

## **Du revivalisme à l'autogestion spirituelle aux Etats-Unis Vers une dissolution du champ religieux ?**

“Cast behind you all conformity, and acquaint men at first hand with Deity”  
**Emerson**, “Divinity School address” (1838)

“What is probably new is the authoritative basis of direct experience without necessary reference to God”  
**Donald Stone**, “The Human Potential Movement” (1976)

### Présentation

L'objet de ce travail est d'analyser la théorie du champ religieux dans l'oeuvre de Pierre Bourdieu, non pas d'une manière purement théorique et abstraite, mais bien en essayant de la mettre à l'oeuvre (et à l'épreuve) à propos d'un objet particulier. J'ai choisi d'examiner ici l'évolution de quelques traits centraux du champ religieux aux Etats-Unis depuis un peu plus d'un siècle, et ceci autour de la problématique précise de la médiation du rapport au divin par les différents gestionnaires ou producteurs du capital religieux.

Deux grands moments de crise semblent y marquer particulièrement la décomposition et la recomposition du champ religieux. D'abord le **“Second Great Awakening”**<sup>1</sup> (1820-1860) qui accompagne de profondes transformations de la société américaine (urbanisation, industrialisation, croissance démographique rapide, nouveaux flux migratoires...) et se caractérise par une crise des diverses églises établies (Congrégationalistes, Luthériens, Baptistes, Presbytériens,...), le surgissement de nouvelles églises et de sectes (“cults”) fondées ou non par des prophètes (comme Joseph Smith, fondateurs des Mormons, ou les soeurs Fox, initiatrices du mouvement spirite) ou la revitalisation des anciennes églises. Ensuite la **“New Religious Consciousness”** (à partir des années 1970 en Californie) qui accompagne l'entrée des Etats-Unis dans la société post-industrielle et l'invalidation du cadre religieux traditionnel par les transformations sociales liées à cette entrée. Cette nouvelle période de flambée religieuse se caractérise par le surgissement de mouvements d'inspiration orientale (Divine Light Mission, Hare Krishna, 3HO...), de psycho-religions associées au mouvement du potentiel humain (EST, psychologie transpersonnelle, psychologie humaniste, bioénergie...), de revitalisation de “techniques archaïques de l'extase” (comme le chamanisme) ou de la tradition parallèle occidentale (ésotérisme, occultisme...). L'ensemble de ces mouvements étant parfois regroupé dans une nébuleuse prophétique (mais sans véritable prophète...) communément appelée “New Age”.

---

<sup>1</sup> L'histoire religieuse américaine est marquée par de grands “awakenings” dont le premier s'est déroulé peu de temps avant l'indépendance, au 18e siècle. Leur caractéristique commune est de comporter de nombreux “revivals” évangéliques (“renaissances” par conversions massives et spectaculaires), une conception de l'église comme association volontaire de croyants fondée uniquement sur l'autorité de la Bible et fortement teinté de patriotisme et d'anti-catholicisme. Le mouvement de la “New Religious Consciousness” a été considéré par certains comme un “Third Great Awakening”.

Le cadre restreint de ce texte (et de mes connaissances) ne permet évidemment pas de se livrer une analyse détaillée interne du champ religieux américain (particulièrement fragmenté et mouvant) et de ses rapports avec les autres champs, dont celui du pouvoir. Aussi l'objectif s'est-il centré sur un questionnement de ce qui selon Pierre Bourdieu est constitutif de la structure et de l'existence même du champ religieux, à savoir la "monopolisation de la gestion des biens du salut par un corps de spécialistes religieux, socialement reconnus" et la "dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par la même en tant que *laïcs* (ou *profanes*, au double sens du mot) dépossédés du *capital religieux* (comme travail symbolique accumulé) et reconnaissent la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle."

La question étant de savoir si cette monopolisation du capital religieux par les "spécialistes" et la dépossession subséquente des laïcs n'est pas remise en cause par la transformation du champ religieux aux Etats-Unis. Si le mouvement de fond<sup>2</sup> auquel nous assistons (et qui atteint maintenant la plupart des sociétés post-industrielles) n'est pas celui d'une dépossession des "spécialistes religieux" et d'une autogestion des "biens du salut" par les laïcs, c'est-à-dire d'un "champ religieux" sans prêtres ni prophètes. Ce qui signifierait, à terme, la dissolution du champ religieux en tant que tel. Ce qu'exprimait déjà avec beaucoup de clarté (et sans doute d'inquiétude) un théologien de la "old school" pendant le "Second Great Awakening" au 19<sup>e</sup> siècle : "If every man is at liberty to exalt his own intuitions, as men are accustomed to call their strong convictions, we should have as many theologies in the world as there thinkers"<sup>3</sup>.

- La première partie de ce texte aura pour objectif de synthétiser la théorie de la genèse et de la structure du champ religieux chez Bourdieu, en examinant plus particulièrement ce qui est l'élément central de son autonomie relative, à savoir la constitution d'un capital religieux produit, reproduit et géré par un corps de spécialistes (le prophète, le prêtre et le sorcier pour reprendre les protagonistes weberiens de l'action religieuse). Ce sont donc les conditions sociales de possibilité de cette coupure religieux/laïcs ainsi que les relations qui s'établissent entre eux qui feront l'objet privilégié de ma lecture. Je prendrai principalement appui sur deux textes publiés en 1971 par Pierre Bourdieu, à savoir "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber" (IMW) et "Genèse et structure du champ religieux" (GSCR)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> C'est l'opinion de **Michel Maffesoli**. Les références au New Age sont nombreuses dans son dernier livre. Il en parle comme d'"un nouvel Esprit du temps dont les conséquences sont incalculables sur les différentes manières d'être ensemble formant la société". In "La contemplation du monde", Grasset 1993, p 206.

<sup>3</sup> **Charles Hodge**, cité par **Linda K. Pritchard** in "Religious Change in Nineteenth-Century America". La question de la pertinence de la notion de champ religieux est posée clairement par **Danièle Hervieu-Léger** dans "La religion pour mémoire", p 158-162 : "La notion de champ religieux a-t-elle encore un sens ?". Si sa réponse est négative, je ne vois pas en quoi "la critique de la notion de champ religieux (...) n'a aucune espèce de pertinence en dehors d'une critique globale de ce système théorique (celui de Bourdieu) et de ses attendus" (ibidem, p. 160). L'existence d'un champ religieux dans la théorie des champs de Bourdieu n'est pas un à priori auquel toute sa théorie serait suspendue.

