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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: Religion et culture

Autor: Séguy, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814879

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

RELIGION ET CULTURE

Jean Séguy
C.N.R.S. Groupe de Sociologie des Religions,
59–61, rue Pouchet, F–75017 Paris

Le thème qui est proposé ce soir à nos réflexions, «religion et culture», me semble pointer l'éventuelle influence de la religion sur la culture. C'est comme cela que je l'entendrai, en tout cas. On sera cependant assez vite amené à s'apercevoir que religion et culture entretiennent des rapports – tant théoriques qu'historiques – tout autres qu'unidirectionnels. Aussi bien, traiter de religion et de culture équivaut par plus d'un côté à traiter aussi de culture et religion ; c'est-à-dire nécessairement – ou quasi à marcher sur les plates-bandes magnifiquement explorées il y a quelques jours par notre collègue Bryan R. Wilson, d'Oxford. (A lui d'abord et à vous tous j'en présente mes excuses par avance.) J'essaierai cependant d'éviter les redites pour l'essentiel. Et pour que cela soit plus facile, fixons-nous une règle et précisons les étapes de notre progression.

Une règle, arbitraire comme toutes les règles : on parlera ici des christianismes d'Occident et de rien d'autre. Notre compétence ne va pas plus loin. C'est à quoi aussi se réduira le singulier universel «La Religion» qui trône en premier plan dans le titre de cette conférence.

La progression à laquelle nous nous livrerons se fera en trois étapes : la culture comme concept et histoire ; la religion et la culture : réalité et variété du phénomène ; religion, culture et sécularisation.

1. La culture comme concept et histoire

De culture, notre professeur de 6e–5e parlait souvent avec louange et admiration aux pré-adolescents crédules que nous, ses élèves, étions alors. Je crois me rappeler que dans la bouche de ce maître (à nos yeux, prestigieux) la culture c'était ce qui permettait à des «élus» de l'Université et d'une grâce *ad hoc* de communiquer entre eux par-dessus la tête des ignares (les élèves de 6e et de 5e entre autres !) par allusions et citations. Les conférences publiques, les discours de distribution des prix, les sermons de carême et les allocutions de clôture (les fins de banquet y comprises) semblaient les lieux habituels où la culture se manifestait. Dans cette conception, à peine élitiste et par ailleurs normative (il

y avait des classiques qui menaient à la culture et des modernes dignes des classiques parce qu'ils les reflétaient), la culture, ainsi et empiriquement définie, avait nos professeurs pour arbitres ; non seulement ils en étaient porteurs, et transmetteurs mais, d'une certaine façon, ils la surplombaient.

Le même professeur nous avertissait aussi que si la culture en question – trop subtile pour se définir d'un mot ou d'une phrase – s'écrivait avec un *c* et méritait la majuscule, on devait, pour ces raisons mêmes, utiliser le vocable avec précaution. Ne pas confondre, par exemple, la culture – par définition gréco-romaine et française – avec la *Kultur* des Allemands, sans doute méritants, mais en permanente tentation de démesure, toujours prompts à célébrer la force et à s'y soumettre. L'époque justifiait ce genre de réflexions : on était dans les années des Jeux Olympiques de Berlin et autres grandioses mais inquiétantes manifestations de masse.

Il ne fallait pas non plus confondre la culture avec une notion plus vaste, apparemment, celle de civilisation. Ce dernier mot semblait désigner, chez l'enseignant que j'évoque – et chez nos maîtres en général, d'ailleurs – une réalité historique plus vaste, nettement moins élitiste que la culture. Ainsi tout le monde admettait l'existence d'une civilisation anglaise et même anglo-saxonne ; Anglais et Américains du Nord appartenaient sans aucun doute aux peuples civilisés. Ils se révélaient capables, en effet, de participer au jeu social avec une certaine civilité, porteurs qu'ils étaient d'honnêteté, de loyauté, de fidélité à la parole donnée, de maîtrise de soi et d'un certain nombre de valeurs sociales. Mais tout le monde savait aussi que les mêmes Anglo-Saxons ne possédaient pas de culture. Shakespeare pouvait-il à lui seul faire un patrimoine en ce domaine ?

Qu'un professeur de lettres, dans un lycée français, ait pu tenir ce langage dans les années 37–39 scandalisera certains. Nous retiendrons que cet homme exprimait un point de vue alors reçu en certains milieux «cultivés». Notre professeur d'anglais pouvait bien tenter de rectifier, auprès de nous, l'influence (jugée délétère) de son collègue. Nous savions tous que ces deux maîtres divergeaient sur tout, et donc même sur la culture. (Cela n'empêchait aucun d'entre nous de dormir.)

Ce témoignage ne présenterait aucun intérêt (pour nous ce soir), si le souvenir personnel ne rejoignait l'expérience des chercheurs. Car l'histoire du concept de «culture» en sciences sociales témoigne de la difficulté qu'ont rencontrée nos devanciers à trouver la distance par rapport aux adhérences subjectives – individuelles et collectives – dont on a vu quelques-unes à l'oeuvre dans les souvenirs évoqués plus haut.

La «culture» semble avoir représenté longtemps une de ces pré-notions renvoyant à des évidences d'initiés plutôt qu'à aucune description tendanciellement objective. Le «quelque chose» que ce vocable semble parfois cacher plus que révéler a eu du mal à se fixer dans un usage linguistiquement et surtout conceptuellement stable. Il reste quelque chose de cette hésitation dans les usages ordinaires du terme, hors du cercle des spécialistes en sciences sociales. D'ailleurs parmi eux aussi on note une multiplicité d'avis :[1] tout ouvrage nouveau sur les problèmes culturels commence rituellement – et parfois utilement – par une discussion sur le concept de culture et les concepts avoisinants.

