Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion

Le cas du bouddhisme de France

Paradoxes, Utopias and Blindness of Modernism in the Study of Religion. The Case of Buddhism in France

Paradojas, utopías y cegueras del modernismo en religión. El caso del budismo de Francia

Lionel Obadia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26228>

DOI : 10.4000/assr.26228

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 295-314

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Lionel Obadia, « Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26228> ; DOI : 10.4000/assr.26228

Lionel Obadia

Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion

Le cas du bouddhisme de France

Cela fait plus d'une quarantaine d'années que le bouddhisme est apparu – via les médias de masse et la littérature, scientifique ou pas – comme l'une des nouvelles composantes du paysage religieux et culturel des sociétés occidentales. Les voies qu'il a empruntées sont diversifiées et se partagent idéalement entre trois processus clairement identifiés : migrations, expansion missionnaire et importations (J. Natier, 1998). Les formes que l'antique tradition revêt sous nos latitudes apparaissent de même très diversifiées, et une cartographie de celles-ci s'avère relativement aisée sur le plan empirique, mais des plus complexes sur celui de la théorie (L. Obadia, 2007). Certains chercheurs nord-américains ont néanmoins tenté de ramener les populations qui y adhèrent en deux catégories distinctes entre un bouddhisme dit « ethnique » issu des flux migratoires, et un bouddhisme dit « occidental », qui résulte des conversions d'Occidentaux (C. Prebish, 1993) – une distinction largement discutée depuis (en particulier R. Fields, 1998, M. Baumann, 2000), mais dont l'usage s'est finalement installé car il autorise un certain confort théorique. Si pour le premier, la modernité signifie des altérations aux formes « traditionnelles » d'un bouddhisme riche de ses concrétions culturelles, le second est supposé s'ajuster plus à une certaine forme épurée de modernité – celle du nomadisme spirituel. Il occupe ainsi le fronton de la scène médiatique et scientifique, au détriment du bouddhisme de la migration, longtemps (et encore actuellement) relégué à un second plan de l'analyse (M. Baumann, 1997) : les « Asiatiques » représentent la majorité des adeptes du bouddhisme en Occident, en Amérique du Nord (depuis R. Seager, 1999), comme en Europe (M. Baumann, 2002), l'accroissement démographique de convertis recrutés dans les rangs des monothéismes, considérable, ces dernières décennies, quoique difficile à mesurer avec précision, a retenu à égal l'attention des médias et des milieux scientifiques¹. Mais c'est principalement à partir de

1. Les bouddhistes de France représenteraient, selon les données avancées par les instances représentatives (notamment l'Union bouddhiste de France), environ 700 000 personnes prati-

cette sous-population des bouddhistes d'Occident que sont les convertis que la presse, comme une large partie de la littérature, scientifique ou pas, a relayé les résultats de sociographies, qui, à la recherche de preuves de la « modernité » du bouddhisme, des attitudes et des discours des bouddhistes, en confirment évidemment l'existence (F. Lenoir, 1999).

Plus que la modernité, c'est le modernisme – un topique récurrent à propos du bouddhisme – qui sera ici passé au prisme d'un examen serré des enjeux liés à son application catégorielle. L'idée d'un bouddhisme adapté et adaptable à la modernité est tout sauf neuve : après avoir été objet de répulsion, synonyme de « primitivité » (R.-P. Droit, 1997), il y a deux siècles, le bouddhisme est devenu l'inverse figuration d'un idéal de religion en accord avec la modernité depuis près d'un siècle. Les mécanismes et acteurs de construction du bouddhisme comme religion idéalisée au prisme moderniste sont connus : élaborées dans des milieux savants et intellectuels dans l'Europe victorienne, les représentations modernistes du bouddhisme ont diffusé, par capillarité, dans les milieux d'adeptes et de pratiquants dans l'Occident du siècle dernier, avant, par ricochet, de se réinviter dans les débats savants sur la base de cette absorption culturelle (L. Obadia, 2007). Il ne sera pas ici question d'examiner la trajectoire des idées bouddhistes et leur « modernisation » (cela a déjà été fait) mais d'évaluer leur pertinence en fin de circuit, lorsqu'elles s'appliquent à la compréhension d'un bouddhisme sous une forme nomade et transnationale.

À partir de l'exemple du bouddhisme de France, d'éclairages empiriques et de débats théoriques, cet article entend questionner certains aspects d'une théorie de la modernité religieuse qui a fait les beaux jours de la sociologie, formulée dans d'autres contextes que celui des religions asiatiques. La thèse de la modernité et ses déclinaisons sociologiques serviront ici de fil rouge à une réflexion sur les conditions et enjeux à la qualification de « modernes » du bouddhisme et de ses pratiques, réflexions qui opéreront des détours empiriques localisés – par la présentation des formes et dynamiques du bouddhisme – et des retours sur théorie sur un plan plus général, par-delà le contexte particulier de la pratique dans les temples et centres de méditation d'obédience bouddhiste en France.

Le terrain, la théorie et ses paradoxes

Dès lors que l'analyse convoque un matériau qualitatif constitué par l'observation des comportements observés dans un des nombreux centres et temples

quantas, « Asiatiques » inclus. Il a parfois été fait mention, dans un journal à fort tirage, de cinq millions de bouddhistes, chiffre hautement improbable, comprenant également les sympathisants. Une évaluation plus prudente avance le chiffre de 350 000 individus, cf. Martin Baumann, « *Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects* », *op. cit.*

bouddhistes qui ont fleuri en France et un peu partout dans les sociétés occidentales, et pour peu que l'enquêteur s'y installe et y partage l'existence des pratiquants locaux (sous la forme d'une ethnographie) – quelle que soit la tradition, mais ceci est particulièrement manifeste dans le bouddhisme des traditions tibétaines – il/elle ne manque pas d'arriver à la conclusion, qu'impose l'observation directe, que la religion du Bouddha, du moins sous cette forme éminemment collective et communautaire, revêt tous les atours d'une tradition hautement institutionnalisée, peu en accord avec les vues modernistes dont le bouddhisme est auréolé. D'abord du point de vue de l'agencement spatial : l'architecture et l'ornement des espaces cultuels sont codifiés par des traditions esthétiques ou des canons théologiques (L. Obadia, 2001), de même que le sont les modalités d'occupation des espaces cultuels ou de pratique au sein des sanctuaires (*dojo* zen *vihara* du theravada ou *gompa* tibétains), qui s'alignent sur des normes d'orthopraxie traditionnelle. La vie de ces temples s'organise autour d'un calendrier d'activités rituelles identiquement conforme à une religiosité orthodoxe, quoiqu'admettant de plus en plus de concessions aux pressions émanant de l'environnement : on y mène des « retraites » méditatives dévolues à l'instruction religieuses mais des « stages » sont organisés pour faciliter l'accès des actifs (professionnels) à ces pratiques (B. Étienne et R. Liogier, 1997). Elle reste enfin structurée autour de l'existence d'un corps de spécialistes (qu'ils soient nommés *lama* chez les tibétains *roshi*, chez les Japonais), détenteurs d'une autorité (quelquefois contestée – mais si elle l'est c'est précisément qu'elle leur est préalablement reconnue) en matière de connaissances théologiques et de compétences pratiques, qui leur confère la légitimité d'enseigner, d'initier, et de former des adeptes – une qualité que des lignées schismatiques ont cherché à faire valoir, ce qui a suscité d'intenses débats qui ont agité les milieux bouddhistes occidentaux (S. Bell, 2002).

