eglise » mais plutôt celui de la religiosité des sectes, ces dernières étant indissociables d'une pluralisation religieuse, au sens de l'existence d'une multiplicité de sectes et dans le sens séparatiste d'une rupture avec « l'Eglise ». De plus, ce n'est pas sur le continent européen, mais sur le sol anglo-saxon et américain que la liberté de conscience put trouver sa première articulation religieuse et son premier fondement conséquent. Songeons notamment à Roger Williams et à ses réflexions sur le « fondement *religieux* d'un Etat purement *séculier* », publiées dès 1644[159]. L'Amérique, dont les « débuts chrétiens » avaient été si fortement marqués par les réfugiés religieux européens, fut aussi le premier pays qui, en devenant un Etat, institua les droits de l'homme, dont faisait partie au premier chef le droit individuel du « libre exercice de la religion, conforme à ce que dicte la conscience[160] ». En instituant cette liberté, on cherchait aussi à assurer un pluralisme interne du champ religieux, et à permettre à la conscience individuelle, au sein de ce dernier, de « faire ses choix ».

49 4. Avec insistance, Wolfgang Reinhard[161] a repris l'idée de Tocqueville selon laquelle il n'existe que deux forces « capables de mobiliser totalement les hommes : la religion et le patriotisme ». La formule se référait à la Révolution française. Appliquée à l'Etat-nation du XIXe siècle et à sa généralisation à l'échelle de l'Europe, cette idée conduit, chez Reinhard, à la thèse d'un refoulement et d'une sécularisation. L'association étroite entre Etat et nation en effet, à la différence des Etats dynastiques de la vieille Europe, fait émerger un mode d'intégration autonome dans ses légitimations comme dans ses motivations ; pour ce qui est de la religion, il en résulte que « les services de l'Eglise et des autres producteurs idéologiques ne sont plus nécessaires pour fonder une légitimité : Politiquement, les Eglises avaient fait leur temps. L'Etat était définitivement devenu, de la façon la plus radicale qu'on puisse imaginer, auto-suffisant idéologiquement[162] ». Aux yeux de Reinhard, la perte de fonction de l'Eglise affaiblit durablement la sphère religieuse. Reinhard s'abstient au demeurant de désigner aussi le nationalisme comme une religion – en songeant à ses fonctions de légitimation et de mobilisation, et en vertu de cette équivalence fonctionnelle –, de le considérer comme un substitut de religion ou de le suspecter d'être religieux. A la différence de Hans-Ulrich Wehler[163], qui considère qu'au XIXe siècle le nationalisme s'est élevé au rang de « religion politique », Reinhard préfère désigner l'identification de la religion à une « sorte de religion » comme un « lieu commun ».

50 Quelle fut la position de Weber sur ce problème ? Deux remarques sur ce point. D'un côté, il est frappant de voir à quel point Weber était sensible – aussi bien d'un point de vue personnel que du point de vue de l'analyse sociologique[164] – à l'idée (et à la sémantique) de « l'honneur de la nation[165] ». Sociologiquement parlant, il voyait là une « prétention spécifique au 'prestige' » (y compris justement) dans les rapports des Etats-nations modernes avec l'*extérieur*. En songeant à leur « origine sociale » et aux

comportements et attitudes dans lesquels ils s'articulaient, Weber associait cette quête de prestige des « communautés politiques » dans leurs rapports entre elles au comportement social des « couches féodales de seigneurs »[166]. Ce faisant, il la situait très loin de la sphère des significations et des attitudes religieuses. « L'honneur de *Stand* », dans les concepts wébériens, est expressément étrangère à la religion. D'un autre côté, comme je l'ai montré ailleurs plus en détail[167], Weber s'en est tenu, de façon très conséquente, au principe de base d'une non-identité entre politique et religion, à l'idée d'une différenciation entre les deux sphères et d'une rationalisation de chacune à l'encontre l'une de l'autre. La logique de chacune est « étrangère » à l'autre. Weber reconnaît il est vrai à la nation et au national un *pathos* spécifique, et cette notion est effectivement « religioïde ». Mais, cette concession mise à part, il maintient strictement l'idée que le *national* se situe du côté de la *politique* et le laisse à l'écart de la religion ; il n'a pas besoin de la religion, et les Eglises ne peuvent pas lui apporter un appui substantiel – l'idée est exactement la même que celle de Reinhard. Bien entendu, d'un autre côté, religion et éthique religieuse sont entendues dans leur différence et leur distance par rapport au politique. La voie est au demeurant ouverte alors pour une *comparaison* entre religion et politique, justement là où elles sont visiblement en « affinité fonctionnelle » et motivent des comportements ou des affects analogues. Cette affinité n'abolit pas la différence, au contraire ; elle produit une *concurrence* entre l'une et l'autre, ou plutôt elle la renforce.

51 C'est exactement en ce sens que Weber conçoit les rapports entre religion et politique dans la *Considération intermédiaire*. Plus précisément : dans la partie de ce texte qui concerne la politique, il confronte le pathos de la nation, en l'occurrence de la nation *en guerre*[168], et l'universalisme de l'éthique religieuse de la fraternité. Il évoque dans un premier temps l'opposition entre le particularisme des groupements politiques, de l'Etat-nation notamment, et l'universalisme de l'éthique religieuse[169]. Sur ce point, remarquons seulement que le texte ne met guère l'accent, en ce qui concerne le champ *politique*, sur l'existence d'une « double morale » particulariste – c'est-à-dire sur l'opposition entre une « morale interne » (« entre frères » ou entre membres d'une même communauté) et une « morale externe » (vis-à-vis des étrangers et des ennemis), qui joue selon lui un rôle si important dans le contexte économique. Il évoque avec d'autant plus d'insistance, en songeant à Tolstoï, le thème de la violence physique constitutive du groupement politique, mais fondamentalement répréhensible pour l'éthique de la fraternité[170]. Dans la *Considération intermédiaire*, ce qui passe au premier plan, sous l'effet des impressions éprouvées pendant la Première Guerre mondiale notamment, c'est le fait que la « communauté politique en guerre » remplit un rôle semblable à celui de la communauté religieuse (dans le champ qui est le sien) ; plus encore : elle peut la surpasser sur son propre terrain. Weber songe d'un côté à la charité, « l'amour actif du prochain » et l'entraide que suscite et motive massivement la communauté politique en guerre. D'un autre côté, il pense à la réponse que peut fournir pour chaque individu la « fraternité guerrière » aux problèmes du sens, de la contingence ou de la théodicée, qui sont généralement, pour le dire vite, « l'affaire » des grandes religions de la délivrance. J'ai choisi délibérément une assez longue citation de Weber :

> « Mais le rapport d'extériorité qui sépare ces deux sphères, quand elles sont toutes deux pleinement rationalisées, se manifeste encore de manière particulièrement aiguë dans le fait que, sur des points décisifs, la politique, contrairement à l'économie, peut entrer en concurrence directe avec l'éthique religieuse. La *guerre*,

