

<b>Zeitschrift:</b>	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
<b>Band:</b>	2 (1976)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Vie religieuse et secularisation : éléments theoriques et application à une ville moyenne suisse
<b>Autor:</b>	Lalive d'Epinay, Christian / Bassand, Michel
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-815169">https://doi.org/10.5169/seals-815169</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 29.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

VIE RELIGIEUSE ET SECULARISATION  
ELEMENTS THEORIQUES ET APPLICATION  
A UNE VILLE MOYENNE SUISSE

Pour P.

Christian Lalive d'Epinay et Michel Bassand (\*)

RESUME

Les auteurs proposent un modèle typologique de la vie religieuse qui tient compte de son caractère multidimensionnel: pratique communautaire, dévotions, système de croyances. Appliquant ce modèle à un échantillon de la population delémontaine, ils s'interrogent sur l'existence de relations entre les types et un secteur de la vie profane, le champ politique. Ils observent:

1. la force du lien symbolique et culturel qui unit les hommes à la tradition chrétienne;
2. la demande populaire adressée aux Eglises d'assurer le soubassement éthique du système politique helvétique.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Autoren schlagen ein typologisches Modell des religiösen Lebens vor, das seinem pluridimensionalen Charakter Rechnung trägt: gemeinschaftliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Glaube. Indem sie dieses Modell für einen Querschnitt der Bevölkerung Delsbergs anwenden, fragen sie sich, welche Beziehungen zwischen jenen Typen und einem Sektor des profanen Lebens bestehen: dem Bereich der Politik. Sie beobachten:

1. die Stärke des symbolischen und kulturellen Rückhalts der Menschen an der christlichen Tradition;
2. die Erwartung der Bevölkerung, dass die Kirchen die ethische Grundlage für das schweizerische politische System liefern.

---

\*L'ordre des noms ne répond ni à celui de l'alphabet, ni à quelque hiérarchie des contributions respectives. Les auteurs ont décidé que, dans le cadre de cette recherche, l'ordre serait modifié à l'occasion des différentes publications. M. E. Christe, assistant au Département de sociologie, a bien voulu servir d'analyste-consultant. Qu'il soit ici remercié de ses judicieux conseils.

## INTRODUCTION: ANCIENNES QUESTIONS ET NOUVELLES DONNEES

En sociologie de la religion, deux hypothèses - qui portent l'une et l'autre sur le processus de "sécularisation" (pour une introduction générale à cette notion: R.G.G., 1961, t.5, col. 1280-1299; Lübbe, 1969) - ont reçu de larges confirmations dans le cadre des sociétés industrielles capitalistes.

Selon la première, le lien qui unit les membres de nos sociétés aux grandes Eglises, et qui les attache à la tradition chrétienne, s'effiloche de plus en plus. Les pratiques religieuses s'étiolent, les symboles et les croyances chrétiennes voient leur signification se diluer.

La seconde hypothèse découle de la première. La conséquence du détachement graduel des Eglises est que l'influence de ces dernières sur la vie quotidienne et les comportements profanes des hommes connaît un déclin toujours plus marqué (1). (cf. Desroche H., 1968; Lalive C., 1973a; Wilson B., 1966; Instituto Fe y Secularidad, 1970; pour la situation en Suisse: Campiche R., 1968; sur le déclin de la pratique à Genève: Bassand et al., 1974).

A Delémont, la paroisse catholique s'interroge sur l'usage qu'elle doit faire d'un million de francs, réuni durant dix ans en vue de la construction d'une nouvelle église. Signe des temps, qui va dans le sens des hypothèses énoncées ci-dessus, ce projet ne s'impose plus. Qu'une nouvelle construction suscite des réserves, voilà qui donne à penser. Et l'on sollicite le sociologue, afin qu'il brosse le portrait de la situation religieuse de la population delémontaine (2).

Les sociologues interrogés s'interrogent à leur tour. Ne serait-il pas opportun, non de poser en postulats ces deux hypothèses, mais de se demander si elles n'ont pas été trop vite considérées comme certaines, les certitudes dans le domaine des phénomènes sociaux relevant très souvent de la mystification idéologique et plus rarement de la connaissance.

Aussi avons-nous convenu de remettre l'ouvrage sur le métier, en optant pour le cheminement suivant:

1. A partir d'une enquête menée auprès d'un échantillon ( $n = 297$ ) de la population de la ville ( $N = 11'797$  en 1970) peut-on construire une typologie religieuse, c'est-à-dire distribuer la population en un nombre limité de profils dessinés selon leur rapport au phénomène religieux chrétien (3) ?

2. Dans la mesure où la première opération réussit, ces types se laissent-ils également définir par des paramètres a-religieux? En d'autres termes, quelles sont les déterminations, sociales principalement, des types religieux?
3. Enfin, un ensemble d'individus définis par une similitude d'opinions et d'attitudes à l'égard du religieux présente-t-il également des analogies, des spécificités dans les autres secteurs de la vie?

Les trois parties de notre texte suivent l'ordre de ces interrogations. Mais si les deux premières sont traitées de manière détaillée, la troisième porte sur un champ très large et les dimensions de l'article nous forcent à sélectionner un secteur particulier et à nous y cantonner. Aussi avons-nous choisi de traiter alors des relations entre la foi et la politique, l'Eglise et la société suisse.

## I. DES FIDELES AUX INCROYANTS: UNE TYPOLOGIE RELIGIEUSE

### 1.1. Le point de départ théorique: Dieu, l'homme et son prochain

Un lieu classique de disputatio entre le théologien et le sociologue concerne la définition du phénomène religieux. Le théologien veut aller à l'essence. Pour le sociologue, l'essence n'a d'existence sociale et culturelle que si elle est aussi phénomène, donc se donne à connaître dans le cadre de la vie sociale et humaine. Et c'est par ses aspects phénoménaux que l'on accède à une préhension de l'essence. Cette démarche, la seule praticable empiriquement, ne saurait d'ailleurs qu'être légitime dans l'étude d'une religion qui se veut révélée, donc rendue visible, et qui accorde une si large part à la notion d'incarnation, donc à son "devenir chair". Elle ne préjuge d'ailleurs pas de la solution apportée à la question théorique décisive de cette disputatio: la conception de la causalité entre les pratiques socio-culturelles d'une part et l'"essence" du religieux de l'autre. Et tel n'est pas notre projet ici.

Un effort connu pour saisir "l'objet religieux" ou, plus précisément, la "religion chrétienne vécue", à partir de ses aspects épiphaniques, est celui de I. Glock (1959). Cet essai a été érigé au rang d'exemple méthodologique (Boudon et Lazarsfeld, 1965) du fait de la procédure adoptée pour traduire le concept de phénomène religieux en dimensions et indicateurs observables. Glock distingue les quatre dimensions de l'expérience, de la pratique des rites, de l'idéologie et des conséquences.

- L'expérience religieuse comprend les sentiments, les perceptions et les sensations qu'un sujet ou un groupe social attribue à une communication avec la divinité.

- La dimension de l'idéologie est fondée sur les croyances. Ce sont les représentations de la nature et de la finalité de la réalité divine, de sa relation avec le cosmos et avec l'homme.
- La dimension des rites comprend les actes que les gens accomplissent dans le cadre de l'institution religieuse.
- La dimension des conséquences "concerne ce que font les gens, ainsi que les attitudes qu'ils adoptent, par suite de leurs croyances, de leurs pratiques et de leurs expériences religieuses" dans la vie quotidienne (Glock, 1965, p. 51).

Comme le signale Glock (1965, p. 51), "la dernière des quatre dimensions, la dimension des conséquences, diffère des trois premières par sa nature même". Les trois premières concernent le mode de relation entre l'homme et Dieu; elles font partie de la sphère du sacré, du religieux au sens strict. Dans un langage théologique, on dirait qu'elles font référence au premier grand commandement évangélique (l'amour de Dieu) ou encore à la dimension verticale de la foi chrétienne.

Outre sa différence de nature, elle se caractérise aussi par le fait qu'elle embrasse un horizon très vaste, potentiellement constitué par la totalité de vie profane. Aussi faut-il y voir une dimension complexe qui, pour être analysée, devra tout d'abord être subdivisée selon les principaux secteurs de la vie quotidienne et profane.

A notre connaissance, la perspective méthodologique ouverte par Glock n'a pas été pratiquée dans l'Europe latine (citations, parmi les exceptions qui confirment la règle, Campiche R., 1968, ch. 6-7). Il nous a paru intéressant de renouer avec ce fil conducteur qui traverse très précisément l'itinéraire que nous souhaitons parcourir et dont nous avons indiqué les trois étapes au paragraphe précédent.

En effet, les dimensions qui circonscrivent le mode de relation entre l'homme et la divinité permettent de proposer une typologie religieuse plus nuancée et plus complète que les sempiternelles classifications en fonction du taux de pratique (celles-ci composeront bien entendu un paramètre de la typologie).

D'autre part, la mise en perspective de la typologie et des indicateurs classés pour illustrer la quatrième dimension, correspond très exactement à la dernière étape de notre cheminement.

### 1.2. L'adaptation méthodologique

Dans ce chapitre, nous nous cantonnerons donc aux dimensions qui concernent le mode de relation entre l'homme et la divinité. Ces trois dimensions décomposent en fait le processus intégratif de l'homme dans le système religieux: expérience du sacré; l'adhésion symbolique; l'adhésion organisationnelle. Des raisons pratiques nous ont amenés à adapter le schéma de Glock. En particulier, nous n'avons pas pu retenir la dimension de l'expérience, dont pourtant nous connaissons toute l'importance intrinsèque. Mais les rencontres avec le divin ne se laissent guère codifier dans un questionnaire à réponses standardisées. Contrainte de la technique sur le concept!

En revanche, nous avons dédoublé la dimension des rites, en distinguant ceux qui sont pratiqués au sein de la communauté rassemblée, des actes dévotionnels accomplis en famille ou lors du recueillement intime.