<sup>4</sup> Il ne me semble pas inutile de constater que ces deux textes fondateurs de **Bourdieu** ont été écrit à une époque où la théorie de la sécularisation progressive des sociétés

- La seconde partie tentera de présenter brièvement les effets des deux moments de crise du champ religieux américain sur la distribution du capital religieux entre laïcs et “spécialistes religieux”. Chacune des deux crises sera mise en rapport avec les conditions sociales de son surgissement, à savoir l’émergence de demandes sociales d’un nouveau type de légitimation ou de salut, et les effets produits dans la recomposition du champ religieux de l’après-crise (surtout dans le cas du “Second Great Awakening” - la crise du “New Religious Consciousness” est trop proche que pour tirer des conclusions).

### 1. La constitution et la structure du champ religieux selon Pierre Bourdieu

La théorie des champs dans la sociologie de Pierre Bourdieu est inséparable des sociétés hautement différenciées où elle a pris naissance. La fragmentation du cosmos social en une multitude de microcosmes sociaux jouissant d’une autonomie relative est constitutive de la possibilité même d’une théorie des champs. La “société” y est analysée comme l’agencement spécifique d’une multitude de champs (et de sous-champs) articulés entre eux selon des modes qui peuvent varier d’une “société” à l’autre. Les termes utilisés par Pierre Bourdieu pour décrire le fonctionnement d’un champ renvoient souvent à la métaphore d’un espace de jeu où des agents développent un ensemble de stratégies en fonction de la position qu’ils occupent dans cet espace (topologie sociale), des capitaux qu’ils détiennent et des dispositions qu’ils ont incorporées (habitus).

Chaque champ est caractérisé par les capitaux qui y sont agissants et l’intérêt qui pousse les agents à “jouer le jeu”. En outre, les divers champs sociaux sont traversés par une lutte entre les agents, lutte dont l’enjeu est non seulement constitué par le fait de “gagner au jeu” (conserver ou augmenter son capital) mais aussi de modifier éventuellement les règles du jeu. Enfin, les divers champs sociaux sont traversés par les effets et l’exercice de la domination sociale, à savoir un ordre social qui se fonde sur la domination qu’exercent des groupes d’agents sur d’autres groupes.

Les champs sociaux ne sont donc pas des entités immuables dont seraient composées, à priori, les différentes sociétés humaines. L’existence et la structure d’un champ supposé doit donc être vérifié empiriquement. Dans le cas particulier du champ religieux, le texte principal que Bourdieu a consacré à son étude a pour objet non seulement d’examiner la structure mais d’abord d’en retracer la genèse en tant que champ (relativement) autonome où s’effectue le “travail religieux”. L’examen de la genèse du champ religieux est corrélatif de celui de ses conditions sociales de possibilité en tant que champ. D’autre part, la théorisation du champ religieux chez Bourdieu semble particulièrement redevable d’une lecture et d’une interprétation de l’oeuvre de Max Weber, même si dans GSCR il tente de “se situer au lieu géométrique des différentes perspectives” (symbolisées par les noms de Marx, Weber et Durkheim). On sait par ailleurs l’importance qu’a dans l’oeuvre de Bourdieu la théorie weberienne des “Lebensordnungen” dans la genèse de sa théorie des champs. J’examinerai donc dans un premier temps l’interprétation que donne Bourdieu de la théorie de la religion chez

---

industrielles n’était pas encore remise en doute par les “productions religieuses de la modernité” et autres “revanches de Dieu”.

Weber (in IMW) en y joignant des éléments du champ religieux tels qu'ils sont élaborés complémentirement dans GSCR..

### 1.1. Lecture de Weber et construction du champ religieux

Le souci de Weber, dans son affrontement avec Marx, a été d'établir l'efficacité historique des croyances religieuses. Ceci l'a parfois conduit à une exaltation de la force créatrice d'histoire du chef charismatique (dont le prophète), c'est-à-dire à autonomiser de manière absolue le message religieux comme "parole inspirée" pour l'opposer à la théorie réductrice du religieux comme reflet direct des conditions économiques et sociales. Mais, écrit Bourdieu, Weber a fourni lui-même les outils pour échapper au dualisme constitué par ces oppositions simplistes (*religion pure et autonome* versus *religion comme reflet*) en analysant le travail religieux effectué par les agents pour répondre aux besoins des groupes sociaux. Aussi la lecture de Bourdieu va-t-elle d'emblée mettre l'accent sur l'autonomie relative du champ religieux, c'est à dire l'examen d'un côté du travail spécifique qui s'y effectue par des agents disposant d'un capital religieux et de l'autre des relations qu'entretiennent ces agents avec les groupes des laïcs, demandeurs de biens religieux particuliers en fonction de leur position dans l'ordre social.

La constitution et la persistance du champ religieux est donc d'emblée suspendue à la séparation des demandeurs et des producteurs de "produits religieux" (discours, rituels...). Un ensemble d'interactions subordonnées à une logique des interactions va se mettre en place entre les protagonistes du champ religieux (prêtres, prophètes et sorciers) et entre ceux-ci et les laïcs. Bourdieu analyse la problématique du champ religieux à partir de l'oeuvre de Weber (il complète la théorie weberienne) en 5 points :

1. La spécificité des interactions dans le champ religieux est liée à la particularité des intérêts qui s'y trouvent en jeu (pour les laïcs et pour les différents agents religieux)

2. Il est difficile de définir plus précisément l'intérêt religieux (en dehors du très vague "que tout aille bien pour toi et que tu vives longtemps sur terre") sans tenir compte des groupes sociaux particuliers. Aussi Bourdieu distingue-t-il dans l'oeuvre de Weber :

2.1. Les intérêts magiques, plus immédiats et partiels, des groupes dominés (surtout paysans).

2.2. Les intérêts proprement religieux, à savoir l'attente d'un message unitaire capable de donner un sens à la vie. Les intérêts proprement religieux se subdivisent entre ceux qui sont relatifs à une demande de "justifications d'exister" (arrachement à l'angoisse existentielle générée par la contingence, la déréliction, la souffrance, la mort...) et ceux qui sont relatifs aux "justifications sociales d'exister". Bourdieu note que ce n'est qu'en raison de l'existence de ce second type d'intérêt religieux que "la religion est justiciable de l'analyse sociologique". Il remarque également que les demandes de justifications sociales d'exister sont les plus importantes ("les laïcs (en attendent) surtout des justifications sociales d'exister"). Les religions participent de ce fait aux "théodicées sociales" (qui sont en fait toujours des sociodicées transfigurées), c'est-à-dire à la justification du bien-fondé de l'ordre social par la réfutation du mal qu'il engendre (l'espérance d'un monde renversé dans le christianisme ou la doctrine du karma dans l'hindouisme). Les religions construisent,

expriment l'expérience et produisent un effet de consécration du monde social (sacralisation par la "naturalisation" et l'éternisation) en contribuant à la manipulation symbolique des aspirations qui tend à ajuster les espérances vécues aux chances objectives et en inculquant un système de pratiques et de représentations dont la structure reproduit "sous une forme transfigurée la structure des rapports économiques et sociaux" (l'alchimie religieuse qui "fait de nécessité vertu" ou, comme l'exprimait W. James, "rend facile et heureux ce qui est inévitable").