> en tant qu'elle réalise la menace du recours à la force, crée, précisément dans les communautés politiques modernes, un pathos et un sentiment communautaire ; ce faisant, elle fait naître chez les combattants un don de soi et une communauté inconditionnelle dans le sacrifice, ainsi que la mise en œuvre, comme phénomène de masse, d'une compassion et d'un amour pour le nécessiteux, qui font éclater toutes les barrières propres aux groupements naturels : en regard de quoi les religieux ne peuvent rien offrir d'équivalent, en général, sinon dans les communautés de héros reposant sur l'éthique de la fraternité. En outre, la guerre procure au guerrier lui-même quelque chose d'unique en son sens concret : le sentiment d'un sens et d'une consécration de la mort qui n'appartiennent qu'à elle. Aujourd'hui, comme au temps des petites troupes guerrières, la communauté de l'armée en campagne est ressentie comme la communauté suprême dans son genre : celle qui va jusqu'à la mort. Par opposition à la mort qui est tout uniment le lot de chaque homme, un destin qui frappe chacun sans qu'on puisse jamais dire pourquoi justement lui et justement maintenant, la mort qui pose un terme là où, avec le développement et la sublimation à l'infini des biens de la civilisation, seul ce qui commence semble pouvoir faire sens : par opposition à cette mort tout simplement inévitable, la mort sur le champ de bataille se distingue par le fait qu'ici, et ici seulement avec ce caractère de masse, l'individu peut *croire* savoir qu'il meurt "pour" quelque chose. La mort qui l'attend – sa réalité même, sa raison et son but – peut lui apparaître tellement évidente – seul celui qui meurt dans le cadre de sa "vocation" est dans le même cas – que la problème du "sens" de la mort, dans l'acception très large que les religions de salut sont amenées à lui donner, n'a aucune raison de se poser. Toutes les tentatives faites pour étayer la dignité spécifique du groupement politique reposant sur la violence impliquent finalement cette opération d'insertion de la mort dans la série des événements qui ont un sens, et un sens consacré. Mais la manière dont la mort peut recevoir ici un sens diffère radicalement d'une théodicée de la mort dans le cadre d'une religiosité de la fraternité. Pour cette dernière, la fraternité du groupe humain lié par la guerre ne peut qu'apparaître ravalée au rang d'un simple reflet de la brutalité techniquement raffinée du combat, et la consécration profane de la mort au combat n'est pour elle qu'une transfiguration du fratricide. C'est précisément ce caractère extraquotidien de la fraternité et de la mort à la guerre que le combat partage avec le charisme sacré et l'expérience de la communauté avec Dieu, qui exacerbe la concurrence au plus haut point[171]. »

Nous nous contenterons de souligner ici le caractère *extra-quotidien* de la « fraternité guerrière ». On peut également relever que Weber lui-même ne peut éviter – en ce qui concerne la politique – d'avoir recours à un langage religieux, notamment lorsqu'il évoque « les événements qui ont un sens, et un sens consacré », ou encore la « consécration profane de la mort au combat »[172]. Au demeurant, l'affinité profonde que l'on peut relever ici entre politique et religion n'abolit en rien leur différence, et surtout pas, fait fondamental (décisif pour la *Considération intermédiaire*), la *collision des valeurs*. Dans la perspective de la religion universaliste et de l'éthique de la fraternité, le fait marquant dans la guerre est justement moins la mort au combat que le meurtre, et les événements de la guerre, qui impliquent le meurtre des ennemis, sont interprétés comme l'assassinat organisé de frères humains, contraire aux commandements de Dieu et à ceux de l'amour.

52 Le dernier mot reviendra ici à Durkheim, là encore au sujet de la guerre. J'évoquerai le texte de 1915 *L'Allemagne au-dessus de tout*, un texte anti-allemand conçu comme une contribution intellectuelle au combat de la France. Il ne m'intéresse ici qu'en raison de la dimension religieuse qui s'y exprime. Dans ce texte, Durkheim adopte avec insistance la position du patriotisme français qui a inscrit sur ses étendards les valeurs *universalistes* de l'humanité. Il le fait cependant, nous l'avons vu plus haut, en invoquant

le christianisme, un christianisme qui ne s'oppose pas à la « religion de l'humanité » ; c'est bien plutôt celle-ci qui s'inscrit dans sa continuité[173]. Mais la société française n'est pas la seule à être passée par « l'école du christianisme » ; il incombe à toutes les sociétés de l'Europe chrétienne, éduquées par elle, le devoir moral de « réaliser l'humanité » et de « la rendre plus aimante et plus fraternelle »[174]. Le reproche adressé à l'Allemagne menant la guerre – incarnée intellectuellement dans la personne de Heinrich von Treitschke – est le suivant : de l'autre côté du Rhin, on a dépouillé l'humanité « des valeurs morales ». On a ainsi mis à mal le travail de civilisation accompli « depuis vingt siècles par les sociétés chrétiennes ». Durkheim ne peut s'empêcher d'avoir recours au vocabulaire chrétien en voyant là un « retour à la morale païenne » : un retour « à la vieille morale romaine, à la morale tribale, d'après laquelle l'humanité ne s'étendait pas au-delà de la tribu ou de la cité[175] ». (Il ajoute encore en note : « On a prêté à Guillaume II ce mot : "Pour moi, l'humanité finit aux Vosges" »). Le fait que le christianisme ait fait « éclater » le particularisme de la (des) religion(s) civile(s) de l'Antiquité apparaît ainsi comme un haut fait de civilisation, et le particularisme national allemand, qui met de côté l'héritage chrétien, qui place sa propre nation « au-dessus de tout » et ne veut plus rien savoir des valeurs cosmopolitiques (par exemple du droit des peuples), représente une régression dans le « paganisme » et dans la « barbarie » pré-chrétienne de la religion civile antique. Il est rare de voir Durkheim s'identifier à ce point au point de vue chrétien.

BIBLIOGRAPHIE

Anter, A. (2003) : « Charisma und Anstaltsordnung. Max Weber und das Staatskirchenrecht seiner Zeit », in : Lehmann, H. / Ouédraogo, J. M. (éd.) : *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen : Vandenhoeck-Ruprecht, p. 29-49.

Assmann, J. (2000) : *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München : Hanser.

Ay, K.-L. (2003) : « Max Webers Nationenbegriff », in : Gerhardt, U. (éd.) : *Zeitperspektiven : Studien zu Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, p. 80-103.

Bellah, R. N. (1964) : « Religious Evolution », *American Sociological Review*, 29, p. 358-374.

Bellah, R. N. (1970) : *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York et al. : Harper & Row Publishers.

Bellah, R. N. (1986) : « Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik », in : Kleger, H. / Müller, A. (éd.) : *Religion des Bürgers : Zivilreligion in Amerika und Europa*, Munich : Kaiser, p. 42-63.

Bellah, R. N. (2005a) : « God, Nation, and Self in America : Some Tensions between Parsons and Bellah », in : Fox, R. C. / Lidz, V. M. / Bershady, H. J. (éd.) : *After Parsons : A Theory of Social Action for the Twenty-First Century*, New York : Russel Sage Foundation, p. 137-147.

Bellah, R. N. (2005b) : « What is Axial about the Axial Age? », *Archives européennes de sociologie*, 46, p. 69-89.

Bergunder, M. (2001) : « Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus der Sicht der Religionssoziologie », in : Cyranka, D. / Obst, H. (éd.) : *« ... mitten in der Stadt ». Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Halle/Saale : Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, p. 212-252.

Bielefeld, U. (2003) : *Nation und Gesellschaft : Selbstthematisierungen in Deutschland und Frankreich*, Hamburg : Hamburger Edition.

Blaschke, O. (2000) : « Das 19. Jahrhundert : Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter », *Geschichte und Gesellschaft*, 26, p. 38-75.

Bloch, M. (1983 [1924]) : *Les Rois thaumaturges*, Paris : Gallimard.

Brandt, S. (1993) : *Religiöses Handeln in moderner Welt : Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Breuer, S. (1991) : *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Francfort-sur-le-Main / New York : Campus.

Breuer, S. (1994) : « Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts », *Saeculum*, 45, p. 1-33.

Burkhardt, J. (2002) : *Das Reformationsjahrhundert : Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617*, Stuttgart : Kohlhammer.

Burckhardt, J. (2005) : *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 20 : *Griechische Kulturgeschichte II : Die Metamorphosen – Die Griechen und ihre Götter – Der griechische Heroencultus – Erkundung der Zukunft – Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens*, Munich / Bâle : Beck / Schwabe ; trad. fr. : Burckhardt, J. (2002) : *Histoire de la civilisation grecque*, t. II, trad. par F. Mugler, Vevey : Editions de l'Aire.