Certes, ces dimensions institutionnelles et formes hiérarchisées du bouddhisme en France ne représentent en aucun cas la morphologie totale d'un paysage sociospirituel aussi traversé par des phénomènes d'appropriations individuelles et non communautaires du bouddhisme, qui sont remarquables par leur visibilité – les motifs individuels de conversion apparaissent bien plus lisiblement dans les corpus de recherche que les déterminants sociaux à l'origine de ce changement religieux. Mais l'accent excessivement mis sur une sociologie du sujet bouddhiste « moderne » et « bricoleur », archétype du « chercheur de spiritualité », contribue à dérober à l'analyse une sociologie ou une anthropologie de la transposition des institutions bouddhistes, et de leur caractère normatif (R. Liogier, 2006). Cela fait pourtant plus d'une décennie que ces dimensions de la vie spirituelle des bouddhistes de France sont connues (B. Étienne, R. Liogier, 1997, L. Obadia, 1997), et plus de trente ans pour l'Amérique du Nord (voir L. Obadia, 2007). D'année en année, la production scientifique sur le thème maintient toutefois une ligne d'argumentation étonnamment décalée de ces données : car cela fait également plus de trois décennies que, d'un autre côté, le même bouddhisme est

dépeint comme une « spiritualité » libre de toute contrainte, centrée sur l'individu (en tant qu'idéal culturel et que réalité sociale), en phase avec les modèles et les valeurs de la modernité – quels que soient par ailleurs les items regroupés sous cette catégorie.

C'est un fait désormais bien connu que, depuis sa « découverte », le bouddhisme a été constitué comme une figuration de que ce l'Occident, au prisme de filtres idéologiques aussi variés que les philosophies existentialistes, le scientisme, l'ésotérisme, l'humanisme, etc., a voulu voir de lui-même dans le reflet de cet Orient mythifié – un orientalisme, donc. Mais à la différence de l'orientalisme « proche » ou « moyen », l'extrême orientalisme s'est constitué sur le mode de l'idéalisation positive, alors que le monde arabo-musulman se voyait quant à lui assigner des figurations nettement plus négatives. L'une des dernières versions de ces traductions occidentales est celle du modernisme. Parmi les traditions étrangères qui se sont installées en France, le bouddhisme semble en effet incarner par excellence le paragon de la « modernité religieuse » : il en posséderait apparemment les traits, congruents, selon une certaine vulgate moderniste, avec les tendances actuelles d'une religiosité pacifique, non-prosélyte, parce que sans Dieu, sans Église, mais aussi rationnelle et centrée sur l'individu (S.-C. Kolm, 1982) s'inscrivant dans le registre des « sagesse » plutôt que des « religions », des formes libertaires plutôt que dogmatiques de la croyance.

Le bouddhisme est pourtant massivement arrivé en Occident sous la forme d'une *Église* (au sens durkheimien du terme), c'est-à-dire de traditions monastiques – ce qui est au moins le cas pour trois grandes écoles : le theravada d'Asie du Sud-Est, les lignées du zen japonais et les traditions du bouddhisme tibétain. Les autres mouvances qui composent la constellation bouddhiste qui prend actuellement racine dans les nations industrialisées de l'Ouest se partagent entre des mouvances de fondation plus récente (comme la Soka Gakkai japonaise), des monachismes réinventés (comme la *New Kadampa Tradition*, tibétaine) et, à la marge, des mouvances néo-orientales plus ou moins directement inspirées du bouddhisme – de ces « nouveaux mouvements religieux » suspectés de déréguler un champ religieux « traditionnel ». Mais ici libellée, la « modernité » n'est pas que l'affaire d'ajustement des institutions religieuses à la France : elle émerge surtout des discours et attitudes des Français à l'endroit du bouddhisme. Sur ce point, il existe un éventail assez large de modalités d'appropriation du bouddhisme, qui s'étend du pur rapport intellectualiste (médiatisé par la connaissance textuelle et elle seule) des « sympathisants » (T. Tweed, 1999), jusqu'au plein engagement dans la voie monastique (supposant une période de réclusion et une formation scolastique et pratique encadrée par une hiérarchie religieuse) : entre les deux pôles opposés, c'est une grande variété de degrés d'engagement pratique et d'adhésion qui se donne à voir. Si l'analyse doit englober la *totalité* du continuum qui va de l'adhésion fugitive (dite « moderne ») à l'engagement complet (qualifié de « traditionnel »), il existe donc un premier mais entêtant paradoxe particulièrement éclairant pour ce qui sera le point de départ de cet article : la tension entre

des forces stabilisantes et centripètes (sur le versant des institutions), d'une part, dissolvantes et centrifuges (sur celui des adeptes), qui questionne fondamentalement la construction du bouddhisme comme parangon d'une modernité religieuse, et sa prétendue contribution à la désagrégation du champ religieux.

Ajustements : champs et lignes de forces

L'analyse des stratégies collectives d'adaptation des traditions bouddhistes aux contextes culturels, sociaux, religieux, politiques et idéologiques de leurs pays d'accueil à l'Ouest montre, preuves à l'appui, que la notion de « champ », parfois un peu rapidement évacuée du modernisme de la sociologie des religions, retrouve ici toute sa pertinence. Si les critiques assénées à la notion de « champ » ont porté sur un certain nombre de concepts sous-jacents à l'architecture théorique forgée par Bourdieu (la croyance, le symbolique, la rationalité des acteurs, etc.), la possibilité de conserver à la notion une pertinence pour certaines de ses dimensions, semble néanmoins surgir à l'occasion des études sur le bouddhisme d'Occident – celui-là même qui, paradoxalement, est supposé participer de son éviction des cadres théoriques. En premier lieu, si la conception d'un « champ » est fondée sur les interactions stratégiques et de pouvoir entre des acteurs religieux (institutionnels) et d'autres acteurs de la société globale, si, encore, elle rend compte d'un « espace de positions » des acteurs en présence, inscrits dans une dynamique concurrentielle (P. Bourdieu, 1971), alors elle prend ici un sens particulièrement éclairant dans le cas du bouddhisme de France.

