

DU RELIGIEUX ET DE LA TRADITION
RENCONTRE AVEC PIERRE GISEL

Danièle Hervieu-Léger

Ma rencontre avec Pierre Gisel a eu lieu par livre interposé. Certes, nous avons eu l'occasion de nous rencontrer à diverses reprises, dans des colloques à Lausanne, à Paris ou ailleurs. Mais nos échanges ne relevaient pas des affinités directes qui peuvent s'établir entre les travaux de collègues appelés à se croiser régulièrement, dans l'ordinaire de la vie universitaire. Cependant, cette rencontre – car c'en fut bien une – fut décisive dans mon propre parcours.

Elle intervint au début des années 1990, dans un moment où j'étais occupée par la préparation de mon livre *La religion pour mémoire*¹. L'entreprise était importante pour moi car elle correspondait à la mise au point de ma propre boîte à outils conceptuels, dans le contexte des remises en question du paradigme de la sécularisation qui secouaient, depuis une quinzaine d'années, le champ théorique de la sociologie des religions, en Europe et en Amérique du Nord.

Il importe, pour la suite du propos, que je rappelle en quelques mots cette conjoncture intellectuelle. Pendant plus d'un demi-siècle, la centralité des hypothèses classiques concernant l'altercation de la modernité et de l'univers de la religion avait nourri une approche hégémonique de la sécularisation comme perte religieuse du monde moderne. Ce paradigme de la perte

1. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

fut sévèrement ébranlé, à partir de la fin des années 1960, par des questionnements nouveaux, induits à la fois par le retour qui s'amorçait du religieux sur la scène publique, par la montée en puissance des « Nouveaux mouvements religieux », et par l'approfondissement des réflexions sur la robustesse, et même sur le renouveau, des « religions séculières (politiques notamment). La révision du paradigme de la sécularisation passa, entre autres, par trois constats qui ont contribué à reconfigurer le paysage de la recherche en sciences sociales des religions. On découvrait d'abord que l'étude du devenir des institutions des grandes religions historiques n'épuisait pas l'objet d'une sociologie des faits religieux. On prenait, en second lieu, la mesure de l'intérêt des productions croyantes des sociétés modernes, par-delà le rétrécissement indéfiniment évalué, de l'adhésion des individus aux dogmes des grandes Églises. Le troisième constat était celui de l'insuffisance radicale des indicateurs de l'affiliation institutionnelle et de l'observance pratiquante pour évaluer les investissements religieux des individus contemporains.

Ce triple constat engagea la corporation des sociologues des religions dans la voie d'une vaste opération de « révision » du paradigme de la perte, à laquelle les sociologies indigènes – produites de l'intérieur du champ religieux lui-même – trouvèrent abondamment leur compte. L'opération, on s'en souvient, fut parfois conduite jusqu'à la torsion du bâton dans l'autre sens : d'aucuns, qui ne voyaient plus de religion nulle part, découvraient désormais du sacré partout... Le résultat de cette entreprise fut un vaste brouillage, d'où émergeait un problème majeur : celui de la construction sociologique de l'objet « religion », autrement dit celui de la « définition » de la religion. Entendons bien que cette « définition » ne concernait pas l'essence de la religion, qui n'intéresse en rien la sociologie, attachée uniquement à la religion comme fait social et historique. Elle tendait uniquement (au moins en ce qui me concerne !) à organiser un *point de vue* pris sur ce réel social et historique, afin de maîtriser conceptuellement la dissémination des phénomènes susceptibles d'être apparentés à la religion, dès lors qu'on cessait d'identifier l'analyse du religieux et celle des institutions historiques de la religion. Définir, entendu dans ce sens