Casanova, J. (1994) : *Public Religions in the Modern World*, Chicago / Londres : The University of Chicago Press.

Casanova, J. (2001) : « 2000 Presidential Address : Religion, the New Millenium, and Globalization », *Sociology of Religion*, 62, p. 415-441.

Chon, S.-U. (1992) : « Max Webers China-Studie – ein Beispiels des Kulturvergleichs », in : Matthes, J. (éd.) : *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, *Soziale Welt*, Sonderband 8. Göttingen : Otto Schwarz & Co, p. 115-143.

Durkheim, E. (1895) : *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris : Alcan.

Durkheim, E. (1912) : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris : Alcan.

Durkheim, E. (1925) : *L'Education morale. Cours de sociologie dispensé à la Sorbonne en 1902-1903*, Paris : Alcan.

Durkheim, E. (1950) : *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris : PUF.

Durkheim, E. (1991) : *La Mentalité allemande et la guerre*, Paris : Armand Colin (coll. « L'Ancien et le Nouveau »).

Durkheim, E. (2002) : *L'Individualisme et les intellectuels*, Paris : Mille et une nuits.

Ebertz, M. N. (2004) : *Die Zivilisierung Gottes : Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern : Schwabenpartei.

Eder, M. (2005) : « Wenn das “Tausendjährige Reich” mehr als ein dutzendjähriges gewesen wäre … : Nationalsozialistische Pläne und Visionen zu Kirche und Religion für die Zeit nach dem “Endsieg” », *Saeculum*, 56, p. 139-168.

Eisenstadt, S. N. (1962) : « Religious Organization and Political Process in Centralized Empires », *Journal of Asian Studies*, 21, p. 271-294.

Firsching, H. (1995) : « Die Sakralisierung der Gesellschaft : Emile Durkheims Soziologie der “Moral” und der “Religion” in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik », in : Krech, V. / Tyrell, H. (éd.) : *Religionssoziologie um 1900*,Würzburg : Ergon, p. 159-193.

Forst, R. (2003) : *Toleranz im Konflikt : Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Fuchs-Heinritz, W. (1998) : *Auguste Comte : Einführung in Leben und Werk*, Opladen / Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.

Fustel de Coulanges, N. D. (1927) : *La Cité antique*, Paris : Hachette.

Hahn, A. (2001) : « Heideggers Philosophie des Todes im Diskursfeld seiner Zeit (Weber, Simmel und Scheler) », in : Weiß, J. (éd.) : *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz : UVK, p. 105-128.

Hanke E. / Mommsen, W. J. (éd.) (2001) : *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen : Mohr.

Harnack, A. v. (1924) : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e éd., Leipzig : J. C. Hinrichs.

Haydt, C. (2000) : « Zivilreligion (civil religion) », in : *Metzler Lexikon Religion. Gegen- wart – Alltag – Medien*, Stuttgart / Weimar : Metzler, p. 717-721.

Hermes, S. (2003) : *Soziales Handeln und Struktur der Herrschaft : Max Webers verstehende historische Soziologie am Beispiel des Patrimonialismus*, Berlin : Duncker & Humblot.

Herzig, A. (2000) : *Der Zwang zum wahren Glauben : Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Hübinger, G. (2003) : « Kirchen und Staat im Deutschen Kaiserreich », in : Lehmann H. / Ouédraogo, J. M. (éd.) : *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 17-28.

Joas, H. (2003) : « Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation », in : Albert, G. / Bienfait, A. / Siegmund, St. / Wendt, C. (éd.) : *Das Weber-Paradigma : Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen : Mohr, p. 252-270.

Joas, H. / Knöbl, W. (2008) : *Kriegsverdrängung : Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Kallscheuer, O. (2003) : « Papismus und Internationalismus : Zur Rolle des Vatikan in der Weltpolitik », in : Minkenberg, M. / Willems, U. (éd.) : *Politik und Religion*, Wiesbaden : Westdeutscher Verlag, p. 523-542.

Kantowsky, D. (1982) : « Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus-Studie Max Webers in Südasien : Ein Mißverständnis ? », *Archives européennes de sociologie*, 23, p. 317-355.

Kehrer, G. (2003) : « Etablierte Religionen und religiöser Pluralismus in der BRD », in : Haußig, H.-M. / Scherer, B. (éd.) : *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung ?*, Berlin : Philo, p. 125-132.

Kippenberg, H. G. (2001) : « Religionsentwicklung », in : Kippenberg, H. G. / Riesebrodt, M. (éd.) : *Max Webers "Religionssystematik"*, Tübingen : Mohr, p. 77-99.

Kleger, H. / Müller, A. (1985) : « Bürgerreligion und politische Verpflichtung », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 39, p. 47-98.

Koller, C. (2003) : « Die Ehre der Nation : Überlegungen zu einem Kernelement der politischen Kultur im 19. Jahrhundert », *Saeculum*, 54, p. 87-121.

Konersmann, F. (2004) : « Studien zur Genese rationaler Lebensführung und zum Sektentypus Max Webers. Das Beispiel mennonitischer Bauernfamilien im deutschen Südwesten », *Zeitschrift für Soziologie*, 33, p. 418-437.

König, M. (2002) : *Menschenrechte bei Durkheim und Weber : Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*, Francfort-sur-le-Main / New York : Campus.

Kretschmar, G. (1987) : « Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission », *Saeculum*, 38, p. 150-177.

Linz, J. J. (1996) : « Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion : Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion », in : Maier, H. (éd.) : *"Totalitarismus" und "Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs*, Paderborn et al. : Ferdinand Schöningh, p. 129-190.

Luhmann, N. (1972) : *Rechtssoziologie 2*, Reinbek bei Hamburg : Rowohlt.

Luhmann, N. (2000) : *Die Religion der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Mitterauer, M. (2003) : *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München : Beck.

MWG I/22-1 = Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft : Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass, Teilband 1 : *Gemeinschaften*, Tübingen : Mohr, 2001.

MWG I/22-2 = Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft : Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass, Teilband 2 : *Religiöse Gemeinschaften*, Tübingen : Mohr, 2001.

MWG I/22-4 = Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft : Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Nachlass, Teilband 4 : *Herrschaft*, Tübingen : Mohr, 2005.

Nolte, H.-H. (1997) : « Umsiedlungen als Instrument der russischen Mission im Wolgaraum 1740-1748 », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 45, p. 199-209.

Parsons, T. (1977) : « Comparative Studies and Evolutionary Change », in : Id. : *Social Systems and Evolution of Action Theory*, New York : The Free Press, p. 279-320.

Pickering, W. S. F. (1984) : *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*, Londres et al. : Routledge & Kegan Paul.

Reinhard, W. (1992) : « Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas. Ein Versuch in historischer Anthropologie », *Saeculum*, 43, p. 231-255.

Rousseau, J.-J. (1964) : *Du contrat social*, in : Id. : *Œuvres*, t. III, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Rüpke, J. (2001) : *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Munich : Beck.

Schwinn, Th. (2001) : *Differenzierung ohne Gesellschaft : Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Weilerswist : Velbrück Wissenschaft.

Steinmann, Th. (1913) : « Stufenfolge der Religionen », in : Jüngel, E. / Browning, D. S. / Betz, H.-D. (éd.) : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, t. 5. Tübingen : Mohr, p. 973-978.

Steinhoff, A. J. (2004) : « Ein zweites konfessionelles Zeitalter ? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert », *Geschichte und Gesellschaft*, 30, p. 549-570.

Strayer, J. R. (1958) : « The State and Religion : An Exploratory Comparison in Different Cultures. Greece and Rome, the West, Islam », *Comparative Studies in Society and History*, 1, p. 38-43.

Stüwe, K. (1997) : « Eine Zivilreligion als Integrationsideologie ? Das amerikanische Beispiel », *Stimmen der Zeit*, 215, p. 457-472.