1. La première dimension sera celle de la pratique communautaire qui rend compte ainsi d'une relation à la divinité qui s'exprime par le truchement de la paroisse, institution ecclésiastique de la communauté. Les indicateurs choisis sont la pratique de l'office religieux et la participation au sacrement de l'Eucharistie.
2. La deuxième dimension sera dénommée la piété ou la dévotion privée, relation à la divinité qui n'implique pas nécessairement la médiation d'une Eglise. On a retenu pour indicateurs la prière et les lectures religieuses.
3. Nous retenons la dimension de l'idéologie, mais pour notre part nous parlerons du système des croyances et des représentations religieuses. L'utilisation de la notion d'idéologie, avec le halo de connotations qui l'entoure, nous entraînerait dans un débat qui n'est pas dans le propos de cet article. Dix propositions ont été retenues à titre d'indicateurs du système de croyances.

Telles sont les trois dimensions adoptées afin de cerner les modes de relation entre l'homme et la divinité. Leur combinaison produira notre cadre typologique. Mais il convient d'appliquer maintenant ces paramètres à notre échantillon et d'en observer les résultats.

### 1.3. La pratique communautaire (première dimension)

L'indicateur essentiel est celui de la fréquentation de l'office religieux, messe ou culte. Le tableau 1 nous donne les résultats en distinguant catholiques et protestants.

Tableau 1 - La pratique de l'office religieux (%)

Assiduité de la pratique de l'office religieux	Confession			Tous
	Cath.	Prot.	Autres	
1 x par semaine ou plus	39.7	3.7	36.4	32.9
1-2 fois par mois	19.2	16.7	0.0	18.0
quelques fois l'an ou jamais	41.1	79.6	63.6	49.1
N = 289	100%	100%	100%	100%
	n = 224	n = 54	n = 11	

Une première remarque concerne la pratique des catholiques. Parallèlement à cette enquête, un relevé a été réalisé durant les offices catholiques du week-end du 30-31 mars 1974. Or, le taux de présence des Delémontains catholiques avoisinait le 20%, alors que la même formule, appliquée aux données de notre enquête, donne un taux supérieur au double. Cet écart substantiel a été l'occasion d'une discussion intégrée à notre rapport (Bassand, Dumont, Lalive, 1976, ch.1, par 3.1.), dont voici l'essentiel.

Le premier taux nous donne l'état de fait (4); le second nous informe sur "ce que la personne dit de sa pratique", donc sur l'image qu'elle veut donner de soi, tant à soi-même qu'à autrui. L'écart entre les deux taux est ainsi l'écart entre le dire d'une part, le faire d'autre part. L'important est de constater que le Delémontain - vraisemblablement le Suisse - se considère comme plus pratiquant, donc plus proche de son Eglise qu'il ne l'est, et que 40% des catholiques estiment avoir une fréquentation assidue de la messe. L'indicateur n'est donc pas invalidé, mais corrigé en ceci qu'il nous informe sur l'image projetée par la population de sa pratique religieuse. N'est-il pas intéressant d'observer un lien imaginaire, somme toute très intense, indice de la préhension de l'Eglise sur la population (5).

Une seconde remarque porte cette fois sur la population protestante, qui compose moins de 20% de l'échantillon (20,9% de la population, selon le recensement de 1970). De plus les quatre cinquièmes des protestants ne pratiquent au mieux qu'occasionnellement.

La très faible participation au culte des protestants delé-montains ne peut être expliquée dans le cadre de cet article, mais elle permet de comprendre pourquoi - ce qui devrait avoir étonné le lecteur - nous n'avons pas considéré l'appartenance confessionnelle comme l'une des dimensions de base dans la construction de la typologie.

Il est vrai que chaque confession marque de sa griffe les diverses facettes de la vie religieuse. La réglementation de la pratique varie selon la confession et la relation entre la messe et l'eucharistie n'est pas homologue à celle du culte et de la Sainte Cène. Certains actes dévotionnels sont partagés, d'autres divergent, et les positions éthiques et dogmatiques présentent de notables variations. Ce rappel conduirait même à penser que la confession, plus qu'une facette de la vie religieuse, devrait constituer le cadre de la construction typologique. Pour être clair, il conviendrait d'établir une typologie distincte pour le protestantisme, une autre pour la tradition orthodoxe, etc.

Pourquoi, dès lors, avons-nous négligé ce paramètre?

Tout d'abord, à cause d'une difficulté pratique: notre échantillon n'englobait qu'une cinquantaine de protestants, nombre trop petit pour qu'on puisse ensuite le distribuer en cinq ou six types par exemple. Dès lors, le choix était de traiter ensemble catholiques et protestants, ou de ne retenir que les premiers.

Mais on sait également que 80% des protestants ne sont pas pratiquants. Et on avancera l'hypothèse que les non-pratiquants ne sont guère conditionnés par leur tradition religieuse, donc que les spécificités confessionnelles s'estompent largement au fur et à mesure que décroît la pratique, et cela au profit d'un ethos imbriqué dans la culture nationale et dans la culture régionale, qui marque les attitudes et comportements de chacun (6).

Dès lors, et sous réserve de contrôler systématiquement le bien-fondé de cette hypothèse, il est légitime de regrouper protestants et catholiques, puisqu'on les amalgame essentiellement dans le cadre des types de non-pratiquants.

Pour les besoins du modèle typologique, cette dimension de la pratique sera dichotomisée et distinguera les pratiquants (fréquentent l'office religieux au moins une fois par mois) des non-pratiquants (7).

#### 1.4. La dévotion (deuxième dimension)

Tableau 2 - La pratique des actes de piété (%)

Actes de piété	Prière	Lectures religieuses
Pratique:		
régulière (hebdomadaire ou plus)	62.2	24.0
irrégulière	6.7	17.2
nulle	31.1	58.8

La prière est pratiquée par les deux tiers des interro-gés, ce qui fournit une solide indication sur le caractère religieux de la population.

Les relations entre ces deux actes dévotionnels montrent que la lecture est un acte plus exigeant que la prière. C'est pourquoi celui qui lit prie également. Mais la réci-proque n'est pas vraie: qui prie ne lit pas nécessairement. Et la négative non plus: celui qui ne lit pas n'est pas nécessairement quelqu'un qui ne prie pas. Une question inter-rogeait sur le cadre de la prière (intime, familiale et con-jugale). La prière personnelle est **commune**, les autres sont le fait d'une minorité, encore que près de 20% disent pra-tiquer la prière familiale.

L'exigence de dichotomisation a ici aussi conduit à ne re-tenir finalement qu'un indicateur, la prière, et à distin-guer les pieux des impies.

#### 1.5. Système de croyances et de représentations religieuses (troisième dimension)

Ce troisième mode de relation des hommes avec la divinité a été étudié à partir de l'analyse des réponses faites aux dix propositions suivantes.

- (1) Alliance : Dieu a fait alliance pour tou-  
jours avec les hommes
- (2) Anges : Les anges existent
- (3) Eucharistie : L'Eucharistie est la communion  
au Christ
- (4) Morale : Dieu est le fondement ultime  
de la morale

- |                              |   |
|------------------------------|---|
| (5) Amour                    | : On ne peut pas aimer Dieu sans aimer son prochain |
| (6) Incarnation              | : Dieu s'est fait homme                             |
| (7) Enfer                    | : L'enfer existe                                    |
| (8) Les fils de Dieu         | : Le Christ nous a rendus fils de Dieu              |
| (9) Le Salut des hommes      | : Dieu nous sauve                                   |
| (10) Résurrection des hommes | : Je crois en ma résurrection                       |

Ces dix questions ont été sélectionnées dans un ensemble plus vaste, pour les raisons suivantes. Chacune exprime de la manière la plus univoque possible un article de foi ou un élément de doctrine clairement énoncés dans le passé, par les autorités des grandes Eglises chrétiennes et, à une exception près, réaffirmés récemment au sein de l'Eglise catholique. Puisqu'on allait étudier ensemble protestants et catholiques, on écartait les propositions portant sur les lieux de divergence (par ex. l'héritage de St. Pierre et la conception de l'autorité).

Enfin, ces propositions répondent à une hypothèse générale, qui, si elle était vérifiée, permettrait de regrouper les répondants en trois ensembles.

1. Les orthodoxes, qui confessent la totalité de ces propositions et adoptent donc même celles qui paraissent aujourd'hui désuètes.
2. Parmi ces propositions, la plupart portent sur le coeur de la tradition chrétienne, telles l'Alliance, l'incarnation, le salut, etc. Mais il en est d'autres, particulièrement celles qui portent sur les puissances de l'au-delà, qui concernent plutôt les marges de la foi chrétienne. En outre, l'intérêt pour l'au-delà (qui doit être clairement séparé de l'angoisse devant la mort) et sa "population", est en net déclin. Aussi peut-on supposer l'existence d'un ensemble de croyants, que l'on qualifiera d'hétérodoxes, qui doutent du bien-fondé doctrinal de l'enfer et des anges, voire même de la résurrection des hommes (items 2, 7, 10).
3. Enfin les incroyants, qui refusent sinon toutes les propositions, du moins également plusieurs de celles qui portent sur le centre de la doctrine chrétienne.

Cette hypothèse suppose donc l'organisation des réponses selon trois modèles principaux. Or il existe un programme de traitement par ordinateur, appelé analyse typologique ou "Typol", qui dégage inductivement l'existence de confi-

gurations. L'ordinateur retient une typologie de base (comprisant 9 ou 10 configurations), puis la réduit par regroupements successifs des configurations originelles. Parallèlement, il classe les individus dans les diverses configurations de chaque typologie (Windisch, 1972; Bergonier, 1973).

Pour l'utilisateur, la question est de savoir si les typologies proposées par l'ordinateur ont une signification socio-ologique et non plus simplement statistique. Or, la procédure la plus sûre est bien entendu de subordonner l'utilisation de l'ordinateur à la vérification d'une hypothèse de type déductif (Boudon, 1971, p. 159 et ss).