Différentes stratégies adaptatives révèlent en effet la nature des rapports qu'entretiennent les traditions bouddhistes de France avec les acteurs politiques, économiques, académiques, médiatiques et *religieux*. La plupart des « centres » (de méditation ou de pratique – c'est-à-dire, les petits agrégats de pratiquants regroupés en « communautés » sur le territoire) sont ainsi enregistrés comme des « associations philosophiques et culturelles », et tombent donc sous la loi de 1901. Ils partagent d'ailleurs, au péril d'une confusion de genres, ce segment de l'espace des pratiques « spirituelles » contemporaines, avec des groupements qualifiés de « sectes » par le gouvernement français. Parallèlement, de plus larges communautés, bien établies dans le temps, admettant une démographie étendue (plusieurs dizaines à plusieurs centaines de personnes), et s'étant structurées selon les modèles traditionnels du monachisme ou de la prêtrise, ont au contraire évolué dans le sens d'une reconnaissance, par les administrations d'État, du statut de congrégation religieuse (ce qui est actuellement le cas pour une dizaine de temples tibétains). Les groupements bouddhistes français – comme c'est d'ailleurs le cas dans de nombreux autres pays – se sont dotés d'instances représentatives, comme l'Union bouddhiste de France, fondée en 1986. Une part très importante des accommodations consenties par les traditions asiatiques au nouvel environnement que représente la France est de nature dialogique et s'étend dans une

double interface : avec les instances politiques et les administrations, d'une part, avec les milieux académiques et scientifiques (sous la forme de tables rondes, congrès, colloques, etc.) qui colorent les doctrines et les pratiques bouddhistes de rationalisme et de scientisme, d'autre part. La participation active à un dialogue interreligieux – avec les grandes religions, bien plus qu'avec les mouvances *New Age* (D. Cush, 1996) ou celles susceptibles, par contagion, de voir les communautés bouddhistes être stigmatisées comme des « sectes » – représente une autre facette de ces ajustements (D. Gira, 1997). Il y a donc là, à l'évidence, des éléments d'adaptation au contexte idéologique et institutionnel du paysage religieux de la France (et plus généralement de l'Europe) qui relèvent d'un positionnement dans un espace institutionnalisé qui prend la forme d'une morphologie de champ.

Il est encore possible, et c'est un point supplémentaire, d'isoler, pour l'analyse, des « champs » à l'intérieur de ce champ : il existe un « champ » du bouddhisme de France comme espace où s'observent les dynamiques d'ajustement non plus des acteurs collectifs et institutionnels du bouddhisme avec d'autres acteurs de la société française, mais *entre eux*. Là, ce sont encore des rapports de nature adaptative : car, comme l'a rappelé Martin Baumann (1997), l'Occident (en général) met le bouddhisme dans cette situation singulière de voir réunies dans de mêmes espaces nationaux des traditions auparavant disséminées à travers un continent entier. Une situation de cohabitation qui ne manque évidemment pas de susciter une concurrence, souvent conflictuelle, comme en témoignent à la fois les controverses internes au milieu tibétain à propos de la désignation du Karmapa, de la proscription de la *New Kadampa Tradition* par le Dalai-lama, mais aussi la stigmatisation de la Soka Gakkai comme mouvement bouddhiste hétérodoxe et donc tenu à l'écart de l'Union bouddhiste de France. Les contestations minoritaires se heurtent à des forces centrifuges, des coalitions entre grandes traditions, sous la forme d'« associations inter-bouddhistes » (regroupant généralement les traditions démographiquement dominantes) qui ont une évidente vocation de pacification mais constituent surtout des groupements institutionnels œcuméniques en situation de monopole (O. Freiberger, 2001). À tout le moins, donc, ces logiques de monopolisation/domination et de concurrence/contestation, qui s'expriment sous des formes variées, et à différentes échelles, confirment que, dans le cas du bouddhisme, la notion de « champ » admet une certaine consistance descriptive et théorique.

Réhabiliter la notion de « champ »

Si la notion de « champ » bourdieusienne (partiellement inspirée du modèle « économiste » wébérien des « entreprises de salut ») (P. Bourdieu, 1971) a été disqualifiée au principe que les logiques sous-jacentes à l'adhésion religieuse sont devenues obsolètes, les critiques – nombreuses – adressées au sociologue français

portent sur les limites qu'imposent une réduction du religieux à une théorie des champs, une focale sur les acteurs, leurs intérêts, les stratégies qu'ils déploient dans des rapports de pouvoir inscrits dans des collectifs eux-mêmes situés dans des morphologies sociales (classes, catégories hiérarchisées). Tous ces éléments localisent l'analyse bourdieusienne dans un registre très particulier, celui de l'autonomisation de professions et d'institutions religieuses, dans certaines sociétés seulement, « occidentales » et « industrielles » (E. Dianteill, 2002). La notion de « champ » est donc forgée par des penseurs d'Occident, pour rendre compte des formes « officielles » de la religion en Occident. Et à une théorisation en termes de « champs » se substitue actuellement une approche en termes de « marché » (D. Hervieu-Léger, 1999), sur l'idée que la thèse bourdieusienne serait désormais incapable de rendre compte des dynamiques religieuses contemporaines (D. Hervieu-Léger, 1993), notamment la diversification du paysage religieux, l'accroissement rapide des changements confessionnels, et surtout, le caractère éphémère des participations religieuses. La fluidification des identités confessionnelles qui se traduit par des allégeances confessionnelles de plus en plus souples, disloquées des éléments supposés la caractériser (croyance, appartenance, loyauté) ferait en outre parfaitement écho au type de religiosité qu'offre le bouddhisme (J.-L. Schlegel, 1997). Dans ce paysage diversifié d'« options » religieuses, c'est l'individualisme qui serait le principe organisateur des choix et des préférences, et qui dicterait parallèlement une religiosité de nature consumériste illustrée par la métaphore d'une « religion à la carte », avec le bouddhisme comme met de choix dans ces nouveaux menus spirituels (J.-L. Schlegel, 1995). Les recherches empiriques qui ont été menées dans les sociétés occidentales (Europe de l'Ouest et Amérique du Nord, et Australie notamment) livrent néanmoins des résultats contrastés. La perspective qui prédomine dans la sociologie française met plutôt l'accent sur l'individualisme et la convergence du bouddhisme avec cette version de la modernité, alors qu'aux États-Unis, c'est le fait communautaire qui s'impose à la recherche (C. Prebish, 1999), même si c'est encore une « modernité » qui est convoquée, mais celle-ci réfère plus à une double vision fondée sur le rationalisme (un trait commun au Vieux et au Nouveau continents) et sur le communautariste. Ces variations sont-elles imputables à de profondes différences de nature sociologique entre le monde anglo-saxon et la France ? Le fait communautaire est aussi proéminent en France qu'aux États-Unis : ce qui change, c'est la *focale* retenue. Il existe ainsi de significants décalages entre les *discours* à connotation individualiste et les *pratiques* fortement collectivistes et institutionnalisées au sein des temples bouddhistes de France – là même où la recherche empirique s'est jusqu'ici concentrée.

De la dissolution du monopole à l'émergence du pluralisme

C'est un fait acquis pour la sociologie des religions que la dissolution du *champ religieux* n'est pas la dissolution de *la religion* mais celle de certaines de ses formes historiques en Occident, notamment marquées par leur poids institutionnel et leur rôle politique (E. Dianteill, 2005 : 15). C'est ainsi que l'histoire récente de la religion en Occident peut se lire comme celle d'une « démonopolisation » (des Églises chrétiennes) sous l'impulsion de forces sociologiques et politiques, et d'une « diversification » qui lui est consubstantielle, et qui s'accroît en extension et en variété avec l'essor de multiples « entreprises » concurrentielles. Depuis qu'elle a été proposée par Max Weber (M. Weber, 1971), l'analogie économique a montré sa fertilité – et Pierre Bourdieu n'a pas manqué d'y référer massivement. Les transformations du paysage religieux contemporain – et de ses formes, dynamiques, logiques – sont tout autant libellées, à l'heure actuelle, en termes économiques, mais dans une acception quelque peu différente : des transformations affectent l'économie symbolique et sociale, et traduisent un glissement du monopole au pluralisme, du « champ » au « marché ». À ce titre, l'introduction du bouddhisme dans le paysage religieux, mais aussi dans l'espace des débats académiques, jouerait un rôle notable dans ce glissement : spiritualité d'élection – pour le bouddhisme « de convertis » – il injecterait de la plasticité, de l'hybridité et du bricolage dans une religiosité moderne déjà protéiforme (P. Numrich, 2003). Il répondrait en outre à des logiques de l'offre (*supply*) et de la demande (*demand*) – comme l'ont suggéré Charles Prebish pour l'ensemble des traditions bouddhistes (C. Prebish, 1998 : 10), ou Philip Hammond et David Machacek pour le bouddhisme de la Soka Gakkai aux États-Unis (P. Hammond, D. Machacek, 1999). Cette tendance générale qui mène vers un pluralisme confessionnel, dont le bouddhisme participerait de manière active, ne manque néanmoins pas de susciter la circonspection.