Les premiers auteurs qui aient tenté de préciser les choses restaient attachés à certaines adhérences – nationales en particulier – dont on a déjà parlé plus haut. C'est à propos de «l'esprit» des nations particulières que le terme cherche ses premières définitions : chez Montesquieu, Voltaire, Kant et d'autres, les fondateurs de la psychologie des peuples en particulier.

Pourtant, dès le XVIe siècle commençant, Machiavel, esprit aigu et analyste politique réaliste, avait marqué un certain nombre de circonstances qui différencient certains contenus que nous appelons aujourd'hui culturels. Ainsi, il opposait les «humeurs du peuple» (celles des «classes subalternes» pour parler comme Gramsci) et les «humeurs des grands» (celles donc des «classes hégémoniques»). Parler de classes, avec Gramsci, renvoie à Marx, à ses concepts de «conscience sociale» et de «conscience de classe», ainsi qu'aux rapports entre infrastructures et superstructures ; la culture appartient ici, comme idéologique reflet des infrastructures, à l'instance suprastructurelle. Dans une autre perspective théorique, Durkheim parlait de «conscience (et de 'représentations') collectives».

C'est l'ethnologie et l'anthropologie qui ont mis en circulation le terme de «culture» en un sens qui se voudrait univoque et non normatif. Dans son *Primitive Culture* (1871), Edward B. Tylor voit dans la culture «ce tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances religieuses, l'art, la morale, les coutumes et toutes les autres capacités et habitudes que l'homme acquiert en tant que membre de la société». La culture ainsi décrite, comme produit social, apparaît aussi – ce qui est moins heureux – comme un vaste et désordonné fourre-tout. L'impression se confirme avec la prétention de l'anthropologie culturelle à inclure dans la culture les outils et les techniques, les modes de vie, enfin l'ensemble du «patrimoine social» d'un groupe donné. La culture ici

1 Kluckhohn et Kroeber (1952), *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press ; Tentori Tullio, «Cultura» in S. Acquaviva et E. Pace (1984), *Dizionario di Sociologia e Antropologia culturale*, Assise, Cittadella, 152–160 ; Peter Berger et Thomas Luckmann (1986), *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

n'est plus «ce qui reste de ce qu'on a appris lorsqu'on en a tout oublié», c'est, dans l'héritage d'un groupe, ce qui lui reste utile jusqu'à ce qu'il l'oublie.

Définie ainsi qu'on vient de le faire, un peu à l'emportepièce, la culture se rapproche fort de la tradition, autre bric-à-brac «à la Prévert», tant qu'une norme, et donc une instance de pouvoir légitime, n'intervient pas pour lui prêter sens et caractère normatif. Ceci suppose un groupe – peu importe sa taille – dont la culture a pour fonction de dessiner des modèles légitimes d'agir social ; de dire – en somme – les codes de la vie en commun. On le devine, la culture comme lieu de fabrication des codes de l'existence sociale se définit, plus exactement, comme stock des connaissances légitimes d'un groupe donné, plutôt qu'elle n'inclut l'ensemble du «patrimoine social» dans son indétermination. Implicitement ou explicitement, il existe, dans l'anthropologie culturelle actuelle, deux définitions, l'une longue, l'autre courte, du phénomène «culture». La longue inclut outils, techniques, genres de vie, etc. ; en plus des codes sociaux qui suffisent à la version courte de la chose. C'est de cette dernière qu'ici nous parlerons surtout, mais non sans recourir parfois à certains aspects intéressants de la définition plus longue. Les deux nous paraissent en effet devoir se compléter et s'entrépauler de façon complémentaire plutôt que s'exclure réciproquement.

De ce qui précède on peut facilement déduire les fonctions de la culture. Elle lie entre eux les membres d'un groupe, leur procurant des codes de conduite, des valeurs, des évidences, des savoirs donc, mais aussi des savoir-faire ; elle marque des frontières et spécifie une identité. Elle ne peut être que normative et différenciatrice, potentiellement porteuse de conflits, d'autant que – au-delà de sa propre logique et de sa dynamique – elle est affaire de pouvoir, d'ordre et de conscience individuelle et collective de soi. Ne valant qu'entre certaines limites (de classes, d'ethnies, de groupes de statut et de prestige), elle est toujours élitiste, au sens étymologique du terme, y compris dans ses visées universalistes, éventuellement légitimatrices d'expansionnismes de toutes natures.

Comme les groupes qui les portent, les cultures ne cessent de changer et de se transformer, de résister au changement, et de se transformer encore par là-même. Produits sociaux, elles sont toujours relatives aux conjonctures socio-historiques, même si, par certains aspects de leur existence, elles représentent aussi le travail que les idées font sur elles-mêmes, cependant en des circonstances données. Enfin on dira que les cultures voyagent, se rencontrent, se croisent ou se métissent, s'éliminent réciproquement aussi et parfois... On est là devant un phénomène d'une grande antiquité et d'une méritoire constance.

2. La religion et la culture : réalité et variété d'un phénomène

Certains s'étonneront peut-être que si la culture est bien le lieu de fabrication des codes sociaux, la religion puisse rien avoir à faire avec elle. Pourtant on aura noté que Tylor lui-même inclut la religion dans sa définition de la culture. Mais on peut imaginer plusieurs rapports possibles entre religion et culture, même et y compris dans des conjonctures modernes.