La chance nous fut souriante puisque le programme nous offrit immédiatement une classification composée des trois profils découlant de notre hypothèse.

Typologie des croyances: résultat de l'analyse Typol

			ENS.	hét.	inc.	ort.	*
		EFFECTIF NON PONDERÉ	297	109	65	123	
R2		EFFECTIF PONDERÉ EN 0/0	100.0	36.7	21.9	41.4	
EN		TITRE DES VARIABLES					
0/00		OU DES EVENTUALITES					
275	107	ORT.ALLIANCE	0.85	0.97	0.42	0.98	
392	108	ORT.ANGES	0.45	0.35	0.05	0.83	
641	111	ORT.COMM-CHRIST	0.75	0.84	0.22	0.95	
294	115	ORT.MORALE	0.71	0.74	0.26	0.91	
267	116	ORT.AMOUR	0.81	0.90	0.43	0.93	
459	117	ORT.INCARNATION	0.81	0.91	0.31	0.98	
920	119	ORT.ENFER	0.43	0.04	0.03	1.00	
640	121	ORT.CHR-NOUS FILS D-	0.79	0.94	0.18	0.98	
733	122	ORT.SALUT	0.77	0.94	0.09	0.98	
427	124	ORT.RESURRECTION	0.66	0.65	0.12	0.94	

\* Hétérodoxie, Incroyance, Orthodoxie

EXPL.	R2	CUM.	EN	0/00	0/00	hét.	inc.	ort.
189	920	119	ORT.ENFER			--	--	++
340	733	122	ORT.SALUT			+	---	+
472	640	121	ORT.CHR-NOUS FILS D-			+	---	+
567	459	117	ORT.INCARNATION			+	---	+
658	441	111	ORT.COMM-CHRIST			--	--	+
746	427	124	ORT.RESURRECTION			--	--	+
827	392	108	ORT.ANGES			-	--	+
888	294	115	ORT.MORALE			--	--	+
944	275	107	ORT.ALLIANCE			+	--	+
999	267	116	ORT.AMOUR			--	--	+

#### Ecarts à la moyenne

1 + correspond à un écart positif de 0.5 écart-type  
 1 - négatif

\*\* Les variables sont listées selon les valeurs de R2 décroissantes. Explication moyenne générale 485 0/00.

N.B. Ces planches reproduisent les tableaux fournis par l'ordinateur.

On y observe:

- un profil orthodoxe, composé de 123 individus (40% de l'échantillon, qui, tous, croient en l'enfer et presque tous à chacun des autres articles).
- un profil hétérodoxe, où presque tous confessent le noyau de la doctrine chrétienne, mais l'enfer est nié, l'angélique espèce contestée, la résurrection des hommes discutée. 37% des interrogés présentent ce profil.

Ce qui permet de constater qu'au total, les 3/4 de la population delémontaine confessent non pas quelque vague croyance religieuse, mais bien l'essentiel de la doctrine chrétienne. Comment ne pas conclure ici à l'actualité de l'imbrication du christianisme dans la constellation culturelle delémontaine, suisse par extension?

- un profil d'incroyance enfin, où personne ne croit à diable ou aux anges, et où toutes les propositions tendent à être récusées. Il n'en reste pas moins que la négation est

moins nette que l'affirmation des orthodoxes, et deux propositions sont acceptées par 40% des intégrants de ce type, quatre autres par le quart d'entre eux environ. Aussi, dans ce profil sont regroupés des incroyants conséquents avec d'autres, des croyants inconséquents, pourrait-on dire, ou des personnes qui sont porteuses d'une certaine religiosité chrétienne, vague, incohérente et contradictoire. Nous constatons donc que les incroyants conséquents et "confessants" sont très minoritaires.

L'ordinateur a ainsi classé chacun des individus dans le profil dont il se rapproche le plus. Il va de soi que les frontières sont relativement arbitraires et qu'un certain nombre de personnes auraient pu aussi bien être intégrées dans un autre type que celui auquel elles ont été attribuées. Or, en vue des étapes ultérieures de notre démarche, et afin d'être mieux à même de dégager des relations entre les types religieux et des attitudes et opinions de la vie profane, il nous a paru utile de mieux tracer les frontières de chaque profil et de préciser les exigences minimum pour qu'un individu soit classé dans l'un ou l'autre d'entre eux (8). Cela nous a amené à réduire notre échantillon à 238 personnes, 93 orthodoxes, 103 hétérodoxes et 42 incroyants, les 59 individus éliminés se situant dans le no-mans-land séparant les frontières des trois profils.

Observons que cette procédure affecte particulièrement l'ensemble qualifié d'incroyance, qui est réduit de moitié. Cela confirme ce que nous disons du caractère composé de ce type (religiosité peu structurée et irréligion). Mais l'épuration effectuée nous conduit cette fois à ne conserver que des incroyants, ou en tout cas des non-chrétiens, des "mécréants" (mal croyants) pour reprendre ce terme médiéval.

#### 1.6. La typologie religieuse

Les paramètres étant définis et les personnes enquêtées situées selon chacun d'eux, le modèle typologique peut être maintenant édifié.

Le choix s'offrait entre deux procédures.

- Effectuer une nouvelle analyse TYPOL sur la base des trois paramètres déjà élaborés. Mais le danger était alors que, comme dans le cas de la précédente TYPOL, une série d'individus se situent sur les confins des types dégagés par le programme d'analyse, et qu'ainsi il soit difficile de décrire le contenu réel de chacun d'eux.

- Aussi avons-nous préféré la très classique construction d'un "espace d'attributs" (Barton, 1965), le terme attribut étant ici synonyme de nos paramètres ou dimensions. Cette procédure a l'avantage, non pas d'enlever le caractère arbitraire aux frontières tracées entre les types, mais au contraire de le mettre en lumière. La manipulation des données et la procédure de réduction conduisant à la typologie adoptée est exprimée visuellement dans les deux tableaux qui suivent.

"L'espace d'attributs" est construit à partir des trois dimensions (attributs) retenus: configuration de croyance, dévotion et pratique communautaire. Les deux dernières sont, comme on l'a vu, dichotomiques et la première trichotomique, "l'espace" consistera donc en un tableau à 12 cases (2 x 2 x 3).

Tableau 3 - "L'espace d'attributs"

Pratique communau-taire	Dévotion	Configurations des croyances		
		Orthodoxie	Hétérodoxie	Incroyance
oui	oui	1 59	2 36	3 -
	non	4 11	5 12	6 2
non	oui	7 12	8 33	9 5
	non	10 11	11 22	12 35
N = 238		93	103	42

Ce tableau révèle certaines tendances: les deux-tiers des orthodoxes sont pieux et pratiquants, le 83% des incroyants n'ont ni pratique, ni dévotion. Mais il montre également l'autonomie relative des trois paramètres. Les orthodoxes n'ont pas le monopole de la pratique et de la piété. Mieux encore, plus de 10% des orthodoxes ne présentent trace ni de l'une ni de l'autre. Cette dissociation des trois dimensions va indiscutablement dans le sens de la thèse de la sécularisation, mais les tendances relevées montrent que les comportements et croyances religieux préservent pourtant leur caractère de totalité.

Par souci de clarté, il serait appréciable de pouvoir considérer chaque case comme un type. Mais plusieurs cases comprennent un nombre trop petit d'individus, ce qui nous

interdirait de poursuivre notre étude. Il faut donc procéder à des regroupements, nécessairement entachés d'arbitraire.

Voici les 6 types retenus, et les dénominations (ou étiquettes) que nous leur accolons.

Type I: Les a-religieux, soit les individus de la case 12 exclusivement, donc incroyants, sans piété ni pratique.

Type II: ce type est l'occasion du regroupement - le plus discutable de ceux que nous effectuons - des cinq incroyants, sans pratique mais pieux, de la case 9, et des 22 hétérodoxes non pratiquants et impies de la case 11. On parlera des hétérodoxes sans pratique.

Type III: La case 8 met en relief un fort contingent d'hétérodoxes ayant des pratiques dévotionnelles, mais sans pratique communautaire. On les qualifiera, du fait de leur absence de lien avec une institution ecclésiastique, d'hétérodoxes sans Eglise.

Type IV: Ce type inclut les cases 2 et 5 et se distingue du précédent en ceci que ces hétérodoxes participent à la vie communautaire ecclésiale.  
(On annule ici la distinction pieux/sans piété). Ces individus peuvent être appelés "modernistes": en effet, ils se montrent à la fois attachés à l'Eglise et porteurs de croyances adaptées à "l'esprit du temps".

Type V: Les cases 7 et 10 désignent des individus à la foi orthodoxe, mais coupés de la vie communautaire. Il s'agit d'orthodoxes sans Eglise.

Type VI: Enfin, les fidèles de la case 1, auxquels nous ajoutons ces personnes de la case 4 dont les actes de dévotion sont rares ou nuls.

Les deux individus de la case 6 sont exclus de cette typologie, car ce qu'ils représentent ne nous paraît réductible à aucun des six types. En effet, bien que d'une manière marginale, ils indiquent l'existence concrète d'une pratique de l'Eglise de la part d'agnostiques. Nous ne pouvons exclure totalement l'hypothèse d'une erreur de classement. Nous croyons cependant que dans une société comme la Suisse, plusieurs raisons peuvent pousser des individus indifférents à la foi à fréquenter les églises. Mais il faudrait travailler sur un échantillon beaucoup plus large pour pouvoir analyser les caractéristiques des "pratiquants sans foi".

Le prochain tableau récapitule les six types retenus, leur nomenclature, la distribution des individus enquêtés dans la typologie, et dans la dernière colonne, il donne une indication sur l'importance de chaque type dans la population du chef-lieu jurassien.