Taylor, C. (2009) : *Ein säkulares Zeitalter*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Terrier, J. (2009) : « Die Verortung der Gesellschaft : Durkheims Verwendung des Begriffs "Substrat" », *Berliner Journal für Soziologie*, 19, p. 181-204.

Thomas, G. (2001) : *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg : Ergon.

Tyrell, H. (1985) : « Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität », in : Luhmann, N. (éd.) : *Soziale Differenzierung : Zur Geschichte einer Idee*, Opladen : Westdeutscher Verlag, p. 180-250.

Tyrell, H. (1992) : « "Das Religiöse" in Max Webers Religionssoziologie », *Saeculum*, 43, p. 172-230.

Tyrell, H. (1993) : « Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber », *Saeculum*, 44, p. 300-347.

Tyrell, H. (1994) : « Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne "Gesellschaft" », in : Wagner, G. / Zipprian, H. (éd.) : *Max Webers Wissenschaftslehre : Interpretation und Kritik*, Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp, p. 390-414.

Tyrell, H. (1997) : « Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten », in : Gabriel, K. / Herlth, A. / Strohmeier, K. P. (éd.) : *Modernität und Solidarität. Für Franz-Xaver Kaufmann*, Freiburg i.B. et al. : Herder, p. 189-212.

Tyrell, H. (1999) : « "Kampf der Götter" – "Polytheismus der Werte" : Variationen zu einem Thema von Max Weber », *Sociologia Internationalis*, 37, p. 157-187.

Tyrell, H. (2003) : « Katholizismus und katholische Kirche », in : Lehmann, H. / Ouédraogo, J. M. (éd.) : *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, p. 193-228.

Tyrell, H. (2004) : « Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung », in : Bogner, A. / Holtwick, B. / Tyrell, H. (éd.) : *Weltmission und religiöse Organisationen : Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg : Ergon, p. 13-134.

Tyrell, H. (2005) : « Singular oder Plural – Einleitende Bemerkungen zu Globalisierung und Weltgesellschaft », in : Heintz, B. / Münch, R. / Tyrell, H. (éd.) : *Weltgesellschaft : Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie*, Stuttgart : Lucius & Lucius, p. 1-50.

Tyrell, H. (2007) : « Georg Simmels "große" Soziologie (1908) : Einige Überlegungen anläßlich des bevorstehenden 100. Geburtstags », *Simmel Studien*, 17, p. 5-39.

Tyrell, H. (2008) : « Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie », in : Koenig, M. / Willaime, J. P. (éd.) : *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg : Hamburger Edition, p. 97-181.

Vanderstraeten, R. (1999) : « Versäulung und funktionale Differenzierung. Zur Enttraditionalisierung der katholischen Lebensformen », *Soziale Welt*, 50, p. 297-315.

Vollers, K. (1907) : *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Jena : Eugen Diederichs.

Weber, M. (1920a) : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. I, Tübingen : Mohr.

Weber, M. (1920b) : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* ; t. II : *Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen : Mohr.

Weber, M. (1924) : *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen : Mohr.

Weber, M. (1971) : *Economie et société*, t. 1 : *Les catégories de la sociologie*, trad. sous la dir. de J. Chavy et E. de Dampierre, Paris : Plon (rééd. Presses Pocket, 1995).

Weber, M. (1972) : *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5e éd. révisée, Tübingen : Mohr.

Weber, M. (1996) : *Sociologie des religions*, trad. de J.-P. Grossein, Paris : Gallimard.

Weber, M. (2000) : *Confucianisme et taoïsme*, trad. de C. Colliot-Thélène et J.-P. Grossein, Paris : Gallimard.

Weber, M. (2001) : *Economie et société dans l'Antiquité*, trad. sous la dir. de C.Colliot-Thélène et F. Laroche, Paris : La Découverte.

Weber, M. (2003) : *Hindouisme et bouddhisme*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion.

Weber, M. (2006) : *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris : Flammarion.

Wehler, H.-U. (2004) : *Nationalismus : Geschichte, Formen, Folgen*, 2e éd. revue et corrigée, Munich : Beck.

Wernick, A. (2001) : *Auguste Comte and the Religion of Humanity : The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge : Cambridge University Press.

Willaime, J.-P. (1986) : « Zivilreligion nach französischem Muster », in : Kleger, H. / Müller, A. (éd.) : *Religion des Bürgers : Zivilreligion in Amerika und Europa*, Munich : Kaiser, p. 147-174.

NOTES

1. Je remercie une fois de plus Klaus Dey pour sa relecture de fond de mon manuscrit et pour ses remarques critiques.

2. Weber (1920a), p. 536 sq., trad. fr. : Weber (1996), p. 410 sq. ; voir aussi Schwinn (2001), p. 151 sq.)

3. S. Hermes a bien formulé ce point : « On peut décrire avec Weber le processus de rationalisation occidental comme un processus de différenciation entre des ordres de vie possédant leurs lois propres, à condition de prendre suffisamment en compte, comme il le fait lui-même, les interactions et les relations d'affinité structurelle qui les unissent. » (Hermes [2003], p. 23).

4. MWG I/22-4, p. 578 sq. et Weber (1972), p. 688 sq.

5. Weber (1920a), p. 536 sq. ; trad. fr. : (1996), p. 410 sq.

6. Sur le concept de société de Durkheim, voir l'étude récente et très instructive de Terrier (2009) ; chez Weber en revanche, le concept de société disparaît entièrement ; il ne figure pas parmi les « concepts fondamentaux de la sociologie » ; cf. Tyrell (1994) ; (2005), p. 31 sq.

7. Durkheim tient beaucoup, on le sait, à la thèse selon laquelle « l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise » (Durkheim [1912], p. 65).

8. Cf. aussi Tyrell (2005), p. 29 sq. Sur ce point, voir aussi les études de König (2002) et Bielefeld (2003), qui opposent tous deux France et Allemagne, Durkheim et Weber. Je réagis également aux positions de José Casanova ([2001], p. 424 sq.), qui a déclaré il y a quelques années que les concepts forgés par Weber étaient devenus obsolètes.

9. « L'opposition entre charisme politique et charisme magique est extrêmement ancienne » (Weber [1972], p. 699 ; MWG I/22-4 : 609 ; trad. fr. : Weber [1996], p. 267 [traduction légèrement modifiée]).

10. Weber le décrit par exemple comme une « lutte ouverte ou latente des puissances politiques séculières et des puissances *théocratiques*, qui influence toute la structure de la vie sociale » (Weber [1924], p. 44 ; trad. fr. : [2001], p. 129).

11. Weber connaissait très bien ces deux ouvrages, comme en témoignent explicitement ses *Agrarverhältnisse im Altertum* ([1924], p. 279, 283 ; trad. fr. : Weber [2001], p. 392, 398). Durkheim n'avait sans doute lu que le premier (sur ce point, voir Tyrell [1985], p. 200 sq.).

12. MWG I/22-2, p. 121 ; trad. fr. (2005), p. 79.

13. Cf. Tyrell (1992).

14. Voir en premier lieu MWG I/22-1, p. 204 sq.

15. Weber (1972), p. 29 sq., trad. fr. Weber (1971), p. 96 sq.

En ce qui concerne le contexte de la *sociologie de la domination*, trois remarques : 1. La distinction entre « politique » et « hiérocratique », entre Etat et Eglise clôt l'exposé sur les concepts fondamentaux de la sociologie ; elle est précédée, au §16, de la définition des notions de « pouvoir », de « domination » et de « discipline ». Le grand chapitre « Domination politique et domination hiérocratique » ([1972], p. 688 sq. ; MWG I/22-4, p. 578 sq. ; trad. fr. : [1996], p. 241 sq.) était prévu, au sein du manuscrit initial d'*Economie et société*, comme une partie de la « Sociologie de la domination », qui devait être placée à la fin.