L'efficacité de la "violence religieuse" est tributaire de l'effet de méconnaissance des limites de la connaissance qu'elle rend possible (l'adhésion immédiate, sous le mode de la croyance, au monde de la tradition vécu comme "allant de soi"). Bourdieu souligne que l'intérêt politique qui détermine les intérêts religieux (transmutés par l'alchimie religieuse) "reste dissimulé tant à ceux qui produisent qu'à ceux qui reçoivent la croyance" et que cette dissimulation est au principe de l'efficacité des représentations et des pratiques religieuses. Le pouvoir symbolique des agents religieux n'est efficace que si ceux-ci (et pas seulement les laïcs) croient en leur pouvoir symbolique. Plus profondément, et nous touchons ici un élément central de l'efficacité du religieux, "la force de la croyance est fonction du degré auquel le groupe apporte sa collaboration à l'entreprise individuelle d'occultation (...) c'est-à-dire que le mensonge à soi-même qu'implique toute foi n'a de chance de réussir que si la mauvaise foi individuelle est soutenue et entretenue par la mauvaise foi collective. Et il cite cette phrase particulièrement décapante de Mauss : "La société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve".

2.2.1. Si les intérêts religieux ont pour principe les besoins de "justifications d'exister dans une position sociale déterminée", ils seront donc déterminés par la situation sociale. En conséquence, le message religieux "le plus capable de satisfaire la demande religieuse d'un groupe" sera celui qui lui apporte les justifications d'exister "en tant qu'occupant une position sociale déterminée". D'où "l'harmonie presque miraculeuse qui s'observe toujours entre le contenu du message religieux qui parvient à s'imposer et les intérêts plus temporels de ses destinataires privilégiés"<sup>5</sup>.

2.2.2. En conséquence, les demandes religieuses s'organisent autour de deux grands types, à savoir des demandes de légitimation de l'ordre établi (groupes dominants) et des demandes de compensation (groupes dominés). Comme l'écrit Weber, les puissances hiéocratiques fournissent une puissance de légitimation qui constitue "un moyen inégalable de domestication des dominés".

---

<sup>5</sup> De très intéressants exemples sont fournis par **Bourdieu** dans GSCR au sujets des millénarismes. Si "l'espérance millénariste d'une subversion de l'ordre social hante la foi populaire", les fractions dominantes de la bourgeoisie seront plus sensibles à "l'eschatologie scientiste d'un Theillard de Chardin" dont le "millénarisme évolutionniste" rencontre mieux le rationalisme "qui ne peut accepter l'émergence soudaine de l'absolu dans l'histoire". Et pour qui, fait remarquer Bourdieu en citant Niebuhr, l'identification de Dieu, de la nature et de l'histoire est possible dans la mesure où ils ne souffrent pas comme les dominés des catastrophes de l'histoire et des brutalités de la société.

2.2.3. Enfin, les besoins religieux et les demandes qui en résultent sont aussi déterminées par le besoin de systématisation qui peut se combiner de manière variable avec les demandes de légitimation ou de compensation.

3. Après avoir examiné les éléments constitutifs des intérêts religieux qui relèvent de l'analyse sociologique et qui résultent des demandes que les laïcs adressent aux détenteurs du capital religieux, Bourdieu va examiner la concurrence qui s'exerce au sein même des producteurs et détenteurs du capital religieux. Il ne s'agit plus ici de l'intérêt des laïcs mais bien de ceux des "religieux", dont l'enjeu est le "monopole de l'exercice légitime du pouvoir de modifier durablement et profondément la pratique et a vision du monde des laïcs", c'est-à-dire de leur inculquer un habitus religieux.

3.1. Les interactions entre les agents religieux dépendent du système d'intérêts et de l'autorité proprement religieuse que chaque agent doit à la position qu'il occupe dans la "division du travail de manipulation symbolique des laïcs" et de sa position "dans la structure objective des relations d'autorité proprement religieuse".

3.2. La différenciation la plus puissante qui résulte de la position dans la "division du travail religieux" est celle qui oppose les producteurs (les prophètes) aux instances de reproductions (les églises et les prêtres). Cette opposition est exemplifiée dans l'oeuvre de Weber par les figures du prêtre et du prophète. Il importe ici de faire la distinction entre le prophète d'origine (initiateur d'une lignée religieuse qui a donné naissance à un corps sacerdotal) et le prophète concurrent. Le prophète introduit de la discontinuité, de l'extraordinaire par la vertu de sa parole charismatique et son "appareil" est constitué de disciples alors que le corps sacerdotal se caractérise par une action continue, ordinaire, rationnelle de prêtres qui sont des fonctionnaires d'une institution de type bureaucratique. Mais "la prophétie ne peut s'accomplir que si elle parvient à fonder une communauté", que si elle finit par mourir en tant que prophétie, en tant que "message de rupture par rapport à la routine".

3.3. "La force (matérielle ou symbolique) qui peut être mobilisée par les instances religieuses (agents ou institutions)" est fonction de leur "position dans la structure objective des relations d'autorité proprement religieuse".

4. Bourdieu va ensuite s'interroger sur la légitimité religieuse, à savoir "l'état des rapports de force proprement religieux" à un moment donné du temps et qui résulte des luttes passées.

4.1. Le type de légitimité religieuse qui peut être invoquée par une instance religieuse dans l'exercice de la violence religieuse (excommunication sacerdotale, anathème prophétique, mais aussi "violence symbolique" productrice d'une acceptation doxique du monde comme "allant de soi") et qui est suspendue au rapport de forces proprement religieux. L'opposition du prophète et du prêtre permettra ici de bien distinguer deux types de légitimité. D'un côté, l'autorité du prêtre est une autorité de fonction liée à l'institution dont il est un représentant. Il dispense des biens du salut en vertu de la fonction qu'il occupe (ce qui n'exclut pas qu'il ait un charisme personnel). De l'autre, l'autorité du prophète "dépourvu de toute caution autre que lui-même", et qui, d'une certaine manière (comme l'exprimait Lacan à propos des psychanalystes qu'il estimait dignes de ce nom) "ne s'autorise que de lui-même" ou d'un Autre avec qui il est supposé être en contact direct, dépend de la relation entre

l'offre de service religieux et la demande des laïcs (un écart important entre l'offre existante et les demandes latentes pouvant favoriser le "surgissement" du prophète).

5. Enfin, Bourdieu va examiner les constituants du pouvoir religieux, et plus particulièrement la nature différente de l'autorité du prophète<sup>6</sup> et de celle du prêtre. Le pouvoir religieux trouve sa source dans "la structure des rapports de forces entre les agents religieux" d'une part et "les différentes catégories de laïcs sur lesquelles s'exerce leur pouvoir" d'autre part.

