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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: La déconfessionnalisation de l'identité réligieuse

Autor: Campiche, Roland J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814867

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: 17.07.2025

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

LA DÉCONFESSIONNALISATION DE L'IDENTITÉ RELIGIEUSE

Roland J. Campiche
Université de Lausanne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS,
Terreaux 10, 1003 Lausanne

1. Introduction

Les crises d'identité qui caractérisent notre temps peuvent être lues comme l'illustration par excellence des changements socio-culturels et socio-politiques qui n'ont pas fini de déployer leurs effets. Les essais tentés pour donner à l'identité nationale suisse un nouveau lustre, à l'occasion du 700ème anniversaire de la Confédération helvétique, témoignent du double phénomène en cours, de déconstruction-reconstruction des identités, impliquant l'établissement de rapports différenciés et discontinus à l'histoire et à la tradition.

Prétendre que ces liens sont coupés serait excessif et négligerait l'impact de l'appareil de reproduction socio-culturel entretenu par les Etats modernes et dont le système scolaire, les commémorations et les monuments restent les rouages privilégiés. L'image du vase brisé correspond mieux à la réalité. Avec les fragments disponibles, chaque individu façonne son vase. Que celui-ci ressemble ou non à celui du voisin a une importance relative. En revanche, le sentiment d'autonomie éprouvé retentit sur l'ensemble de la problématique de l'identité et de sa transmission.

Abondance, pluralisme et individualisme, ces trois traits caractéristiques de la société suisse contemporaine rendent l'abord de la question de l'identité particulièrement difficile, parce que leur conjugaison crée les conditions idéales pour la relativisation et le brouillage des identités. Preuves en soient les clips diffusés à l'occasion du 700ème anniversaire mentionné dans les cinémas ou à la télévision. Attestataires ou iconoclastes, leurs messages partiels et contradictoires font partie des éléments référentiels avec lesquels chaque individu peut et doit jouer.

L'identité ne se signifie pas au travers d'une simple déclaration d'appartenance. Il y a plusieurs manières de se dire Suisse qui ne se recoupent pas nécessairement et qui incluent même le rejet de toute allégeance. L'identité n'apparaît pas comme un «caractère» qui se transmettrait automatiquement

d'une génération à l'autre. Elle se présente plutôt comme un ensemble de savoirs, de pratiques ... dynamique et plastique, susceptible d'évoluer.

La même constatation peut être faite à propos de l'identité religieuse qui ne correspond pas nécessairement à une identité prescrite par une organisation religieuse et ne se confond pas automatiquement avec une appartenance (Campiche, 1989a, 73 ss.). Cette situation est rendue possible pour des raisons analogues à celles invoquées à propos de l'identité nationale. Opérer ce rapprochement semble particulièrement utile pour éviter d'isoler l'analyse de l'identité religieuse des processus de changement qui touchent le socio-culturel dans son ensemble. Car si la culture change, la religion également, au sens où elle est étroitement liée au contexte. Le fait qu'elle apparaisse aujourd'hui très attestataire de ce contexte ne conduit pas nécessairement à penser qu'elle est en perdition. J'avancerai au contraire l'hypothèse que sa recomposition en cours[1] – processus qui caractérise la religion aujourd'hui dans nos sociétés – ne se différencie guère et par conséquent se distingue difficilement des phénomènes de changement plus globaux. Cette circonstance accroît l'intérêt de son analyse.

2. L'identité religieuse des Suisses dans une perspective historique

Depuis la Réforme, l'identité religieuse des Suisses se définissait presque exclusivement par l'appartenance à l'une ou l'autre tradition confessionnelle. Avec le fédéralisme et le régionalisme qu'il génère, la biconfessionnalité forme un paramètre constitutif de l'analyse de la religion en Suisse. Dit d'une autre manière, étudier la religion dans la Suisse d'aujourd'hui oblige à se demander comment la modernité a travaillé un univers symbolique nourri durant des siècles par deux traditions religieuses différenciées, à savoir le catholicisme et le protestantisme. En effet, depuis la Réforme, le pluralisme religieux fait partie de l'histoire helvétique. Il est venu, en quelque sorte, s'ajouter sans se confondre aux autres formes de pluralisme préexistant, à savoir la diversité des langues, des activités, des institutions ...

C'est dans les événements du 19ème siècle que paradoxalement la bipolarisation confessionnelle va trouver le terreau favorable pour se consolider et les ferments qui vont provoquer sa dissolution. La guerre civile dite du Sonderbund et le *Kulturkampf* constituent deux facteurs qui, dans un premier

1 Dans cette communication, l'accent est mis sur la dilution des identités confessionnelles en tant que caractéristique de la recomposition en cause. D'autres traits de cette dernière sont présentés dans le chapitre II de l'ouvrage à paraître en 1992 «Croire en Suisse(s)» (R. J. Campiche et A. Dubach, édit.), Editions L'Age d'Homme à Lausanne.

temps tout au moins, ont contribué au renforcement, voire à l'exacerbation de la bipolarité mentionnée. Mais le 19ème siècle est également la période de l'abaissement progressif des barrières frontalières, économiques, politiques, idéologiques et ... religieuses. Les Eglises doivent également affronter la rupture des enceintes confessionnelles provoquées par la mobilité croissante d'une population qui, par vagues successives, quitte les villages pour les villes. Les grandes villes protestantes (Bâle, Berne, Genève, Lausanne, Zurich) connaissent ainsi un métissage progressif de leur population.

Même si faute de données il est difficile d'apprécier l'effet de ces brassages de population sur les identités confessionnelles, il apparaît plausible de penser qu'ils ont contribué, dans un premier temps tout au moins, à les durcir. Les réactions provoquées actuellement en Europe par la présence d'une minorité musulmane étayent cette hypothèse. La virulence des diatribes qui remplissent les pages du Journal de Genève et du Courrier en 1873 et 1883 à propos de l'affaire Mermillod attestent la violence des antagonismes entre catholiques et protestants et la forte coloration des images confessionnelles à l'époque (Campiche, 1989b., 8 ss.).

Le libéralisme anti-clérical du 19ème siècle, les mouvements de population engendrés par l'industrialisation et son corollaire, l'urbanisation de la société, ont donc occasionné, fait paradoxal, un renforcement du marquage confessionnel de l'identité religieuse des individus. Etre catholique ou être protestant correspond alors à quelque chose de précis, au sens où une identité peut se profiler à l'aide de quelques traits saillants, voire caricaturaux, inspirant parfois les comptines des enfants. Aux catholiques cléricaux soumis au Vatican et conservateurs s'opposent ainsi les protestants démocrates, patriotes et libéraux. Les stéréotypes font cependant la vie dure à la réalité, ignorant l'existence de catholiques libéraux et de protestants conservateurs qui, tout comme leurs homologues de l'autre camp confessionnel, auront leur parti politique. Pas plus que le protestantisme du 19ème siècle ne se résume au radicalisme, le catholicisme ne se réduit au conservatisme. Mais, et la lecture des journaux de l'époque est éclairante à cet égard, les identités confessionnelles se manifestent dans des programmes qui reflètent deux conceptions de société et qui mêlent étroitement organisation sociale et orientation religieuse. Cette situation reflète les luttes pour le pouvoir tournant à ce moment-là à l'avantage des cantons protestants, urbains et industrialisés. Au 20ème siècle, alors que les identités confessionnelles tendent à se dissoudre, elles perdent progressivement leur connotation politique.