Tableau 4 - Les types religieux

Types		Dans l'échantillon		% dans la population (*)
	n	%		
I	A-religieux	35	14,7	15 $\pm$ 5 %
II	Hétérodoxes sans pratique	27	11,3	11 $\pm$ 4 %
III	Hétérodoxes sans Eglise	33	13,9	14 $\pm$ 4 %
IV	Modernistes	48	20,2	20 $\pm$ 5 %
V	Orthodoxes sans Eglise	23	9,7	10 $\pm$ 4 %
VI	Fidèles	70	29,4	29 $\pm$ 6 %
-	autres	2	0,8	

(\*) seuil de probabilité: .05

#### 1.7. La typologie et l'affiliation confessionnelle

Reprendons la question de l'affiliation religieuse que nous avions écartée de la construction de la typologie (cf. supra par. 1.3.).

Tableau 5 - Affiliation confessionnelle et types religieux (%)

Types \ Affili- ation	I sans re- ligion	II Hétérodo- xes sans pratique	III Hétérodo- xes sans Eglise	IV Moderno- nistes	V Orthodo- xes sans Eglise	VI Fidèles	
Catholiques	71.4 11.4	60.0 8.5	53.0 9.7	91.0 23.3	85.7 10.2	100% 36.9	100%
Protestants	28.6 20.0	40.0 25.0	47.0 37.5	9.0 10.8	14.3 7.5	0.0	100%

100% 100% 100% 100% 100% 100% 100%

(Autres religions exclues)

Comme on pouvait le prévoir (cf. supra, par. 1.3.), plus de 80% des protestants se concentrent dans les trois premiers types. En revanche, 70% des catholiques relèvent des types IV à VI: c'est dire le lien puissant qui unit aujourd'hui encore les catholiques à leur Eglise universelle et à leur communauté locale.

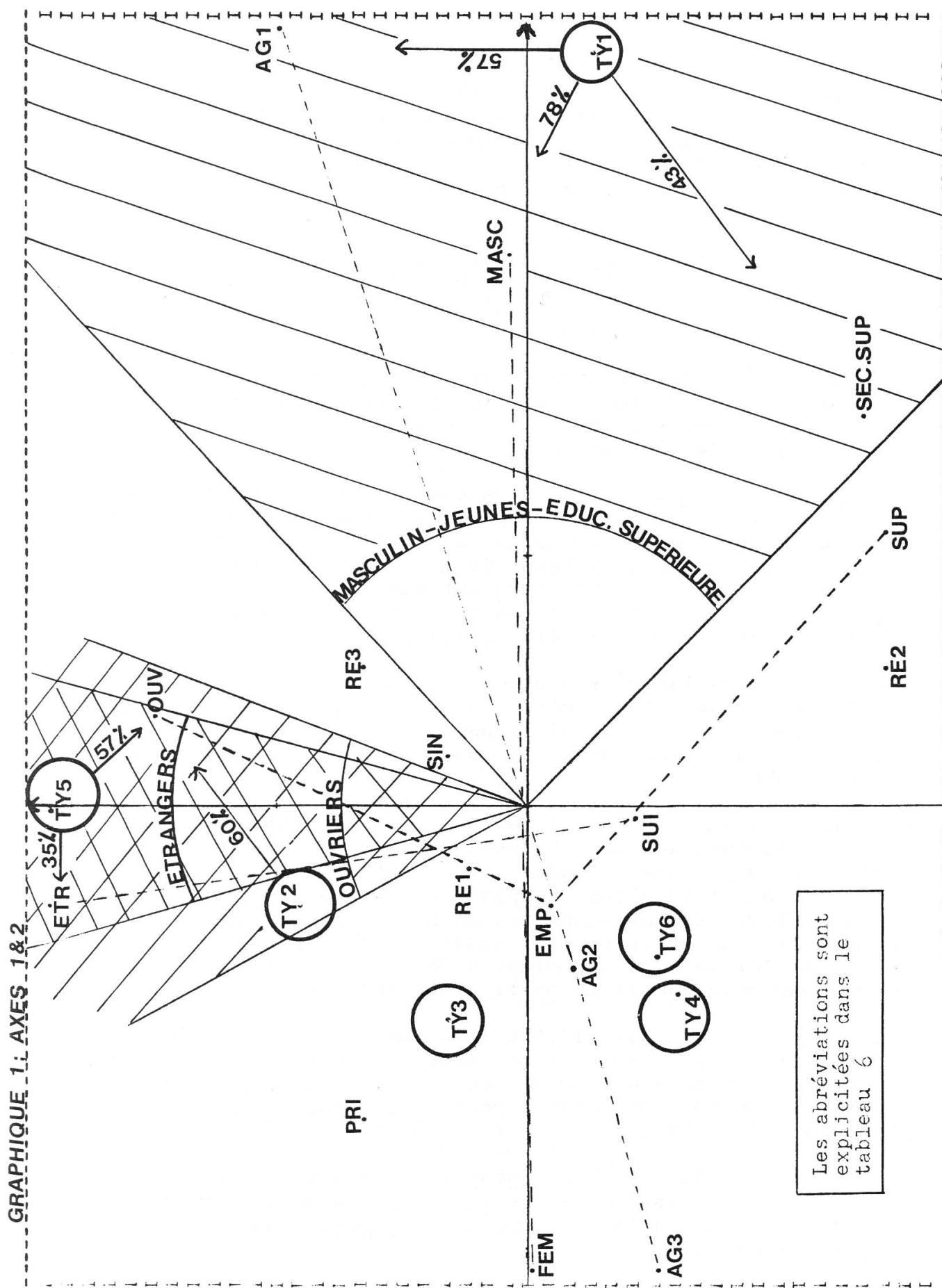
Du fait de l'apport important des protestants aux trois premiers types, une question pourrait se poser lorsque l'on étudiera les caractéristiques différentielles de ceux-ci. La différence observée est-elle alors imputable au type lui-même, ou sont-ce les protestants inclus dans le type qui, en quelque sorte, creusent l'écart? C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà signalé, nous vérifierons l'incidence protestante et signalerons le fait là où elle est réelle.

## II. LES TYPES RELIGIEUX CONSTITUENT-ILS DES TYPES SOCIAUX?

La question est ici d'étudier si et dans quelle mesure chaque type religieux présente également des propriétés non-religieuses distinctives. Un type religieux est-il plus particulièrement l'expression d'une classe d'âge précise, d'un groupe socio-professionnel distinct, des deux à la fois, etc.?

Une technique permet d'observer immédiatement comment se situe l'ensemble des variables indépendantes classées par rapport aux types religieux et les unes en fonction des autres également. Cette technique est appelée Analyse multivariée des correspondances (A.C.), nom qui évoque le fait qu'elle va établir des correspondances (des proximités) entre les informations qu'on lui fournit (Benzécri, 1973; Murman, 1974).

L'A.C. définit d'abord des facteurs (ou axes factoriels), situe ensuite les variables par rapport à ces facteurs; elle construit des projections planes (qu'elle traduit en graphes) par ensemble de deux facteurs et place toutes les catégories des variables sous forme de points, dans cet espace plane.



Outre les six types, sept variables ont été introduites: l'âge (trois catégories d'âge), le sexe, la nationalité (suisse ou étranger), la couche socio-professionnelle (trois couches: ouvriers, employés, couche supérieure), le revenu (trois catégories), le niveau de scolarisation (trois catégories).

Un premier regard sur l'analyse montre que dans la construction des axes, c'est d'une part le type I qui intervient le plus fortement, et d'autre part l'âge, le sexe, et le niveau d'éducation.

Cela signifie que le type I est celui qui se laissera le mieux définir par les paramètres non-religieux, et que parmi ces derniers, les trois que nous venons d'énoncer seront les plus influents.

Un premier facteur est le plus explicatif (54.48% de l'inertie totale). Aussi n'est-il pas surprenant de voir que cet axe permettra de cerner ce qui distingue le type I, les a-religieux des cinq autres. Ce type est expliqué à 99% (!) par cet axe, donc il n'intervient pas au-delà (dans les plans ne comprenant pas l'axe 1, le type I sera presque sur l'origine et pourra être négligé).

Les variables les plus lourdes sont donc ici le sexe, l'âge (surtout l'opposition entre jeunes (20-34 ans) et plus âgés), le niveau de scolarité (ici aussi, l'opposition des deux extrêmes). Intervient aussi la couche socio-professionnelle supérieure.

Le facteur 2 (20,05 de l'inertie) concerne avant tout le type V (orthodoxes sans Eglise: 75% de contribution relative) puis le type II (hétérodoxes sans pratique). Les variables qui influencent le plus cet axe, sont d'abord la couche socio-professionnelle, en particulier l'opposition ouvriers/non-ouvriers, mais aussi la nationalité, la condition d'étranger s'associant à celle d'ouvrier. Cet axe est donc celui de la stratification sociale.

Le troisième facteur (14,05% de l'inertie) précise le type III (hétérodoxes sans Eglise) dont la contribution relative s'y trouve être à 65%. Dans cet axe intervient principalement le revenu (catégorie supérieure) secondairement le niveau d'éducation (secondaire intérieur), l'âge et le sexe.

Le premier plan factoriel (graphique 1) dessiné par les axes 1 (en abscisse) et 2 (en ordonnée) va nous permettre de cerner d'abord le type des a-religieux, ensuite les types II et V.