5.1. Le pouvoir du prophète se fonde dans la force du groupe de laïcs qu'il mobilise par sa capacité à symboliser leurs intérêts religieux. Bourdieu va ici rompre avec l'interprétation weberienne du pouvoir charismatique du prophète (qualité mystérieuse, don naturel, théorie psycho-sociologique) et faire appel à Durkheim pour considérer la relation d'un groupe de laïcs à un prophète comme "un cas particulier de la relation qui s'établit entre un groupe et ses symboles religieux". La prophète (sa personne, sa parole) comme l'emblème religieux (totem, tatouage...) porte au niveau du perceptible, du manifeste (discours, conduite) ce qui était présent à l'état latent (sentiments, aspirations à l'état "implicite, semi-conscient ou inconscient"). Ou pour le dire autrement, la rencontre du prophète (sa personne, ses actes, sa parole... et pourquoi pas son nom ?) et de son "public" est comme "la rencontre d'un signifiant et d'un signifié préexistant". On ne peut résoudre "la question de l'accumulation initiale de pouvoir symbolique" qu'en pensant la relation entre le prophète et les laïcs. Et la réussite de la prophétie n'est en outre pensable qu'à condition "de s'interroger sur les conditions économiques et sociales de l'instauration et de l'efficacité de ce type particulier de communication". Le discours prophétique en tant que discours de rupture, de discontinuité par rapport à l'ordre religieux établi a "plus de chance d'apparaître dans les périodes de crises ouvertes ou larvées affectant soit des sociétés entières, soit certaines classes". Le prophète qui "surgit" dans ces conditions est celui qui s'est "trouvé socialement prédisposé à éprouver et à exprimer (...) des dispositions déjà présentes à l'état implicite" chez les destinataires potentiels de la prophétie.

5.2. L'issue de la lutte entre les prêtres et le prophète concurrent (à ne pas confondre avec le prophète d'origine) dépend autant de la force symbolique du "message prophétique" (sa force "illocutionnaire") que de la "force des groupes mobilisés" par les instances concurrentes dans "les rapports de forces extra-religieux". L'éventail des issues possibles peut aller de la suppression physique du prophète à la victoire de la prophétie, en passant par des annexions ou des concessions de la part des instances dominantes.

---

<sup>6</sup> **Bourdieu** consacre une part très importante de son analyse à l'examen de la figure du prophète, que ce soit dans IMW ou dans GSCR. Le prophète est ce passeur de frontières, celui qui est doté d'une "aptitude (...) à déplacer ainsi la frontière du pensé et de l'impensé (...) du pensable et de l'impensable" et son effort théorique vise justement à rendre compréhensible "la réussite du prophète (qui) reste incompréhensible aussi longtemps que l'on reste dans les limites du champ religieux" (GSCR, p. 331). Sa critique de Weber portera notamment sur la possibilité d'une "création ex nihilo du capital religieux" que donne à penser "certaines formulations de sa théorie du charisme". On aura remarqué que Bourdieu utilise pour qualifier son propre travail les termes mêmes qu'il emploie pour désigner celui du prophète. Le prophète occupe dans l'oeuvre de Bourdieu une place similaire à celle du sujet, à savoir une position limite, "borderline", qui est celle de Bourdieu lui-même (ou d'une possibilité inscrite dans Bourdieu d'être Bourdieu en objectivant Bourdieu).

5.3. Le corps sacerdotal des “professionnels” qui constituent l’appareil d’une Eglise font subir une systématisation au “message originel” (produit par la “prophétie originelle”). Cette systématisation dépend de multiples facteurs qui sont soit externes (demande des laïcs, concurrence d’autres “producteurs”...) soit internes (division du travail religieux, structure de l’Eglise comme institution). Cette systématisation passe par une “rationalisation des dogmes et des cultes qui sont consignés dans des livres sacrés”, une institutionnalisation de la communauté originelle (les disciples réunis autour du prophète). Cette opération entraîne dans son sillage le transfert du charisme attaché à la personne du prophète vers l’institution religieuse. L’Eglise constituée sera en conséquence fortement opposée à toute forme de charisme personnel (mystique, prophétique, extatique) qui “prétend indiquer une voie originale vers Dieu”. La pratique sacerdotale est caractérisée par les transactions qui s’effectuent entre l’Eglise (disposant du pouvoir de “coercition hiéocratique”) et la laïcs, dispensant ou refusant de dispenser les biens sacrés. Dans le cas où une Eglise est proche de détenir le monopole de fait de l’administration des biens du salut (ce qui était le cas pour l’Eglise catholique en Europe au Moyen-Age<sup>7</sup>), elle se trouve contrainte d’adapter son action et ses agents à des fractions de population dont les intérêts religieux sont divers, sinon divergents ou contradictoires. Ce qui peut conduire à la production d’un message “socialement indifférencié” qui est “le plus grand dénominateur commun entre les différentes catégories de récepteurs” et auquel “l’ambiguïté de la prophétie d’origine” permet de s’accorder, ce qui suppose un travail incessant d’adaptation et de réinterprétation.

Cette lecture de Weber permet donc à Pierre Bourdieu de produire sa propre théorisation du champ religieux (intérêts, agents, capitaux et enjeux spécifiques + articulation avec l’ensemble du corps social). Cette théorisation trouvera son expression la plus élaborée dans “Genèse et structure du champ religieux” qu’il publie la même année (mais dont nous avons intégré des éléments dans cette présentation de sa lecture de Weber). Il est important pour notre objet (la question de l’éventuelle dissolution du champ religieux à travers un processus de “laïcisation” du religieux ou une éventuelle redéfinition des limites du champ) d’examiner les conditions sociales qui ont, selon Bourdieu, induit la constitution d’un champ religieux spécifique et qui font l’objet de la première partie de GGSCR.

## 1.2. Genèse du champ religieux<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Dans le cas où le champ religieux est en quelque sorte coextensif au champ de relations à l’intérieur de l’Eglise, les luttes pour la conquête de l’autorité spirituelle peuvent prendre la forme d’un *schisme clérical* qui peut dans certains cas déboucher sur une *hérésie populaire*. **Bourdieu** fait remarquer que les idéologies religieuses “hérétiques” présentent des invariants qui peuvent nous intéresser, à savoir une condamnation radicale du monopole ecclésiastique en tant que tel, une valorisation de l’autogestion des entreprises de salut, le sacerdoce universel, l’auto-détermination religieuses, la suppression des intermédiaires, la “démocratie totale du don de grâce”, le retour à la “source sacrée”, la “recherche d’une expérience directe de Dieu”, l’exaltation de l’inspiration divine...