3. Les constructions de l'identité religieuse individuelle

L'identification massive des habitants de ce pays à une confession ou à une religion signale l'existence de plusieurs collectivités sociales qui partagent chacune une même identité religieuse. Or, cette répartition socio-religieuse de la population ne va plus de soi, si l'on considère l'évolution des deux identités religieuses collectives qui ont marqué l'histoire de la Suisse depuis le 16ème siècle. Le pluralisme et l'individualisme, deux traits caractéristiques de la société moderne, entraînent en effet une relativisation des référents identitaires. Ainsi, le monde de chacun est appréhendé subjectivement comme «un monde» et non comme «le monde» (Berger et Luckmann, 1986, 234).

L'effacement des identités confessionnelles – double hypothèse à vérifier – n'empêche nullement la formation d'une identité religieuse individuelle. Celle-ci va se constituer progressivement en interaction constante avec la structure sociale et avec les identités religieuses traditionnelles ou nouvelles qui se disputent le marché religieux contemporain.

Pour rendre compte de la transformation du contexte religieux, nous parlerons de constructions de l'identité religieuse individuelle. La métaphore s'impose, non seulement en raison des étapes qui caractérisent ce processus – il sera fait allusion à une première et à une deuxième socialisation religieuse – mais encore des matériaux utilisés et de l'existence d'un architecte – le sujet de l'identité – qui donne à l'ensemble une note singulière.

Qu'on aborde la question de l'identité sous l'angle du sujet collectif ou du sujet individuel – ce sera notre approche –, la tâche est complexe en raison de la pluralité des modes d'identification (Bizeul, 1991, 19) et des référents identitaires (Mucchielli, 1986, 8). Ces derniers peuvent être de nature diverse : matérielle, historique, culturelle, sociale. C'est dans les trois dernières catégories qu'on va trouver les référents de l'identité religieuse.

Les référents culturels (en particulier le système des doctrines et des croyances ainsi que celui des rites et des pratiques) forment les indicateurs principaux de l'identité religieuse. La formation et la composition de l'identité individuelle dépendent donc largement de l'acquisition (ou non) par l'individu de ces traits, durant la socialisation religieuse. Au cours de cette dernière, les organisations religieuses jouent un rôle décisif en transmettant une tradition religieuse spécifique. Leur influence peut être confortée ou au contraire concurrencée par celle du milieu social : la famille au sens large, l'école, les associations de jeunesse, les réseaux de sociabilité qui sont tous susceptibles de véhiculer des valeurs religieuses. Le système culturel quant à lui peut aussi participer à la transmission des identités religieuses, en contribuant à leur spécification, à leur

transformation ou à leur dilution. Les moyens de communication de masse, en particulier la télévision, prennent dans cette perspective une grande importance, en contribuant à accroître la diversification et la complexité du processus de transmission. La diversité et la simultanéité des images et des informations qu'ils diffusent en matière religieuse (les voyages du Pape, les faits et gestes de l'Evêque anglican Desmond Tutu, les allusions répétées à la Genève de Calvin, les mouvements islamistes, l'enterrement hindouiste du chef de l'Etat indien ...) créent les conditions propres à relativiser plutôt qu'à particulariser les identités religieuses. A cela s'ajoute que les moyens de communication de masse proposent leur propre interprétation des phénomènes religieux, qui ne coïncide pas nécessairement avec celle des acteurs du champ religieux lui-même. En ce sens, ils ont créé volontairement ou non leur propre culture, avec ses valeurs et ses priorités (Wilson, dans ce numéro).

Ainsi, la définition d'une identité religieuse s'opère toujours au travers d'un processus social. Une identité n'a pas de réalité sociale en dehors des sujets qui se l'approprient. Cette approche vaut aussi bien pour les identités religieuses collectives, telles le protestantisme ou le catholicisme que pour les identités religieuses individuelles. Elle permet aussi d'envisager que leur plasticité s'inscrit dans un processus, au cours duquel l'individu assimile et fait siennes des valeurs et des croyances d'une autre personne, d'un groupe ou d'une institution. L'identification, terme retenu pour le décrire, correspond ainsi à un «mécanisme» d'autodéfinition par rapport à la pluralité des modèles d'identité proposés par les organisations religieuses ou d'autres instances productrices du religieux.

Dans sa quête d'identité, le sujet est confronté aussi bien au pluralisme qui règne au sein de la société qu'au pluralisme interne aux organisations religieuses. Traversées de courants multiples, ces dernières n'offrent pas une vitrine contenant un produit unique. L'individu construit par conséquent son identité religieuse. Il s'approprie les éléments nécessaires à la satisfaction de ses besoins en communication et en sémantique religieuse. Il choisit parmi les modèles d'identité proposés les éléments qui lui conviennent le mieux.

L'analyse de la construction de l'identité religieuse (CIR) revient en fait à étudier l'individualisation du croire dans nos sociétés. Elle permet d'explorer les combinaisons référentielles opérées par le sujet. Un protestant ou un catholique, par exemple, peut être membre d'une paroisse, être adepte de la méditation transcendantale et lire tous les matins son horoscope dans son quotidien habituel. L'hypothèse est parfaitement plausible.

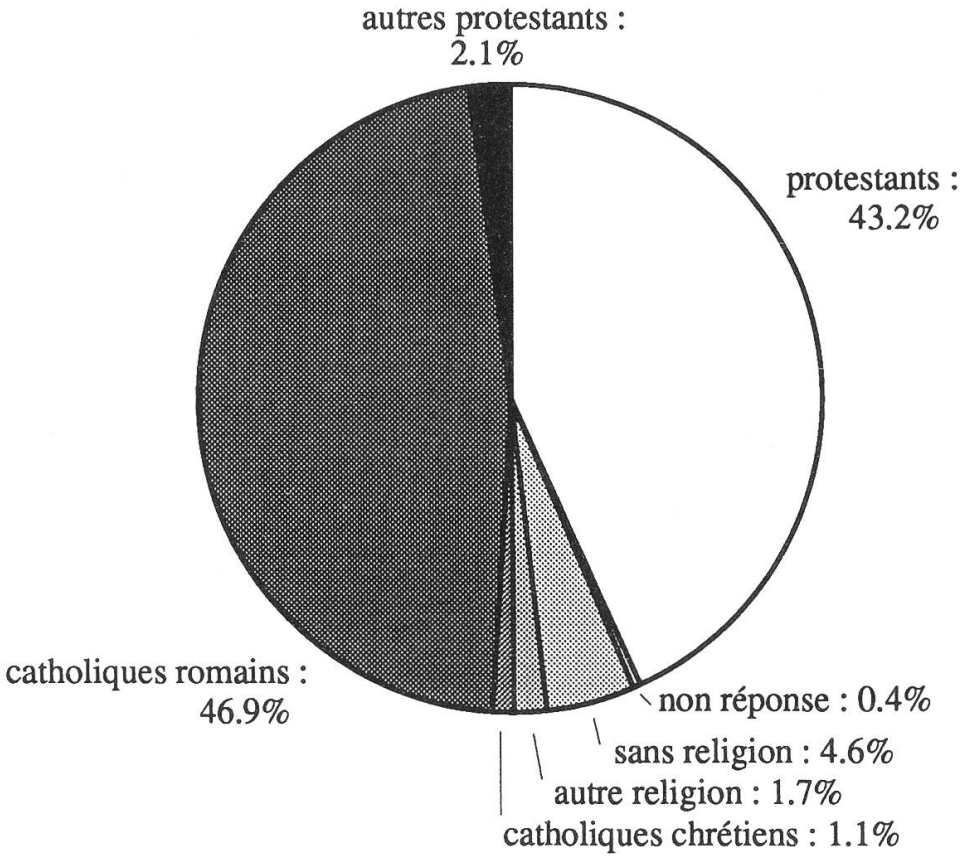
La CIR désigne donc le processus de choix opéré par un individu parmi différents modèles identitaires. Ce choix est individuel au sens où la société,

qu'il s'agisse de l'Etat, de l'Eglise ou du milieu social, ne peut contraindre quiconque à adhérer à un credo ou à une organisation religieuse. Mais il est aussi socialement influencé puisque l'identité du sujet se construit de façon continue et que la diffusion des modèles obéit à des logiques de communication socialement déterminées.