Les voix ont convergé assez significativement autour de l'idée que ces phénomènes trahissent une tendance lourde et que leurs impacts se lisent à travers les formes contemporaines de l'adhésion religieuse (les conversions, « bricolages », parcours diversifiés de *spiritual seekers* dans une économie religieuse ouverte), de l'organisation (la « désinstitutionnalisation ») ou des voies prises par les systèmes idéologiques et politiques (la laïcité). Certaines réflexions montrent au contraire qu'on ne saurait confondre le pluralisme religieux (la coexistence de traditions religieuses) avec une interpénétration des confessionnalités (les mélanges, échanges, conversions, reconversions) à la manière de l'opposition entre multiculturalisme et interculturalité tracée en particulier par Paul Blanquart (P. Blanquart 1987). La montée en puissance du pluralisme confessionnel a par ailleurs été quelque peu surévaluée : les projections démographiques maintiennent les nations d'Occident dans le registre des continents « domi-confessionnels », où prédomine encore une confession principale (voir Y.-M. Laulan *et al.*, 2005). Elles établissent ensuite que le pluralisme n'est *pas systématiquement consubstantiel* de

changements religieux ou d'affiliations confessionnelles (des « conversions ») et qu'il ne correspond donc pas en totalité au modèle d'une économie religieuse ouverte (D. Voas, A. Crockett, D. Olson, 2002). Elles attestent enfin que la laïcité, à laquelle est associé ce mouvement de l'histoire religieuse, n'est pas un processus génératif global mais un programme culturel dont les applications politiques et sociales admettent des variations sensibles d'un contexte national à l'autre (J. Baubérot *et al.*, 1994). En bref, à les examiner l'un après l'autre, les critères réunis pour fonder une théorie de la modernité religieuse – un oxymore puisqu'elle est à la fois « sécularisation » (perte) et « renouveau » (regain) de la religion – illustrent des phénomènes bien réels légitimant chacun une théorie, mais leur agrégation en un seul modèle (de la désinstitutionnalisation et de la dilution des « champs ») procède semble-t-il d'une violence faite à la complexité et à l'ambivalence des processus observables. Il importe de les décliner sous des versions particulières.

L'évidence s'impose qu'outre les limites énoncées ci-avant, la modernité – ou plutôt la version moderniste de l'histoire sociale et culturelle de la religion en Occident – puisse souffrir d'une forte emphase ethnocentrique : telle que présentée dans la littérature scientifique, cette modélisation ne s'accompagne en effet jamais de la prise de recul qu'injecterait, de manière salutaire, un comparatisme géographique et historique. Seul, le cas des États-Unis sert occasionnellement de base de comparaison en raison de son effervescence religieuse (et de la remontée en puissance récente des lobbies confessionnels) et de son paysage confessionnel et ethnique fondamentalement mosaïque, pour mieux éclairer la singularité du contexte français (F. Randaxhe, 2003). Par ailleurs, c'est seulement tout récemment que les sociologues ont enfin décidé de porter leurs regards vers l'Asie pour évaluer la pertinence de modèles forgés en Europe ou aux États-Unis, un détour qui a suscité un projet de désoccidentalisation des catégories d'analyse de la sociologie des religions (T. Philips, H. Aarons, 2007).

En France, le bouddhisme est encore souvent inclus dans la catégorie des « nouveaux mouvements religieux », c'est-à-dire, catégorisé comme l'une des expressions en marge des grandes religions officielles. Si l'expression vaut pour certains groupements qui en présentent à l'évidence les traits (et en subissent les stigmates, Hourmant, 1999), ce sont toutes les traditions bouddhistes, même les plus marquées par leur caractère monastique, qui se voient qualifiées ainsi : soit, comme le font explicitement les chercheurs nord-américains, pour délivrer l'analyse du traditionalisme classiciste des Études bouddhiques et la restituer à la singularité du contexte occidental (P. Numrich, 1996, C. Prebish, 1999), soit, comme le font des « observateurs » français qui l'incluent par totalisation dans la catégorie des « nouvelles sagesse » (J. Vernet, 1999), pour les compter parmi les expressions religieuses modernes – la tradition monastique du bouddhisme zen importée par Taisen Deshimaru, ayant, certes, connu des développements singuliers et été entachée du sceau « sectaire » par le rapport parlementaire Gest/

Guyard de 1995, trouve ainsi sa place dans un numéro de la revue *Ethnologie Française* consacré aux « Nouveaux mouvements religieux » (2000/4). Doublement positionné sur le versant officiel des « grandes religions » et sur celui, plus nébuleux, des « nouvelles spiritualités » ou des « sagesse », les traditions bouddhistes, qu'elles soient d'ailleurs des écoles monastiques ou des mouvements modernisés, sont ainsi dotées d'une « ubiquité » qui brouille des cartes de la recherche : le bouddhisme apparaît ainsi comme une « authentique tradition » et son contraire, une « nouvelle sagesse » (L. Obadia, 2000, 2013). Mais les organisations bouddhistes se gardent bien de dissiper cette opacité, et ce double positionnement, loin de parasiter l'expansion du bouddhisme dans nos sociétés, la facilite au contraire, en augmentant sa surface dans un paysage religieux diversifié, puisque le bouddhisme gagne des adeptes du côté des audiences des monothéismes (Lenoir, 1999), tout autant que du côté des publics potentiels des « nouvelles religions » (R. Liogier 2004). Dans tous les cas, que la religion de Bouddha soit vue en contraste avec les monothéismes (qui en représentent figurativement l'antithèse), ou dans le cadre de similitudes avec d'autres « nouvelles religiosités » (dont nombre s'alignent sur les idéaux de la modernité), la dénégation du caractère institutionnel et normatif du bouddhisme est un argument de poids dans la conversion des Français au bouddhisme (L. Obadia, 1999, R. Liogier, 2003).

La modernité à l'épreuve : une question de méthode ?

