Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: Dislocation des systèmes religieux-culturels intégrés et assimilation de la réligion dans la culture

Autor: Hervieu-Léger, Danièle

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814869

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: 21.08.2025

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

DISLOCATION DES SYSTÈMES RELIGIEUX-CULTURELS INTÉGRÉS ET ASSIMILATION DE LA RELIGION DANS LA CULTURE

Danièle Hervieu-Léger
C.N.R.S – G.S.R, Groupe de sociologie des religions,
59–61, rue Pouchet, F–75017 Paris

En faisant la liste des mots-clés qui, depuis une vingtaine d'années, ont successivement cristallisé les intérêts des chercheurs en sociologie des religions, on pourrait illustrer facilement le lien étroit qui existe entre la conjoncture sociale et le développement de la recherche. Nous avons parlé, en des temps déja anciens, utopie et développement ; nous nous sommes attardés aux mouvements sociaux et aux protestations socio-religieuses ; nous voici en un temps où la question de l'identité est au coeur de tous les débats... Identités religieuses et nationales en recomposition à l'Est ; identités sociales et culturelles incertaines à l'Ouest : la préoccupation scientifique rejoint, dans tous les cas, l'urgence sociale et politique. Mais en Suisse ? Y-a-t-il lieu au monde où l'identité collective puisse apparaître plus tranquillement assurée ? Qui douterait, après sept siècles d'histoire, qu'elle ne soit aussi solide que la monnaie et aussi transparente que l'air des alpages ? Par ailleurs, la sociologie tient en général pour acquis que les changements essentiels de la société se jouent immanquablement dans la crise et le conflit. Elle s'attache plus rarement (probablement parce qu'ils sont beaucoup plus difficiles à saisir) aux évolutions lentes, aux processus minuscules ou invisibles de la recomposition des paysages sociaux : dans les turbulences que traverse l'Europe fin de siècle peut-on faire autre chose, s'agissant du cas suisse, que de célébrer la stabilité et de magnifier (sociologiquement) la permanence ?

La communication de Roland Campiche nous incite, me semble-t-il, à renoncer à ces facilités et à prendre en compte sérieusement les «mutations tranquilles» dont la portée n'est pas moins significative du point de vue des perspectives offertes à l'enrichissement théorique de notre discipline, que d'autres bouleversements plus convulsifs. Elle met clairement en évidence l'importance qu'il y a – s'agissant précisément d'une société dont rien ne semble menacer la stabilité attestée par l'histoire – à saisir les identités collectives (ici : confessionnelles et religieuses) en termes de *processus*. L'idée selon laquelle la formation de l'identité est une dynamique de longue durée est certes familière à la psychologie : c'est progressivement que l'individu se saisit dans la masse des références possibles (religieuses et non religieuses) qui lui sont offertes,

des éléments à partir desquels il peut construire un système personnel de significations. Plus sensible aux conditions sociales et culturelles qui limitent objectivement la capacité individuelle de choisir entre ces références, la sociologie a mis l'accent, de façon privilégiée, sur la logique des classements sociaux qui s'inscrit, de fait, dans les discours identitaires. Perspective utile, pour autant cependant qu'elle demeure ouverte à l'analyse des glissements, des transferts et des remaniements qui modifient, en permanence, cette carte sociale des identités : or ces mouvances identitaires ne concernent pas seulement les sociétés atteintes de plein fouet par des changements dramatiques ou des révolutions politiques. Dans une société moderne, soumise, selon la formule de Marcel Gauchet, à l' «impératif du changement»,[1] les identités collectives, aussi enracinées soient-elles dans l'histoire et la tradition, sont prises dans un mouvement qui fait de leur définition et re-définition permanentes à la fois une boîte d'écho du changement en cours et un enjeu de ce changement. C'est dans cette perspective que l'analyse du cas suisse qui nous est proposée ici prend, à mon sens, toute sa dimension.

Que nous livre-t-elle d'abord ? A l'évidence, un paradoxe, qu'on peut résumer en deux propositions : 1) en Suisse, l'identification *confessionnelle* (catholique ou protestante) demeure une dimension importante de l'identification *sociale* individuelle et collective ; 2) en Suisse, l'identification *confessionnelle* (catholique ou protestante) a pratiquement perdu toute pertinence du point de vue de la construction des identités *religieuses* individuelles et collectives. Comment entendre cette apparente contradiction, et que peut-elle suggérer, du point de vue d'une sociologie de la modernité religieuse ?