Dans les sociétés traditionnelles, les codes sociaux sont religieux, ou religieusement sanctionnés ; groupes et religions coïncident parfaitement, si bien que le personnel de gouvernement se confond – à la limite idéaltypique – avec le religieux. Pourtant, la distinction civil – religieux, qui nous est familière, manque de toute pertinence en l'occurrence. Le Code d'Hammourabi est celui d'un roi-prêtre, les dix commandements d'Israël ceux d'un prophète-chef de peuple. Dans les deux cas, ce que nous appellerions code religieux et code civil se confondent, ou se superposent. Tout ici est religieux, d'une certaine façon au moins.

En modernité, il en va autrement. La distance caractérise ici les rapports entre religions et sphère publique. La théorie sociologique habituelle renvoie, comme à une donnée quasi ontologique, à l'autonomie des sphères de l'agir social. Pourtant l'histoire des rapports entre Eglises ou religions et Etat(s), à la période moderne a des allures moins apaisées que ces généralités ne le laisseraient soupçonner. Qu'on prenne l'exemple des rapports déjà longs entre le régime républicain – moderne donc – et l'Eglise catholique en France. On peut dire qu'ils ont été variés, puisqu'ils vont de la persécution officielle, lourdement organisée, légitimée, sanglante, à l'aseptie – proclamée – de la séparation entre Eglises et Etat (régime actuel), en passant par un court épisode d'Eglise à la solde de l'Etat (Eglise dite constitutionnelle, schismatique en d'autres termes).

Pour l'essentiel, et sur un parcours qui a été discontinu mais dont le point de départ se situe deux siècles en arrière, les rapports entre organisations ecclésiastiques et Etat ont été, en République, principalement conflictuels ; même et finalement avec l'Eglise constitutionnelle. Deux prétentions se sont continûment opposées, la laïque, appuyée sur l'Etat, d'une part ; la catholique, d'autre part ; l'une et l'autre également totalisantes dans leur prétention réciproque à régenter la (les) culture(s) en France, à dire les codes de la vie individuelle et de l'existence commune. Le caractère hautement conflictuel de ce face-à-face s'est – en apparence – graduellement atténué au cours du siècle qui s'achève. Surtout, le paysage religieux a beaucoup changé, en cet arc de temps, sans que les partenaires habitués d'un jeu qui finissait par avoir ses règles y aient été pour grand-chose : protestantisme (un cas en soi, en l'occurrence), judaïsme,

islam, nouveaux mouvements religieux, etc., sont devenus des figures visibles et influentes d'un paysage religieux changé et changeant.

Les théoriciens de la sécularisation insistent beaucoup sur l'exclusion des Eglises et des religions par rapport à la sphère publique. En France, ceci semble se vérifier parfaitement depuis la disparition de la société d'ordres à l'orée de la révolution de 1789. On peut penser que le clergé catholique en très particulier se trouve en effet et dès lors – en tant que corps – exclu du jeu politique. Cela n'empêche pas les influences et les interventions religieuses publiques lorsque des problèmes de codes sociaux sont en cause : du sida à l'immigration, à l'antisémitisme, à l'évolution générale des moeurs, les occasions n'ont pas manqué ces dernières années. De l'une à l'autre, les effets peuvent d'ailleurs se cumuler. On l'a vu récemment autour de la tentative du gouvernement pour déplacer au samedi le chômage scolaire hebdomadaire, de l'affaire des «foulards islamiques» et de quelques déclarations épiscopales et autres sur le statut de l'enseignement religieux. C'est désormais le problème de la laïcité de l'enseignement et de l'Etat qui se trouve posé devant l'opinion autour de la question : l'Etat doit-il enseigner l'histoire des religions dans ses écoles ? Quelle histoire et en quels rapports avec les religions existantes ? Il est remarquable que le conflit entre Eglise catholique et Etat reprenne vigueur en France dès que l'école est en cause : l'école lieu de socialisation aux codes culturels. Depuis la Révolution et le Consulat – sans parler de l'Empire – l'Etat se croit toujours, en France (et dans les autres pays à tradition jacobine), investi d'un magistère culturel et d'une mission l'opposant à l'Eglise en ce domaine. Tout se passe comme si lui-même se croyait religieux.

Evoquer la Révolution et Bonaparte c'est évoquer les Lumières (ou certaines d'entre elles) ; celles en tout cas pour qui la religion est affaire de croyance (c'est-à-dire d'incertitudes cognitives), de secret de la conscience individuelle, de choix facultatif et sans portée sociale. Le problème des Etats modernes imbus de ces principes dans leur rapport avec les religions, c'est précisément de les *voir* ainsi : dès lors il ne reste plus qu'à les pénaliser lorsqu'elles ne correspondent pas à l'image d'elles-mêmes qu'on leur présente comme devant être la leur par nécessité de raison prétendue. Eventuellement, certaines attitudes de certains sociologues semblent prendre en charge quelque chose de cette caricature et confondre «ce qui devrait être» avec «ce qui est» peut-être. Ceci ne va pas sans inconvénients pour la recherche dans les sciences des religions. Ceci ne permet pas de comprendre, en tout cas, que des religions puissent engendrer des cultures et, éventuellement, se confondre avec certaines.

Max Weber – dont le rapport aux Lumières ne fut pas entièrement négatif – a pourtant saisi les choses de manière différente. Là où certains ont insisté pour situer les religions dans l'obscurité des consciences, aux cieux des cieux si l'on

préfère, il a, lui, insisté sur leur structurelle *Diesseitigkeit* (leur «mondanéité», en somme). Il écrit : «Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux et magiques sont orientées vers le monde d'ici-bas».[2] Avec raison il note encore que – selon *Deut.* 4, 40 – c'est «afin d'avoir ... bonheur et longue vie sur terre» que l'Israélite pieux doit observer les commandements de Dieu.[3] Weber n'hésite pas à affirmer plus loin, dans le même passage d'*Economie et société*, que «la finalité des actes magiques ou religieux est surtout économique».[4] C'est peut-être beaucoup dire, mais ce genre de considération souligne bien selon nous le caractère «intramondain» prononcé des intérêts religieux les plus répandus.