4. Identification nominale et constitution du bagage religieux

Selon l'enquête menée en 1988/1989 auprès d'un échantillon de 1315 personnes, plus de 90% de ces dernières reconnaissaient avoir un lien avec l'une ou l'autre confession chrétienne (cf. graphique 1).

Graphique 1
Identification nominale

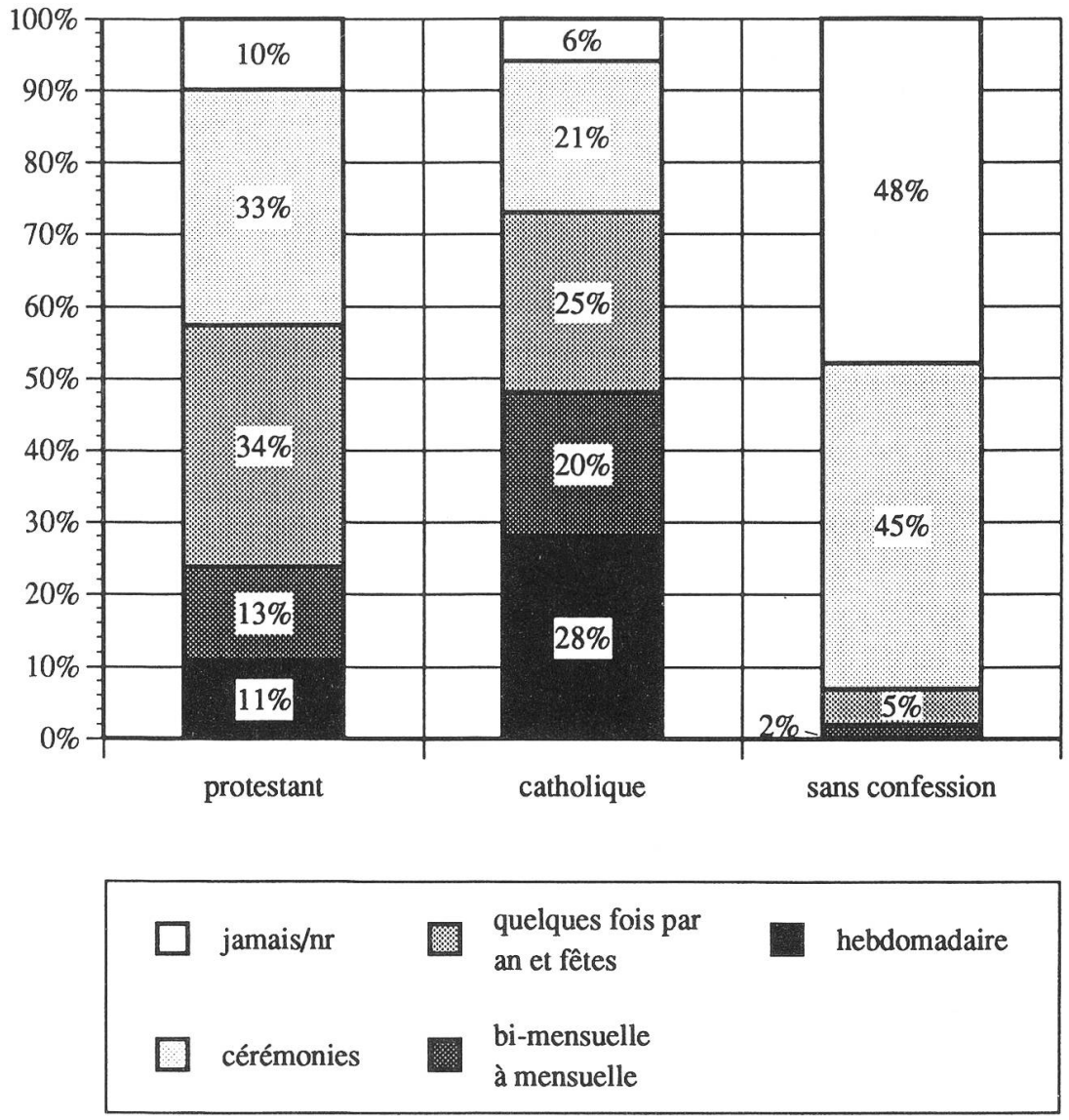


Ces résultats témoignent d'une grande stabilité de l'appartenance confessionnelle déclarée. Seule la distribution interne entre catholiques et protestants s'est modifiée depuis 1860, date du premier recensement fédéral, puisqu'en raison

d'une fécondité supérieure jusqu'en 1960, puis des migrations, les catholiques autrefois minoritaires forment aujourd'hui une majorité relative.

La persistance de l'identification nominale à une confession constitue un phénomène intriguant. Elle s'inscrit dans une continuité intergénérationnelle et pourtant elle ne constitue pas une variable discriminante pour différencier des comportements ou des attitudes sociales ou religieuses, à de rares exceptions près. Parmi ces exceptions, faisons une place à la pratique dominicale où les écarts entre catholiques et protestants demeurent significatifs (cf. graphique 2).

Graphique 2
Pratique dominicale selon la confession



Aux arguments déjà avancés pour étayer l'hypothèse d'une dissolution des identités collectives confessionnelles, s'ajoute maintenant une première donnée de fait. Il s'agit de l'homogénéité socio-culturelle qui caractérise les catholiques et les protestants. En effet, ni le niveau de scolarisation atteint, ni la répartition socio-professionnelle ne les distingue. Les membres des deux confessions baignent donc dans un même univers socio-culturel où ni l'appartenance de classe, ni le statut acquis ne fournissent des éléments pour différencier ces deux ensembles. Dans cette situation, l'identification à une confession pourrait s'apparenter plus au maintien d'une tradition familiale et à l'inscription dans une filière de formation religieuse qu'à une option religieuse fondamentale. Car, comme on va le constater, les enquêtés ont acquis un bagage religieux et ont été en contact avec une organisation religieuse à laquelle ils ont pu par conséquent s'identifier. En voici quelques preuves.