Devant la monopolisation des discours scientifiques par l'idée de « dérégulation » du champ religieux, une question se pose : celle des mécanismes de régulation et de leur extension, généralement associés à une situation particulière, celle de la domination monothéiste sur un espace social et politique particulier. L'un des facteurs négligés de l'analyse réside dans la construction, par les sphères académiques, d'une Altérité historique et culturelle qui distingue les sociétés de la tradition des sociétés de la modernité, et dans la description des modes de légitimation de cette « vision du monde » : tout se passe comme si le discours moderniste avait conquis la sociologie des religions, et que le discours sociologique avait étendu son influence à la pensée religieuse et lui avait non seulement imposé certains de ses modèles, mais lui avait également dicté les attitudes à adopter face à la « modernité » (L. Obadia, 2006). L'idée que la religion, dans le contexte des sociétés occidentales, a pu un jour coloniser toutes les sphères d'activité sociale, du plus intime et privé jusqu'aux activités collectives publiques, apparaît à l'évidence procéder d'une reconstruction rétrospective et totalisante : elle s'inscrit en outre dans ce que l'anthropologie considère comme des récits (*narrative*), de l'histoire, celle de sociétés indifférenciées, totalement collectivistes et religieuses (ce qui est partiellement *faux*) vers des sociétés désormais foncièrement différenciées, individualistes et séculières (ce qui n'est que partiellement *vrai*). Ce récit, celui de la modernité, se structure autour du schéma mythique des temps anciens de l'Âge d'Or, et des temps nouveaux du déclin, qu'affectionnent les

monothéismes depuis leur naissance – et la sociologie depuis peu. De même, le paradigme de l'individualisme est une idée dominante dans la sociologie générale, aux racines religieuses, mais associée à la modernité ou au procès de modernisation (D. Martucelli, 1999), et déjà largement fondée dans la sociologie des religions (F.-A. Isambert, 1993) : la modernité c'est l'individualisme, ou plutôt des dynamiques religieuses conditionnées par la prééminence de l'autorité de l'individu sur celle des institutions, quand bien même il continuerait d'exister sous des formes communautaires (D. Hervieu-Léger, 2001 : 126).

Ces transformations théoriques de la sociologie générale et de la sociologie des religions, signalent ainsi l'émergence de théories centrées sur l'individu (D. Martucelli, 2002), et de méthodologies idoines qui installent l'idée d'un recentrement de la sociologie sur le sujet au détriment des collectifs ou des systèmes (A. Touraine, 1992). Et si, dans l'ensemble des options religieuses contemporaines, le bouddhisme possède un tel pouvoir d'attraction, c'est que, traduit en termes modernistes, il apparaît également de son côté comme un individualisme religieux (J.-L. Schlegel, 1997 : 114). Cette convergence de vues explique donc assez logiquement que les choix méthodologiques se portent largement sur la dimension subjective ou de l'expérience intime de l'individu avec le bouddhisme. Régulièrement interrogés sur les motifs à adhérer au bouddhisme, voire à rejoindre une communauté, les pratiquants soumis à la question (ou au questionnaire) énoncent alors d'une même voix – explicitement ou pas – un discours centré sur l'individualisme et la liberté de choix, la souplesse de l'adhésion, le libre-arbitre... que certains sociologues ont interprété comme autant d'indices du caractère éminemment « moderne » du bouddhisme en France (ou des modalités d'appropriation dont il fait l'objet) (F. Lenoir, 1999, Mathé, 2005). Et c'est sur cette base exclusivement discursive (malheureusement pas évaluée dans son rapport avec les pratiques effectives, qui, elles, sont communautaires, du moins pour une partie des pratiquants, D. McMahan, 2000), que les théoriciens de la modernité inscrivent le bouddhisme dans les mouvements religieux à emphase individualiste, donc « modernes » (D. Hervieu-Léger, 1996). Mais en privilégiant une sociologie des trajectoires et en localisant la subjectivité de l'acteur au cœur de l'analyse, il est évidemment toujours assuré de voir s'exprimer de tels motifs, et leur énonciation récurrente n'est pas qu'une question de registre de croyance ou de légitimation de l'adhésion religieuse. De récents changements de perspective dans la psychosociologie de la conversion ont amené à considérer les parcours de conversion comme les autobiographies de sujets en quête d'accomplissement personnel, et non plus comme le matériau à partir duquel se dégagent les déterminants du changement socioreligieux à l'échelle des systèmes (B. Kilbourne, J. Richardson, 1988).

Dans ce sens, il est encore une fois cohérent que les pratiquants du bouddhisme soient interrogés sous l'angle de leur trajectoire et de leur expérience subjective – des conditions favorables à l'expression de cette inflexion « individualiste ». Mais l'émergence du sujet épistémique (scientifique) dans les sciences

religieuses est-elle *vraiment* le reflet de l'avènement de l'individualisme (sociologique), qui relève quant à lui d'un projet culturel, celui de la modernité, de la liberté contre le totalitarisme (notamment religieux) d'où son caractère *utopique* ? Le débat, trop long pour être ici ne serait-ce qu'abordé, mérite sans doute un traitement plus subtil que celui qui a jusqu'ici consisté à conclure à la confirmation, par un effet de transparence du langage, que l'individualisme est l'une des principales valeurs à l'origine de l'adhésion ou de la conversion au bouddhisme. C'est une idée très différente que l'on peut ici opposer : en considérant que les récits de conversion ou les discours sur les pratiques sont des *rationalisations* qui s'inspirent (ou sont inspirées par) des idéologies de la communauté de référence ou d'appartenance du locuteur, mais aussi de celles de la société environnante, il est tout à fait possible de voir dans l'expression de l'individualisme le fruit d'une détermination par l'environnement social (en particulier, par la communauté bouddhiste à laquelle il se rattache ou qu'il fréquente) des discours des acteurs interrogés (L. Obadia, 1999). En des termes plus simples : adopter le bouddhisme c'est aussi adopter les interprétations dont il fait l'objet en France et en Occident, et l'individualisme apparaît ainsi prioritairement comme une référence mobilisable dans un discours de conversion, qu'elle soit d'ailleurs en phase ou pas avec les réalités empiriques – le caractère « individualiste » de la pratique bouddhiste pouvant très bien être énoncé au cœur même de la vie communautaire, ou par des représentants de l'autorité religieuse, les maîtres. Il appartient donc à un registre d'adaptation aux valeurs dominantes de la société française, énoncé et partagé au sein des communautés bouddhistes, pour réduire les écarts potentiels entre les contraintes collectives qu'impose la pratique du bouddhisme, et les valeurs de la société environnante d'où sont issus ses pratiquants convertis. Et participe donc d'une stratégie identifiable dans un « champ » bourdieusien, où l'inflexion vers l'individualisme est un gage de l'adaptation des institutions religieuses à cette idéologie sociale et scientifique. Cette emphase « moderniste » n'est en outre pas réservée au seul bouddhisme. L'individualisme, comme représentation collective, et ses corollaires (« subjectivité », « intériorité », « développement personnel », etc.) imprime en effet maintenant de sa marque les stratégies des grandes comme des petites religions (des Églises établies, comme le christianisme ou l'islam, comme des nouveaux mouvements religieux) soumises à l'impératif d'ajustement aux valeurs dominantes de l'idéologie moderniste – ce qui justifie, par extension comparative, de repérer de manière plus générale qu'au seul bouddhisme, cet effet de « champ ».

La modernité : problème épistémologique ou question idéologique ?