Cette conception ne vaut pas – selon Weber – pour les seules formes «les plus élémentaires» de religion, encore moins pour les plus anciennes seulement. Ainsi, le livre du Deutéronome que l'auteur allemand cite renvoie dans sa rédaction à une époque tout à fait historique (après l'exil babylonien), et à une religion depuis longtemps sortie de l'«élémentaire» ; témoin le rôle que prêtres et scribes y jouent dans la rationalisation adaptatrice d'un héritage.

Les prophètes d'Israël eux-mêmes (en dépit de la spiritualisation qui accompagna et suivit l'exil, et d'une certaine ultramondanisation concomitante des promesses eschatologiques) n'ont cessé de désigner la terre comme le lieu par excellence de la mise à l'épreuve et de la preuve religieuse, jusqu'à l'arrivée du règne de Dieu. Le *Quaddisch* juif et le *Pater* chrétien portent journellement jusqu'à nous le témoignage familier de ce désir prophétique de voir la terre, à l'égal du ciel, soumise à la volonté de Dieu et à son règne. De même encore, le christianisme, même dans ses versions les plus ultramondaines, s'est toujours reconnu dans l'exaltation du *faire, ici et maintenant*, au-dessus de l'acte rituel et de la prière même : «Ce n'est pas en me répétant 'Seigneur, Seigneur' qu'on entrera au Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux» (Mt., 7, 21 ; trad. Bible de Jérusalem). De même, et selon Jésus, «c'est à leurs fruits» – aux conséquences éthiques de leurs paroles et actions – que l'on doit reconnaître les vrais prophètes – et les autres (Mt., 7, 15–20). Que la récompense promise au fidèle se situe, en plénitude, seulement dans l'autre monde, n'empêche pas non plus que l'Evangile promette au juste des compensations «en ce temps-ci», en attendant de recevoir «dans le monde à venir, la vie éternelle» (Lc. 18, 30–31 ; cf. aussi Mc. 10, 29–30).

Tout ce qui précède est connu de tous et inspiré des analyses de Max Weber. Il convenait d'en faire rappel simplement. D'ailleurs et encore, nous ne

2 Max Weber (1971), *Economie et société*, Paris, Plon, 429.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, 430.

faisons que répéter Max Weber en affirmant que pour les religions issues d'une prophétie éthique (à l'exception des prophéties exemplaires, dont il n'est pas question ici), le salut consiste, pour les fidèles, à procurer la gloire de Dieu en accomplissant, en ce monde, ses desseins révélés quant à ce monde. Dès lors on saisit facilement que – plus ou moins selon les cas et chacune à sa façon propre – ces religions dirigent les regards de leurs fidèles vers l'accomplissement de leurs tâches terrestres, religieuses et profanes ; qu'elles les incitent – en particulier – à définir des codes de conduite individuelle et collective ; qu'elles les mènent à adopter et intérioriser certaines attitudes et conduites sociales et à en bannir d'autres. Ici l'éthos de chacune des religions concernées joue à travers les circonstances diverses de lieu et de temps ; il apparaît dès lors très vite qu'une même série de principes peut produire une grande variété d'effets sociaux. En particulier, cette diversité est grande s'agissant des rapports à la culture. La médiation des formes différentes d'organisation apparaît, en l'occurrence, un des éléments les plus déterminants et les plus facilement saisissables.

On connaît la typologie des formations religieuses promue par Max Weber, inventeur de la dichotomie secte-Eglise.[5] L'évoquer permet de tirer de l'ombre un problème jusqu'ici négligé, celui de la culture globale et des rapports réciproques entre cette dernière et les cultures religieuses. Si l'on appelle culture globale celle d'un ensemble social donné, dans une totalité préalable à toute différenciation (nous parlons ici idéaltypiquement), on aperçoit deux possibilités de rapports entre cette culture englobante et les cultures à motivations religieuses. Elles peuvent s'intégrer réciproquement : on parlera alors de compromis. Elles peuvent aussi se tenir à distance les unes des autres : on parlera alors de concurrence, de conflit, d'indifférence réciproque éventuellement. Cette dernière hypothèse peut entraîner des effets plutôt intégrateurs ou plutôt conflictuels selon les conjonctures.

Weber décrit l'Eglise (on dit «le type-Eglise» en l'occurrence) comme une institution de salut, tendanciellement coextensive à la société globale ; il voit par contre dans la secte (le «type-secte») une association de volontaires qualifiés et séparés du «monde».[6] Cette dichotomie rapide suffit à indiquer un rapport plus facilement intégré de la culture d'Eglise à la culture globale, moyennant

5 Weber (1964), «Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme», à la suite de *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 265–270. On laisse ici de côté, volontairement, les développements postérieurs d'E. Troeltsch, sur Eglise-secte-réseau mystique.

6 Rien à voir entre ce «type-secte» et les soi-disant «sectes» promues par l'actualité journalistique. Le type-secte et les sectes de la perspective wébérotroeltschienne appartiennent au domaine chrétien. On doute que le concept en question puisse s'utiliser ailleurs. Les prétendues «sectes» actuelles répondent mieux – en général – à la notion de «nouveaux mouvements religieux».

«compromis» ;[7] plus facilement distancié par contre, s'agissant du type-secte. A la limite idéaltypique de la tension sus-indiquée, la culture d'Eglise peut se confondre (en des figures variées) avec celle de la société globale. Celle de la secte tend au contraire à l'autonomie la plus complète possible. Dans l'histoire, les choses se présentent avec moins de netteté sans doute. Mais les considérations précédentes paraissent bien rendre compte de la tendance à l'oeuvre. C'est en effet par le compromis que l'Eglise facilite l'extension qu'elle privilégie ; par la séparation que la secte gère l'intensité qu'elle promeut.