2. La notion wébérienne de domination « généralise », c'est un concept *formel* au sens de la sociologie de Georg Simmel (cf. Tyrell [2007], p. 20 sq.), et les « trois types purs de domination légitime » peuvent, par suite, trouver une illustration non seulement dans des *contenus* politiques, mais aussi religieux (Weber [1920a], p. 267 sq. ; trad. fr. : [1996], p. 368 sq.), économiques, militaires ou encore dans d'autres types d'organisations (MWG I/22-4, p. 727 sq.). Par rapport aux trois types « formels » de domination (rationnelle-légale, traditionnelle, charismatique), les dominations *politique* et *hiérocratique* sont spécifiées dans leur *contenu* ; leur mode d'exposition (dans le cadre de la « Sociologie de la domination ») ne se conforme *pas* à la logique de la légitimité.

3. Dans le même temps cependant, le chapitre « Domination politique et domination hiérocratique » est en partie consacré spécifiquement aux formes de domination *religieuse* (notamment à « l'Eglise » et à la « secte »), mais aborde dans un premier temps les multiples *relations* entre domination religieuse et domination politique. Indépendamment de ce texte, la première version d'*Economie et société* prévoyait un chapitre de sociologie de la religion dans lequel il était censé être relativement peu question de « domination » : la « sociologie de la religion systématique » de Weber (MWG I/22-2 ; trad. fr. : 2006) et, en plus – en guise de final de la sociologie de la domination –, une « sociologie de l'Etat » (qui n'a jamais abouti). Sur la sociologie wébérienne de la domination, voir aussi Breuer (1991), Hanke / Mommsen (2001) et Hermes (2003).

16. Tyrell (2008).

17. Blaschke (2000).

18. Sur la critique de Blaschke, voir Steinhoff (2004). Sur le catholicisme « pilarisé » ou le « catholicisme du milieu » (pas seulement en Allemagne, mais aussi aux Pays-Bas, en Belgique, en Suisse, etc.), voir Vanderstraeten (1999). En ce qui concerne le degré d'influence de l'Eglise, la pilarisation est décrite aujourd'hui *a posteriori* comme une exception historique (dans l'idée d'un parallèle avec le « *Churching of America* », et d'une objection (provisoire) à la thèse de la sécularisation) – voir Bergrunder (2001), p. 230 sq. ; on la trouve également associée au mot-clé de « mobilisation » (Taylor [2009], p. 703 sq.). D'un point de vue sociologique, on peut voir là une réussite *organisationnelle.*

19. Sur la problématique de « l'Eglise comme *institution* » (analogue à l'Etat) et sur le débat autour de ces concepts vers 1900, on consultera avec profit : Anter (2003), p.40 sq.

20. Cf. Tyrell (2003), p. 216 sq.

21. Tyrell (2008).

22. Tyrell (2003).

23. Kallscheuer (2003).

24. Ils furent les premiers à « donner à la puissance hiérarchique la possibilité et l'occasion d'imposer les mesures auxquelles elle aspirait : l'abolition du "droit aux charges" et de la prébendalisation, remplacée par le recours à des agents ecclésiastiques "amovibles *ad nutum*" – une des transformations de la constitution de l'Eglise qui s'accomplit sans faire le moindre bruit, mais fut d'une importance capitale. » (MWG I/22-4, p. 306 sq.). Sur les révolutions culturelles (« *Kulturkämpfe* ») du XIXe siècle et leur traitement sociologique, voir Tyrell (2008).

25. Weber entend par là, notamment, la différenciation d'un « *Stand* de prêtres professionnels », le « charisme de fonction » qui va de pair, un certain niveau de rationalisation du dogme et du culte, le tout dans le cadre d'une « communauté institutionnalisée ». Un autre fait notable est que la « hiérocratie prétend à une autorité "universaliste", en s'affranchissant à tout le moins de l'attachement au foyer, à la lignée et à la tribu, mais dans un sens plus abouti encore lorsqu'elle a renversé les barrières ethniques et nationales, pour aboutir à un nivellement religieux complet » (Weber [1972], p. 692 sq. ; MWG I/22-4, p. 590 sq. ; trad. fr. : Weber [1996], p. 251 [trad. mod.]).

26. Weber (1972), p. 692 sq. ; MWG I/22-4, p. 590 sq. ; trad. fr. : Weber (1996), p. 251 sq.

27. Cf. MWG I/22-4, p. 734 sq.

28. MWG I/22-4, p. 729.

29. MWG I/22-4, p. 582 sq.

30. MWG I/22-4, p. 582 ; trad. fr. (1996), p. 244 [trad. mod.].

31. MWG I/22-4, p. 583 ; trad. fr. (1996), p. 244. Beaucoup d'auteurs distinguent un troisième type à côté de la « théocratie » et du « césaropapisme » : la configuration – généralement désignée comme *dualiste* et qui s'avère porteuse de différenciation, si l'on songe à la querelle occidentale des investitures – qui prévoit une juxtaposition (et une confrontation) institutionnelle(s) des positions d'autorité politique et clérico-hiérocratique. Cf. notamment Assmann (2000), p. 28. La typologie de Weber ne la prévoit pas explicitement mais, du point de vue du contenu, elle se situe tout à fait dans son horizon.

32. Cf. MWG I/22-4 : 587 ; trad. fr. (1996), p. 248 [trad. mod.] : « Un certain minimum d'éléments théocratiques ou césaropapistes se mêlent communément [...] à toute forme légitime de pouvoir politique, quelle qu'en soit la structure, parce que, en fin de compte, tout charisme revendique malgré tout un vestige quelconque d'origine magique, et se trouve donc *apparenté* [*sic !* – c'est moi qui souligne, H.T.] – aux pouvoirs religieux et recèle donc toujours en un certain sens un "principe de grâce divine" ».

33. (1972), p. 689 ; MWG I/22-4, p. 584 ; trad. fr. (1996), p. 245.

34. (1924), p. 44 ; trad. fr. (2001), p. 129.

35. « La lutte qui oppose l'aristocratie guerrière et l'aristocratie sacerdotale, les cercles royaux et les cercles sacerdotaux, et qui se manifeste dans des affrontements ouverts – mais pas toujours – a contribué partout à façonner l'Etat et la société. Elle a déterminé des traits et produit des

différences qui ont été décisifs pour le développement de la culture » (Weber [1972], p. 690 ; MWG I/22-4, p. 584 sq. ; trad. fr. : [1996], p. 245 sq.). Voir aussi la suite ; cf. Hermes (2003), p. 201 sq.

36. Weber (1920b), p. 138 sq. ; trad. fr. (2003), p. 253 sq.

37. Reinhard (1992) ; Mitterauer (2003), p. 152 sq.

38. Pour plus de détails, voir Tyrell (2003), p. 201 sq.

39. Casanova (2001), p. 424 sq. ; (1994), p. 54 sq.

40. MWG I/22-4, p. 611 ; trad. fr. (1996), p. 269. Weber poursuivait dans le même passage (trad. fr. [1996], p. 270) : « L'Eglise catholique, avec son propre appareil officiel, qui repose sur la tradition romaine, et qui est d'ordre divin pour les fidèles, a opposé aux propensions césaropapistes la résistance la plus opiniâtre possible et, après des concessions inévitables durant les temps difficiles, cette résistance a finalement été victorieuse. »

41. Ebertz (2004), p. 177 sq.

42. Sur l'Eglise (les Eglises) et l'Etat dans l'empire allemand, voir Hübinger (2003) et, pour une comparaison franco-allemande, Tyrell (2008).

43. Casanova (1994), p. 45 sq. Par contre, il me semble totalement erroné de faire de « l'Eglise chrétienne » un cas historique spécifique de « fusion » ou de combinaison des deux types (« *the community cult and salvation religions* » et « *religious community* »), comme Casanova l'affirme un peu plus loin ([1994], p. 47).