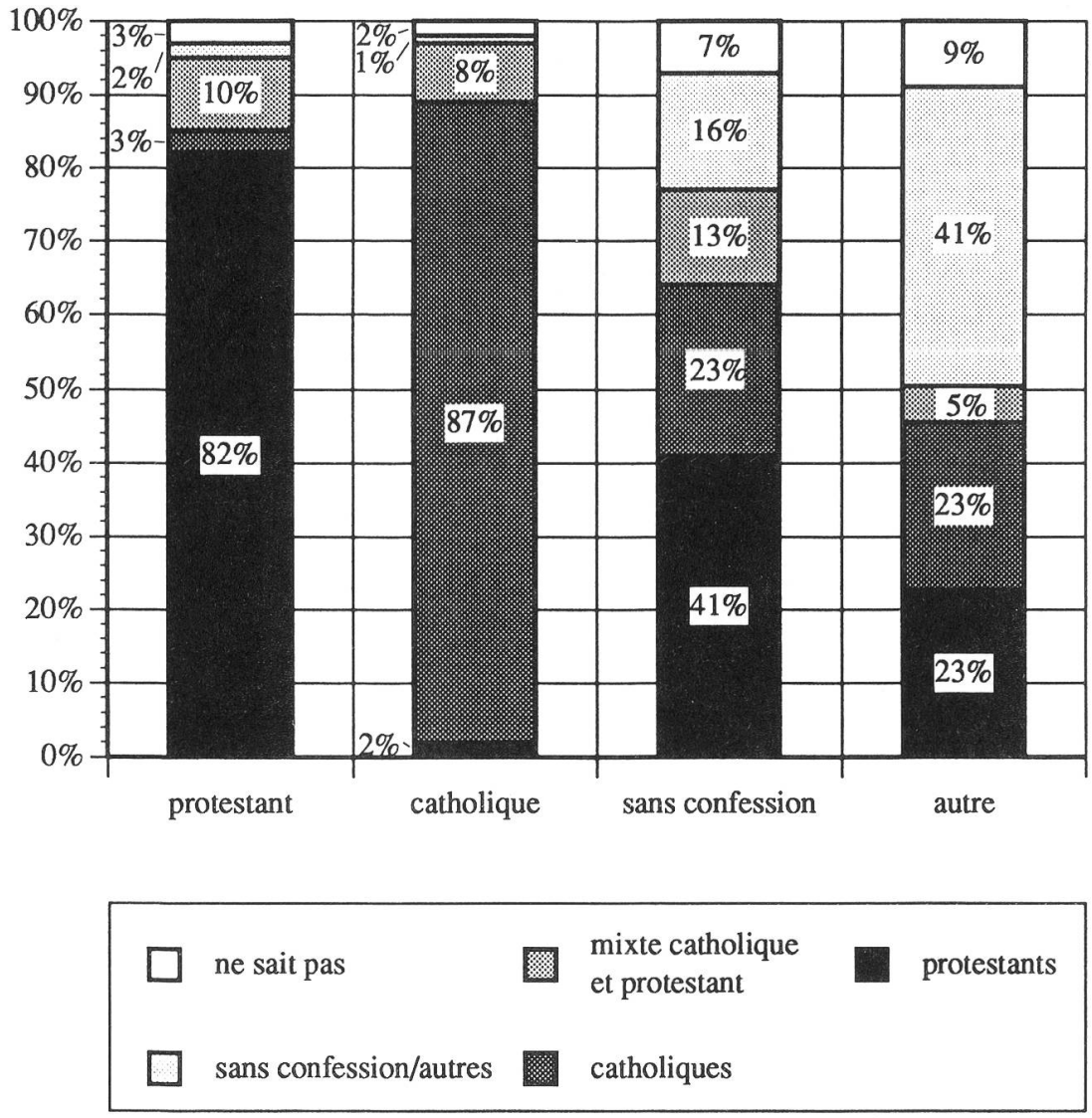
Le tableau qui suit montre que 80% des enquêtés sont issus d'une famille où les deux parents déclaraient la même confession (cf. graphique 3). L'ouverture du milieu familial à une autre tradition religieuse ne concerne donc qu'une minorité en croissance régulière (Bovay et Campiche, 1989, 162).

95% des enquêtés sortent d'une famille dont les parents étaient rattachés à l'une ou l'autre confession chrétienne. La déclaration de non-appartenance à une confession ou religion ne s'inscrit pas dans une continuité familiale. Quant aux enquêtés issus d'un milieu hétérogène sur le plan religieux, leurs parents formaient généralement un couple mixte catholique – protestant.

La plupart des personnes interrogées ont donc été socialisées dans un milieu d'origine confessionnellement homogène. En soi ce fait n'indique rien d'une influence possible du milieu familial. L'exemple donné par les parents en assistant au culte ou à la messe pourrait s'avérer plus significatif. Même si les enquêtés ont fait part d'une représentation de la pratique religieuse de leurs parents et l'ont peut-être idéalisée, son niveau est très élevé (cf. graphique 4).

Pour la majorité des enquêtés, la socialisation religieuse a pris place avant 1965. A partir de cette date, certains indices (diminution de la demande de rites de passage ; baisse du taux de pratique) attestent la prise de distance avec l'organisation religieuse. Ces comportements s'inscrivent dans un contexte marqué à la fois par l'accentuation du pluralisme et de la critique institutionnelle qui vont avoir une influence aussi bien sur la culture globale que sur la vie interne des Eglises. Cette évolution a directement touché la génération jeune (17–35 ans). Quant aux générations précédentes, elles ont donc reçu l'empreinte des dites organisations tant par l'exemple de la pratique régulière des parents que par l'implication des enquêtés eux-mêmes dans les activités des Eglises,

Graphique 3
Confession de l'enquêté et de ses parents

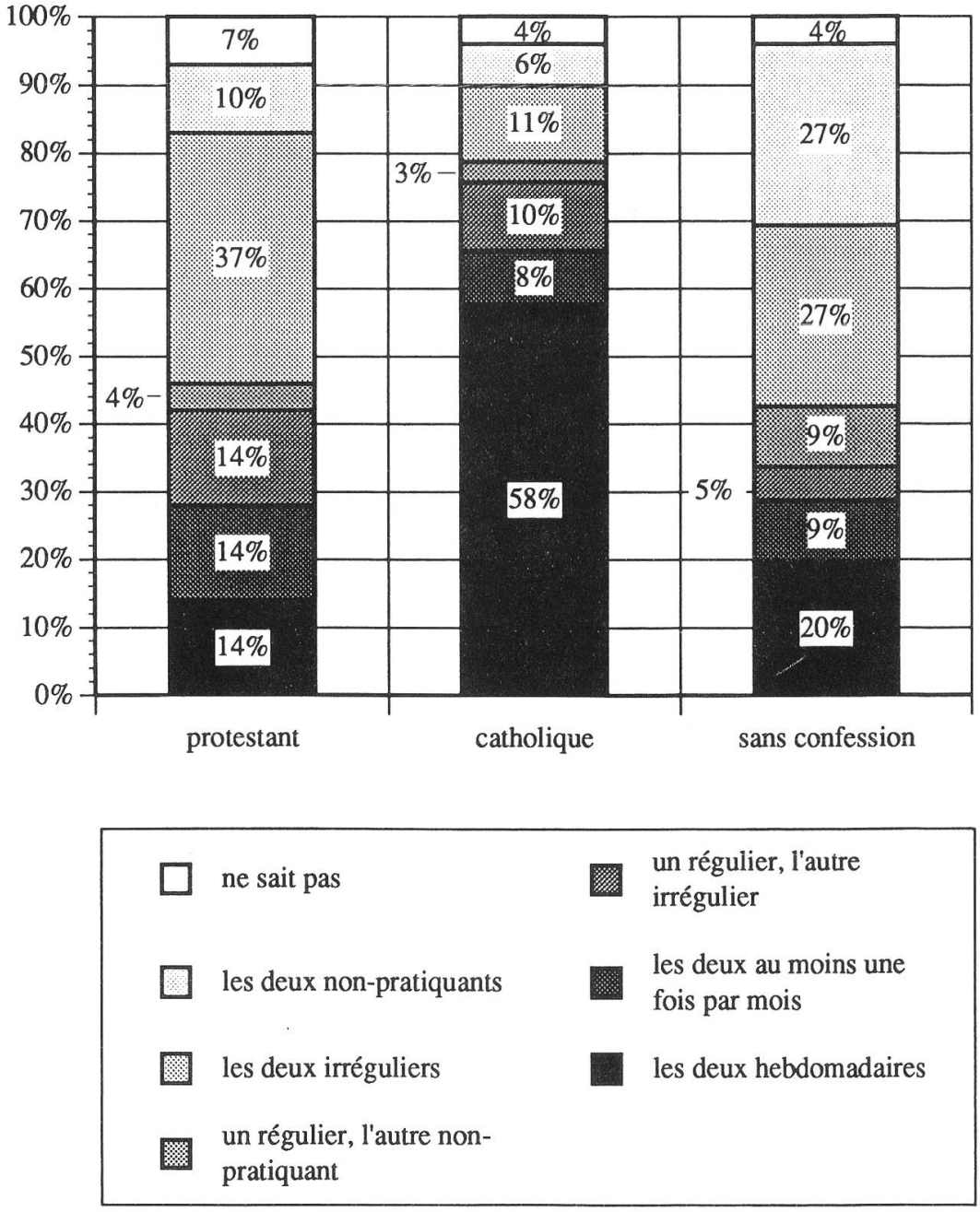


comme on va le voir. Leur identification nominale repose donc sur une tradition familiale et une conduite expérimentée.