Les remarques qui précèdent revêtent une portée plus que théorique. Ainsi une culture militaire peut s'intégrer à une culture religieuse de type-Eglise, et vice-versa. La même culture a plus de mal à s'intégrer – et réciproquement une culture sectaire : les cours des casernes supportent mal les exigences de l'intensité religieuse. Pourtant certaines armées ont véhiculé un ethos sectaire (Cromwell), ou parasectaire (Gustave II-Adolphe Vasa, de Suède).

On pourrait multiplier les exemples du même genre, renvoyant à la définition de la culture par les codes sociaux. Ceux que nous avons relevés suffisent à suggérer la capacité des groupes religieux (chrétiens en l'occurrence) à créer des cultures exclusives ou à entrer en dialogue avec des cultures non religieuses par leurs motivations. Dans ce domaine, le type-Eglise, pour se montrer éventuellement plus perméable qu'un autre à la culture globale, est aussi connu pour sa capacité à l'informer jusqu'à la transformer en théocratie (optativement ou pour des périodes courtes). Dans l'ensemble, la tendance des cultures de type-Eglise est plutôt minimaliste que maximaliste en fait d'exigences religieuses et éthiques ; ceci laisse les fidèles ordinaires souvent démunis dans les périodes de changement social fort : la dilution culturelle constitue dès lors une menace typique.

Notons que la culture de type-Eglise n'est en aucune façon monolithique : elle se décompose en trois sous-cultures, théoriquement hierarchisées et subordonnées : culture cléricale ; culture monocale ; culture laïque, cette dernière facilement plurielle et entrant en des alliances diverses avec les deux précédentes, comme avec certaines cultures non religieuses de par leur motivations. La culture d'Eglise est donc à la fois le produit de savants compromis *ad intra* et *ad extra*, facteur et porteur de concorde et de discorde à la fois, conflictuelle par nature dans la volonté-même de synthèse ; *concordia discours* par définition.

Les mêmes Eglises peuvent par contre se montrer capables de création culturelle originale et ferme sur leurs espaces para-sectaires : ordres religieux et autres groupements d'intensité ; ou encore, dans les périodes d'intensité

7 Sur ce concept, de formation troeltschienne, voir Jean Séguy (1980), *Christianisme et société ; introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 102–105.

généralisée. De manière logique, ordres et sectes se rejoignent en l'occurrence dans des domaines bien précis : codes et règles propres de conduite, modes de vie, ethos du culte, architecture, ameublement, création verbale (particularités du vocabulaire) ; en matière d'art il est vrai, et de rapport à la «culture» comme héritage intellectuel non-religieux, les attitudes divergent. Remarquons qu'on manque d'une bonne étude comparative sur ces choses.

Une dernière question reste à poser, s'agissant des formes diverses de culture issues du christianisme : celle de leur capacité à s'intégrer aux cultures globales et à les transformer significativement. Les sectes les plus proches du type-idéal ne s'intéressent pas à ce problème. Ceci n'empêche pas qu'elles puissent, indirectement, contribuer cependant au changement culturel global. L'histoire de la tolérance et celle de l'idéal démocratique dans l'univers anglo-saxon témoignent de cette possibilité.[8] De la même façon il semble attesté que certains ordres religieux ont exercé – directement ou indirectement selon les cas – une influence durable en certains domaines de la culture intellectuelle globale : ainsi des Jésuites pour ce qui est de l'enseignement et de la pédagogie. Doit-on ajouter que tous les grands ordres religieux jusqu'au XVIe siècle ont fait des apports spécifiques à l'art (architecture en premier lieu), et même à l'agriculture, et à la culture intellectuelle ?

C'est au moyen âge et dans une société de type traditionnel, ainsi qu'à l'époque de la Renaissance, que le type-Eglise s'est révélé le plus capable de pénétrer une culture globale : comment n'aurait-ce pas été le cas, en une époque où l'Eglise était, de fait, seule porteuse de culture intellectuelle, artistique, etc. ? E. Troeltsch a bien noté le caractère exceptionnel de cette réussite. On peut en dire autant des synthèses culturelles protestantes des XVIe–XVIIe siècles. Pour l'auteur des *Soziallehren*, comme pour la plupart des sociologues et des historiens, la possibilité de pareilles «synthèses culturelles» disparaît cependant avec l'avènement d'un type nouveau de société et de culture, à l'orée du XVIIIe siècle.

3. Religion, culture et sécularisation

De ce qui précède, que déduire ? Que le XVIIIe siècle commencé, il n'y a plus de culture religieuse, ou de culture – nationale ou autre – imprégnée de religion ? Certainement pas.

8 Là dessus voir le texte et la bibliographie de Joseph Lecler (1955), *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 2 vol. Troeltsch traite de ces problèmes dans ses *Soziallehren* et dans divers autres textes.

Lumières ou pas, les sectes continuent d'exister ; les Eglises aussi. Les unes et les autres produisent toujours leurs cultures propres, non sans éclabousser, dans leur maladresse sans doute, les cultures environnantes.

Sans doute, l'influence des Lumières se révéla – dans l'ensemble – défavorable au catholicisme et, parfois, à toute religion révélée, y compris pendant la Révolution française.