44. « Le dieu tribal, le dieu local, le dieu de la cité, le dieu de l'empire ne se souciait que des intérêts concernant la collectivité : la pluie et le soleil, le butin de chasse, la victoire sur l'ennemi. C'est à lui donc que la collectivité en tant que telle s'adressait dans le culte communautaire. » (Weber [1920a], p. 243 ; trad. fr. [1996], p. 338).

45. Ibid.

46. Ibid. [traduction légèrement modifiée].

47. « C'est de cette manière qu'est née une organisation religieuse communautaire consacrée à la "souffrance" individuelle comme telle et à sa "délivrance". La révélation et la promesse, dès lors, se sont tournées naturellement en direction des masses qui avaient *besoin* d'un salut-délivrance. Ces masses et leurs intérêts sont devenus le centre de l'exercice professionnel de la "cure d'âmes", qui en fait a trouvé là sa véritable origine » (Ibid. ; trad. fr. [1996], p. 339).

48. Weber (1972), p. 692 ; MWG I/22-4, p. 589 ; trad. fr. (1996), p. 250 [trad. mod.].

49. Weber (1920a), p. 511 sq. ; trad. fr. (2000), p. 308.

50. Ibid. ; trad. fr. (2000) : p. 309 [trad. mod.].

51. Je reprends ce concept en me référant de près ou de loin à Robert N. Bellah (1964). A cette époque, il était connu pour être un bon connaisseur de Weber ; je renvoie ici à son compte rendu de la traduction anglaise d'*Hindouisme et bouddhisme*, qu'il critiquait sévèrement ; voir aussi Kantowsky (1982), p. 345 sq. Pour ce qui est de « l'évolution religieuse », beaucoup de problèmes majeurs sont aujourd'hui abordés, dans ce domaine, sous l'angle d'une « époque axiale »(*Achsenzeit*, la notion remonte à Karl Jaspers). Bellah (2005b) avait pris part à ce débat en étudiant les déplacements qui s'opèrent alors « *in the relation of god and king* ». Je me contenterai ici de deux brèves remarques au sujet de « l'époque axiale » :

1. L'idée que Jaspers a associée à ce concept était déjà débattue de longue date dans les années 1900 ; voir notamment Vollers (1907), p. 7 sq. Au début de cet ouvrage consacré aux « religions mondiales », on peut lire ceci : « D'autres auteurs ont déjà souligné [*sic !* H.T.] que le milieu du dernier millénaire avant J. C., plus précisément la période médiane (de 750 à 250 av. J. C.) avait été extraordinairement fécond et d'une importance décisive pour le développement des grandes pensées dont l'histoire va être retracée ici. » Suit – de la Grèce à l'Asie orientale – l'énumération des auteurs de ces « grandes pensées », dont « les conquêtes nous nourrissent encore pour une bonne part ». Jaspers a évoqué ensuite dans une tonalité très proche de celle-ci l'héritage culturel universel (si l'on m'autorise ce terme), à la fois religieux et intellectuel, du premier millénaire avant J. C.

2. Remarquons cependant que Weber n'a *pas* suivi cette ligne de pensée, il ne l'a *pas* prise pour point de départ, car « le phénomène global de l'époque axiale », éminemment interculturel, sur lequel Jaspers – en quête d'unité – s'est ensuite focalisé était tout à fait étranger à son mode de pensée. La sociologie de la religion wébérienne était justement une pratique de la *comparaison* et s'intéressait au premier chef aux « spécificités » et aux *différences* culturelles (Song-U Chon [1992]). Il suffit de se référer à la section IV de la « sociologie de la religion systématique », consacrée au *prophète* (comme type) (MWG I/22-2, p. 177 sq. ; trad. fr. [2006], p. 152 sq.). Les noms les plus prestigieux de « l'époque axiale » y sont réunis (de Confucius à Socrate en passant par le Bouddha) – mais Weber cherche à les différencier, et tout effort pour trouver une formule résumant l'unité de ce qu'il a ainsi distingué demeure vain. Sur l'époque axiale, voir aussi l'article très instructif de Stefan Breuer (1994), qui se situe plutôt dans la ligne de Weber.

52. Weber (1972), p. 240 sq. ; MWG I/22-2, p. 154 sq. ; trad. fr. (2005), p. 125 sq.

53. Weber (1920a), p. 511 ; trad. fr. (2000), p. 308 [trad. mod.].

54. On retrouve ici ce qu'on avait déjà relevé plus haut : « toute la religion » ne s'épuise *pas* dans la sphère religieuse (celle des religions de salut) ; un « reste de religion », si l'on peut dire, se maintient du côté politique, quel que soit son degré d'articulation et d'explicitation.

55. Le propos qui va suivre se fonde en grande partie sur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim [1912]). On trouvera une étude générale de la sociologie de la religion durkheimienne et de ses thèmes chez Pickering (1994).

56. Tyrell (2008).

57. Weber (1912), p. 65.

58. Inutile de souligner que cette « Eglise » est très éloignée des notions de *domination* et d' *institution* auxquelles elle est associée chez Weber.

59. Tyrell (2008).

60. Weber (1912), p. 5.

61. Weber (1912), p. 61 sq.

62. Weber (1912), p. 610.

63. Ibid.

64. Dans le contexte d'un colloque consacré à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, Durkheim a qualifié en 1905 l'Eglise catholique de son temps comme une « monstruosité sociologique » (cf. Pickering [1984], p. 432).

65. Voir surtout Firsching (1995).

66. Cf. notamment Kleger / Müller (1985), p. 79 sq. ; Willaime (1985), p. 150 sq.

67. Rousseau (1964), p. 462 : « Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. »

68. Ibid.

69. Voir aussi Thomas (2001), p. 177 sq., 184 sq.

70. Bellah (1970), p. 175.

71. Haydt (2000), p. 717.

72. Reinhold Niebuhr, auquel Bellah se réfère avec insistance ([1970], p. 176 sq. et 189, note 12), désigne cependant Abraham Lincoln, l'un des saints les plus fameux de la religion civile américaine, comme « l'un des plus grands théologiens américains ».

73. Cf. Bellah (1986), p. 46 sq.

74. Bellah (1970), p. 176 ; (2005a), p. 138.

75. Cf. Parsons (1977), p. 295 : « un processus de différenciation dans lequel les religions "d'Eglise" se sont séparées de ce que Robert Bellah, dans sa conception tout à fait éclairante, a appelé la religion "civile". Cette dernière peut, bien entendu, être partagée par les membres de groupes confessionnels variés ». Sur l'assimilation de la conception de Bellah chez Parsons, voir

Brandt (1993), p. 269 sq., 336 sq. Ce n'est pas un hasard si une vision davantage problématisée de la religion civile nationale américaine se rencontre avant tout (mais pas exclusivement) du côté catholique, par exemple chez John C. Murray, le fameux jésuite et théologien du concile, qui écrit notamment : « La république américaine mérite la pleine loyauté des catholiques, mais la constitution n'est pas une profession de foi ; c'est un instrument destiné à garantir la paix » (Stüwe [1997], p. 467 sq., 470 sq.). La différenciation entre religion et politique est ici maintenue, et l'idée que la politique puisse présenter des composantes religieuses est rejetée.

76. Willaime (1986).

77. Linz (1996), p. 130 sq.

78. Voir aussi, concernant les projets du national-socialisme pour l'après-guerre, Eder (2005). Comme le résume l'auteur : « Tout bien considéré, le nationalisme n'a pas créé une religion de substitution, il était plutôt lui-même un ersatz de religion, bricolé à partir d'innombrables vestiges » (Ibid., p. 167).