La fréquentation des services religieux durant l'enfance et la jeunesse constitue un maillon fort du lien identitaire. Le tableau qui suit témoigne d'une grande assiduité de nos enquêtés à la messe ou au culte. En effet, voici comment ils se représentent leur participation cultuelle entre 12 à 15 ans (cf. graphique 5).

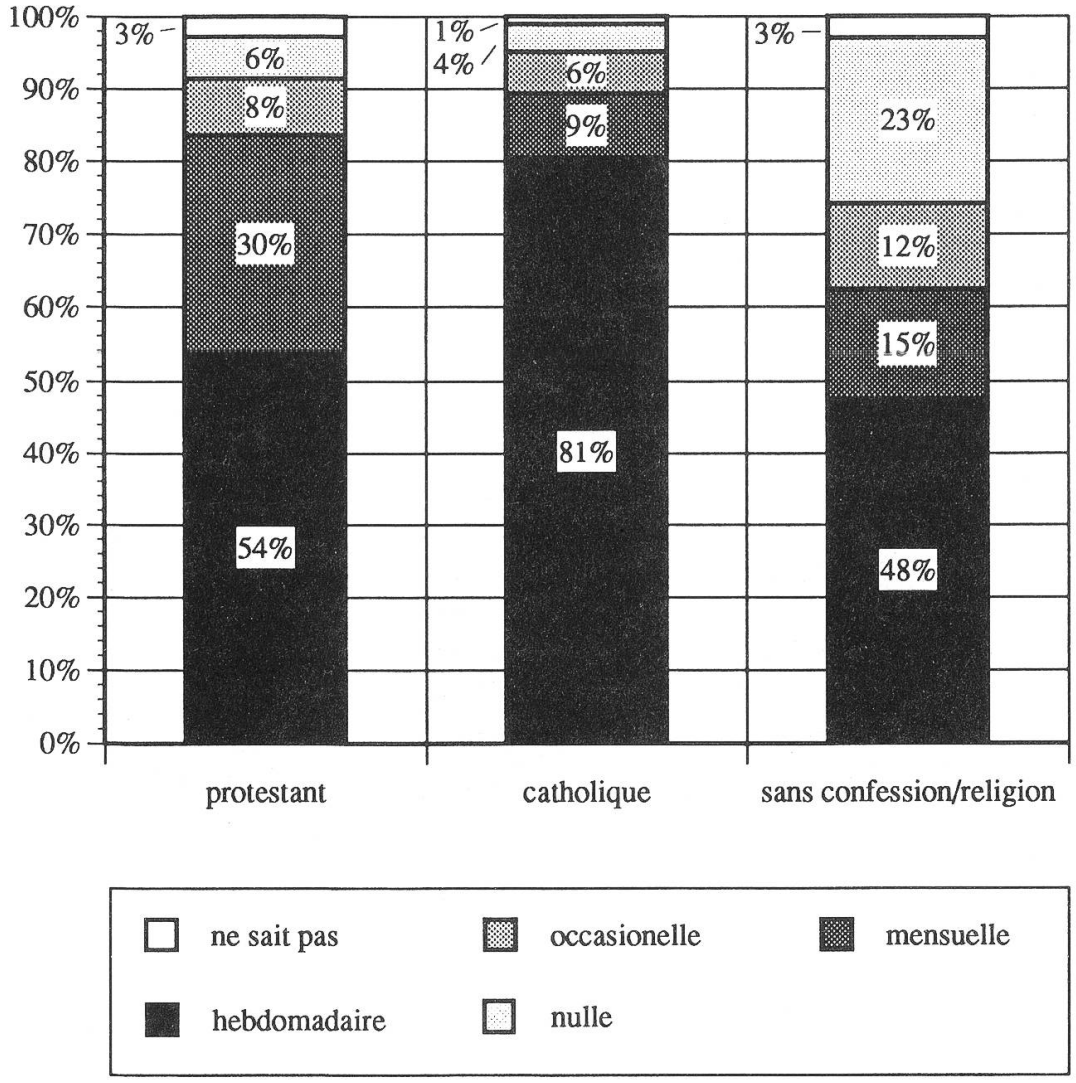
La très grande majorité des enquêtés ont été socialisés dans les organisations religieuses durant leur enfance. L'écart observé entre protestants et catholiques

Graphique 4
Confession de l'enquêté et pratique dominicale de leur parents



laisse entrevoir une identification potentielle de ces derniers à leur confession plus forte que celle des protestants. Quant à la pratique des enquêtés qui ne s'identifient pas nominalement à une confession ou religion, elle était très élevée. Cet indice atteste le caractère nouveau et relativement récent de la distance prise par une partie de la population vis-à-vis des confessions chrétiennes.

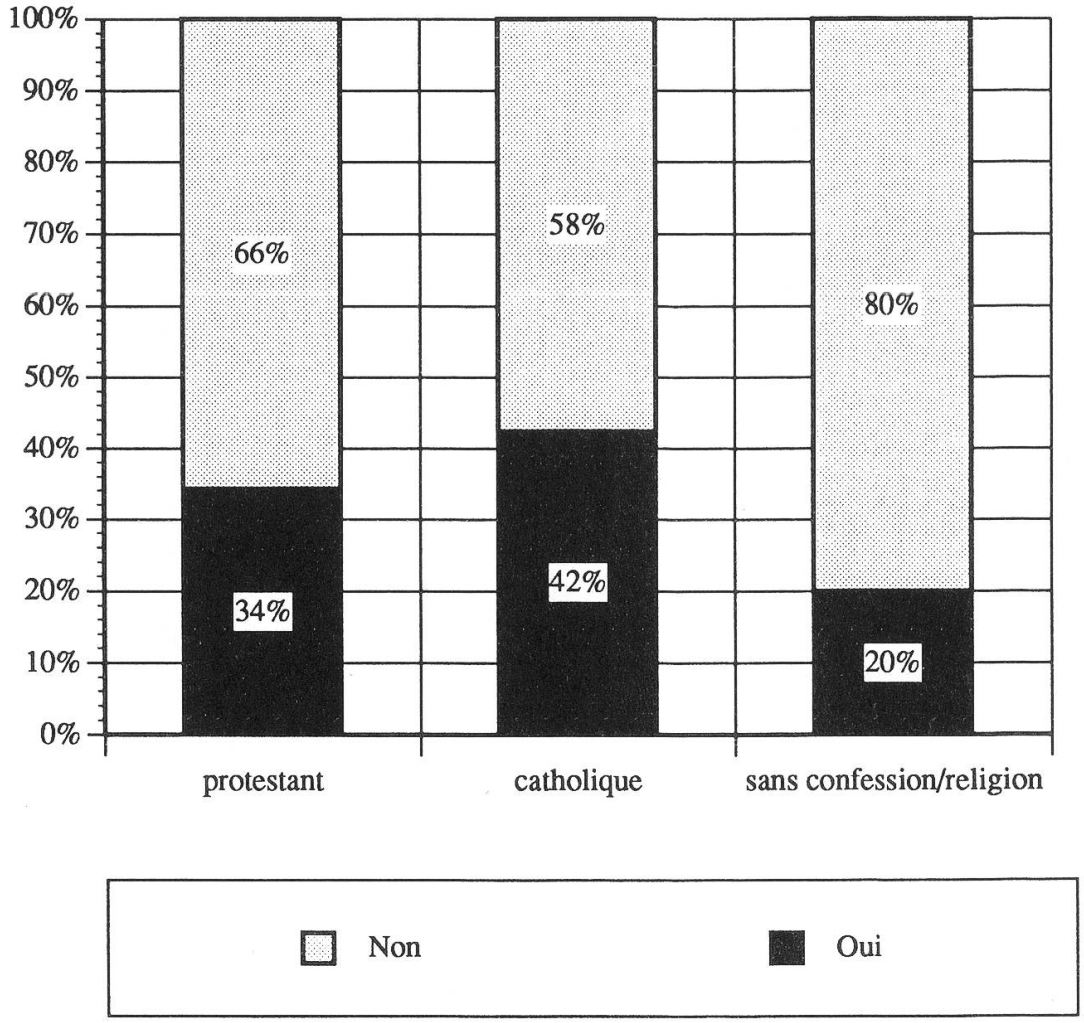
Graphique 5
Confession ou religion déclarée et pratique cultuelle durant l'enfance