On retiendra surtout que le XVIIIe siècle représente le moment où une modernité de type nouveau – par rapport à celle de la Renaissance – a vu le jour, sous l'égide des Lumières : dans son alliance avec une certaine conception de la raison, de la science et de la technique, comme troïka du progrès, elle se flattait d'éliminer tout ce qui a partie liée avec le surpoids retardateur du passé comme fin en soi. A mesure que le siècle avançait, une conception nouvelle de la culture, appuyée sur l'universalité prétendue de la raison, se dressait de plus en plus consciemment contre l'ancienne, renvoyée à l'obscurantisme fanatique de ses particularismes, religieux entre autres. La revendication chrétienne de catholicité se voyait dénoncée par une rhétorique de l'universelle tolérance. Aporie nationale et prosélytisme armé marquèrent à l'Europe étonnée les limitations, inconscientes sans doute, de la culture que la Révolution française tirait des Lumières. Mais celles-ci ne se confondent pas avec une de leurs versions.

Si les Lumières sont d'une seule sorte d'un pays à l'autre, c'est par leur commune dévotion à certaines valeurs comme la raison et la tolérance, ainsi qu'une certaine revendication – plus ou moins urgée selon les cas – d'égalité politique, de liberté commerciale et des moeurs. Les conséquences pratiques que les diverses Lumières nationales tiraient de ces principes variaient, on l'a déjà suggéré. C'était spécialement le cas s'agissant du rapport à la société déjà existante, et du scénario chronologique et politique du passage à un ordre nouveau (l'apocalyptique illuminée, en quelque sorte). Le contenu d'une éventuelle culture de même inspiration pouvait varier, également d'une tendance à l'autre, selon les intérêts en cause. On sait que, diverses luttes inter- et intra-nationales aidont (en Europe et en Amérique du Nord, entre le XVIIIe et le XIXe siècles), on vit sortir de l'unique matrice des Lumières des idéologies assez opposées entre elles : libéralisme (au pluriel), marxisme, laïcisme nationaliste et expansionniste de la IIIe République française, etc. Des classes et des couches sociales diverses favorisèrent ces idéaux et les cultures issues d'elles ; sans que la géographie des classes coïncide toujours avec celle des porteurs d'idéologies.

Parallèlement au déploiement des idéologies et cultures que l'on vient de dire, les sociétés européenne et nordaméricaine se transformaient, matériellement et socialement, de façon plus ou moins rapide, selon les lieux et les moments.

On peut saisir ces changements par référence à un concept commode, celui de Révolution industrielle. C'est de la conjonction des effets culturels et politiques issus de la diffusion des Lumières, de la Révolution industrielle et de mouvements ouvriers divers des XVIIIe et XIXe siècles que prit forme ce qu'on tente de saisir à partir du vocable de «sécularisation». Celui-ci renvoie, on le sait, à une triple caractéristique de notre modernité pré- et post-révolutionnaire. Il s'agit, premièrement, de l'effacement de la religion institutionnelle par rapport à la sphère publique (on a déjà souligné que ce phénomène ne s'est pas produit tout seul) ; deuxièmement, de la perte de prégnance cognitive des discours religieux, à la mesure même de l'effritement de leur base sociale ; troisièmement, de la progressive ankylose des capacités de coagulation sociale dans les institutions religieuses elles-mêmes.

Traitant de «modernité», Max Weber a fait un apport intéressant au problème qui nous occupe ici ; sur deux points en particulier, la rationalisation, et ce qu'il appelle «le polythéisme des valeurs». Le sociologue de Heidelberg a souligné à bon droit l'importance que les Lumières ont accordée à la raison dans leur discours ; n'en font-elles pas le test ultime de toute connaissance et de toute technique ? Telle qu'elles la concevaient, refusant le miracle et la révélation, elle invalidait toute religion qui ne tînt pas dans ses seules limites. Elles firent encore de la raison dans sa polysémie le test des conduites individuelles et collectives quotidiennes, le principe organisateur de l'économie capitaliste, de la bureaucratie, des armées et des Etats modernes dans leur discipline impersonnelle. Il n'est pas sans intérêt de noter que, pour Weber, le christianisme n'apparaît pas seulement comme victime des Lumières. Sous sa forme protestante en particulier, il collabore (indirectement) à leur déploiement et à la genèse de la modernité ; il offre aux unes et à l'autre les principes de la rationalisation de la vie quotidienne et le type d'homme qui favorisera la naissance de l'homme capitaliste.

La culture moderne, issue de la rationalité impersonnelle des Lumières, capable désormais de tout gérer par le calcul, y compris des hommes réduits en chiffres, sait *comment* elle fait tout ce qu'elle fait, mais ignore *pourquoi*. Elle a emprunté sans le vouloir des formes au christianisme, sa conception de la raison lui interdit de lui emprunter sa réponse aux questions ultimes. Elle lui interdit même – en tout cas lorsqu'elle ne se contredit pas – d'offrir aucune réponse à aucune question en «pourquoi ?». Ce qui vaut pour elle ne relève pas de la raison, ni de la noblesse du domaine public ; les valeurs (y compris celles du moderne et de la raison) relèvent désormais et en dernier lieu des choix personnels individuels et de l'arbitraire de l'histoire. Dès lors le «polythéisme des valeurs» devient la caractéristique idéologique moderne en matière de réponse aux questions ultimes. Loin de toute espérance d'immortalité, l'homme

se trouve ainsi renvoyé à l'anarchie éternellement conflictuelle de l'Olympe. Le mythe de Sisyphe devient la marque du moderne.

