

L'ENTREPRISE ET LES RELIGIONS. MAX WEBER, BABY LOUP ET LE BRICOLAGE

par **Marie-Emmanuelle CHESSEL**

Historienne, directrice de recherche au CNRS (CSO, CNRS-Sciences Po)

et

Denis PELLETIER

Historien, directeur d'études à l'EPHE

La question des religions dans l'entreprise a connu en France un regain d'actualité depuis 2010 et le déclenchement de l'affaire de la crèche Baby Loup. Elle est généralement posée dans l'espace public sous deux registres : d'une part celui du respect de la diversité, qui conduit à s'interroger sur le degré possible d'aménagement des lieux et du temps de travail de manière à permettre à celles et ceux qui le demandent d'exercer leur liberté de conscience dans sa dimension de liberté religieuse ; d'autre part celui des limites à la visibilité, qui suscite un débat sur l'extension des règles de la laïcité au monde du travail. Le dossier qui suit est en partie née de cette actualité. Mais nous nous sommes efforcés de rendre à ces questions actuelles leur épaisseur d'histoire, dans le cadre d'une démarche interdisciplinaire, ouverte à la comparaison entre les zones géographiques, les aires culturelles et les religions, à l'épreuve d'une histoire de l'entrepreneuriat qui rende à la relation entre entreprises et religions sa complexité et sa richesse.

UNE CONTROVERSE PUBLIQUE

L'affaire de la crèche Baby Loup¹ est venue au terme de deux décennies d'un cycle de reprise du débat sur le modèle français de laïcité. Amorcé en 1989, en parallèle avec la com-

¹ C. Wolmark, « La discrimination voilée (Ass. plén. 25 juin 2014, Baby Loup) », *Le Droit Ouvrier*, décembre 2014, p. 835-839.

mémoration du bicentenaire de la Révolution française, par l'exclusion de trois jeunes filles voilées du collège Gabriel-Havez de Creil, il a couru tout au long des années 1990, et notamment au moment des élections législatives de 1993, avant de connaître un nouveau temps fort en 2003-2004, lorsque la reprise des polémiques a conduit à la mise en place de la commission Stasi, puis à l'adoption de la loi de 2004 sur l'interdiction dans les établissements d'enseignement public de tout signe manifestant de manière ostensible une appartenance religieuse, quelques mois avant que ne débute la commémoration du centième anniversaire de la loi de séparation des Églises et de l'État². L'affaire Baby Loup a marqué une nouvelle recharge polémique, contemporaine de la controverse autour du port de la burqa, qui a conduit à l'adoption de la loi de 2010 proscrivant le port du voile intégral en France dans l'espace public³.

Ce contexte met en évidence deux enjeux. Le premier est celui de la place de l'Islam dans l'espace public français, même si les premiers jeunes gens à être sanctionnés au titre de la loi de 2004 furent des élèves sikhs qui refusaient d'ôter leur turban : depuis le début des années 1980, l'Islam est devenu la seconde religion présente sur le territoire français. Il s'est invité dans le débat sur la laïcité dont il ébranle l'équilibre par sa manière originale d'envisager le rapport entre vie privée et vie publique⁴, par l'usage qui en est fait dans les milieux musulmans intégralistes, et par son utilisation dans la perspective d'un islamisme politique⁵. Le second est la demande, qui se fait jour dans une partie du corps social et que relaient à l'envi une partie des médias et de la classe politique, d'extension des règles de la laïcité du service public à l'espace public. Cette demande était apparue dès les débats de la commission Stasi, lorsqu'avait été posée la question du respect de la mixité dans les piscines et les gymnases⁶. Elle s'est étendue depuis, notamment du fait de rassemblements dans la rue, lors de la prière du vendredi, de musulmans en manque de mosquées, et en raison de la visibilité publique des pratiques liées au ramadan et aux manifestations qui marquent sa rupture.