79. Linz (1996), p. 130 sq.

80. Kretschmar (1987), p. 187 sq.

81. Cf. Wehler (2004), en particulier p. 32 sq. et 65 sq.

82. Wehler (2004), p. 65.

83. Sur un modèle catholique : cf. Fuchs-Heinritz (1998), p. 235 sq. ; Wernick (2001).

84. Cf. Rüpke (2001), p. 132 sq.

85. Cf. Tyrell (1985), p. 200 sq.

86. Pour cette typologie, cf. Strayer (1958), p. 40 sq.

87. Weber (1972), p. 235 ; MWG I/22-2, p. 143 ; trad. fr. (2006), p. 107.

88. Fustel de Coulanges (1927), p. 256.

89. « L'idée religieuse a été, chez les anciens, le souffle inspirateur et organisateur de la société. » (Fustel [1927], p. 150).

90. Fustel (1927), p. 457.

91. Cf. surtout Fustel (1927), p. 149 sq.

92. Chez Rousseau déjà, la description de la *religion du citoyen*, autrement dit de la religion de la *polis* grecque et de Rome, suit un tel modèle : « C'est une espèce de théocratie, dans laquelle on en doit point avoir d'autre pontife que le prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c'est aller au martyre » (Rousseau [1964], p. 465).

93. Fustel (1927), p. 456.

94. Fustel (1927), p. 459.

95. Nous laissons ici de côté la distinction lourde de conséquences entre chrétiens et païens ; au sein del'empire romain, elle disparut à la fin du IVe siècle, lorsque le christianisme fut décrété « religion officielle », sous Théodose.

96. Fustel (1927), p. 460.

97. Fustel donne ici une explication pénétrante, fondée sur la « mémoire institutionnelle » : « On peut d'ailleurs remarquer que, pendant trois siècles, la religion nouvelle vécut tout à fait en dehors de l'action de l'Etat ; elle sut se passer de sa protection et lutter même contre lui. Ces trois siècles établirent un abîme entre le domaine du gouvernement et le domaine de la religion. Et comme le souvenir de cette glorieuse époque n'a pas pu s'effacer, il s'en est suivi que cette distinction est devenue une vérité vulgaire et incontestable que les efforts mêmes d'une partie du clergé n'ont pas pu déraciner » ([1927], p. 462).

98. Fustel (1927), p. 462.

99. Burckhardt (2002), p. 180-182 [trad. mod.].

100. Cf. Weber (1972), p. 691 ; MWG I/22-4, p. 587 ; trad. fr. (1996), p. 248 : « On a même carrément voulu voir dans la cité antique un groupement d'abord religieux » ; au sujet du synoecisme méditerranéen des cités comme « communauté de culte placée sous l'autorité d'une divinité de la polis », voir aussi (1972), p. 235 sq. ; MWG I/22-2, p. 143 sq. ; trad. fr. (2006), p. 106.

101. Weber (1972), p. 690 ; MWG I/22-4, p. 584 ; trad. fr. (1996), p. 246.
102. Pour plus de détails, voir Tyrell (1999), p. 175 sq.
103. Weber (1972), p. 692 ; MWG I/22-4, p. 588 sq. ; trad. fr. (1996), p. 250 [trad. mod.]).
104. Kleger / Müller (1985), p. 47 sq.
105. Cité par Kleger / Müller (1985), p. 60.
106. Kleger / Müller (1985), p. 55 sq.
107. Au sujet de la « religion du citoyen » particulariste (antique), Rousseau écrit : « Hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. » ([1964], p. 464).
108. Rousseau (1964), p. 469.
109. Cf. Kleger /Müller (1985), p. 60 sq.
110. Celui-ci n'existe que pour la conscience *moderne.* Durkheim le dit expressément : « Ce conflit, l'antiquité ne l'a pas connu, car il n'y avait alors qu'un seul culte possible : c'était le culte de l'État, dont la religion publique n'était que la forme symbolique. Il n'y avait donc pas entre les fidèles matière à un choix et à une hésitation. Ils ne concevaient rien au-dessus de l'État, de la grandeur et de la gloire de l'État. Mais les choses ont changé. » (Durkheim [1950], p. 106 sq.).
111. Cf. Bielefeld (2003), p. 191 sq.
112. Dans *L'Education morale* (1902), Durkheim aborde le problème sous le versant pédagogique. A quelle société l'école doit-elle attacher l'enfant : à la famille, la nation ou l'humanité ? Voir aussi Durkheim (1950), p. 106 sq. ; sur la question de la « société nationale », voir aussi Thomas (2001), p. 176 sq.
113. Voir aussi König (2002), p. 74 sq.
114. Durkheim (1950), p. 108.
115. Ibid.
116. Durkheim (1925), p. 89.
117. Durkheim (1925), p. 88 ; voir aussi Joas / Knöbl (2008), p. 168 sq.
118. Durkheim (1950), p. 109.
119. Durkheim (2002), p. 15.
120. Durkheim (2002), p. 24 sq.
121. Durkheim (1912), p. 60.
122. Durkheim (1912), p. 220.
123. Durkheim (1912), p. 413. Il ajoute au demeurant : « Sans doute, il y a eu des peuples et des temps où cette attitude spontanée a été tenue en échec par des nécessités sociales opposées » ([1912], p. 414). Max Weber s'accorde avec lui sur ce point : « En outre, ou plutôt là justement, dans les cadres les plus primitifs, les dieux (ou les "saints") sont des divinités en partie interlocales, en partie locales. » (MWG I/22-4, p. 609 sq. ; [1972], p. 699 ; trad. fr. (1996), p. 267).
124. Durkheim peut même écrire dans *L'Allemagne au-dessus de tout* : « Et encore n'y a-t-il que bien peu de sociétés où les dieux aient un caractère aussi étroitement national. Il n'est guère de grandes divinités qui ne soient à quelque degré internationales. » ([1991], p. 23). Pour le reste, dans l'approche de Durkheim, même la religion grecque est unifiée : « Le polythéisme grec était constitué par la réunion de tous les cultes particuliers qui s'adressaient aux différentes divinités » ([1912], p. 222).
125. Dans *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim avait dénié aux échanges économiques transfrontaliers toute teneur morale ; il leur avait reconnu une « densité dynamique », mais non « morale » ([1895], p. 139 sq.) ; la morale demeurait réservée au cadre intérieur des Etats-nations (cf. Tyrell [2005], p. 26 sq.).
126. Durkheim (1912), p. 609.
127. Durkheim (1991), p. 260 sq.
128. Durkheim (1991), p. 266.

129. Cf. Luhmann (1972), p. 334) : « Chaque système partiel ne stabilise pas seulement ses propres frontières par rapport à d'autres systèmes partiels à l'intérieur de la société, mais exige, à partir de la perspective abstraite de sa fonction spécifique et de sa propre logique d'autoconservation, des frontières sociales différentes. Des évolutions en ce sens se sont déjà dessinées dans les grandes civilisations de l'Antiquité et ont conduit à définir des frontières différentes d'un point de vue religieux et d'un point de vue politique. » Il s'agira avant tout dans ce qui va suivre de « groupes de référence » différents « en matière de religion et de politique ».

130. Cf. aussi Eisenstadt (1962), p. 271 sq.

131. MWG I/22-4, p. 609 sq. ; (1972), p. 700 ; trad. fr. (1996), p. 268 [trad. mod.].

132. Ibid. ; trad. fr. (1996), p. 267 sq.

133. Weber (1972), p. 236 ; MWG I/22-2, p. 143 sq. ; trad. fr. (2006), p. 108.

134. Ibid. ; trad. fr. (2006), p. 107.

135. Weber (1972), p. 259 ; MWG I/22-2, p. 198 ; trad. fr. (2006), p. 179.

136. Weber écrit ainsi : « La formation d'un empire universel en Chine, l'extension du *Stand*des prêtres hindous, les brahmanes, à toutes les entités politiques particulières de l'Inde, la constitution des empires universels perse et romain ont toutes contribué à l'apparition de l'universalisme et du monothéisme – sans promouvoir dans tous les cas l'un et l'autre au même degré, mais en favorisant à des degrés divers l'un comme l'autre – même si elles l'ont fait avec des succès très variables. » ([1972], p. 238 ; MWG I/22-2, p. 151 ; trad. fr. (2006), p. 116 sq.).