L'adolescence constitue une première période de distanciation. Les données présentées ci-dessous le prouvent, même si le taux annoncé de participation à un mouvement confessionnel entre 16 et 20 ans est élevé (cf. graphique 6).

«La participation à des activités collectives où l'idéologie du groupe est rappelée, commentée, développée ... conforte l'identité groupale ...» (Mucchielli, op. cit., 41). Cette remarque générale s'applique parfaitement aux groupements de jeunesse confessionnels qui, d'une part, contribuent à renforcer le sentiment identitaire et, d'autre part, accentuent l'image que les organisations religieuses veulent donner d'elles-mêmes. Elles ne se comprennent en effet pas comme de

Graphique 6
Confession ou religion déclarée et appartenance à un mouvement de jeunesse entre 16–20 ans



simples productrices de valeurs ou de croyances ; elles veulent jouer encore un rôle intégrateur.

Rapportée à la composition confessionnelle du milieu familial, la participation aux mouvements de jeunesse confessionnels ne change guère. En revanche, la confrontation à la pratique des parents provoque des variations éloquentes. De 51.4% (parents pratiquants hebdomadaires), les pourcentages descendent linéairement avec la pratique parentale déclinante. Ils atteignent 15.2% lorsque les parents ne sont pas pratiquants.

En terminant ce paragraphe, il importe de souligner que la plupart des enquêtés ont été socialisés sur le plan religieux. La constitution d'un bagage religieux est un fait de société et non un processus qui touche un groupe social particulier. L'acquisition de ce bagage induit-elle une représentation différenciée de l'autre ? En d'autres termes contribue-t-elle au maintien d'enceintes confessionnelles ?

5. L'effacement des enceintes confessionnelles

Nous allons aborder cette question en analysant le jugement porté sur l'autre groupe confessionnel par les personnes s'identifiant à une confession. Ce faisant, nous collecterons un élément supplémentaire pour éclairer l'auto-compréhension que chaque enquêté a de sa propre confession. Pour saisir la portée du jugement cité, nous approfondirons l'interprétation de leur capital cognitif concernant cet autre, puis nous tenterons de cerner la propension des uns et des autres à rapprocher les points de vue. Pour des raisons évidentes de nombre, nous restreignons ci-après l'analyse aux seules deux confessions majoritaires.

La tolérance religieuse s'exprime volontiers aujourd'hui au travers de l'expression «toutes les religions se valent» ou, en se limitant au champ chrétien, «toutes les confessions se valent». Cette opinion est-elle partagée par les enquêtés ?

Tableau 1

Opinions sur les religions chrétiennes	
Toutes les religions chrétiennes se valent :	37.0%
Toutes les religions chrétiennes se valent, mais je suis habitué à la mienne parce que j'y suis né :	28.7%
Toutes les religions chrétiennes méritent le respect, mais je préfère la mienne :	28.4%
Toutes les religions chrétiennes méritent le respect, mais seule la mienne est vraie :	2.9%
N'ont pas répondu :	3.0%

L'opinion dite dominante de l'indifférenciation religieuse n'est partagée que par un gros tiers des répondants (cf. tableau 1). Le «marché» religieux est donc moins ouvert qu'on l'a parfois prétendu (Berger, 1971). Pour la majorité des Suisses, l'identité confessionnelle est un fait d'habitude ou d'inclination qui se conjugue à la première personne du singulier. L'affirmation d'une préférence est intéressante car elle laisse entrevoir un lien affectif avec une organisation religieuse. Quant au critère de vérité, il est avancé par quelques enquêtés seulement.

Du jugement porté, passons à l'examen du savoir sur l'autre. Pour ce faire, nous allons considérer les différences doctrinales entre catholiques et protestants telles qu'elles sont perçues par les enquêtés (cf. graphique 7).

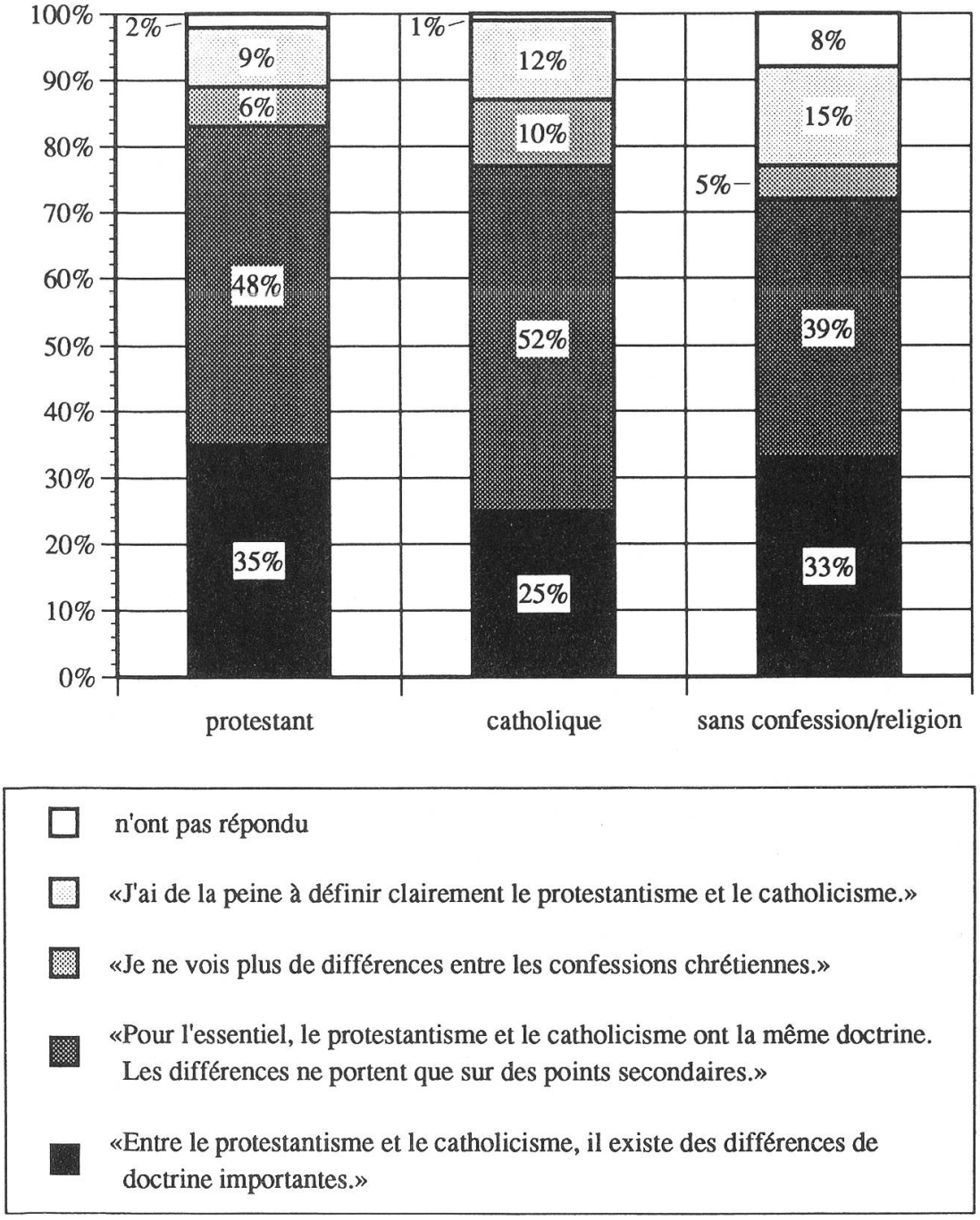
Les jeunes sont un peu moins enclins à maximiser les difféences, mais ils sont aussi les plus nombreux à ne pas savoir définir les confessions chrétiennes. Les ouvriers et les employés qualifiés s'avèrent les moins nombreux à juger les différences de doctrine importantes (respectivement 18.4 et 22.5%). Quant aux agriculteurs (39.5%), ils sont immédiatement suivis par les représentants des professions techniques (38.3%) et médicales (38%) pour estimer que la distance doctrinale entre les deux confessions demeure perceptible. Mais, fait plus intéressant, catholiques et protestants, qui manifestaient dans une proportion identique un respect tolérant à l'égard de l'autre, ne partagent pas la même appréciation de la situation. On découvre un protestantisme plus sensible à sa spécificité et plus enclin à distinguer l'autre. Quant aux catholiques, ils apparaissent plus influencés par le processus d'homogénéisation qui se traduit par le mouvement de rapprochement entre catholicisme et protestantisme particulièrement perceptible depuis l'Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises de New Delhi et le Concile Vatican II. Leur attitude au fond s'inscrit dans une perspective très typée de rassemblement, alors que celle des protestants reflète un trait caractéristique de cette confession qui tend à valoriser les particularismes.