Pour être envisagée dans toutes ses dimensions, la question des religions dans l'entreprise, telle qu'elle est posée aujourd'hui en France, doit prendre en compte un triple contexte⁷. La demande croissante de reconnaissance des identités particulières depuis la décennie 1970 dépasse les seules revendications religieuses, au point que nombre d'analystes en font un marqueur des sociétés dites de la modernité tardive. L'étrangeté grandissante du religieux au sein de sociétés sécularisées conduit à interpréter plus facilement les marques visibles d'apparte-

² D'une bibliographie abondante, on retiendra notamment C. de Galembert (dir.), *Le voile en procès, Droit et société*, n°68 (n° spécial), 2008 ; N. B. Weibel, *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Bruxelles, Complexe, 2000 ; F. Rochefort, « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 75, juillet-septembre 2002, p. 145-156 ; D. Pelletier, « L'École, les corps, l'Europe : la laïcité et le voile », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 87, juillet-septembre 2005, p. 159-176.

³ La loi du 11 octobre 2010 stipule que « nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage » (article 1).

⁴ D. Pelletier, « Tradition, séparation, intimité : les signes d'appartenance religieuse dans une société sécularisée », in *Les voiles dévoilés, pudeur, foi, élégance. Colloque de la mode, 28 et 29 avril 2008*, Lyon, Éditions Lyonnaises d'art et d'histoire, 2008, p. 96-101.

⁵ O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2008.

⁶ Commission présidée par Bernard Stasi, *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*, Paris, La Documentation française, 2004, notamment p. 89-98.

⁷ P. Waquet et C. Wolmark, « Convient-il d'interdire le port de signes religieux dans l'entreprise ? », *Revue de droit du travail*, n° 9, septembre 2009, p. 485-489 ; F. Gaudu, « La religion dans l'entreprise », *Droit social*, n° 1, janvier 2010, p. 65-71 ; L. Lagrange, dossier « La religion et l'entreprise », *Liaisons sociales, Numéros juridiques*, n° 27, mars 2015, p. 77-98 ; M. Younés (dir.), *L'entreprise au défi des religions*, Lyon, Chronique sociale, 2013.

nance à une religion comme des formes de prosélytisme. Enfin l'actualité internationale est marquée depuis une quarantaine d'années par le retour de la violence perpétrée au nom de la religion.

Les actes de terrorisme qui se sont succédé en France au cours de l'année 2015 montrent combien la question des religions dans l'entreprise s'insère dans un cadre global, qui affecte les démocraties dans leurs fondations mêmes. Avant même qu'elle ne soit prise pour cible par des terroristes se réclamant de l'« État islamique », la France en était un observatoire particulièrement sensible en raison de l'originalité de l'équilibre entre religion et politique tel que l'a construit la laïcité. Ce questionnement a bien sûr joué son rôle dans la décision de la revue *Entreprises et Histoire* de consacrer un numéro thématique à la relation entre l'entreprise et le fait religieux. Il était au centre de la table ronde que les responsables du numéro ont organisée le 7 octobre 2015 et dont on lira plus loin le détail.

Ce qu'une revue comme *Entreprises et Histoire* peut apporter d'original, et d'essentiel, au débat qui traverse nos sociétés, c'est de montrer la complexité historique de la relation qui s'est nouée depuis la révolution industrielle entre le fait entrepreneurial et le fait religieux. Ce numéro opère un double « pas de côté », vers la comparaison internationale d'une part, vers la pluralité des systèmes de relation entre entreprises et religions d'autre part, en fonction de contextes religieux, nationaux et économiques eux-mêmes diversifiés. Une telle démarche interdit la construction d'un modèle englobant d'explication du réel : nous avons privilégié les études de cas, fondées sur des enquêtes historiques ou sociologiques précises, sans prétendre à l'exhaustivité. Les exemples retenus sont autant d'observatoires d'un enjeu historique complexe, que leur juxtaposition doit permettre de comprendre dans une perspective comparatiste. Il n'y a pas de relation univoque entre les religions et l'entreprise, et moins encore de déterminisme. L'inventaire des différences auquel nous convie notre métier de chercheurs en sciences sociales nous montre combien l'assignation d'acteurs à leur identité religieuse est à la fois erronée et dangereuse pour l'intelligence des faits.