Si, déjà, la démonstration est faite depuis longtemps que les différentes formes sous lesquelles le bouddhisme s'est présenté dans les cadres culturels des imaginaires sociaux en Occident étaient le fruit d'une traduction et de projections diverses (H. de Lubac, 1952, D. Lopez, 1995) qu'après Edward Said on qualifie

désormais d'*Orientalisme* (E. Said, 1978), c'est à une même expertise que doit être soumis le *modernisme*, au spectre duquel le bouddhisme est également pensé et transfiguré. Plus que la modernité, donc, c'est sa narration et sa légitimation dans un registre autorisé, légitimé et diffusé par les instances académiques qui sont ici en question : la *doxa* moderniste qui a progressivement occupé la plus grande surface des discours en Sciences de l'Homme, imposant sa vision de l'histoire, des sociétés et des transformations culturelles et religieuses, avant d'être contestée par les tenants d'épistémologies alternatives et de modalités hétérogènes de la construction du savoir scientifique – qui ont montré le caractère totalisant et hégémonique du discours moderniste (C. Venn, M. Featherstone, 2006). Pour revenir au cœur de l'analyse, les modalités de constitution du paradigme moderniste en religion interrogent le statut même de la réalité : est-ce le « paysage » ou le « champ » religieux qui a changé (glissant du monopole à la diversité) ou les manières de le décrire et de l'interpréter ?

L'idée d'une « diversification » du paysage religieux des sociétés modernes (occidentales) dont participe le bouddhisme mérite en effet plus qu'un examen critique, une véritable remise en question : tout se passe comme si l'émergence des dits « nouveaux mouvements religieux » (incluant, dans une même catégorie, les mouvements orientaux et les « néo-orientalismes ») était exclusivement consécutive des séquences de l'histoire qualifiées par les sciences sociales et historiques de « modernité » (*grosso modo*, les XIX^e et XX^e siècles), ce qui rend alors légitime, par ricochet, la vision sous-jacente d'un passé unifié autour d'une unique instance religieuse de légitimation et de contrôle (la religion « archaïque » chez les « primitifs », les monothéismes chez les « modernes »). Or, à explorer d'un peu plus près l'histoire des religions – notamment d'Occident – il apparaît au contraire que la diversité est la règle, l'unité l'exception, comme si, finalement, la domination politique et sociale du « champ » religieux par le christianisme (en Europe) était également fondée sur une vision christianocentrée de la religion, dont les racines remontent à la philosophie de Kant, et qui a dérobé à l'analyse historique une réalité désormais avérée : des sociétés « traditionnelles » aux sociétés « modernes », sur les cinq continents Occident inclus, le syncrétisme a avec peu de doute possible été historiquement la norme plus que l'exception (B. Turner, 2006 : 440). Dans ce sens, les « minorités spirituelles » aussi qualifiées de « non-conformismes religieux », de « nouveaux mouvements religieux », de « nouvelles religions » ou « religiosités »... bénéficient d'un ancrage historique très ancien, quand elles ne sont pas aussi anciennes que les grandes religions elles-mêmes, et donc perpétuellement désignées et traitées comme des « hérésies » (A. Dierkens, A. Morelli, 2002). Désigner l'état actuel du paysage religieux français et la « déferlante » des nouvelles religions comme une « religion en miettes » revient alors à prendre pour référence exclusive du passé – à partir duquel on mesure les métamorphoses actuelles – ce moment de l'histoire du christianisme où il a détenu le monopole religieux en France et en Europe. Il existe pourtant, et l'histoire le confirme chaque

année davantage, une continuité historique entre la diversité antique et moderne de la religion – comme si l’homogénéité impulsée par le monothéisme n’avait été qu’une parenthèse de l’histoire générale des religions. Le scénario historique de la modernité, énoncé par une sociologie chrétienne, aurait en sus très bien pu être scientifiquement valide si les conséquences attendues étaient effectivement celles d’une dérégulation du champ religieux. Mais voilà : les groupements ou mouvances incriminés, qu’ils soient à l’origine ou vecteurs de cette dérégulation, n’en sont pas systématiquement responsables et peuvent au contraire contribuer à une régulation – mais de nature plurielle, et donc peu conforme au modèle d’une régulation par une Église unique. Pour revenir au bouddhisme, tout se passe au contraire comme si ce qui est désigné par excellence comme spiritualité libre, individuelle et moderne, suscitait des vocations dans le sens le plus strict que l’on peut conférer au terme : s’il y a, sur le versant chrétien, une « crise de la vocation » qui se mesure à la baisse constante du recrutement du corps ecclésial, en revanche, le nombre de prétendants à la prêtrise et à l’ascèse monastique ne cesse d’augmenter au sein des groupements bouddhistes d’Occident. Enfin, le modèle de la modernité religieuse, celui du passage d’une situation monopolistique à une « économie ouverte », du « champ » au « marché », procède à tout le moins d’une lecture *politique* de l’histoire religieuse (R. Liogier, 2004). Si d’aventure la « double dérégulation institutionnelle du religieux et du politique » représentait un « défi » aux sociétés contemporaines s’agissant de la diversité des expressions religieuses et ethniques, et aux velléités de reconnaissance sur le plan politique et social, c’est bien dans le cadre d’une philosophie politique qui pense les rapports entre religion et société, et les phénomènes de régulation sociale consubstantiels, « par le haut », c’est-à-dire, du point de vue de l’État, comme si celui-ci était l’unique cadre social à partir duquel se lisent les transformations impulsées à la pratique religieuse (voir D. Schnapper, 2005). C’est la conception même de l’histoire, qui sous-tend la thèse politologique et sociologique de la dérégulation (ou plutôt d’un glissement de la régulation de nature politique – le champ – à une régulation de nature économique – le marché) et la représentation générale d’une métamorphose d’un monde présentant antérieurement un caractère d’unité sur le plan religieux à la diversité actuelle, qui est ainsi en question. Cette version, fortement teintée de monothéocentrisme, est partielle et partiale (les preuves historiques abondent pour le démontrer, d’où sa *cécité*) et suppose de questionner les raisons conjoncturelles qui ont mené à sa formulation. En toile de fond, c’est bien à une relecture des fondements (explicites ou non) d’une *philosophie de l’histoire* – celle du devenir des monothéismes et de leur ancrage politique – qui se profile à l’horizon des modèles modernistes qu’il faut procéder, à travers la thèse du « désenchantement », empruntée à Max Weber, et poursuivie par Marcel Gauchet (M. Gauchet, 1985), à laquelle une partie de la sociologie des religions s’était ralliée, mais qui a subi, elle aussi, de récents démentis (P. Beyer, 2001).

Le pluralisme en questions, religion « en miettes » ou diversité retrouvée ?