Le premier fait frappant, dans cet ordre de questions, est la stabilité des déclarations d'appartenance : d'un recensement à l'autre, les chiffres varient peu ; massivement, les personnes interrogées qui, pour la plupart, ont été socialisées dans un milieu confessionnel homogène, n'éprouvent aucune réticence à se dire membres de telle ou telle confession. Cela signifie-t-il qu'elles ont une conviction forte de la supériorité de la confession à laquelle elles appartiennent sur celle des autres ? Pas du tout : seul 2,9% des personnes interrogées considère que «si toutes les religions chrétiennes méritent le respect, la leur seule est vraie». Les autres, tout en soulignant de façon plus ou moins nette les raisons de leur «préférence» personnelle, s'accordent pour reconnaître aux différentes religions chrétiennes une égale dignité, et même un statut égal du point de vue de la vérité. Dans cet océan de tolérance, que peut-il demeurer des lignes de partage qui séparaient anciennement les deux communautés, catholique et protestante ? Paradoxalement, beaucoup de choses : on continue de se marier

1 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Paris, Gallimard, 1985.

entre catholiques, ou entre protestants (et même entre «sans-religion») ; on se fait des amis plutôt parmi d'autres appartenants du même bord ; on cultive, de fait, un «entre-soi» confessionnel alors même qu'on est de moins en moins certain que ces clivages confessionnels aient une quelconque pertinence d'un point de vue théologique (que d'ailleurs, en règle genérale, on maîtrise très peu). Apparemment, les protestants sont un peu moins convaincus que les cataholiques de cette homogénéisation du champ doctrinal, mais la tendance générale est très claire : les appartenances confessionnelles continuent de déterminer des réseaux différenciés de sociabilité, alors même que l'ancrage proprement religieux de ces différences ne cesse de s'affaiblir.

Si l'on pouvait montrer que les différenciations confessionnelles redoublaient en fait des clivages sociaux et économiques que l'avancée du procès de sécularisation livre aujourd'hui dans toute leur nudité, on disposerait à l'évidence d'une clé d'interprétation bien commode. Les résultats d'enquête ne laissent pas la possibilité d'y recourir : du point de vue du niveau de formation atteint, aussi bien que du point de vue de la distribution dans les différentes catégories socio-professionnelles, les écarts entre protestants et catholiques sont insignifiants. Si les inégalités sociales et culturelles ont joué leur rôle dans le passé, dans la constitution de l'image de soi propre à chacune des confessions et à leurs appartenants, ce n'est évidemment plus le cas aujourd'hui. Cette sociabilité différenciée, qui concerne principalement la vie privée et domestique, ne cristallise pas des différenciations socio-économiques significatives : on l'imagine faite d'habitudes, de goûts communs, de vieilles sensibilités, de souvenirs peut-être vaguement nostalgiques ; elle est un «état d'âme confessionnel» dont les différents composants sont difficiles à appréhender. Une seule chose semble certaine : c'est que l'élément proprement religieux n'y est pas premier.

D'où vient que la socialisation confessionnelle – qui demeure séparée – produise, en fin de compte, ces effets d'effacement de la différenciation religieuse de communautés, dont l'inscription dans une lignée croyante ne s'effectue plus qu'en référence à un «tronc commun» chrétien largement homogénéisé ? L'hypothèse la plus immédiate est que cette socialisation, quoique confessionnellement séparée, est en fait socialisation aux mêmes valeurs, la dimension éthique prenant, dans les contenus mêmes de la formation, le pas sur l'explicitation des divergences doctrinales qui justifient formellement la dite séparation. Effet d'une politique oecuménique délibérée ou conséquence d'un brassage culturel plus large qui incorpore l'éthique chrétienne comme une dimension de cette culture, le résultat est là : les identités confessionnelles constituent, dans la Suisse d'aujourd'hui, des «identités-mémoire»,[2] pas tout à fait mortes, puisqu'elles déterminent encore des habitus sociaux différenciés, mais plus tout à fait vivantes puisqu'elles se trouvent être vidées de la substance religieuse qui fut au principe

de leur constitution. Cette observation fait surgir bien des questions quant aux perspectives de transmettre durablement ces «identités-mémoire» à des jeunes générations pour qui les emblêmes et symboles auxquels celles-ci s'accrochent sont vraisemblablement en train de perdre tout ce qui leur restait de pertinence sociale et culturelle. Pour autant, il serait très audacieux de proclamer la fin définitive de ces différenciations qui peuvent, à l'horizon d'une «cosmopolitisation» culturelle encore plus poussée qu'elle ne l'est actuellement, servir de support à des sursauts particularistes inattendus. Mais c'est là entrer dans un propos prospectif qui déborde largement, et le cas Suisse, et les données fournies par l'enquête ici présentée.

Plus immédiatement, des questions se posent quant à la signification et aux effets de ce désemboîtement des identités confessionnelles et des identités religieuses, du point de vue de la formation de ces identités religieuses elles-mêmes.