L'HÉRITAGE CONTROVERSÉ DE MAX WEBER

La littérature scientifique confirme ce jugement. Publiée en 1904-1905, puis dans une version révisée en 1920, l'enquête de Max Weber sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* demeure aujourd'hui encore l'ouvrage fondateur de la réflexion sociologique contemporaine sur le rapport entre économie et religion⁸. Sans doute n'est-il pas seul sur ce terrain : c'est à Werner Sombart, qu'il côtoie au sein du Verein für Sozialpolitik, que Weber emprunte la notion d'« esprit » (*Geist*) du capitalisme, et un débat oppose bientôt les deux hommes sur le rôle respectif du judaïsme et du protestantisme dans l'essor du capitalisme⁹. Ernst Troeltsch, quelques années plus tard, reprend la thèse de Weber dans une perspective

⁸ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édité, traduit et présenté par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, 2003. Voir aussi H. Bruhns, « *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : textes et contextes », in *Max Weber : Au confluent des sciences historiques et sociales*, Toulouse, Études et travaux de l'école doctorale TESC, Université Toulouse-Le Mirail, 2009, p. 9-16.

⁹ Pour une lecture croisée des deux auteurs : H. Bruhns, « Économie et religion chez Werner Sombart et Max Weber », in *Max Weber; op. cit.*, p. 17-32. Voir aussi H. Bruhns (dir.), *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber. Nouvelles perspectives sur l'École historique de l'économie*, Paris, Éditions de la MSH, 2004.

analogue à la sienne¹⁰, mais où l'approche à partir de la théologie prend le pas sur les considérations économiques – Troeltsch, qui est un des fondateurs de la sociologie des religions, est lui-même théologien, lié à ce courant que l'on désignera après-guerre, de manière d'abord polémique, comme celui du « protestantisme culturel »¹¹. C'est aussi à travers la polémique avec un certain nombre de ses collègues, notamment sur la pertinence de son approche du capitalisme au regard de la théorie économique, que Weber a été conduit à préciser ses thèses¹².

Son ambition est double : en amont, il participe au débat sur la forme spécifique prise par le capitalisme moderne ; en aval, et de plus en plus à mesure que ses travaux l'orientent non seulement vers les sectes protestantes, mais aussi vers le judaïsme, l'hindouisme et le bouddhisme, il pose la question de « l'éthique sociale » des religions, c'est-à-dire du type de présence au monde qu'elles favorisent, et de ses effets positifs ou négatifs sur la naissance et l'essor des sociétés de la modernité¹³. Ce qui est en jeu dans *L'éthique protestante* n'est pas l'éthique au sens « moral » du terme, mais bien l'*éthos* protestant, particulièrement présent à ses yeux dans les sectes anglo-saxonnes issues du puritanisme, c'est-à-dire, selon le mot de Jean-Paul Willaime, le « système de dispositions qui impriment une orientation donnée à l'action [et] la structurent en une véritable conduite de vie (*Lebensführung*) »¹⁴. La thèse de Weber peut être résumée ainsi : la conception calviniste de la prédestination, combinée avec le refus protestant des œuvres, a conduit à une forme de rationalisation de la vie, une ascèse intramondaine gouvernée par l'idée selon laquelle, loin que le croyant gagne son salut par son engagement social et par ses œuvres, c'est au contraire la réussite sociale qui devient la marque de l'élection divine, elle-même promesse *hic et nunc* de salut dans l'au-delà.

On n'entrera pas ici dans le détail des critiques qui ont été adressées à Weber, de son vivant ou après sa mort. Elles se classent, globalement, sous quatre rubriques. On a tout d'abord reproché à Weber l'insuffisance de sa culture économique et la manière dont il a « manqué » l'héritage de Walras comme celui des économistes du Verein. Le débat s'est aussi porté sur son rapport à Marx¹⁵, et sur la question de savoir si le recours à une explication mobilisant le facteur religieux ne tombait pas sous le coup d'un idéalisme approximatif sinon réactionnaire. La démarche comparative qu'il a mise en œuvre à propos des religions de l'Asie s'est heurtée au reproche d'eurocentrisme, celle portant sur le judaïsme antique à celui d'anachronisme. De manière récurrente enfin, les critiques de Weber ont mis en avant le caractère réputé unilaté-

¹⁰ Les essais d'Ernst Troeltsch sur le protestantisme, parus entre 1909 et 1913, sont réunis dans *Protestantisme et modernité*, traduit et préfacé par M. de Launay, Paris, Gallimard, 1991. Voir aussi P. Gisel (dir.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch (actes du congrès de Lausanne, mars 1990)*, Genève, Labor et Fides, 1992.

¹¹ J.-M. Tétaz, « Protestantisme et modernité. Perspectives systématiques et constellations historiques », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 130, 1998, p. 121-149.