Mais la mythologie moderne ne s'arrête pas là. De Sisyphe et du travail sur soi perpétuellement repris, elle passe – on se lasse de tout – au mythe de Narcisse. On connaît les recherches sur ce moment contemporain du moderne qu'ont produites Louis Dumont et Gilles Lipovetsky (pour s'en tenir à des travaux très connus et en français). L'atomisation du social dont témoigne ce moment trouve-t-il compensation dans ce «Temps des tribus» dont Michel Maffesoli diagnostique l'émergence, à «L'Ombre de Dionysos» ? On ne sait. Mais tout observateur remarque l'effondrement des grands récits historiques que nos tribus occidentales se répétaient encore il y a peu, en plusieurs versions il est vrai. Un «christianisme éclaté» a remplacé, selon Michel de Certeau, la culture catholique d'antan qu'Emile Poulat a si bien décrite ; plusieurs d'entre nous en ont connu des restes fort bien conservés dans leur enfance et leur adolescence. Et combien d'autres, à peine plus jeunes, pourraient témoigner de la culture d'Action catholique qui domine peut-être le paysage jusqu'à Jean XXIII encore.

L'atomisation qui vers ces années-là commence à marquer l'ensemble social – et l'aujourd'hui que nous vivons en connaît quelque chose comme une efflorescence – trouve son expression dans la multiplication des sous-cultures : culture radio-T. V., des jeunes, des adolescents, des enfants de tous âges, des 3e puis 4e âges, des mass-médias, etc., etc. L'atomisation des savoirs est aussi à signaler. Qui aujourd'hui sait encore toute la sociologie, toute l'histoire, toute la philosophie ? La spécialisation empêche toute réflexion d'ensemble ; au point que le généraliste est, aujourd'hui, en tout domaine, lui-même un spécialiste d'une réflexion générale atomisée. Mais tout effondrement, dispersion ou atomisation, semble éventuellement appeler une recomposition des éléments disséminés par la décomposition des systèmes précédents, au moins d'une certaine manière et jusqu'à un certain point.

Ainsi, les théologiens actuels se plaignent de ne plus avoir aujourd'hui de dogmaticiens généralistes. Des figures comme celles de Karl Barth, de Karl Rahner, d'Urs von Balthasar, pour le monde germanique, semblent devenues irremplaçables. Mais de nouveaux modèles de discours théologique se créent désormais, permettant dans l'émiettement des savoirs modernes, la rencontre de pourquois anciens et de comments d'aujourd'hui : on relèvera, sous ce rapport, certains mariages de l'exégèse et de la sémiotique, de la sacramentaire, de l'anthropologie et de certaines sociologies, l'influence de certaines formes de structuralisme et d'analyses en psy sur plus d'un théologien. L'histoire et ses sciences auxiliaires sont depuis longtemps intégrées par la théologie, et l'exégèse peut même «parler socio» avec un professionnalisme parfait, dans

les pays germanophones et anglo-saxons. Il est remarquable en tout cas que, dans d'autres domaines du religieux, on observe d'autres noces : celles de régulations anciennes de l'émotion dévote et de manifestations contemporaines, individualistes plus que jamais – mais éventuellement aussi collectives –, du même phénomène ; là encore il est question de codes et d'attitudes sociales, à des jointures où piété et effets d'organisation se renforcent mutuellement, au profit de compromis nouveaux.

La culture politique chrétienne du type de la Démocratie chrétienne des années 45–60 semble assez dépassée en France ; très changée ailleurs. Dans le Tiers monde et en Europe de l'Est (en Pologne principalement) des formules neuves du rapport entre culture politique et culture chrétienne se cherchent. Dans certains pays du Tiers monde encore (Philippines, Haïti, Bénin, Amérique latine...), on voit émerger dans les faits des modèles inédits de ce rapport ; l'Europe de l'Ouest n'échappe pas à cette fermentation ; en témoignent des entreprises aussi diverses que Communion et Libération, l'Opus Dei, d'une part, certaines communautés de base et mouvements divers (en Italie et aux Pays-Bas, plus sans doute qu'en France) en rapport, d'autre part, avec le mouvement ouvrier de gauche.

L'Action catholique tente également de se faire une nouvelle culture. Faut-il encore parler ici des cultures (ou de la culture) charismatiques ? Leur existence et leur variété sautent aux yeux. Surtout, on voit surgir aujourd'hui de nouvelles cultures de la jeunesse chrétienne : Taizé ici témoigne ; plus catholique, une culture des pèlerinages comme manifestation de masse et forme pratiquée de catéchèse prend forme, sur les traces de Jean-Paul II et ailleurs. L'utopie pontificale d'une deuxième évangélisation de l'Europe se projette en parcours et pratiques du corps comme de l'âme et de l'esprit, en des modèles inédits de recomposition de la culture catholique et du rapport catholique à la culture. Les hauts lieux et les monastères occupent une place particulière dans ces efforts ; qu'ils débouchent sur une culture de l'intériorité, et jusque dans une culture du retrait et de la retraite, en même temps que sur un rapport nouveau à la musique, à l'architecture, à la peinture comme lieux de l'ambiguïté du «sacré» donne à penser. Mais on a vu récemment, à Czestochowa, s'ébaucher des réseaux de communication Est-Ouest entre «jeunes à la base» : quels effets naîtront de cette rencontre optativement prolongée, en institution peut-être ? On l'ignore.