<sup>8</sup> Il est à remarquer pour notre propos que la constitution même d’un champ religieux “relativement autonome” est déjà un signe du déclin de l’emprise du religieux dans l’espace social. On pourrait de manière très schématique tracer un parcours qui irait de formations sociales “traditionnelles” où “tout est religieux” à des formations sociales

Si Bourdieu produit sa théorie du champ religieux en se situant “au lieu géométrique” des différentes théories de la religion (Durkheim, Weber, Marx) qui lui permet d'apercevoir à la fois “ce qui peut et ne peut pas être aperçu à partir de chacun des trois points de vue”, c’est à nouveau chez Max Weber qu’il va trouver les éléments qui lui permettent à la fois de penser l’autonomie relative du champ religieux et les conditions de son émergence. Comme nous l’avons vu, cette autonomie relative permet à la fois d’échapper à l’illusion de l’autonomie absolue et à la théorie du reflet. Elle est suspendue à la constitution d’un corps de spécialistes qui effectuent le travail religieux, ce qui signifie que la genèse du champ religieux et corrélative de la “genèse historique d’un corps d’agents spécialisés”, donc d’une division du travail religieux, mais aussi du développement “d’un besoin de moralisation et de systématisation des croyances et des pratiques religieuses”. Il s’agit bien d’un double processus qui s’accomplit “dans une relation d’interdépendance et de renforcement mutuel”. Il affecte donc autant les conditions de production et de reproduction du capital religieux que le contenu de celui-ci.

L’élément qui est la condition commune des deux processus est la naissance des villes, avec la séparation du travail intellectuel et du travail matériel que l’urbanisation a engendrée, ainsi que l’émancipation progressive d’une relation immédiate avec la “réalité plastique et vitale des puissances naturelles” (idolâtrie de la nature) propre au monde paysan qui en résulte pour la population urbaine. Le progrès de la division du travail religieux est lié au progrès de la division du travail et de l’urbanisation. Le développement d’un corps de spécialistes de “la gestion des biens du salut” contribue pour sa part d’une manière décisive à la systématisation et à la moralisation de la religion, même si ce processus de “concentration” s’est violemment heurté aux “petites entreprises de salut” (les sorciers) et aux besoins d’une fraction importante de la population (dominée et rurale) qui souhaitait disposer de dieux proches et influençables magiquement. Notons que ce processus de systématisation conduit du mythe (système objectivement systématisé) à l’idéologie religieuse (système expressément systématisé), de la contamination magique (tabou) au péché, du mana, “numineux”, Dieu arbitraire et punisseur au Dieu bon et garant de l’ordre naturel et social.

Il serait d’autre part erroné de considérer que ce processus de systématisation et de moralisation soit l’effet immédiat des transformations économiques et sociales. Celles-ci ne font que rendre possible la constitution d’un champ religieux relativement autonome dans lequel le travail religieux va contribuer à cette systématisation. La théologie érigée en dogme, le travail d’exégèse imposé par la confrontation avec les “diverses traditions mythico-rituelles juxtaposés dans l’espace urbain” vont contribuer à la “cohérence intentionnelle des théologies” que Bourdieu oppose à la “systématicité objective des mythologies”. Un des signes de l’autonomisation du champ religieux est la constitution d’un savoir religieux déjà accumulé auquel font référence de manière

---

“hypermodernes” où le religieux se trouve atomisé, “pulvérisé” et privatisé par des individus reliés en “réseaux mystiques” ou en “fraternités électives” - en passant par un champ religieux de type monopolistique (Europe au moyen-âge) et “mosaïque” (USA au 19e siècle). Nous reviendrons sur ce thème dans les conclusions de ce travail. Remarquons que si cette vision tend à accréditer l’hypothèse de la “dissolution du champ religieux” elle n’implique nullement la “dissolution du religieux”.

autarcique les agents du champ de manière relativement ésotérique, parce que destiné aux producteurs.

C'est dans la foulée de ces considérations sur la genèse du champ religieux que Bourdieu va montrer que cette genèse est inséparable d'une dépossession des laïcs du capital religieux qui tend à être de plus en plus monopolisé par le corps des spécialistes. Et, note Bourdieu, cette dépossession est reconnue comme légitime parce qu'elle est méconnue comme dépossession. Cet élément est important pour notre propos (cfr infra) dans la mesure où de nombreux indices nous donnent à penser que ce qui se joue actuellement dans le "champ du religieux", c'est éventuellement une illégitimisation de cette monopolisation et une reconnaissance de cette dépossession. Ces considérations conduisent Bourdieu à distribuer les différentes formations sociales sur un axe qui irait de l'autoconsommation religieuse à la monopolisation complète de la production religieuse par des spécialistes. Cette perspective de nature évolutionniste (à propos de laquelle Bourdieu se justifie longuement) le conduit à construire deux types extrêmes de la distribution du capital religieux. A l'autoconsommation religieuse (1) est associée une "maîtrise pratique de schèmes de pensée et d'action objectivement systématisés (mythes, systèmes mythico-rituels), acquis de manière implicite par tous les membres du groupe et mis en œuvre sur le mode préreflexif", et à la monopolisation complète (2) par un appareil religieux la "maîtrise savante d'un corpus de normes et de savoirs explicites" (bien qu'en partie ésotériques) "délibérément systématisé par des spécialistes" (théogonies, cosmogonies, théologies). On aurait donc affaire à une polarisation entre une sorte de "communisme religieux préreflexif" et une "monopolisation tendancielle du capital religieux par les Eglises" (les termes entre guillemets ne sont pas de Bourdieu).

Cette opposition laïcs/religieux est, selon Bourdieu, au principe de l'opposition entre le sacré et le profane, entre la "manipulation légitime" et la "manipulation illégitime" du sacré. Quand un culte a acquis une légitimité dans une formation sociale, il tendra à considérer la religion antérieure (ou celle qui prévaut dans les classes dominées) comme étant primitive, magique, profane. Les pratiques de type magique qui visent "des buts concrets et spécifiques, partiels et immédiats" sont très présentes et persistantes dans les religions "populaires" dans la mesure où les groupes dominés connaissent des conditions d'existence marquées par "une urgence économique interdisant toute prise de distance par rapports aux besoins immédiats". Mais ces pratiques apparaissent aussi comme profanatrices dans la mesure où elles constituent "une contestation objective du monopole de la gestion du sacré", l'expression d'un "refus de se laisser déposséder des instruments de production religieux".