¹² Voir le dossier publié dans l'édition citée ci-dessus de *L'éthique protestante*, et la passionnante « Présentation » de J.-P. Grossein, p. V-LXIII.

¹³ M. Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, Flammarion, 2003 traduit et présenté par I. Kalinowski et R. Lardinois ; *Le judaïsme antique (1917-1918)*, traduction et introduction par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2010 ; et les deux recueils de textes publiés en français : *Sociologie des religions* (textes traduits et présentés par J.-P. Grossein, introduction de J.-C. Passeron, Paris, Gallimard, 1996 [2^e édition revue et corrigée, 2006], et *Sociologie de la Religion*, traduction, introduction et notes par I. Kalinowski, Paris, Flammarion, 2006.

¹⁴ D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 97.

¹⁵ Dans une bibliographie abondante, voir en amont K. Löwith, *Max Weber et Karl Marx* (1932), Paris, Payot, 2009 ; en aval M. Löwy, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.

ral de la relation qu'il établissait entre éthique religieuse et rationalité économique, autrement dit le reproche d'avoir imposé un régime de causalité unique¹⁶.

Les critiques des historiens méritent attention, notamment celles qui viennent de l'École des *Annales*. La conclusion expéditive à laquelle parvient Fernand Braudel dans *La dynamique du capitalisme*¹⁷ laisse songeur. Une lecture attentive de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, et particulièrement du volume II consacré aux *Jeux de l'échange*, montre une position plus nuancée, même si Braudel se confronte peu à *L'éthique protestante* et jamais sans réserve¹⁸. Historien de la Méditerranée, où le protestantisme est rare, Braudel est sensible à l'apport des marchands catholiques italiens de la Renaissance, et même à l'ouverture du monde musulman aux pratiques capitalistes. La relation établie par Weber entre capitalisme et puritanisme lui paraît trop univoque, mais il reconnaît aussi que ce déterminisme figure moins dans l'œuvre même de Weber que dans la reconstruction qui en est faite par ses adversaires, Sombart en tête¹⁹. Il écrit aussi à l'occasion qu'il est « allergique » au mode de raisonnement et au style de Weber, allergie qu'il dit avoir été partagée par Lucien Febvre et qui renvoie plus globalement aux difficultés de la réception de Weber dans une école historique française marquée par l'empirisme.

À rebours, on n'oubliera pas que c'est dès le premier numéro des *Annales* que Maurice Halbwachs rendit un hommage appuyé à l'œuvre du sociologue allemand²⁰. Plus généralement, les critiques portées par les historiens sont en fait de plusieurs ordres. Certains ont insisté sur la dette du capitalisme moderne à l'égard d'un capitalisme marchand qui l'avait précédé, que ce soit dans les cités italiennes ou dans les villes marchandes des Provinces-Unies. D'autres ont mis en avant la manière dont des régions protestantes avaient pu rester en marge du développement capitaliste²¹. D'autres enfin ont montré, par des exemples régionaux ou nationaux, comment l'entrée dans la modernité avait aussi pu se faire en mobilisant l'éthique sociale catholique relayée par un tissu serré de militants²².

¹⁶ La bibliographie est considérable. Renvoyons au premier bilan, toujours précieux, de P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postwébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970, ainsi qu'à deux dossiers : « Max Weber », *Social Compass. Revue internationale des études socioreligieuses / International Review of Socioreligious Studies*, vol. 23, n° 4, 1976, et « Société moderne et religion : autour de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 61, janvier-mars 1986. Également : M. Hirschorn, *Max Weber et la sociologie française*, Paris, L'Harmattan, 1988 ; H. Bruhns, « Max Weber, l'économie et l'histoire », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 51, novembre-décembre 1996, p. 1259-1287. Signalons enfin, outre J.-P. Grossein, « Présentation », *art. cit.*, la belle relecture de M. Löwy, *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012.

¹⁷ F. Braudel, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Arthaud, 1985, p. 69-70 : « Pour Max Weber, le capitalisme, au sens moderne du mot, aurait été ni plus ni moins une création du protestantisme ou, mieux, du puritanisme. Tous les historiens sont opposés à cette thèse subtile, bien qu'ils n'arrivent pas à s'en débarrasser une fois pour toutes : elle ne cesse de resurgir devant eux. Et pourtant elle est manifestement fautive » (p. 69).