Parmi ces questions, vient au premier rang celle de la transformation du rapport objectif et subjectif que les fidèles entretiennent avec les organisations ecclésiastiques, dans ce contexte nouveau. Les Eglises sont, en effet, les lieux où, en principe, l'articulation entre appartenance confessionnelle et engagement religieux est supposée s'effectuer concrètement et s'expliciter socialement. Dès lors que cette articulation tend à perdre, pour les intéressés, son caractère d'évidence, on peut imaginer que la nature de leur implication dans les institutions s'en trouve elle-même transformée. Les données de l'enquête livrent, en cette matière, beaucoup d'éléments suggestifs, mais elles nous font buter sur un nouveau paradoxe. D'un côté, il est clair que la pratique religieuse collective (la participation régulière à la messe ou au culte) continue de constituer, en Suisse, le mode d'expression clé d'une identité religieuse forte. Des signes existent certes d'une privatisation et d'une individualisation accrue des formes de dévotion (dans la prière, notamment). Cependant, la participation cultuelle communautaire reste la forme la plus nettement significative d'un engagement religieux intensif. Mais d'un autre côté, on peut penser – compte tenu de ce qui a été dit de l'euphémisation des identités confessionnelles – que cette participation communautaire est en passe de perdre une partie au moins de sa signification d'allégeance confessionnelle. On peut même se demander si le renforcement des investissements affectifs qui s'attachent à cette participation ne se nourrit pas, pour partie, de l'affaissement des conformismes confessionnels qu'elle était supposée attester dans le passé. Se greffe sur cette remarque, une interrogation sur les recompositions présentes de la paroisse et de la vie paroissiale : peut-on

2 Au sens où Pierre Nora parle de «lieux de mémoire». *Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux* (Introduction), *La République*, Vol.1, *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard, 1984.

aller jusqu'à suggérer que le quadrillage confessionnel du territoire qui s'inscrivait dans les réseaux différenciés des paroisses protestantes et catholiques se transforme progressivement en un réseau pratiquement unifié de groupements volontaires chrétiens, d'affinité culturelle soit catholique, soit protestante, mais dont les membres religieusement les plus engagés sont aussi les moins attachés à des différenciations «culturelles», qu'ils tiennent pour secondes, du point de vue religieux ? Et si l'on admet que la socialisation religieuse des jeunes générations repose précisément sur ces fidèles dont la référence catholique ou protestante ne se joue plus que dans la «tonalité culturelle» de leur christianisme, on peut projeter des développements nouveaux et accélérés d'une dynamique «oecuménique» qui pourrait bien échapper à peu près complètement à la régulation des organisations ecclésiastiques. Comment vont évoluer, au regard de cette dynamique prévisible, ces «identités-mémoire» que sont les identités confessionnelles, dans lesquelles se cristallise un patrimoine symbolique différencié, susceptible encore de nourrir des complicités sociales et culturelles fortes, mais incapable de fonder des filiations croyantes distinctes ? Comment les Eglises vont-elles recomposer leurs définitions d'elles-mêmes et de leurs rapports avec la société, prises, comme elles le sont, entre la banalisation culturelle d'un christianisme religieusement homogénéisé d'un côté, et l'emblématisation sociale de références confessionnelles coupées de leur ancrage religieux de l'autre ?

Ces questions que suscitent les résultats de l'enquête menée en Suisse sur la formation des identités religieuses et confessionnelles ouvrent, on le voit, sur un problème plus général qui est celui de la *définition moderne des rapports entre religion et culture*. Cette définition se joue, me semble-t-il, à la jointure de deux processus, que l'analyse du cas suisse rend bien visibles. Le premier est le processus de disjonction des rapports entre religion et culture, qui se manifeste dans la dislocation (plus ou moins rapide selon les sociétés) des systèmes religieux-culturels intégrés, caractéristiques des sociétés traditionnelles. Il correspond, entre autres, au mouvement général de la différenciation et de la spécialisation des institutions et des champs sociaux, propre aux sociétés modernes. Le second processus est, en sens inverse, un processus d'*assimilation* de la religion dans la culture, processus qui tend à incorporer ces traditions religieuses, en tant que patrimoines de signes disponibles, dans une culture pluraliste du libre choix individuel. L'un des effets du processus de disjonction des rapports entre religion et culture est d'attester le monopole des confessions religieuses socialement reconnues comme telles en matière de production et de gestion des symboles religieux, en leur déniant, par ailleurs, la capacité de produire les orientations culturelles à partir desquelles la société construit son devenir historique. Le processus d'assimilation culturelle de la religion dans la culture permet, en sens inverse, la mobilisation fonctionnelle d'une partie au

moins de ces symboles religieux dans le procès d'élaboration de ces orientations culturelles, mais en les faisant échapper à la régulation des dispositifs confessionnels qui revendiquent l'exclusivité de leur maniement. Dans quelle mesure le jeu mouvant des rapports entre identités religieuses et identités confessionnelles, mis à jour dans la communication de Roland Campiche, peut-il trouver un éclairage dans l'analyse de ce double processus ? Telle est la question que je soumets au débat.