Tableau 6: Les caractéristiques sociales des types religieux (%)

	I	II	III	IV	V	VI	Moy.
Sexe	Hommes (Masc)	78.4	29.6	24.2	35.4	56.5	41.4
	Femmes (Fem)	21.6	70.4	75.8	64.6	43.5	58.6
Age	20 à 34 ans (AG1)	56.7	29.6	27.2	16.6	30.4	14.3
	35 à 54 ans (AG2)	29.7	44.4	30.3	39.6	34.8	42.8
	55 ans et plus (AG3)	13.6	26.0	42.5	43.8	34.8	42.9
Cat. socio-prof. National.	Suisses (Sui)	86.1	85.1	78.1	89.4	65.2	82.9
	Etrangers (Etr)	13.9	14.9	21.9	10.6	34.8	17.1
Cat. socio-prof. National.	Ouvriers (Ouv)	38.8	60.0	32.1	35.7	57.1	35.1
	Employés (Emp)	27.7	28.0	39.3	40.5	33.3	35.1
	Indépendants (Sup)	33.5	12.0	28.6	23.8	9.6	29.8
	Prof. Libérales Cadres Supérieurs						
Ecole	Primaire (Pri)	21.6	42.3	39.4	48.9	60.9	42.0
	Second. Infer. Apprent. (Sin)	35.1	34.6	45.4	21.3	26.1	30.4
	Second. Super. Tech./Comm. (Sec Université Sup)	43.3	23.1	15.2	29.8	13.0	27.6
Revenu	Jusqu'à 2500 (RE1)	50.0	63.1	51.8	55.8	71.4	62.3
	2501 à 4000 (RE2)	32.3	21.0	22.2	30.2	14.3	29.5
	4001 et plus (RE3)	17.7	15.9	26.0	14.0	14.3	8.2

Sur le plan un trait fin relie les points d'une variable qui intervient fortement dans la définition de l'axe (sexe, âge, scolarité pour l'axe 1, couche socio-professionnelle et nationalité pour l'axe 2).

Partant de l'origine, quelques secteurs de cercle ont été distingués, qui délimitent ainsi le champ d'influence des variables les plus significatives. Par exemple sur le graphique 1 (axes 1 et 2), entre 10 h.30 et 1 h. on a un secteur ouvrier.

Chaque type est cerclé. De ce cercle partent des flèches grasses et discontinues, sur lesquelles on lit un pourcentage. Ces flèches pointent chacune vers une catégorie de variable, indiquant qu'il existe une relation (correspondance) entre le type et la variable et exprimant cette relation par le pourcentage de personnes du type porteurs du caractère de la variable. En consultant le tableau 6, le lecteur peut comparer ce pourcentage avec le poids de cette catégorie de variable dans les autres types, ou dans l'ensemble de la population (moyenne).

Ainsi, en lisant ce plan d'abord horizontalement de gauche à droite, on voit que le type a-religieux se distingue des cinq autres en ce qu'il est plus jeune (57% de personnes entre 20 et 34 ans), aux quatre cinquièmes masculin, le plus scolarisé (43% au niveau secondaire supérieur).

Le deuxième axe fait éclater les cinq types restant en projetant vers le haut de la feuille les hétérodoxes sans pratique (type II) et les orthodoxes sans Eglise (type V). L'axe distingue ainsi ces types, qui sont ouvriers (à 60% environ) des autres.

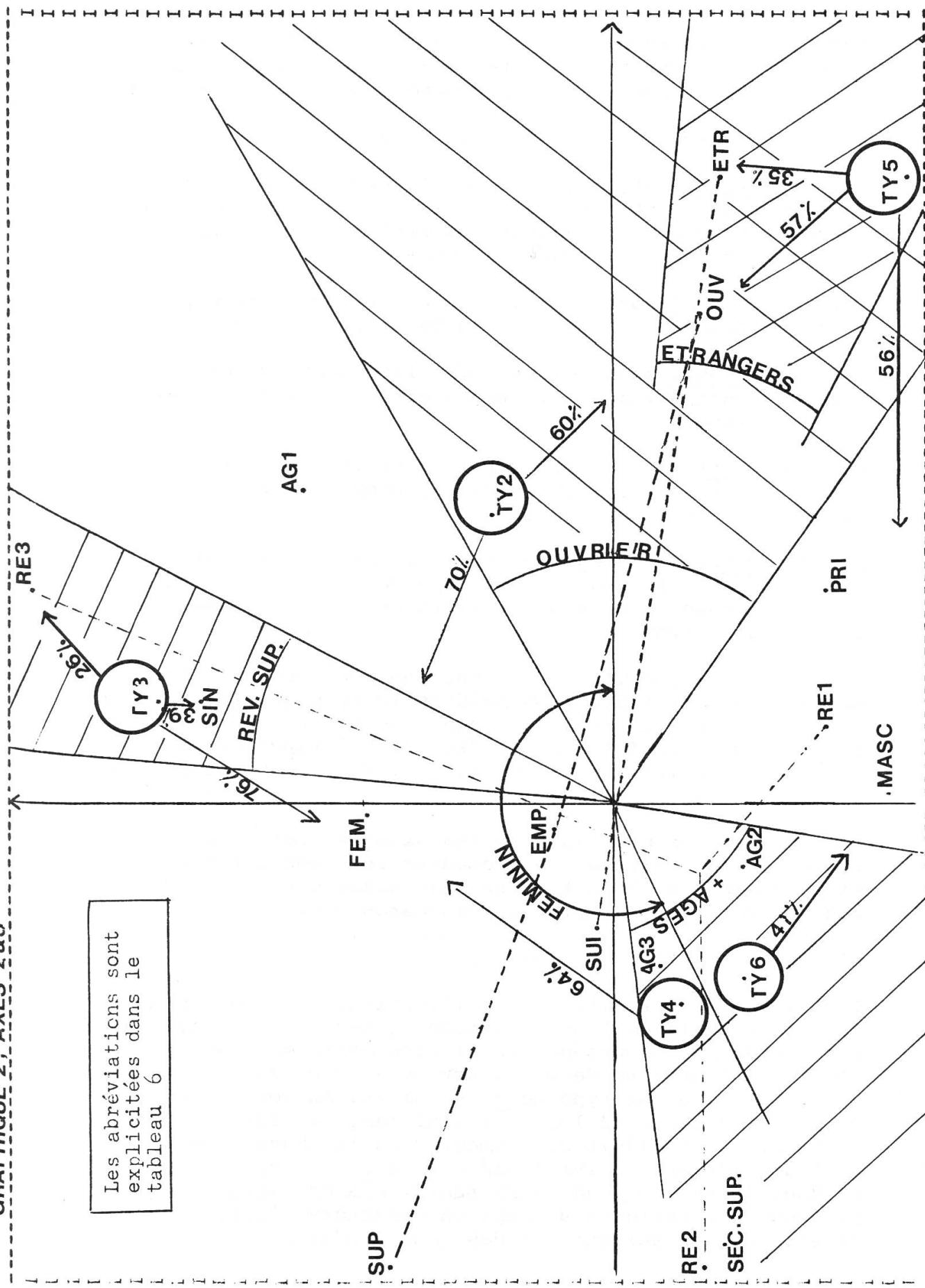
Mais cet axe montre aussi (ce qui apparaît plus clairement sur le graphique 2) la correspondance du type V et du point étranger. Ouvriers comme le type II, les orthodoxes sans Eglise s'en distinguent - comme de tous les autres types - en ceci qu'ils comptent une forte minorité d'étrangers (35%).

Le graphique 2 introduit le troisième facteur (en ordonnée) et reproduit le deuxième (cette fois en abscisse). Ce troisième axe nous informe d'abord sur le fait que les hétérodoxes sans Eglise sont le type où les hauts revenus sont le plus fréquents. Ensuite il distingue les types IV et VI (les types des pratiquants) en signalant que leur population est plus âgée que celle des trois autres types.

Enfin, il indique que les types II, III et IV sont à dominante féminine (des deux tiers au trois quarts) alors que les types V et VI ont (ceci pouvant être dit après consul-

## GRAPHIQUE 2; AXES 2 & 3

Les abréviations sont explicites dans le tableau 6



tation du tri-croisé, cf. tabl. 6) une population équilibrée selon ce critère. Naturellement, on retrouve ici les informations fournies par le deuxième axe et déjà relevées.

L'analyse permet la caractérisation suivante:

Les a-religieux (type I) forment le type qui se distingue le plus clairement des autres. Il est composé d'hommes, jeunes, fortement scolarisés; il recrute le plus parmi les couches socio-professionnelles supérieures.

Les hétérodoxes sans pratique (type II) sont principalement des femmes, et des membres de la classe ouvrière.

Les hétérodoxes sans Eglise (type III) sont également un type surtout féminin, mais recrutent le plus parmi les revenus élevés.

Les modernistes (type IV) ont pour trait saillant leur majorité (deux tiers) féminine et, comme le type VI, un faible taux de jeunes adultes.

Les orthodoxes sans Eglise (type V) sont mieux profilés. Type ouvrier, il se distingue cependant du type II en ce qu'il regroupe le plus d'étrangers et que les hommes y sont majoritaires.

Les fidèles (type VI) enfin, ont une bonne répartition entre hommes et femmes. Comme dans le type IV, les ouvriers sont très minoritaires, bien que fidèles et modernistes ne relèvent particulièrement ni des couches supérieures, ni des catégories à haut revenu. Ici aussi les jeunes adultes sont rares.

Bien que chacun des types religieux n'acquière pas une caractérisation stricte, il n'empêche que nous parvenons à en proposer une définition sociale assez prononcée. Rétentions en conclusion trois aspects marquants.

L'a-religion: luxe de l'élite?

Tout d'abord l'irreligion, ou l'a-religion puisque nous ne détectons nulle part une attitude anti-religieuse militante, est portée par un groupe social bien profilé. L'a-religion n'est pas l'affaire de marginaux ou de déclassés; et n'est pas liée à quelque type de frustration. Au contraire, elle se présente comme un luxe que s'offrent les forts de notre société: jeunes adultes, hommes, dans la phase ascendante de leur carrière, privilégiés par leur formation scolaire, et dont le revenu déjà confortable, n'a pas atteint son plafond. L'a-religion a ainsi un caractère élitaire. Qu'elle soit portée surtout par des jeunes adultes laisse-t-il

présumer son expansion? On peut aussi émettre l'hypothèse qu'elle tend à caractériser une phase de la vie d'une certaine élite.