¹⁸ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVI^e-XVIII^e siècle*, t. II : *Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1979. L'index recense une petite quinzaine de références à Weber, le plus souvent cursives, à l'exception d'un court développement p. 506.

¹⁹ *Ibid.*, p. 506. Cf. W. Mager, « La conception du capitalisme chez Braudel et Sombart. Convergences et divergences », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n° 00, 1988, p. 2-7.

²⁰ M. Halbwachs, « Max Weber : un homme, une œuvre », *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 1, n° 1, 15 janvier 1929, p. 81-88.

²¹ H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières* (1956), Paris, Gallimard, 1972, discussion de Weber p. 48-72, notamment sur l'Écosse presbytérienne.

²² M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, Fayard, 1992 ; M.-E. Chessel et B. Dumons (dir.), « Catholicisme et modernisation de la société française (1890-1960) », *Cahiers du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, n° 2, 2003.

Soulignons enfin que, dans son analyse du rapport entre religion et monde économique, l'historiographie religieuse a le plus souvent négligé l'apport de Weber²³, au profit de deux types d'approches. D'une part, elle a cherché à mettre en évidence les différents niveaux – l'entreprise, les organisations syndicales et patronales, les pratiques pastorales et l'emprise sur la collectivité – d'une politique sociale régulée par une doctrine et confrontée à un magistère dont les formes varient d'une religion à l'autre²⁴. D'autre part, elle s'est penchée sur la question des « entrepreneurs de religion », ces croyants qui fondent des organisations religieuses sur le mode de l'entrepreneuriat, et dont les fondatrices de congrégations religieuses catholiques au XIX^e siècle en amont, les prédicateurs évangéliques fondateurs de sectes protestantes et de *megachurches* pentecôtistes ou néo-pentecôtistes en aval, sont les exemples les mieux connus²⁵.

ENTRE AFFINITÉS ÉLECTIVES ET CONFIANCE COMMUNAUTAIRE

Il est toujours possible d'ignorer un modèle englobant, ou de l'invalider à partir d'études empiriques. Reste que, aujourd'hui plus encore avec la remise en cause des modèles explicatifs d'inspiration marxiste, l'édifice webérien nous semble résister à l'épreuve du temps, si l'on prend en compte trois de ses caractéristiques.

D'une part, Weber n'a jamais prétendu construire une relation de causalité directe entre protestantisme et capitalisme moderne, et moins encore entre éthique sociale des religions et modernité économique. Ce qu'il met en place, c'est un régime d'*affinités électives* entre puritanisme et capitalisme, sur un modèle qui doit beaucoup au roman éponyme de Goethe paru un siècle auparavant, dans un cadre ouvert aux causalités multiples et qu'il met ensuite à l'épreuve d'autres religions. « Aucune éthique économique n'a jamais été déterminée par la seule religion. Par rapport à l'ensemble des attitudes de l'homme face au monde, qui sont conditionnées par des facteurs religieux ou par d'autres facteurs que nous appellerons "internes", l'éthique économique recèle évidemment une pure logique intrinsèque, et cela dans des proportions qui dépendent très largement des données de la géographie économique et de l'histoire »²⁶, écrit-il en 1920 dans la seconde édition de son introduction, et il ne cesse d'y revenir dans son œuvre.

²³ Témoignage de cet embarras dans M. Lagrée, « Chap. III : Durkheim, Weber et Troeltsch un siècle après », in *Religion et modernité. France, XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 51-61.

²⁴ La bibliographie concernant le catholicisme social est considérable. Signalons pour la France quatre bilans historiographiques : B. Dumons, « Histoire sociale et histoire religieuse, deux sœurs ennemies ? Un essai de relecture historiographique pour la France contemporaine », *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 217, juillet-décembre 2000, p. 561-572 ; D. Pelletier, « Les pratiques charitables françaises entre "histoire sociale" et "histoire religieuse". Essai d'historiographie critique », in D. Pelletier et I. von Bueltzingsloewen (dir.), *La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social : XIX^e-XX^e siècles*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, p. 33-47, et « Le catholicisme social en France (XIX^e-XX^e siècles). Une modernité paradoxale », in B. Pellistrandi (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Collection de la Casa de Velazquez, 2004, p. 371-387 ; et la seconde partie, « Société et changement social » de B. Dumons et C. Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 79-127 (articles de M. Brejton de Lavergnée, O. Chatelan, B. Dumons).