137. Luhmann (2000), p. 276.

138. Au tournant du XXe siècle, les religions mondiales dont on débattait en Allemagne étaient surtout le bouddhisme, le christianisme et l'islam. « Ces trois religions ont en commun : 1. leur diffusion sur des territoires extraordinairement vastes ; 2. le nombre tout aussi élevé de leurs adeptes et 3. le fait de dépasser les frontières de leur pays d'origine, de briser les barrières de nationalité et d'avoir été adoptées par les peuples et les races les plus variés » (Vollers [1907], p. 1). Sur la religion mondiale ou universelle, par opposition à la « religion nationale » et au sens d'un « affranchissement par rapport à un peuple donné et à ses conditions culturelles particulières », voir aussi Steinmann (1913), p. 976 (cf. aussi Tyrell [2004], p. 21 sq.).

139. Weber (1920a), p. 237 sq. ; trad. fr. (1996), p. 331 ; voir aussi Kippenberg (2001), p. 94 sq.

140. Weber soulève quelques objections en ce qui concerne « l'islam ancien », dans la mesure où celui-ci renonça délibérément à « l'universalisme des conversions » et « se fixa pour objectif l'assujettissement et la soumission des impies à un ordre dominant voué au combat de la foi comme devoir fondamental ; mais cette mission fondamentale n'impliquait pas le projet de les faire accéder à la délivrance. Dans ce cas, de fait, on n'a justement pas affaire à une religion universaliste de la délivrance. » (MWG I/22-2, p. 390 sq. ; trad. fr. [2003], p. 418).

141. Cf. von Harnack (1924), p. 23 sq.

142. Selon Kretschmar (1987), p. 159, Mani lui-même a déclaré : « Les religions antérieures n'étaient diffusées que dans un seul pays et une seule langue. Ma religion peut se manifester dans tous les pays et dans toutes les langues et elle sera enseignée dans les pays lointains. »

143. Kretschmar (1987).

144. Weber (1972), p. 700 ; MWG I/22-4, p. 612 ; trad. fr. (1996), p. 269 sq.

145. Cf. Strayer (1958), p. 42 sq.

146. Weber écrit ainsi : « L'Asie a été et est restée, en principe, le pays de la libre concurrence des religions, de la "tolérance", au sens, par exemple, de l'Antiquité tardive. Ce qui veut dire : sous réserve des limites imposées par la raison d'Etat » ([1920b], p. 363sq. ; trad. fr. (2003), p. 522). Sur la « tolérance dans les communautés césaropapistes », et sa limitation par la raison d'Etat, voir MWG I/22-4, p. 677 sq. ; (1972), p. 725.

147. Weber (1972), p. 699 sq. ; MWG I/22-4, p. 610 ; trad. fr. (1996), p. 268.

148. Weber (1972), p. 700 ; MWG I/22-4, p. 610 ; trad. fr. (1996), p. 268 [traduction légèrement modifiée].

149. Reinhard (1992), p. 234 sq.

150. Sur la « monoconfessionalisation comme programme politique » (sur les « recatholisations » entre le XVIe et le XVIIIe siècles), voir Herzig (2000) ; voir aussi Burkhardt (2002), p. 77 sq., 178 sq., notamment sur la situation de l'Allemagne, avec sa constitution « d'Etats au pluriel » – des Etats dont la population était homogène d'un point de vue confessionnel – et, d'autre part, l'Empire et sa biconfessionnalité interne après la paix religieuse d'Augsburg (1555).

151. Nolte (1997), p. 199.

152. Sur l'histoire européenne de la tolérance, voir la magnifique étude de Forst (2003).

153. Au sujet des articles de foi civils, Rousseau écrit ([1964], p. 468) : « Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. »

154. Weber (1972), p. 725 ; MWG I/22-4, p. 678 ; trad. fr. (1996), p. 327.

155. Konersmann (2004).

156. Voir surtout Kehrer (2003), p. 125 sq.

157. Cf. Tyrell 1993 : 336 sq., König 2002 : 111 sq. ; plus récemment, un livre qui tend à opérer une dissociation entre Troeltsch et Weber : Joas 2003.

158. Weber (1972), p. 725 ; MWG I/22-4, p. 678 ; trad. fr. (1996), p. 327.

159. Forst (2003), p. 239 sq.

160. Forst (2003), p. 446 sq.

161. Reinhard (1992), p. 254.

162. Reinhard (1992), p. 254 sq.

163. Wehler (2004), p. 27 sq.

164. Ay (2003).

165. Cf. Koller (2003).

166. « L'expérience montre que les prétentions au prestige ont de tous temps joué, dans la genèse des guerres, un rôle difficile à évaluer, impossible à définir comme une règle générale, mais très perceptible : un règne de "l'honneur", comparable à l'ordre de "*Stand*", s'étend aussi aux relations entre les formations politiques ; les couches de seigneurs féodaux, tout comme les bureaucrates modernes, officiers ou administratifs, sont évidemment les premiers porteurs de cette aspiration au "prestige" qui ne vise rien d'autre que la puissance d'une formation politique en tant que telle » (MWG I/22-1, p. 223).

167. Tyrell (2008), p. 152 sq.

168. Concernant les Etats-nations et la guerre dans la sociologie classique, voir les analyses détaillées Joas / Knöbl (2008), p. 161 sq. ; on trouvera également dans ces pages une mise en contraste des positions de Weber et de Durkheim qui n'est pas tout à fait convaincante. Du côté de Weber, elle constate surtout la présence d'un « nationalisme tranchant », tandis que les motivations de Durkheim sont jugées « nobles » ; pour ce qui est de l'explication des problématiques et des conceptions sociologiques de l'un et de l'autre, on reste sur sa faim.

169. « Le dieu d'une localité, d'une tribu, d'un empire n'était concerné que par les intérêts de son propre groupement. [...] Le problème est apparu avec l'éclatement de ces limites tel que l'ont opéré les religions universalistes, donc avec le Dieu universel et unique ; et il a pris toute son acuité là où ce dieu devait être un dieu d'"amour" : c'est-à-dire, pour les religions de salut, sur le terrain de l'impératif de la fraternité. » (Weber [1920a], p. 546 ; trad. fr. (1996), p. 424).

170. Cf. Tyrell (1997), p. 205.

171. Weber (1920a), p. 546 ; trad. fr. (1996), p. 426 sq.

172. Sur ce point, voir aussi Thomas (2001), p. 84 sq. ; sur la question de la mort à la guerre, voir cependant – pour une opposition entre Weber et Martin Heidegger – Hahn (2001), p. 105 sq.

173. L'« éloge du christianisme », entendu dans ce sens ou dans un sens proche, ne se rencontre pas seulement, chez Durkheim, dans le passage dont il est question ici ; on le retrouve également ailleurs, notamment dans le contexte de réflexions sur l'éducation ; cf. l'inventaire établi par Pickering (1984), p. 422 sq.
174. Durkheim (1991), p. 45. Bien entendu, cette *fraternité* est celle de la France de 1789 et non la fraternité de l'éthique religieuse qui invite à « tendre l'autre joue » et que Weber associait à Tolstoi (cf. Tyrell [1997], p. 204 sq.).
175. Ibid.

INDEX

Schlüsselwörter : Politik, Religion, Max Weber, Religionssoziologie
Mots-clés : politique, religion, Max Weber, sociologie religieuse

AUTEURS

HARTMANN TYRELL

Hartmann Tyrell est professeur de sociologie émérite. Pour plus d'informations, voir la notice suivante.