L'ouvrier: ni pratiquant, ni athée?

Si l'on trouve une minorité d'ouvriers partout, deux types religieux sont des types prolétaires (types II et V). Les orthodoxes sans Eglise connaissent un apport substantiel d'étrangers et on y trouve plus d'hommes que de femmes. Ces deux types posent la question de la participation des ouvriers à l'Eglise mais chacun à sa manière: pour le type V, il s'agit de croyants stricts et pieux mal intégrés (pour une part parce qu'ils sont étrangers) à la paroisse. Le type II pose plus généralement le problème de la désaffection ouvrière qui débouche sur un comportement de passivité, et non pas sur cette nouvelle forme de militance que serait une confession d'agnosticisme ou d'athéisme.

Le pratiquant: le juste milieu social?

Ni trop éduqué, ni trop peu, ni des plus riches, mais pas non plus des plus pauvres, guère prolétaires, les pratiquants de l'Eglise (fidèles et modernistes) représentent donc bien les couches moyennes majoritaires dans la société, mais ce type est assez déserté par les jeunes adultes. On retrouve ici le profil d'une Eglise de classes moyennes et d'âge mûr, mais signalons le fait que, selon notre échantillon, les fidèles sont autant des hommes que des femmes.

### III. TYPES RELIGIEUX ET CHAMP POLITIQUE

Le modèle de Glock comprend une quatrième dimension, celle des conséquences, dont on a vu qu'à la différence des trois autres qui cernent la relation au sacré, celle-ci renvoie aux comportements humains dans la vie profane. Elle recouvre un éventail très large et doit être à son tour l'objet de subdivisions.

Dans le cadre de cet article, nous resserrerons l'exposé autour de la question politique, en distinguant deux volets: celui des inclinations politiques et celui des relations entre foi et politique, Eglise et société.

#### III.1. Les inclinations politiques

Un ensemble de 11 questions portait sur huit partis politiques implantés dans la région et trois mouvements qui se sont constitués autour de la question jurasienne (9). Les personnes enquêtées devaient exprimer leur position à

Tableau 7: Les inclinations politiques (%)

Organisa- tion publi- que	Ty- pe	Libéral Radical	Libéral Radical Indép.	Union Démocrate du Centre	Parti Démocrate	Parti Chr.	Parti Ouvrier	Ligue Marx.	Rassem- blement Jurassien	Trois- sième Force	Force Démocra- tique
I	0	30	32	41	24	30	27	27	22	24	27
	1-4	38	46	46	49	41	24	38	54	49	59
	5	16	11	11	22	16	11	8	6	19	5
	6-9	16	11	2	5	13	38	27	5	46	8
II	0	50	57	53	43	43	22	39	39	43	39
	1-4	28	32	36	32	32	32	39	54	14	39
	5	11	11	11	18	11	32	11	7	7	14
	6-9	11			7	14	14	11	7	50	7
III	0	52	55	52	45	55	39	42	52	33	39
	1-4	15	21	24	21	12	15	39	45	18	21
	5	6	3	18	21	9	12	6	3	13	12
	6-9	27	21	6	13	24	33	13	36	27	18
IV	0	25	27	50	39	33	25	35	42	33	33
	1-4	29	29	35	31	29	33	42	54	24	27
	5	31	25	10	19	17	10	10	4	10	21
	6-9	15	19	5	21	38	23	13	33	33	19
V	0	70	65	65	52	52	43	52	52	52	57
	1-4	17	26	17	22	35	22	35	39	27	13
	5	9	9	9	13	4	13	9	4	4	13
	6-9	13			13	9	22	4	9	17	22
VI	0	40	40	51	33	36	29	30	41	29	34
	1-4	37	37	34	11	6	23	50	57	7	23
	5	14	17	10	14	16	24	9	9	16	21
	6-9	9	6	4	41	42	24	11	2	49	21
Moyenne											
0	0	41	43	51	36	39	30	36	43	31	36
	1-4	30	33	33	26	23	23	43	50	17	28
	5	15	13	11	18	10	19	9	2	11	18
	6-9	14	11	5	20	38	38	12	5	41	5

l'égard de chacun d'entre eux en utilisant une échelle allant de 1 à 9. Dans l'analyse qui suit on synthétise l'échelle ainsi:

0 = non réponse  
 1 - 4 = antipathie  
 5 = neutre  
 6 - 9 = sympathie

Le tableau 7 récapitule les résultats.

Globalement les scores d'antipathie des partis sont plus élevés que ceux de sympathie. On réprouve plus que l'on est enthousiasmé. Presque tous réprouvent la Ligue Marxiste, les deux tiers le POP, mais aussi l'UDC. La moitié exprime son antipathie pour les partis libéraux-radicaux, qui n'attirent la sympathie que d'une minorité. Le score du PDC est balancé (39% d'antipathie, 31,5% de sympathie) et les bilans du PCSI et du PS sont positifs (44,5% de sympathie contre 36,1% pour le premier, 40% contre 33% pour le PS) mais on notera que 44,5% d'expression de sympathie est un plafond. Dans l'ensemble, on relève une inclination et vers les partis catholiques et vers ceux du centre-gauche.

Du côté des mouvements, la RJ bénéficie d'un fort courant de sympathie qui réunit les deux tiers de la population (et Force Démocratique a pour sa part l'antipathie déclarée des trois quarts): mais on voit, en observant les données des tableaux 7-8, qu'être en faveur du Jura indépendant n'est pas toujours synonyme d'être partisan du RJ.

Passons aux affinités possibles entre les types religieux et les groupements politiques. Une deuxième analyse des correspondances a été réalisée, dont on signale ici la quintescence des résultats.

Relevons d'abord que le type V se définit par l'abstention qui caractérise de la moitié aux trois-quarts des orthodoxes sans Eglise. On y voit sans doute l'effet de sa composante d'étrangers, mais celle-ci ne rend pas compte de la totalité du phénomène. L'abstention est si forte, qu'il devient impossible de pousser plus loin l'analyse des sympathies politiques de ce type, qui n'a pas été inclus dans l'A.C.

L'A.C. met en lumière que les principales différences de tendance politique qui démarquent les types se produisent à propos des partis catholiques. Mais l'attitude à l'égard des partis cléricaux n'est pas en corrélation (inverse) systématique avec l'attitude envers les vieux partis anti-cléricaux (radicaux). Le vieil axe cléricalisme/anticléricalisme n'a ici qu'une pertinence limitée.

Les a-religieux (type I) sont éminemment opposés aux partis à étiquette chrétienne. Mais ils ne sympathisent pas pour autant avec la tradition radicale. Ils inclinent à gauche: vers le PS surtout. C'est le seul type où le POP trouve un groupe de sympathisants.

Les fidèles (type VI) marquent leur affinité avec les 2 partis à étiquette chrétienne et leur antipathie pour la tradition radicale et l'UDC à droite, la tradition marxiste à gauche. Le lien est ici manifeste entre les adeptes de l'Eglise et les partis confessionnels.

Mais observons que si les fidèles constituent un groupe aux tendances politiques bien typées, il n'en va pas de même des modernistes (type IV), divisés à propos des partis chrétiens et moins nettement opposés au courant radical.

Tableau 8 - Attitudes à l'égard de deux questions d'actualité

TYPE	% favorables: au canton du Jura;	% favorables: à l'aide du Tiers Monde.
I A-religieux	84.4	63.0
II Hétérodoxes sans pratique	76.2	59.3
III Hétérodoxes sans Eglise	71.4	57.1
IV Modernistes	80.0	71.1
V Orthodoxes sans Eglise	75.0	63.6
VI Fidèles	85.1	80.6
Total	81.5	69.0

(Pourcents calculés en excluant les N.R., respectivement de 19.5% et 5.4%).

Le tableau 8 montre en plus que les fidèles - au sein d'une population dans son ensemble projurasienne - sont les plus unanimement attachés à la naissance du nouveau canton et surtout, que la pratique de l'Eglise s'associe nettement à la conviction qu'il faut contribuer à l'aide du Tiers Monde (cf. Fidèles et Modernistes).

Les types II et III manifestent une forte tendance à l'absention dans la question portant sur les affinités partisanes. Au sein du type II, on relèvera aussi une tendance au jugement critique systématique: à l'exception du R.J., tous les mouvements nommés s'attirent plus d'antipathie qu'ils ne forcent la sympathie. Le type II - à dominance

ouvrière - n'incline pas plus que les autres vers les partis marxistes, ni même vers le PS.

### III.2. L'Eglise dans la société suisse

Dans le tableau 9, on récapitule les résultats apportés par un ensemble de huit questions. Deux d'entre elles enquêtent sur la relation entre la foi et la politique, les incompatibilités possibles entre celle-là et certaines adhésions partisanes. Deux autres posent le problème de l'interférence de l'Eglise suisse saisie ici comme institution, dans les problèmes politiques et sociaux de la nation. Les deux suivantes interrogent sur deux formes d'engagement politique (l'engagement partisan; la prise-de-position par le prêche) de ce représentant privilégié de l'institution religieuse qu'est l'ecclésiastique. Les deux dernières évaluent l'incidence de la disparition de la paroisse locale sur la vie des intéressés, puis celle de la disparition des grandes Eglises sur la société suisse.

Observons d'abord le profil présenté par l'échantillon - et à travers lui par la population delémontaine. Plus de la moitié pense que foi et politique n'ont rien de commun et aussi que les sujets socio-politiques n'ont pas leur place dans la prédication. Deux tiers veulent que l'Eglise évite toute intrusion dans la politique. C'est là un trait de consensus idéologique suisse. Signalons (ce qui ne figure pas dans le tableau) que le croyant ne doit pas pour autant se tenir à l'écart de la politique: presque tous pensent qu'il peut adhérer à un parti. Mais pour un tiers, il est des partis incompatibles avec la foi. Sont exclusivement visés le POP et la Ligue, donc les partis et l'idéologie marxistes.