## 2. Problématique des réveils religieux aux Etats-Unis

Le choix du champ religieux américain et des deux crises importantes qui l'ont affecté est motivé par deux raisons. La première est liée à un projet de recherche centré sur le mouvement dit du "Nouvel Age" en Belgique. L'examen de divers matériaux (interviews, travaux historiques ou sociologiques, références internes au mouvement) indique une filiation très claire entre le Nouvel Age et les retombées du "Second Great Awakening" en passant par la contre-culture californienne des années 60. L'influence des Transcendantalistes regroupés autour d'Emerson, Thoreau, Walt Whitman,

Margaret Fuller<sup>9</sup>, celle des mouvements spirites (pratique du “channeling”) ou de la Société Théosophique, issue du spiritisme et “ancêtre direct” du New Age, est tout à fait établie. Mais au-delà des filiations que l’on peut constater entre différents mouvements religieux, il me semble plus important de dégager les conditions économiques et sociales qui rendent cette décomposition/recomposition du paysage religieux possible. La seconde raison est liée au fait que la théorisation du champ religieux chez Bourdieu semble fort liée à la problématique du catholicisme européen. Il m’a semblé en conséquence intéressant de mettre celle-ci à l’oeuvre dans un contexte très différent, marqué entre autres par une fragmentation très forte du champ religieux (dès avant le “Second Great Awakening”) que les flux migratoires ne vont qu’accentuer.

### 2.1. Le Second Great Awakening (1820-1860) et la “religio purissima”

Il est important de rappeler ici qu’une partie des motivations explicites qui ont conduit à la colonisation de l’Amérique du Nord par des migrants anglo-saxons est de nature religieuse. Si la toute première colonie de Jamestown (Virginie) fondée en 1607 était l’oeuvre d’une société commerciale (la “Compagnie de Virginie” soutenue par le Roi d’Angleterre, James Ier), la seconde colonie (New Plymouth) qui occupe une place beaucoup plus importante dans l’imaginaire américain, a été fondée en 1620 par les “Pilgrims Fathers” du Mayflower. La journée d’action de grâce rendue par les pèlerins en 1621 (“Thanksgiving day”) autant que l’accord politique (“Mayflower Compact”) conclu entre eux et fondé sur une démocratie égalitariste, sont devenus les symboles des origines nationales et des libertés politiques.

Le mouvement qui a généré cette véritable “hégire” de communautés puritaines vers l’Amérique du Nord nous intéresse au premier chef, dans la mesure où il concerne très directement la problématique de la médiation du rapport au divin par un corps de spécialistes religieux et la contestation par des couches sociales populaires et urbaines d’un appareil religieux (lié à la monarchie) hérité du catholicisme. L’influence du Calvinisme dans une Angleterre qui ne reconnaît déjà plus la suprématie de Rome depuis 1534 est grandissante dans la seconde moitié du 16e siècle. Cette influence est génératrice de tensions avec l’Eglise Anglicane (dirigée par le Roi) et débouche sur la constitution de nouvelles Eglises plus ou moins en rupture avec l’Anglicanisme (qui a gardé une structure hiérarchique très similaire à celle de l’Eglise catholique et qui fera l’objet du reproche de “papisme” par de nombreux puritains). C’est le cas des presbytériens (1560) en Ecosse (plus d’évêques, des pasteurs élus directement par les fidèles, une Eglise conçue comme une pyramide de conseils), des congrégationalistes (1580) en Angleterre (pasteurs élus, disparition de toute autre forme d’hierarchie, union de chaque congrégation à Dieu par une alliance, et, dans la version plus radicale d’Henry Barrow, les pasteurs sont des laïcs<sup>10</sup>) et d’autres mouvements plus radicaux

---

<sup>9</sup> Groupe d’écrivains, poètes, philosophes américains (certains issus de l’église unitariste) ayant joué un rôle très important dans la naissance d’une littérature américaine (Boston, années 1840) soucieuse d’affirmer son indépendance vis à vis de la tradition européenne. C’est d’eux qu’il s’agit dans “Le cercle des poètes disparus” (ce dernier film étant catalogué comme “New Age” par le Cardinal Danneels dans sa lettre Pastorale “Le Christ ou le Verseau”). Margaret Fuller, auteur de “Woman in the Nineteenth Century”, est une pionnière du féminisme américain.

<sup>10</sup> Notons, parmi les caractéristiques du congrégationalisme, l’autonomie des églises locales qui ne sont soumises à aucune “ingérence extérieure” (refus de la hiérarchie

(les “Levellers”, “Diggers”, “Quakers”, Baptistes..). La base sociale des mouvements puritains est surtout composée de la petite classe moyenne urbaine et de certaines couches populaires. La propagation des idées puritaines (proches du millénarisme dans certains cas) se fait essentiellement par des prédicateurs dont l’enseignement oral constituent de véritables “universités populaires”. Une part importante des luttes politiques anglaises au 16e siècle se joua au travers de luttes religieuses (Cromwell allié aux congrégationalistes prit le pouvoir en 1616). Notons enfin que les “Pilgrims Fathers” du “Mayflower” sont des congrégationalistes radicaux d’origine très modeste qui avaient du s’exiler en Hollande avant de partir pour la nouvelle “terre promise” en 1620.

Le paysage religieux qui prévaut dans les années 1820, soit exactement deux siècles après l’arrivée du Mayflower, est caractérisé par une mosaïque religieuse dominée par une série d’Eglises protestantes établies, pour la plupart issues du mouvement puritain (Congrégationalistes, Presbytériens, Baptistes...), du protestantisme non calviniste (Luthériens), d’Anglicans et d’Eglises “importées” par de nouveaux migrants (“German Reformed”, “Dutch Reformed”, Moraves, Mennonites, très peu de Catholiques et de Juifs)<sup>11</sup>. Ce paysage religieux caractérisé par le nombre élevé d’églises distinctes (plus de trois mille, nous sommes loin d’une “monopolisation de la gestion des biens du salut” par un seul appareil religieux) va subir une crise très profonde qui accompagne, selon Pritchard, un “changement des besoins religieux d’une proportion significative de la population”. Le “second great awakening” est un processus qui va se dérouler en quatre phases et se “terminer” par une restabilisation du champ religieux vers 1860.

Une première phase consiste en une déstabilisation des Eglises établies sous le coup de bouleversements sociaux qui affectent les Etats-Unis. Croissance démographique (344% en 40 ans), urbanisation (augmentation de la population urbaine de 797% pendant la même période), révolution industrielle dans les Etats du Nord et développement considérable des moyens de communication modifient la vie quotidienne de la plupart des habitants. La théologie dominante des Eglises était à l’époque calviniste, attribuant à un Dieu omnipotent le pouvoir de déterminer qui serait sauvé et qui ne le serait pas (doctrine de la prédestination), laissant les individus sans pouvoir sur leur propre destinée. Les “dénominations” non-calvinistes préconisaient par ailleurs une stricte adhésion à un mode de vie traditionnel. Le recrutement et la formation des clercs était organisée de manière très bureaucratique. Les mouvements religieux qui commencèrent à contester les dénominations furent surtout le fait de groupes sociaux touchés par l’industrialisation et l’urbanisation (l’épicentre géographique de la contestation religieuse se situe dans un district de l’Etat de New-York particulièrement touché par les transformations socio-économiques : le fameux “burned-over district” de la vallée de Mohawk où sont nés des mouvements millénaristes comme les Mormons et les Millerites).