En seconde conclusion, le diagnostic d'une « dérégulation » contemporaine du champ religieux causée par l'émergence du pluralisme confessionnel est donc éminemment problématique, et ses prémisses et les extrapolations qui en découlent ne le sont pas moins. Plutôt que de rediscuter une nouvelle fois les arguments de ce débat dans leur propre registre conceptuel (celui de la sociologie des religions), cet article s'est proposé d'en élargir la focale, à la fois empirique, théorique et épistémologique, à partir d'un cas circonscrit, qui est régulièrement convoqué dans la littérature comme illustration des effets de la modernité sur les religions : dans le paysage religieux contemporain des nations occidentales, le bouddhisme a actuellement valeur de modèle exemplaire. Il est en effet supposé incarner à lui seul l'ensemble des phénomènes attribués à la « modernité religieuse ». Étrangement, les enquêtes empiriques oscillent entre confirmation – manifeste – et invalidation – latente – de cette isomorphie avec la modernité. Le choix du modernisme comme focale exclusive au prisme de laquelle discours, pratiques et faits historiques sont interprétés en appelle néanmoins à un traitement partiel et partial des données à l'appui de son homologation scientifique – du moins dans le cas précis des traditions bouddhistes – et il s'avère relativement aisé d'en démentir les conclusions, et, partant, d'en révoquer les fondements théoriques. Pour autant, l'invalidation d'une partie de la thèse moderniste – ou plutôt, sa confrontation avec d'autres thèses, contradictoires mais d'égale pertinence sur la base des mêmes données – est moins un achèvement qu'un point de départ à la réflexion.

Après, en effet, avoir suggéré (rapidement) quelques limites des modèles théoriques, d'en avoir critiqué les fondements et les biais, cet article a tenté de montrer comment l'étude du bouddhisme de France et plus généralement d'Occident, pour ne pas demeurer au plan d'une rhétorique tautologique (la modernité explique le bouddhisme, le bouddhisme illustre la modernité), devait convoquer, pour rendre sa complexité à l'analyse, les jeux et enjeux de figuration culturelle, de présupposés disciplinaires ou paradigmatiques, les biais de méthode, les épistémologies sous-jacentes. La finalité de ces pages n'était pas, quoiqu'on puisse en penser, de désigner le modernisme comme une impasse à la compréhension des dynamiques contemporaines des religions, mais de le restituer à son propre champ d'émergence et de légitimité, en tant qu'une version possible, parmi d'autres, des changements religieux contemporains. Ce que démontre le cas du bouddhisme – qui a été ici considéré moins comme un contre-exemple empirique que comme un outil de questionnement des théories qui en décrivent et en interprètent les développements et les impacts sur ses sociétés d'accueil en Occident – c'est précisément la nécessité de réinjecter à l'analyse une complexité qui lui fait actuellement défaut. Et celle-ci suppose une réconciliation plutôt qu'une disjonction des modèles supposés qualifier respectivement le monde religieux de la « tradition »

(celui des « champs ») et celui de la « modernité » (celui du « marché »). Si la recherche se maintient sur le plan des discours et de la subjectivité des acteurs, pratiquants du bouddhisme, si elle questionne les trajectoires, elle révèle à tout le moins une certaine dynamique : celle des préférences, des choix, des engagements et adhésions partiels, multiples, temporaires ou plus durables, mais qui relèvent effectivement, par analogie, d'une économie concurrentielle ouverte. Si elle se situe sur le plan des logiques institutionnelles, elle dévoile d'autres processus : orthodoxie, vie communautaire, contrôle institutionnel, régulation des conduites... Mais les pratiquants comme les instances organisationnelles du bouddhisme jouent d'une part le jeu de l'offre et de la demande, la logique de la concurrence, et *dans le même temps* celui de la régulation par l'institution, ce qui s'apparente à une économie fermée du religieux. Il est ainsi possible de réconcilier ces deux plans de l'analyse, ce qui amène à dissoudre la dichotomie conceptuelle entre « champ » et « marché », laquelle constitue la ligne de démarcation entre tradition et modernité dans la sociologie religieuse contemporaine. Ainsi, cette opposition fondée sur un plan de successivité historique pour mieux distinguer entre les deux séquences de l'histoire religieuse (tradition et modernité) et les deux registres conceptuels (champ et marché), se dissout-elle et avec elle les bases paradigmatiques d'un certain modernisme : il n'y a pas d'opposition entre les deux concepts en ce qu'ils recouvrent deux pans de réalité qui ne sont finalement pas opposés (et donc opposables) sur un plan diachronique et dans une successivité, mais associés sur un plan synchronique dans une complémentarité – du moins, dans le cas précis du bouddhisme exposé tout au long de ces pages.

Lionel OBADIA

USIAS (Institut d'études avancées de Strasbourg)

LARHRA – UMR (5190), Université de Lyon

Lionel.Obadia@univ-lyon2.fr

Bibliographie

- BAUBÉROT Jean (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994.
- BAUMANN Martin, 1997, « The Dharma has Come West: a Survey of Recent Studies and Sources », *Critical Review of Books in Religion*, 10, p. 1-14.
- , 2000, « Le bouddhisme therāvāda en Europe : histoire, typologie et rencontre entre un bouddhisme moderniste et traditionaliste », *Recherches sociologiques*, 2000/3, p. 33-47.
- , 2002, « Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects » in Baumann M., Prebish C. S. (eds.), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, Berkeley, Los Angeles, Univ. of California Press, p. 85-105.
- BELL Sandra, 2002, « Scandals in emerging Western Buddhism », in Prebish C. S., Baumann M., (eds.), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, Berkeley, Univ. of California Press, p. 230-242.
- BERGER Peter (éd.), 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.

- BLANQUART Paul, 1987, « Le religieux : un nouvel enjeu stratégique », in Clévenot M. (éd.), *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte / Le Cerf, 1987, p. 13-21.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, 12 (3), p. 295-34.
- CUSH Denise, 1996, « British Buddhism and the New Age », *Journal of Contemporary Religion*, 11 (2), p. 195-208.
- DIANTEILL Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 118, p. 5-19.
- DIERKENS Alain, MORELLI Anne (éds.), 2002, « "Sectes" et "hérésies", de l'Antiquité à nos jours », *Problèmes d'Histoire des Religions*, tome XII, Bruxelles, Éditions de l'Univ. de Bruxelles.
- DROIT Roger-Pol, 1997, *Le culte du néant : les philosophes et le bouddhisme*, Paris, Le Seuil.
- ÉTIENNE Bruno, LIOGIER Raphaël, 1997, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Albin Michel.
- FREIBERGER Oliver, 2001, « The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-religious Relations in the West », *Journal of Global Buddhism*, 2, p. 59-71.
- GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GIRA Dennis, 1997, « Les bouddhistes français », *Esprit*, 233, p. 130-148.
- HAMMOND Philip, MACHACEK David, 1999, *Soka Gakkai in America, Accommodation and Conversion*, New York, Oxford Univ. Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- , 1996, « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », in Davie G., Hervieu-Léger D., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, p. 9-23.
- , 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- , 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HOUMANT Louis, 1999, « La Soka Gakkai : un bouddhisme "paria" en France ? », in Champion F., Cohen M. (éds.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, p. 182-204.
- ISAMBERT François-André, 1993, « L'avènement social du sujet ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 84, p. 223-244.
- KILBOURNE Brock, RICHARDSON James T., 1988, « Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories », *Sociological Analysis*, 50 (1), p. 1-21.
- KOLM Serge-Christoph, 1982, *Le bonheur-liberté, bouddhisme profond et modernité*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAULAN Yves-Marie (dir.), 2005, *L'avenir démographique des grandes religions du monde*, Paris, François-Xavier de Guibert.
- LENOIR Frédéric, 1999, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
- LIOGIER Raphaël (éd.), 2006, *Le bouddhisme et ses normes. Traditions, modernités*, Strasbourg, Presses univ. de Strasbourg.
- , 2003, « La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode », *Diasporas. Histoire et Sociétés*, 3, p. 135-147.
- , 2004, *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses.
- LOPEZ Donald Jr. (ed.), 1995, *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, Londres, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- LUBAC Henri de, 1952, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier.