²⁵ C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984 ; S. Fath, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Autrement, 2008. Un numéro sur les entrepreneurs de religion est en cours de préparation aux *Archives de sciences sociales des religions*. Voir enfin, dans une perspective de transfert de sacralité vers des pratiques séculières : N. Luca, *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiveaux*, Paris, L'Harmattan, 2012.

²⁶ M. Weber, « L'éthique économique des religions mondiales. Introduction », in *Sociologie des religions*, op. cit., p. 332-333.

D'autre part, et ce point est central dans la perspective de ce numéro de revue, il faut prendre en compte la manière dont Weber construit son modèle de l'entrepreneur, à partir de la notion de « vocation » (*Beruf*) empruntée à Luther. Ce qui est au centre de l'usage wébérien de la *Beruf*, ce ne sont pas tant les qualités personnelles de l'entrepreneur, telles que les met en avant, quelques années après la parution de *L'éthique protestante*, le jeune Schumpeter²⁷, mais bien les dispositions collectives qui préexistent à ces qualités personnelles et s'enracinent dans une vision du monde. Le champ reste dès lors ouvert à l'analyse des différentes formes de « bricolage » possibles entre les prédispositions collectives, les qualités individuelles disposant à l'action, et les conditions empiriques de l'action – ce que la casuistique ancienne dénommait joliment « l'inventaire des circonstances »²⁸.

Enfin, on soulignera une autre dimension de l'analyse wébérienne, qu'il a particulièrement développée dans les textes consacrés en 1906 et 1920 aux sectes protestantes d'Amérique du Nord. Parce que ces mouvements sectaires se construisent sur le principe d'une libre adhésion, fondée sur une conversion personnelle que confirme, du moins dans la mouvance baptiste, le baptême à l'âge adulte, et sur une « virtuosité » religieuse à laquelle Weber consacre de nombreux développements, il se crée entre les membres des sectes protestantes une solidarité fondée sur la confiance, qui constitue à son tour un ressort puissant du développement des affaires, reposant sur la certitude de l'adhésion partagée aux mêmes valeurs d'ascèse intramondaine.

POUR UNE APPROCHE EMPIRIQUE ET COMPARATIVE

C'est entre ce constat de la validité maintenue de l'analyse wébérienne, d'une part, et le désir de décentrer par l'enquête le regard que porte aujourd'hui le débat public français sur le rapport entre religion et entreprise, d'autre part, que s'est construit le dossier qui suit. Pour revisiter, à l'échelle de ce numéro, la question des relations entre entreprises et religions, nous avons effectué trois choix méthodologiques.

Le premier est de favoriser la comparaison sous plusieurs formes. Entre les religions, d'abord : si le christianisme est dominant (deux textes sur le catholicisme et deux textes sur des dénominations issues de la Réforme protestante, le mennonisme et l'adventisme), trois articles portent respectivement sur l'Islam, le judaïsme et le bouddhisme. Entre les aires culturelles, ensuite : la France est dominante (trois articles), mais nos auteurs nous entraînent aussi vers les États-Unis, la Chine, la Palestine, Madagascar, l'Autriche, la Belgique et l'Italie. Remarquons enfin que deux périodes sont privilégiées, le tournant du XIX^e au XX^e siècle d'une part (trois articles), le moment immédiatement contemporain d'autre part (quatre

²⁷ J.-J. Gislain, « Les origines de l'entrepreneur schumpétérien », *Revue Interventions économiques*, n° 46, 2012, mis en ligne le 1^{er} novembre 2012, consulté le 3 novembre 2015. URL : <http://interventionseconomiques.revues.org/1481>. Il y discute notamment le silence de Schumpeter sur Weber dans son ouvrage de 1912, *Théorie de l'évolution économique*. Voir aussi T. K. McCraw, *Prophet of Innovation. Joseph Schumpeter and Creative Destruction*, 2^e éd., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010, chapitres 3-5. Weber est absent du développement que M. Blaug consacre à l'histoire des théories de l'entrepreneur : *La pensée économique. Origine et développement*, Paris, Économica, 1986, p. 542-545.

²⁸ P. Hurtubize, *La casuistique dans tous ses états. De Martin Azpilcueta à Alphonse de Liguori*, Ottawa, Novalis-Canada, 2005.

articles), comme si la question du rapport entre entreprises et religions refaisait surface après avoir été marginalisée dans le cadre du « court XX^e siècle » cher à Eric Hobsbawm²⁹.