La comparaison entre les réponses données à propos de la valeur des religions en général et au sujet des différences entre protestantisme et catholicisme permet d'avancer d'un pas dans l'analyse. On voit en effet se dégager quatre catégories exclusives qu'on peut décrire ainsi :

Les confessionnels exclusifs : Ils sont d'une confession par tradition ou inclination et estiment qu'entre protestants et catholiques demeurent des différences doctrinales importantes (21.1%).

Les confessionnels inclusifs : Ils sont d'une confession, mais pensent qu'entre protestants et catholiques il n'y a plus de fossé doctrinal (38.3%).

Graphique 7
Différence doctrinale perçue selon la confession déclarée



Les universalistes «cultivés» : Ils estiment que toutes les religions chrétiennes se valent, mais voient des différences importantes subsister sur le plan doctrinal entre catholiques et protestants (8.3%).

Les universalistes relativistes : Ils jugent que toutes religions chrétiennes sont de même valeur et pensent que les différences entre catholiques et protestants sont relatives, voire inexistantes (28.2%).

Cette distribution permet de détecter qu'un tiers environ de la population interrogée a une vision différenciée des deux confessions. Fait notable, une proportion significative des personnes qui attribuent une même valeur à toutes les confessions chrétiennes perçoivent tout de même la persistance d'une distance doctrinale entre catholicisme et protestantisme. La tendance dominante cependant, quelle que soit l'attitude choisie à l'égard des confessions, est à la relativisation des divergences de doctrine entre protestantisme et catholicisme.

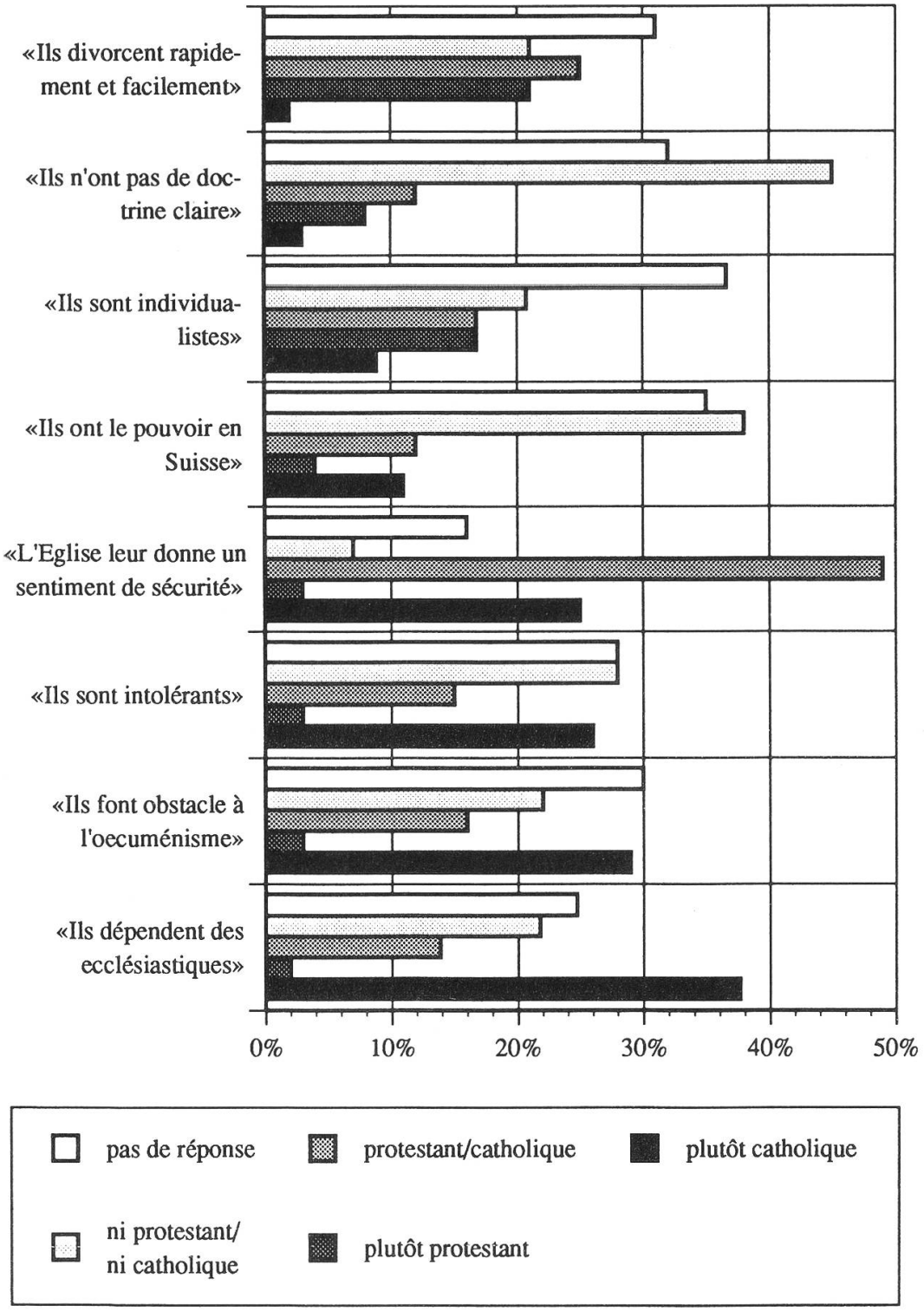
L'examen des attitudes à l'égard des stéréotypes confessionnels va s'avérer certainement éclairant pour confirmer ou infirmer ce constat. Voyons ce qu'il en est (cf. graphique 8).