- MARTUCELLI Danilo, 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- , 2002, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard.
- MATHÉ Thierry, 2005, *Le bouddhisme des Français : Le bouddhisme tibétain et la Soka Gakkai en France, contribution à une sociologie de la conversion*, Paris, L'Harmattan.
- MCMAHAN David L., 2000, « New frontiers in Buddhism. Three Recent Works on Buddhism in America », *Journal of Global Buddhism*, 1, p. 116-135.
- NATTIER Jan, 1998, « Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America », in Prebish C., Tanaka K. (eds.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, Univ. of California Press, p. 183-195.
- NUMRICH Paul D., 1996, *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*, Knoxville, Univ. of Tennessee Press.
- NUMRICH Paul D., 2003, « Two Buddhisms Further Considered », *Contemporary Buddhism*, 4 (1), p. 55-78.
- OBADIA Lionel, 2001, « Transplantation religieuse et aménagement de l'espace : l'exemple du bouddhisme en Occident » in Servais P., Hagelstein R. (éds.), *Perception et organisation de l'espace urbain : une confrontation Orient-Occident*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 301-324.
- , 1999, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris : L'harmattan.
- , 2000, « Une tradition au-delà de la modernité : l'institutionnalisation du bouddhisme tibétain en France », *Recherches Sociologiques*, XXXI (3), p. 67-88.
- , 2006, « Religions et modernités : anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, n° 17-18 (double), p. 9-42.
- , 2007, *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte.
- , 2013, Désoccidentaliser encore les sciences des religions ? La modélisation des « spiritualités asiatiques » en France et en Europe, *Revue des Sciences Sociales*, 49, p. 122-129.
- PHILIPPS Timothy, AARONS Haydn, 2007, « Looking "East". An Exploratory Analysis of Western Disenchantment », *International Sociology*, 22 (3), p. 325-341.
- PREBISH Charles S., 1993, « Two Buddhisms Reconsidered », *Buddhist Studies Review*, 10 (2), p. 187-206.
- , 1999, *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of California Press.
- , 1998, « Introduction », in Prebish C., Tanaka K. (eds.), *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, Univ. of California Press, p. 1-10.
- RANDAXHE Fabienne, 2003, De « l'exception religieuse » états-unienne. Retour sur un débat, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 122, p. 7-25.
- SAID Edward, 1978, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil.
- SCHLEGEL Jean-Louis, 1995, *Religions à la carte*, Paris, Hachette.
- , 1997, « Du christianisme au bouddhisme : les pratiques religieuses aujourd'hui », *Esprit*, 233, p. 20-30.
- SCHNAPPER Dominique, 2005, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 131-132, p. 9-26.
- SEAGER Richard, 1999, *Buddhism in America*, New York, Columbia Univ. Press, 1999.
- TOURAINE Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- TURNER Bryan S., 2006, « Religion », *Theory, Culture and Society*, 23 (2-3), p. 437-444.

- TWEED Thomas, 1999, « Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents and the Study of Religion », in Williams D. R., Queen C. S. (eds.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, p. 71-90.
- VENN Couze, FEATHERSTONE Mike, 2006, « Modernity », *Theory, Culture and Society*, 23 (2-3), p. 457-476.
- VERNETTE Jean, 1999, *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse. Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*, Paris, Bayard.
- VOAS David, CROCKETT Alasdair, OLSON Daniel V. A., 2002, « Religious Pluralism and Participation: why Previous Research Is Wrong », *American Sociological Review*, 67 (2), p. 212-230.
- WEBER Max, 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.

Paradoxes, utopies et cécités du modernisme en religion. Le cas du bouddhisme de France

Depuis quelques décennies, l'état actuel des religions est libellé, avec une récurrence qui frôle la dogmatique, à partir du diagnostic d'une « dérégulation » du champ religieux, concomitante de mutations socioculturelles (multiculturalisme, différenciation sociale, laïcisation, désinstitutionnalisation, individualisme, etc.), et de leurs corollaires (pluralisme confessionnel, désaffiliations religieuses, « bricolage ») de nature à transformer en profondeur le monde de la religion dans un contexte désigné comme celui de la modernité. Nouvelle vulgate, à la fois scientifique et sociale, elle traverse l'ensemble des réflexions sur le religieux « contemporain », qu'il soit « historique » (les monothéismes d'Occident) ou d'implantation plus récente (dont les polythéismes non-occidentaux). Pour autant, les écarts significatifs qui existent entre les faits empiriques et ce modèle fondé à partir des vicissitudes du christianisme européen, invitent à réfléchir au bien-fondé de son extension potentielle à d'autres religions, en particulier au bouddhisme de France, qui présente la singularité d'incarner les traits de la modernité tout en les invalidant.

Mots-clés : bouddhisme, France, méthodologie, épistémologie, modernisme.

Paradoxes, Utopias and Blindness of Modernism in the Study of Religion. The Case of Buddhism in France

Since the few last decades, the present state of religions is recurrently and almost dogmatically presented on the basis of a "deregulation" of the religious field. This process is concomitant with social and cultural mutations (multiculturalism, social differentiation, deinstitutionalization, individualism...) and their corollaries (confessional pluralism, religious disaffiliation, hybridity...) that all are supposed to profoundly reshape the world of religion in the context of designed "modernity". This new social and scientific vulgate is transversal to whole reflections on "contemporary" religions, whether they are "historical" (Western monotheisms) or more recently established in the West (non-Western polytheisms). Yet, significant differences exist

between empirical facts and this model, framed after the vicissitudes of European Christianity, calling for a reflection on the cogency of the possible extension of this model to other religions. This is particularly the case for Buddhism in France, which is supposed to epitomize the features of modernity, but actually invalidates them.

Key words: Buddhism, France, methodology, epistemology, modernism.

Paradojas, utopías y ceguerras del modernismo en religión.

El caso del budismo de Francia

Desde hace algunas décadas, el estado actual de las religiones ha sido caracterizado, con una recurrencia que roza lo dogmático, a partir del diagnóstico de una “desregulación” del campo religioso, concomitante con las mutaciones socioculturales (multiculturalismo, diferenciación social, laicización, desinstitucionalización, individualismo, etc.), y sus corolarios (pluralismo confesional, desafiliaciones religiosas, “bricolajes”) encaminados a transformar en profundidad el mundo de la religión en un contexto designado como el de la modernidad. Una nueva vulgata, a la vez científica y social, atraviesa el conjunto de las reflexiones sobre lo religioso “contemporáneo”, ya sea “histórico” (los monoteísmos de occidente) o de implantación más reciente (es decir los politeísmos no occidentales). Sin embargo, las distancias significativas que existen entre los hechos empíricos y este modelo, fundado a partir de las vicisitudes del cristianismo europeo, invitan a reflexionar sobre lo bien fundado de su extensión potencial a otras religiones, en particular del budismo de Francia, que presenta la singularidad de encarnar los rasgos de la modernidad, a la vez que los invalida.

Palabras clave: budismo, Francia, metodología, epistemología, modernismo.