Ce choix permet de ne pas définir *a priori* des spécificités liées à telle religion, tel espace ou tel moment. Il conduit *a contrario* à penser chaque objet de recherche au regard des autres, et à mettre au jour des circulations. Les circulations transnationales sont très claires en ce qui concerne le cas de la dentelle sioniste étudiée par Vincent Vilmain, ou celui des entrepreneurs mennonites étudiés par Martin Lutz. Nous aimerions tout particulièrement souligner la manière dont l'enquête de Weishan Huang sur les entrepreneurs bouddhistes de Shanghai est susceptible d'éclairer l'expérience des Entrepreneurs et Dirigeants Chrétiens français évoqués dans la rubrique « Nouvelles des archives »³⁰. Les patrons qui participent à ce mouvement, issu de la Confédération française des professions (1926) et du Centre français du patronat chrétien (1948), peuvent être regardés au miroir de leurs « homologues » bouddhistes chinois. Tous introduisent dans la gestion de leurs entreprises des considérations inspirées par leur foi. On y trouve ainsi des aspects moraux – concernant par exemple la place donnée aux êtres humains dans l'entreprise ou la volonté de se comporter « correctement » à leur égard –, une certaine définition de l'entreprise, souvent comparée à la famille, un sens donné à la « responsabilité » à différents sens du terme (sociale, environnementale), une insistance sur la nécessité de déléguer dans l'entreprise. À ces aspects s'ajoute la nécessité pour le dirigeant de s'engager, c'est-à-dire donner non seulement de l'argent, mais aussi du temps et de l'énergie, dans une fondation philanthropique ou un mouvement patronal. Ces rapprochements ne conduisent pas à minimiser les écarts : la notion bouddhiste de « compassion » n'a pas d'équivalent exact dans le catholicisme, pas plus que l'importance particulière accordée par les entrepreneurs de Shanghai à l'*hexis* corporelle, notamment dans les manières de table. Mais nous sommes bien en présence de deux manières comparables d'articuler l'engagement religieux sur les manières de diriger son entreprise.

Un deuxième choix de méthode a consisté à réunir des enquêtes à dominante empirique, dans une perspective de croisement des disciplines : enquêtes sociologiques, par questionnaires ou entretiens ; enquêtes historiques reposant sur le dépouillement de riches archives ; enquête en sciences de gestion, fondée sur la théorie du comportement planifié. Les auteurs n'escamotent pas les difficultés auxquelles ils se heurtent. Ainsi Hicham Benaïssa doit-il tenir compte, dans son enquête auprès des entrepreneurs musulmans, des deux obstacles que constituent, d'une part, l'absence de statistiques confessionnelles en France, d'autre part l'incertitude sur le contenu proprement religieux des engagements des entrepreneurs musulmans qu'il a rencontrés. Les secteurs d'activité sont variables, les uns confrontés à de fortes difficultés économiques (le cinéma catholique, la dentelle sioniste, les produits des monastères, l'entreprise malgache en contexte d'instabilité politique), d'autres analysés dans le cadre d'une dynamique forte (l'agriculture industrielle des mennonites américains, l'extraordinaire vitalité du développement industriel à Shanghai). Il ne s'agissait pas ici de s'interroger sur les sources religieuses du succès économique, mais simplement d'évoquer différentes configurations dans lesquelles des entrepreneurs tiennent compte de leur religion dans leurs affaires.

Un troisième choix de méthode a consisté à ne pas définir *a priori* la nature des relations entre « entreprises » et « religions », et à laisser aux auteurs le soin de dessiner empiriquement

²⁹ E. J. Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991*, Bruxelles, Complexe, 2003.