1. Considérons d'abord les questions traitant des relations entre foi et Eglise d'une part, politique de l'autre. (Questions 1 - 4)

Le clivage démarque ici les trois premiers types des deux derniers. Ceux-là prônent de manière claire la séparation de la foi et de la politique et plus encore refusent à l'Eglise le droit d'opiner en ce domaine. Les intégrants des deux types "orthodoxes" sont partagés à ce sujet. Et la moitié d'entre eux estime que certains partis - marxistes - sont incompatibles avec la foi. Observons ceci: quand on sépare radicalement foi et politique, on ne parle guère d'incompatibilité de la foi et de certains partis (justement, puisqu'il s'agit de deux réalités hétérogènes). En revanche, affirmer que la foi a des incidences politiques peut conduire à opérer une sélection a priori parmi les options partisanes possibles.

Tableau 9: Foi, Eglise et politique (% des personnes approuvant l'item)

ITEMS	TYPES	I	II	III	IV	V	VI	Moyenne Types
		A-reli- gieux	Hétéro- doxes	Hétéro- doxes sans prati- que	Moder- nistes	Ortho- doxes	Fidè- les Eglise	
1. La foi n'a rien à voir avec la politique		61.5	70.4 +	67.7	47.9	42.9 -	54.0	56.5
2. L'Eglise ne doit pas se prononcer sur les problèmes sociaux		38.2 +	25.0	20.0	14.9	23.8	12.1	20.4
3. L'Eglise ne doit pas se prononcer sur la politique		67.6	71.4	68.8	68.8	52.2 -	59.4	64.6
4. Certains partis sont incompatibles avec la foi		19.2 -	21.4	12.9 -	22.7	42.1 +	49.2 +	30.3
5. Le clerc ne doit pas être d'un parti politique		23.1 --	50.0	48.5	51.1	47.6	44.7	45.0
6. On ne doit pas prêcher sur des sujets socio-politiques		43.2 -	60.7	48.5	54.2	60.9	55.7	53.6
7. Incidence de la disparition de la paroisse sur la vie de l'interrogé (moyenne, forte)		7.7 --	25.0 -	30.3	51.1 +	22.7 -	53.0 +	37.4
8. Incidence de la disparition de l'Eglise sur la société (néfaste)		42.9 --	80.8	97.0 +	93.8	91.3	94.3	85.1

Les signes + et - indiquent un écart de 10% (positif ou négatif) par rapport à la moyenne.

Les a-religieux ne se démarquent guère des types II et III sinon sur un point: c'est dans ce type que l'on estime le plus que l'Eglise ne doit pas non plus se prononcer en matière sociale. Ailleurs, si l'on rejette l'intervention politique, on accepte la prise-de-position sociale. Il faut probablement voir là l'expression du consensus très large sur la mission morale de l'Eglise dans notre société. Nous y reviendrons.

Les modernistes (type IV) présentent une tendance particulière. Ils rejoignent les orthodoxes quant à la relation de la foi et de la politique (division interne en deux groupes de même poids), mais inclinent vers les autres types en rejetant à 7 contre 3 l'immixtion de l'Eglise dans la politique, et en ne condamnant pas à priori certains partis. Les modernistes auraient ainsi une conception plus liée à l'individu de la relation entre foi et politique, alors que pour les orthodoxes, cette relation passerait par la méditation de l'institution ecclésiastique. Ce tableau offre un portrait plus net de ceux que nous avons appelé les modernistes: ils ne visent pas à politiser l'Eglise, ni ne sont les tenants d'un Evangile politique ou social. Leur modernisme tient dans un individualisme et un libéralisme idéologiques (ce qu'indique d'ailleurs le fait qu'ils ne condamnent pas de partis au nom de la foi).

2. En ce qui concerne l'engagement politique de l'ecclésiastique - par l'affiliation à un parti, ou par la prise-de-position lors du prêche - on ne relève pas de différence significative du type II au type VI: dans chacun d'entre eux, les deux positions possibles sont assumées par des groupes sensiblement égaux. Le seul type à se démarquer est celui des a-religieux, qui en particulier estiment (77%) que l'ecclésiastique peut s'affilier au parti de sa convenance. Ce fait à première vue contredit la tendance de la majorité des a-religieux à vouloir maintenir l'Eglise à l'écart de la politique? Une interprétation possible serait que l'ecclésiastique n'est plus perçu comme le porte-parole de l'Eglise et qu'ainsi son choix politique, de même que sa prédication, n'engagent que sa personne et non pas l'institution?

On a observé que plus le type est religieux, plus il tend à opiner que la foi a des implications politiques, et que les types orthodoxes sont plus enclins à considérer que l'Eglise doit aussi affirmer son point de vue en matière politique. Il faut en même temps relever l'absence totale de consensus en cette matière parmi les types les plus impliqués dans l'Eglise (types IV à VI); ceux-ci paraissent tiraillés entre une morale religieuse qui tendrait à subordonner le champ politique à la foi et à la théologie, et une morale civile, qui exige que le sacré et ses institutions restent en-deçà, ou au-delà, de l'arène politique (cf. Bellah, 1973).

Les deux dernières questions donnent l'occasion d'approfondir ce débat.

On y lit d'abord le constat d'échec de la vocation communautaire de la paroisse. Un tiers seulement pense que sa disparition affecterait leur vie, et même parmi les pratiquants, la moitié seulement estiment qu'ils en souffriraient.

En revanche, il existe un large consensus en ce qui concerne l'importance macrosociologique des Eglises et - paradoxe symétrique à celui du désintérêt des pratiquants pour leur paroisse - plus de la moitié des a-religieux eux-mêmes estiment que la disparition des Eglises serait néfaste à notre société.

Le croisement des réponses aux questions sur la disparition de la paroisse et celle des Eglises nous montre que quelque soit le jugement que l'on porte sur sa paroisse, on estime que les Eglises contribuent de manière décisive à l'équilibre de notre société. 80% de ceux qui pensent que la disparition de la paroisse n'entraînerait aucun changement dans leur vie, estiment que les Eglises ne doivent pas disparaître.

Les enquêtés avaient ici la possibilité d'expliciter leur opinion, et l'analyse des commentaires nous permet de regrouper les motifs en trois catégories, que nous indiquons par ordre croissant d'importance.

- L'Eglise support de la foi

Le premier genre d'explication, le moins souvent invoqué, c'est que la disparition des Eglises entraînerait la disparition de la foi. "Parce que la génération suivante serait prise par une idéologie autre que la foi chrétienne", "C'est l'Eglise qui assure la foi", "Il n'y aurait plus de religion", etc.

- L'Eglise, lieu de satisfaction du "besoin religieux" et d'équilibre psychique

La deuxième raison c'est que les croyants souffriraient de cette disparition car l'Eglise est leur refuge. "Il y a beaucoup de gens qui ont toujours besoin de la religion", "Pour beaucoup l'Eglise est un appui car chacun ne sait pas chercher Dieu lui-même, donc pour ces gens là, il faut l'Eglise", "Enormément de personnes seraient désaxées, l'homme a un besoin religieux", "Parce qu'il y a une catégorie de personnes pour qui le culte est une habitude et un devoir. Il leur sert de moralité et de référence, ils se sentirraient un peu déphasés", "Les gens très pratiquants seraient complètement perdus", etc.

Notons ici l'idée sous-jacente d'une foi qui pourrait être vécue sans l'Eglise, celle-ci s'offrant surtout à ceux dont la personnalité serait trop faible pour assumer leur individualité. En fait, on a là une rationalisation des célèbres stéréotypes: "je ne viens pas à l'Eglise, mais j'ai ma foi, Monsieur le Curé ..", "chacun ses croyances, l'important c'est d'en avoir, n'est-ce pas ...".

Alors que la première classe d'arguments se référait à la foi, ici l'Eglise - et la religion - sont reliées à la notion de besoin, d'équilibre psychologique.

#### - L'Eglise, institution nationale de santé publique

La dernière raison invoquée, et de loin le plus fréquemment, c'est le rôle de "gardien de morale" que l'on attribue à l'Eglise. "Tout le monde deviendrait sauvage", "On n'aurait plus de retenue", "Il n'y aurait plus de morale, les gens seraient beaucoup plus portés vers le mal", "Il n'y aurait plus de pratique et de ce fait plus de délinquance et tout ...", etc.

Voilà, à notre avis, l'argument essentiel, qui permet de comprendre que l'on puisse n'investir que peu dans la paroisse mais estimer les Eglises nécessaires. Or ici l'argument n'est plus de l'ordre de la foi ou de la religion, mais de celui de la morale. Et pourtant, si l'on attend de l'Eglise qu'elle fonde l'ordre moral, n'est-ce pas parce qu'elle seule, en lui donnant le sceau du sacré, peut l'investir d'une autorité suffisante pour qu'il exerce de manière efficace la fonction de gardien de l'ordre de la société?

Cette conception de la place des Eglises dans le système suisse doit être soulignée. Elle ne lui est pas réservée (10). Mais elle y est particulièrement importante. Dans une étude portant sur les réactions de la presse (éditoriaux mais aussi lettres des lecteurs) à propos de la prise de position des "32" (11), Allamand et de Rham constataient que le déferlement des critiques se fondait moins sur la foi et sur une argumentation théologique, que sur une conception idéologique: la position des "32" est inadmissible parce qu'elle met en question la place des Eglises comme piliers de l'ordre moral de notre société.

Les résultats de ces deux recherches convergent pleinement et nous pouvons en conclure que les grandes Eglises chrétiennes font partie du paysage socio-culturel de notre pays. Elles doivent se tenir en marge de la politique (12), justement afin de pouvoir remplir cette fonction, politique finalement, ou méta-politique, de garant de la morale. Telle est le contenu de ce que nous avons qualifié plus haut de "morale civile".