Notons-le, l'oecuménisme n'est pas tout dans Taizé. Les milieux protestants liés au Conseil Oeucuménique des Eglises produisent eux aussi leur culture de rassemblements de masse et leur géographie de la mémoire pèlerine. Les routes redeviennent vecteurs de foi, tandis que les églises paroissiales, où la novation ne fait pas nécessairement défaut depuis Vatican II, se vident de leurs pratiquants ; ici, c'est parfois la nouveauté qui se voit refusée.[9]

Dans les Eglises comme dans la culture globale, tout change ; des certitudes aux incertitudes et vice-versa. La peau de chagrin de la pratique s'accompagne d'une intensification parfois quasi-sectaire de la vie religieuse ; en même temps le christianisme de type-secte et ses cultures se répandent, aux dépens de ceux de type-Eglise. Dans ces dernières – leurs franges intégrisantes mises à part – les contenus de croyance tendent à se spiritualiser, au sens troeltschien du terme. Les mêmes Eglises remplissent toujours moins les fonctions reproductrices qui étaient devenues les leurs au cours d'une longue histoire. Imprévisibles et non fiables – aux yeux de beaucoup de pouvoirs, désormais –, elles ont changé – on ne parle pas de Mgr. Marcinkus ici – leurs rapports à l'argent, au travail, aux classes sociales, aux autres religions parfois (mais pas à toutes). Les cultures d'Eglise se montrent plus diversifiées qu'elles n'étaient précédemment, plus variables aussi. Elles tentent des mélanges inédits entre traditions et novations, provoquant des effets sociaux divers. En cela, les cultures chrétiennes participent d'un mouvement de recomposition amorcé dans les cultures globales également ; mais dans ces dernières, l'éclatement semble aussi acquérir une fonction permanente, contrôlée il est vrai, de valve de sûreté.

L'époque où nous vivons n'apparaît pas en manque de religion, de religieux, ni d'effets culturels divers portés par ces phénomènes. L'abondance et le conflit caractérisent plutôt le paysage. Les manifestations, rapidement et sélectivement évoquées plus haut, d'une «culture chrétienne» ne doivent pas faire oublier les menaces qui pèsent sur le christianisme occidental, de l'intérieur (la sécularisation interne n'est pas un vain mot[10]), et de l'extérieur : certaines religions nouvelles ou anciennes, de toutes provenances, font actuellement de l'Occident leur terrain d'expansion. L'athéisme n'a pas achevé sa carrière avec la chute du Mur de Berlin... Le laïcisme se mobilise en certains quartiers et prétend théologiser... Mais en même temps, l'indifférentisme, qu'on croyait réservé à la matière religieuse, affecte tous les -ismes (le nombrilisme mis à part pour l'instant). Aussi bien certains, frappés d'un découragement qui mérite analyse et lisant sans doute sécularisme ce que nous avions entendu comme «sécularisation», s'interrogent sur l'avenir de cette dernière ... Angoisse à surveiller, à éclairer surtout.

La sécularisation comme phénomène empiriquement constatable mérite encore étude. On se demande, par exemple, si elle rend compte des éclatements culturels-religieux que nous constatons ; et si elle le fait de manière satisfaisante. On lui demandera comment elle explique que la science puisse (on le constate,

9 Voir sur ce sujet l'ouvrage collectif, provocant parfois, publié sous la direction de Ian Hamnett (1990), *Religious Pluralism and Unbelief. Studies Critical and Comparative*, Londres et New York, Routledge.

10 François Isambert (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue Française de Sociologie*, 17, 571–584.

là encore) donner naissance à des croyances religieuses et à une culture (et même à plusieurs) entre science et fantasme ? Les théories de la sécularisation ont-elles suffisamment considéré la raison, la science, la modernité, la religion, comme utopie ? Il ne suffit pas de refléter un rapport de forces sociales en termes de théorie cognitive (la sécularisation comme fait parce qu'imposée par le droit et les rapports de force) pour posséder les clés de la connaissance. Les rapports de force peuvent changer.

Nous le constatons par ailleurs : des philosophes, des sociologues, et d'autres encore, mettent aujourd'hui la raison des Lumières en question ; certains réclament une raison féminine autant que masculine, masculine c'est-à-dire rigoureuse, impersonnelle, tranchante et à proportion contraignante. La crise des Lumières se combine avec l'arrivée en Europe de religions venues d'ailleurs, au moment même où l'Occident doute de lui-même et où s'effondre à l'Est une des caricatures hélas les plus réussies issues des Lumières jacobines. Le problème religieux de l'Occident n'est pas sans avoir affaire avec ces choses. On s'en aperçoit : les idées circulent, par l'univers, autrement que nos prédécesseurs des XVIIIe–XIXe siècles, sans compter quelques attardés du XXe, l'imaginaient.[11]

Toute théorie explicative des phénomènes religieux contemporains se doit désormais d'inclure Occident et Orient, Nord et Sud dans ses perspectives ; elle ne peut omettre enfin l'hypothèse d'un renversement des rapports internationaux des forces en présence, capable de fournir une base de plausibilité à des représentations très peu ... illuminées. A moins que, décidément, l'histoire – en tant qu'effort des hommes (on ne dit pas «de l'Homme» ni «de l'homme») pour assurer conflictuellement leur vivre ensemble dans le temps et l'espace sociaux, loin des unidirectionalismes des métalangages théoriques –, importe plus, dans sa complexité, que des perspectivismes orientés. Le temps s'ouvre à une sociologie historique sensible à la nuance, à la variété et à la différence, aux échecs autant qu'aux réussites, à l'inattendu enfin, à l'espérance même, si l'histoire – comme on le croit – demeure ouverte.

11 Sur l'ensemble des thèmes abordés dans les derniers paragraphes de cette communication, voir les annuelles «Notes de lecture» (en anglais «Review Articles») de Jean Séguy (entre 1985 et 1991) dans *Archives de Sciences Sociales des Religions* ; ainsi que, du même, «L'insaisissable mouvement religieux ?», dans J. -P. Rouleau et J. Zylberberg (1984, 1985), éds., *Les Mouvements religieux aujourd'hui ; théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, 327–347 (*Les Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion*, t.5, 1984), et «Le christianisme à la veille du XXIe siècle», *Mythes et croyances du monde entier*, Paris, Lidis-Brépols, t.5, 197–205.