³⁰ Sur les entrepreneurs chinois, voir aussi G. Guiheux, *Les grands entrepreneurs privés à Taiwan. La main visible de la prospérité*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

le cadre de leurs analyses. Les réponses proposées sont diverses. Parmi les apports inattendus de ces enquêtes, on soulignera la place tenue par les femmes, de la dentelle sioniste aux entrepreneuses bouddhistes chinoises, en passant par le rôle imparti aux femmes dans la mouvance adventiste, par l'action des moniales au cœur de l'économie monastique européenne, par la forte présence de jeunes musulmanes dans le secteur de l'entrepreneuriat en France, au moment même où leur capacité à vivre librement leur vie est au cœur du débat public. On soulignera aussi le modèle original proposé par Isabelle Jonveaux à propos des moines qu'elle a rencontrés, lorsqu'elle évoque les deux « grammaires » auxquelles ceux-ci sont confrontés, celle du monde économique d'une part, celle de l'espace monastique construit dans le retrait du monde de l'autre. À quelles conditions le travail est-il légitime dans les monastères ? Selon les cas, explique-t-elle, il doit être manuel, interne au monastère et compatible avec les horaires, le salaire doit être mis en commun, les placements financiers doivent être « éthiques », l'activité doit être utilisée pour « diffuser l'utopie religieuse », les revenus doivent être reversés à l'action charitable, le droit canon doit être respecté. Ces critères diffèrent en fonction des ordres et des monastères. Ailleurs, la place du religieux apparaît lorsqu'un entrepreneur fait sa prière dans l'entreprise, elle peut être présente dans le choix des produits et dans l'*ethos* des clients, elle peut déterminer les modes de gestion de la main-d'œuvre, de la production ou de la relation commerciale. Lorsque la dimension religieuse devient présente au sein du monde de l'entreprise, ces modes de visibilité sont étonnamment divers, propices au bricolage dans un cadre ouvert qui nous renvoie à la posture de Max Weber.

ENTREPRISES ET RELIGIONS : QUEL « BRICOLAGE » ?

Le modèle wébérien peut être questionné de différentes manières : il reste néanmoins valide. L'exemple des adventistes malgaches est doublement intéressant : il montre certes à la fois comment l'éthique sociale protestante peut être mise à mal, au nom d'une instabilité politique qui nuit à la logique entrepreneuriale, par le recours au contenu millénariste de la prédication adventiste, et comment la confiance intra-communautaire peut se heurter à la crainte de voir d'éventuels conflits sociaux portés devant les autorités religieuses au détriment de la logique économique. Mais les « Anciens » de l'Église adventiste servent de modèles aux candidats à l'entrepreneuriat, et les fondateurs d'entreprise ont recours aux réseaux locaux et internationaux de l'adventisme pour mobiliser compétences et capitaux. Si l'analyse conduit ainsi à nuancer le modèle wébérien à l'épreuve de la conjoncture, elle en confirme aussi la validité d'ensemble. Il en va de même, nous semble-t-il, des entrepreneurs bouddhistes de Shanghai ou musulmans de l'Hexagone, les uns et les autres engagés dans une forme de « bricolage » entre leur éthique religieuse et les aléas de la conjoncture économique. Quant aux moines étudiés par Isabelle Jonveaux, ils montrent la capacité du régime d'ascèse monastique à entrer en négociation avec la logique du marché sans renoncer à l'idéal de retrait du monde.

Le cas des mennonites américains est enfin particulièrement intéressant : ce que montre Martin Lutz, c'est comment une éthique religieuse a pu être réinvestie dans une forme d'ethnicisation de l'appartenance, qui ne peut manquer de faire penser aux « communautés imaginées » de Benedict Anderson³¹. Mais n'en va-t-il pas de même lorsque des femmes sionistes,

³¹ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, traduction française par P.-E. Dauzat sous le titre *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, rééd. en poche 2006.

engagées dans un mouvement nationaliste qui les tient à l'écart des lieux de décision politique, s'efforcent en combinant logique d'entreprise et projet éducatif de contribuer au développement d'un sionisme culturel, au demeurant traversé par une logique de genre ? Ne pourrait-on lire à la même aulne, celle de la construction d'une communauté imaginée, les vaines tentatives des promoteurs francophones du cinéma catholique pour mettre en place un cinéma confessionnel, ou les difficultés des entrepreneurs musulmans à trouver leur place dans une société qui les assigne volontiers à une appartenance religieuse qu'eux-mêmes envisagent avec bien davantage de souplesse ? La rencontre entre l'entreprise et les religions, à l'épreuve d'une histoire de l'entrepreneuriat, ne confirme pas seulement l'intérêt du modèle proposé voici un siècle par Max Weber. Elle permet aussi de porter un autre regard, tant sur l'histoire contemporaine de l'entreprise que sur celle des appartenances religieuses, à distance des assignations à identité où s'enferme parfois notre compréhension immédiate du temps présent.