#### IV. CONCLUSION ET OUVERTURE

Bien qu'à peine esquissée ici tant du point de vue du modèle théorique que de celui du choix des indicateurs, la voie suivie dans cet article nous paraît permettre des études beaucoup plus satisfaisantes que celles habituellement menées à propos du "facteur religieux", de ses déterminations et incidences.

La construction et l'application du modèle typologique a mis en relief l'imbrication étroite d'une population et d'une religion. Certes, la pratique réelle est modeste. Mais la pratique imaginaire est beaucoup plus élevée, et l'adhésion symbolique au christianisme extrêmement forte. Le lien avec la religion passe donc plus par le culturel que par le social. Il y aurait - la formule est là pour donner à réfléchir - communion dans un vécu culturel et imaginaire collectif plutôt que par la participation à des pratiques centripètes.

La quasi-absence d'athéisme conséquent, le constat que le groupe d'a-religieux (notion beaucoup plus lâche que celle d'athée) porte la marque d'une sorte de fratrie jeune et virile, ces observations confirment a contrario ce qui vient d'être dit.

Pour renouer avec la thèse de la sécularisation, il paraît en conséquence important de distinguer le déclin du lien entre la population et les grandes Eglises, réel sans doute (mais n'oublions pas que les fidèles constituent près du 30% de l'échantillon), du lien entre la population et la tradition chrétienne, imprégnant en profondeur la culture collective.

La troisième partie n'est pas assez étoffée (notre incursion s'étant limitée au domaine politique) pour que l'on puisse conclure sur la question de l'influence du facteur religieux. Elle n'en signale pas moins sa part dans l'organisation du système des partis politiques, l'étroite relation entre l'adhésion à l'Eglise catholique et l'inclination vers les partis confessionnels, mais aussi entre le rejet de ces partis et l'a-religion.

Mais ici le plus intéressant est moins ce qui rend chaque type particulier que ce qu'ils semblent partager. Si le lien concret entre l'individu et l'Eglise locale apparaît relâché, il demeure très fort sur le plan symbolique et imaginaire. Et ce sera par le biais du symbolique et de l'imaginaire - donc du culturel - que l'on parviendra à redéfinir la place sociale, sociétale surtout, des Eglises. Celles-ci doivent avant tout nourrir la communion cultu-

relle et le consensus moral, soubassements de l'ordre socio-politique. Dès lors dans cette perspective, il importe qu'elles restent en marge d'un champ politique relativement pluraliste, car en y entrant elles deviennent partisanes, ne légitiment plus qu'un acteur de ce champ et non pas le champ lui-même.

Observons l'existence d'une contradiction possible entre ceux, plus détachés de l'Eglise, qui attendent d'elle cette position méta-sociale, et ceux, fidèles et autres qui (quoique très divisés à ce propos), demandent à l'Eglise non de légaliser un système mais de se situer par rapport aux forces en présence dans ce système.

Resteraient encore à préciser les modalités de cette articulation entre les Eglises et la société: la génèse dont elle procède, les mécanismes qui la constituent, les forces sociales qui la soutiennent et celles qui la contestent. Le point de départ d'une analyse tiendrait dans le constat d'une large adhésion à un système culturel imprégné de christianisme, qui inclut à la fois une religion et une morale civiles, pour reprendre ces notions forgées par R.N. Bellah (1973) dans le cadre des Etats-Unis (13).

#### NOTES

1. Cela est souvent même considéré comme acquis, ce dont témoignent la pratique des sociologues. Deux importantes enquêtes effectuées en Suisse sur la condition féminine d'une part (Held et Levy, 1974), sur la jeunesse d'autre part (Blancpain et Häuselmann, 1975), délaissent totalement la question religieuse.
2. Nous remercions la Commission d'étude sociologique paroissiale de Delémont d'avoir rendu possible cette recherche et de sa collaboration.
3. Chrétien: c'est là une limite de notre démarche.
4. Susceptible de quelques corrections pourtant: il n'inclut pas les Delémontains qui pratiquent au dehors de la paroisse.
5. Des situations peuvent exister où la pratique avouée serait inférieure à la pratique pratiquée (si l'on ose dire); par exemple, là où l'Eglise serait persécutée. Ici on constate que la relation est inverse, et que l'on préfère se dire plus pratiquant qu'on ne l'est. Cela ne peut pas être interprété autrement que comme un indicateur de la préhension de la religion et des institutions chrétiennes sur la population.
6. Cette hypothèse a été discutée. Nos collègues R. Campiche et J.M. Chappuis nous ont fait observer que les membres les plus passifs se caractérisent souvent par une vision très traditionnelle de l'Eglise. Remarque pertinente, mais qui porte sur la conception de l'Eglise alors que l'hypothèse concerne l'incidence de la tradition religieuse sur la vie quotidienne (sur la "quatrième dimension"). Aussi, cette équivoque écartée, maintenons-nous l'hypothèse.

7. Une première échelle de pratique, comprenant cinq positions, faisait intervenir la participation à l'eucharistie. Mais l'exigence (pour des raisons pratiques) de dichotomisation conduisait à ne retenir que la fréquentation de l'office divin.
8. Ces exigences sont les suivantes:
  - Des individus classés dans le profil d'orthodoxie, on écarte ceux qui n'ont pas répondu positivement à tous les items suivants: anges/ enfer/Christ nous a rendu fils de Dieu/salut/résurrection des hommes.
  - De ceux qui se retrouvent dans le profil d'incroyance, on élimine ceux qui n'ont pas répondu négativement aux items que les orthodoxes doivent approuver.
  - De ceux regroupés dans le profil d'hétérodoxie, on soustrait les personnes qui ne confesseraient pas le salut tout en rejetant l'idée de l'enfer.
9. Pour une introduction à la question jurassienne, voir par exemple: Bassand, Lalive, Thoma, 1976.
10. L'un de nous a fait ce même constat dans une enquête aux antipodes, à propos de communautés rurales d'immigrants. Même les plus incrédules estimaient les Eglises nécessaires à la santé de leur région. Cf. Lalive, 1973 b.
11. Décision de 32 prêtres et pasteurs romands d'un refus collectif de l'armée, en février 1972. Cf. Allamand et de Rham, 1974.
12. Or justement la position des "32" n'a pas été jugée comme une position morale, mais politique, ce qui est étonnant, mais cohérent; car admettre qu'il s'agit là d'un choix éthique, c'est admettre que l'Eglise peut avoir un autre rôle que celui de garant de l'ordre social: c'est admettre que l'Eglise puisse contester cet ordre.
13. Un sondage récent montre que plus de 70% de la population souhaite le maintien de la référence au "Dieu tout puissant" dans la Constitution (avril 1976).

#### BIBLIOGRAPHIE

- Allamand J.-P. et de Rham G. (1974): Analyse de presse des réactions au refus à l'armée des "32". In: Actes du deuxième congrès de la Société suisse de sociologie. Contributions à l'analyse sociologique de la Suisse, Genève, 1974.
- Bassand M., Dumont P., Lalive d'Epinay C. (1976): La vie religieuse dans une ville moyenne suisse. (Rapport préliminaire), Genève.
- Bassand M., Ruedin F., Waeber C. (1974): Paroisses et pratique dominicale. Copasco, Genève.
- Bassand M., Lalive d'Epinay C., Thoma P. (1976): Un essai de démocratie culturelle. Le centre culturel jurassien. Lang, Berne et Francfort/M.
- Barton A. (1965): Le concept d'espace d'attributs en sociologie. In: Boudon et Lazarsfeld, 1965, p. 148-170.

- Bellah R.N. (1973): La religion civile en Amérique. In: Archives des sciences sociales des religions, No 35 (Traduction de l'anglais, 1967).
- Benzécri J.-P. et al. (1973): L'analyse des données. Dunod, Paris, 2 volumes.
- Bergonier M. (1973): Méthodes d'analyse de données pour la détection et la description des structures. In: "Etudes et recherches" du Département de science politique, No 3, Université de Genève, pp. 58-74.
- Blancpain R. et Häuselmann E. (1974): Zur Unrast der Jugend. Verlag Huber, Frauenfeld und Stuttgart.
- Boudon R. (1971): La crise de la sociologie. Droz, Genève, Paris.
- Boudon R. et Lazarsfeld P. (1965): Le vocabulaire des sciences sociales. Mouton, Paris, Lay Haye.
- Campiche R. (1968): Urbanisation et vie religieuse. Payot, Lausanne.
- Desroche H. (1968): Sociologies religieuses. Presses Universitaires de France, Paris.
- Glock Ch. (1959): "The religious revival in America". In: Religion and the face of America. J. Zamn, University Extension, University of California.
- Traduction française parue in: Archives de sociologie des religions, No 12, 1961, pp. 35-52 et in: Boudon et Lazarsfeld, 1965.
- Held T. et Levy R. (1974): Die Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft. Verlag Huber, Frauenfeld und Stuttgart.
- Traduction française chez Delta (1976).
- Instituto Fey Secularidad (1970): Boletin No 1, Secularizacion, Madrid.
- Lalive d'Epinay C. (1973a): Religion e ideología en una perspectiva sociologica. La Aurora, Puerto Rico.
- Lalive d'Epinay C. (1973b): L'héritage et la dynamique externe du changement. Colonia Iris: une communauté vaudoise dans la Pampa. In: Archives des sciences sociales des religions, No 36, p. 35-70.
- Lübbe H. (1965): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Murman A. (1974): L'analyse des correspondances. Département de sociologie, Université de Genève.
- R.G.G. (1961): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tome 5, col. 1280-1299, articles: Säkularisation, Säkularismus.
- Wilson B. (1966): Religion in Secular Society. Watts, London.
- Windisch U. (1972): Intégration des travailleurs immigrés et xénophobie en milieu ouvrier suisse. Diverses approches méthodologiques. Département de sociologie, Université de Genève.

Christian Lalive d'Epinay  
 Michel Bassand  
 Département de Sociologie  
 Université de Genève  
 Case postale 141  
 1211 Genève 24