---

écclésiastique ou séculière) et une conception très stricte de l’Eglise comme communauté des “membres professants”. Les congrégationalistes partagent avec d’autres sectes protestantes la notion de “sacerdoce universel”, à savoir la prêtrise de chaque chrétien véritable.

<sup>11</sup> L’essentiel de ce qui sera avancé ici trouve sa source dans la texte de **Linda K. Pritchard**, “Religious Change in Nineteenth-Century America” (in “The New Religious Consciousness”, Berkeley 1976).

La deuxième phase voit l'amplification de certaines théologies et de pratiques religieuses qui se situent pour la plupart dans la mouvance "évangéliste". La particularité de la théologie évangéliste (déjà présente de manière très minoritaire avant 1820) est de donner un rôle beaucoup plus important aux individus dans l'obtention du salut. Celui-ci n'est plus présenté comme le fait d'un Dieu omnipotent, mais bien comme le fruit des actions de l'homme. Les individus ne doivent plus attendre le bon vouloir de Dieu mais peuvent contribuer eux-mêmes à leur propre salut. Une version religieuse du "self-made man" en quelque sorte. De plus, l'acte religieux le plus important ne consiste plus en une observance stricte et régulière de la pratique religieuse et des croyances établies, mais bien en une conversion personnelle directe à Jésus. Une nuée de "ministres" non-orthodoxes va parcourir le pays et susciter des conversions de type "émotionnel" ("revivals") sur tout le territoire. Le mouvement évangéliste va contribuer à créer de profondes divisions dans les "dénominations" traditionnelles (calvinistes ou luthériennes) qui vont se séparer en "old schools" (recrutant surtout parmi les nouveaux migrants qui craignent la dissolution de leurs repères dans la nouvelle religiosité américaine) et "new schools" ("contaminées" par l'évangélisme). Les "new schools" vont progressivement imposer leur domination.

La troisième phase est l'émergence de nouvelles "dénominations" et de "sectes" ("cults" en anglais) et la "refondation" de certaines anciennes "dénominations" qui ont encore élargi l'éventail des "biens du salut" disponibles dans la société américaine et facilité, selon Pritchard, "un réalignement du champ religieux et de la société". L'environnement économique et social particulièrement instable a produit un nombre considérables de nouvelles "sectes" (Mormons, Évangélistes du 7<sup>e</sup> jour, Spirités, Mennonites, Moraves...) qui se situent soit dans la lignée dualiste-chrétiennes, soit dans une nouvelle lignée moniste-mystique (comme les spirités ou le mouvement transcendantaliste) influencée par les religions orientales. Soulignons, pour notre propos, que cette phase va poursuivre l'atomisation du champ religieux et miner le protestantisme américain (cfr la déclaration de Charles Hodge citée p. 2 du présent texte). C'est d'une des nouvelles dénominations, les "unitaristes" (pour qui même le Christ n'était pas nécessaire dans l'oeuvre du salut, celui-ci pouvant être entièrement assuré par l'homme) que va naître le mouvement transcendantaliste (Emerson était un ancien pasteur unitarien).

Enfin, la quatrième phase verra la stabilisation du champ religieux où la théologie évangéliste (l'homme peut oeuvrer à son propre salut) occupera la place la plus importante dans un champ religieux considérablement élargi et atomisé. Aucun bouleversement majeur ne se produira avant la fin des années 1960 qui verra se développer la "New Religious Consciousness".

Outre les facteurs internes au champ religieux américain (la lutte entre les différentes dénominations, la concurrence entre les producteurs et les détenteurs du capital religieux, le type de légitimité opérant dans le champ religieux), un ensemble de facteurs externes peuvent rendre compte de nouvelles demandes sociales (de légitimation ou de compensation) qui ont entraîné le "Second Great awakening". L'urbanisation et l'industrialisation rapide (c'est le moment du véritable démarrage du capitalisme américain), le développement des moyens de communications et le désenclavement de communautés jusque là essentiellement rurales et géographiquement "fixées" (c'est aussi l'époque de la conquête de l'Ouest) ont généré un "désordre social" face auquel la théologie calviniste des puritains était impuissante. Les

innombrables conversions opérées au cours des “revivals” avaient clairement pour objectif de maîtriser le désordre moral en convertissant les “sinners” au moyen de pratiques émotionnelles “itinérantes” pouvant toucher un large public. D’autre part, les nouveaux “biens du salut” mettant l’accent sur la maîtrise que les individus peuvent avoir de leur propre destinée (théologie de type évangéliste) se sont trouvés en “harmonie presque miraculeuse” avec les intérêts temporels des “self made men” (D. Rockefeller a été inspiré par la “Self-reliance” d’Emerson - note du 5/7/95). Le surgissement de mouvement millénaristes comme les Mormons (fondé par le “prophète” Josef Smith) correspond à une “espérance de subversion de l’ordre social” émanant d’une population dominée et particulièrement éprouvée par les bouleversements socio-économiques dans le “burned-over district” de New-York.

## 2.1. Dissolution dans la nébuleuse New Age ?

Même si l’espace religieux reste largement dominé par la mosaïque des “dénominations” protestantes plus moins schismatiques ou “refondées” après le “Great Awakening” et auxquelles sont venus s’ajouter de nouvelles religions dualistes (Mormons, Évangélistes du 7<sup>e</sup> jour, Millerites, Shakers...), les Églises importées ou renforcées par les nouveaux flux migratoires, un nouveau phylum religieux s’implante dans l’humus américain. Celui-ci se voit renforcé par d’autres mouvements religieux ou para-religieux qui vont voir le jour dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle (Spiritisme, New Thought, Unity, Divine Science, Church of the Higher Life, Mind Cure). Bref, comme je l’ai évoqué plus haut, en matière spirituelle aussi, l’Homo Americanus se doit d’être un “self-made man”. Ainsi peut-on interpréter l’émergence et le développement de ce phylum religieux comme étant à la fois une manifestation et une célébration de l’individualisme américain (la fameuse “Self-reliance” d’Emerson et des transcendentalistes), une déclaration d’indépendance spirituelle par rapport au legs européen (surtout luthérien et catholique) et une tentative paradoxale de fondation mystique de l’individu “autonome” au travers de sa communication intime avec le “Tout” (le point d’appui de la “Self-reliance” étant justement constitué par une reliance avec le Cosmos sacralisé).

L’émergence de ce que les sociologues américains Glock et Bellah<sup>12</sup> ont appelé la “Nouvelle conscience religieuse” dans la Californie des années 70 ne peut faire l’objet ici d’une description détaillée. Je me contenterai de pointer quelques éléments centraux en relation avec notre objet, à savoir la problématique de la médiation du rapport au divin par un “corps de spécialistes religieux”. Les éléments décrits sont caractéristiques de ce que l’on a coutume d’appeler le “New Age”, une vaste mouvance issue principalement des groupes californiens comportant un noyau de type millénariste en voie de disparition et une “nébuleuse” de réseaux “mystiques-ésotériques” centrés sur la transformation personnelle des individus<sup>13</sup>.

La nébuleuse New Age se caractérise par un refus explicite de toute médiation et de toute institutionnalisation du rapport au divin. Bien au contraire, la valorisation du

---

<sup>12</sup> Voir à ce sujet l’ouvrage collectif qu’ils ont dirigé, “The New Religious Consciousness”, University of California Press, 1976.

<sup>13</sup> Voir à ce sujet les travaux de **Françoise Champion**, chercheuse au CNRS, qui s’est attachée à l’étude du phénomène New Age en France. Elle fait le point de la situation en France dans un article paru dans Etudes, février 1995 : “La nébuleuse New Age”.

contact direct de type mystique avec le divin “qui est à l’intérieur de chaque individu” est une constante de la mouvance. Il ne s’agit pas de croire mais d’expérimenter et chaque expérience est singulière. Chaque individu doit trouver sa “voie”, sa “vérité”. L’objectif central de la transformation de soi (jusqu’à l’auto-divinisation) à travers de nombreuses techniques dites de “développement personnel” est le point commun des multiples réseaux qui composent cette mouvance dont l’“organisation” est extrêmement fluide, mouvante et non centralisée. Il est par ailleurs important de noter que sa fraction prophétique et millénariste (annonçant l’avènement d’une nouvelle ère d’harmonie et de paix) ne comporte pas de véritable prophète fondateur ni de prophétie d’origine (même si certains “entendent des voix” et sont supposés avoir établi un contact plus privilégié avec la “Conscience Cosmique”). Il s’agirait plutôt d’une sorte de “convergence” prophétique issue de multiples sources (noyau commun des différentes traditions religieuses, “nouveau paradigme” scientifique “holistique”, découvertes de la psychologie humaniste, tradition parallèle occidentale...). Le premier texte qui a cristallisé ce “zeitgeist” diffus était l’article d’une journaliste, Marilyn Fergusson, intitulé “Le mouvement qui n’a pas de nom”. Si la même Marilyn Fergusson a donné un nom au “Nouvel Age” à venir (l’Ere du Verseau) dans son ouvrage suivant (“The Aquarian Conspiracy”, 1980), elle n’en est nullement la “prophétesse”. Ajoutons à cela que la systématisation d’un ensemble de données éparses dans son ouvrage n’en fait pas pour autant une “bible” pour les newagers.

La “nébuleuse” rejette par ailleurs toute forme de savoir “ésotérique” qui serait destiné aux seuls producteurs de biens du salut (un des signes, selon Bourdieu, de l’autonomie relative du champ religieux - cfr p. 8 du présent texte). Un des leitmotiv est au contraire de “rendre ésotérique ce qui était ésotérique”.

L’objectif de la transformation de soi déborde largement l’aspect purement spirituel d’une “conversion” au “gourou intérieur” ou à la “voix intérieure” (la valorisation de l’intériorité individuelle “authentique” opposée à une “extériorité” “déformée”, “sclérosée”, “sociale” est omniprésente). Les questions liées à la santé, à l’épanouissement de soi autant sur le plan physique que psychologique font que les frontières avec le champ médical ou psychothérapeutique sont extrêmement floues. D’autre part, la valorisation d’une autogestion spirituelle des individus, d’une auto-rédemption fondée sur l’expérience et le “cheminement” de chacun n’empêche nullement (bien au contraire) la prolifération des “accoucheurs” (professionnels oeuvrant dans le champ des innombrables stages de “développement personnel”) qui se proposent d’accompagner (contre rémunération) les individus sur la voie de leur délivrance. Aussi peut-on, avec Pierre Bourdieu<sup>14</sup>, avancer l’hypothèse - non pas d’une dissolution “du” religieux (cfr note 8 p. 7), mais d’une “redéfinition des limites du champ religieux” ou de sa dissolution dans un champ de manipulation symbolique plus vaste. La question importante, dit Bourdieu dans le cadre d’un colloque sur les “nouveaux clercs”, n’est pas de savoir s’il y a de “nouveaux clercs” (au sens de clergé) qui s’opposeraient à d’“anciens clercs”, mais bien de se poser la question de deux états du “champ religieux” dans ses rapports avec d’autres champs “orientés vers la cure des corps et des âmes, bref, entre deux états des limites du champ religieux”. Or ces limites se sont transformées. Des clercs (au sens de membres du clergé) sont devenus psychothérapeutes, sociologues, travailleurs sociaux, et des agents oeuvrant dans les champs de la santé, comme nous venons de le voir ci-dessus à propos du New Age, se

---

<sup>14</sup> In “La dissolution du religieux” (1982), “Choses dites”, p. 117-123.

préoccupent de la cure des âmes<sup>15</sup> (voir le double mouvement de “psychologisation du religieux” et de “spiritualisation de la psychologie” dans la nébuleuse New Age, notamment à travers le mouvement lié à la “psychologie transpersonnelle”).

Un nouveau champ de lutte pour la “manipulation symbolique de la conduite de la vie privée” est en train de se constituer, avec la concurrence des agents actifs dans ce champ (que Bourdieu appelle le “champ de la cure des âmes élargi”) qui tentent d’imposer leur vision du monde et le bien fondé de leurs pratiques. Tous changements dont l’explication doit se trouver à la fois dans des facteurs internes au champ religieux mais aussi externes. Parmi ceux-ci, Bourdieu, pointe l’“élévation généralisée du niveau d’instruction” génératrice d’une demande de “religiosité de virtuoses” permettant l’accès à la “production culturelle en première personne”, à “l’autogestion spirituelle”. Celle-ci explique en partie l’atomisation du champ religieux et la multiplication des groupements. Cette élévation du niveau d’instruction influe à la fois sur les producteurs et les consommateurs et agit donc simultanément sur l’offre et la demande. Un autre facteur externe serait l’“effondrement des contrôles collectifs liés à l’urbanisation et à la privatisation de la vie” (nous retrouvons là un élément déterminant du “Second Great awakening”).

Le repli sur la vie privée, la “psychologisation de l’expérience”, génère un nouveau type de demande de biens du salut auquel les agents actifs dans le “champ élargi de la cure des âmes” ont intérêt à répondre.

Comme l’écrivait Richard Senett<sup>16</sup> : “Avec le développement de l’individualisme, le moi de chaque individu est devenu son principal fardeau”.

Bernard De Backer  
5/6/95

---

<sup>15</sup> Il est intéressant de noter qu’un des mouvements issus du “Second Great Awakening” s’est donné le nom de “Mind Cure” et un autre celui de “Divine science”.

<sup>16</sup> In “Les Tyrannies de l’intimité”, Seuil 1979.