Sur l'ensemble des stéréotypes, les quatre premiers devaient concerner le catholicisme, les quatre derniers le protestantisme. A une exception près, le choix s'est avéré judicieux puisque lorsque les enquêtés ont attribué un stéréotype à une confession, ils l'ont fait dans la direction prévue. L'exception a trait au pouvoir exercé par une confession en Suisse. Quand cette caractéristique est accolée à une confession, elle revient plus souvent aux catholiques qu'aux protestants. Plus est, la très grande majorité des personnes interrogées n'opère pas le lien entre exercice du pouvoir et appartenance confessionnelle. On est loin des querelles du 19ème siècle où politique et allégeance confessionnelle s'entremêlaient, donnant à l'identification confessionnelle une connotation socio-culturelle qu'elle a apparemment perdu pour être plus étroitement religieuse aujourd'hui.

Les stéréotypes catholiques marquent plus l'imaginaire des Suisses que les stéréotypes protestants. En effet, si 57.3% de la population enquêtée reprend au moins un stéréotype catholique, le pourcentage descend à 25.8% pour les stéréotypes protestants qui sont même dans 11.3% des cas attribués aux catholiques. Par ailleurs, la reconnaissance d'un stéréotype protestant s'accompagne généralement de l'approbation parallèle d'au moins un stéréotype catholique, alors que l'attitude inverse est beaucoup plus rare, comme en témoignent ces données :

- Sur les 338 personnes qui acceptent au moins un stéréotype protestant, 73% reprennent également un stéréotype catholique.

Graphique 8
Stéréotypes confessionnels



– Sur les 746 personnes qui acceptent au moins un stéréotype catholique, 33% reprennent aussi un stéréotype protestant.

Les variations les plus intéressantes sont cependant liées à l'identification confessionnelle nominale et à l'intensité de la pratique. Les protestants, en effet, sont les plus nombreux à reprendre les stéréotypes qui les concernent (au moins une fois un stéréotype protestant : 31.8% contre 20% chez les catholiques) et ceux qui touchent les catholiques (au moins deux fois un stéréotype catholique : 35.8% contre 24.9% chez les catholiques). En affinant l'analyse, on voit se dégager une attitude partagée plutôt par des protestants, légèrement plus âgés que le reste de la population, et qui consiste à percevoir le catholicisme comme un groupe qui se distingue par une certaine intolérance ou la dépendance par rapport à leurs clercs et la recherche de sécurité sous le manteau de l'Eglise. Les tenants de cette attitude se considèrent eux-mêmes comme individualistes.

Moins on est pratiquant, moins on attribue d'importance à la religion et plus on est prompt à approuver les stéréotypes catholiques. A l'inverse, si l'on est catholique et de plus pratiquant, on marque une nette propension à rejeter les stéréotypes «négatifs» liés à l'une et l'autre confession. S'il y a dépendance par rapport aux ecclésiastiques ou recherche de sécurité dans l'Eglise, c'est un trait commun au protestantisme et au catholicisme. Alors que la recherche du pouvoir, la quête de l'individualisme, les divorces faciles et surtout l'intolérance ne sont pas des éléments qui distinguent les confessions, mais des traits de société.

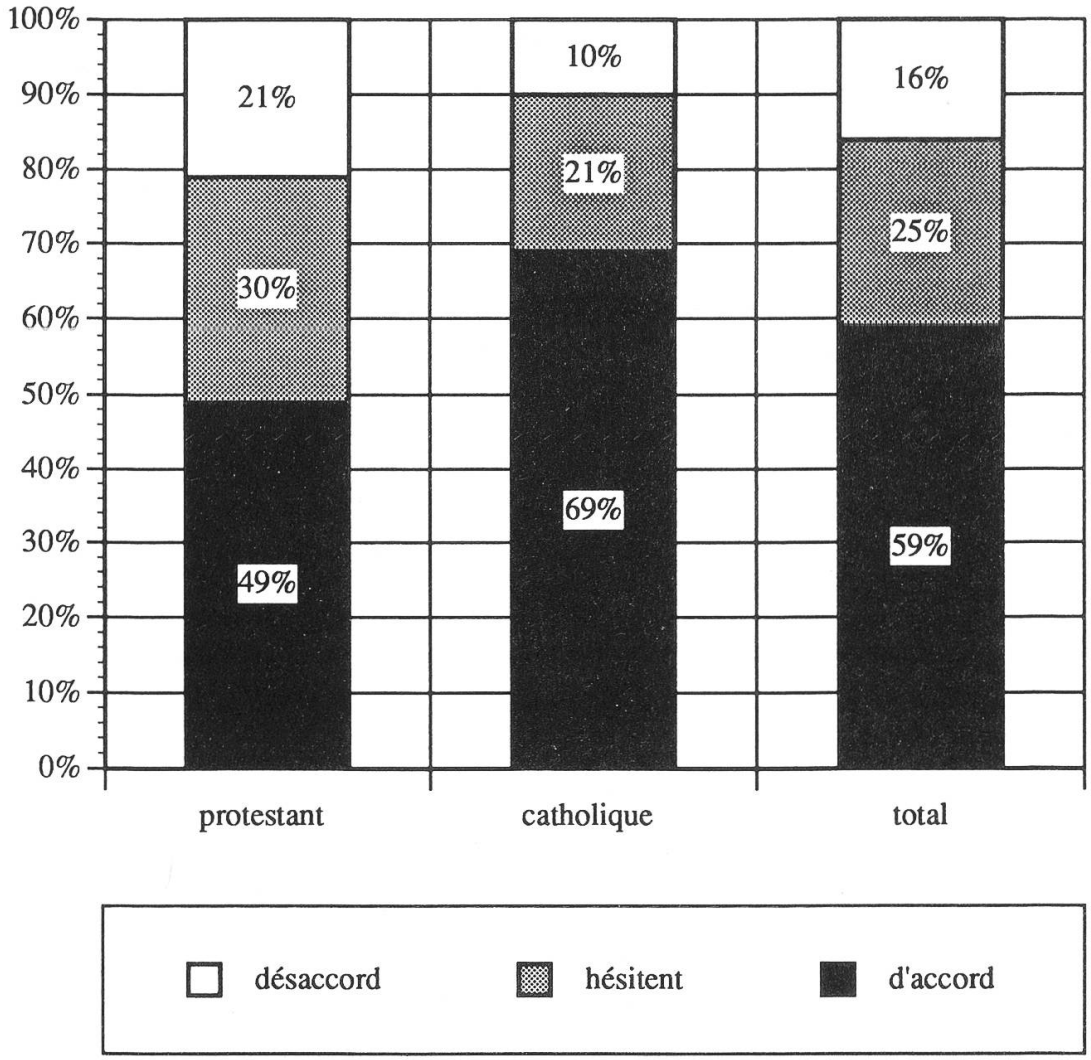
La tendance à l'homogénéisation des identités collectives confessionnelles est donc plus apparente dans le catholicisme que dans le protestantisme, comme le prouvent les réponses données à une question relative au rapprochement des Eglises (cf. graphique 9).

Les écarts sont évidents et, fait intéressant, demeurent quasi similaires quand on considère la fréquence de la pratique religieuse des uns et des autres. Le rapprochement des Eglises est donc plus désiré par les catholiques que par les protestants.

Curieuse également est l'attitude des jeunes de 17–20 ans qui sont les moins nombreux à souhaiter ce rapprochement (38.4%), mais aussi les plus hésitants (contre 58.3% des personnes âgées de 71 à 75 ans), le pic étant atteint par les quadragénaires (51 ans : 68.2%). Suivant le niveau de formation et le statut socio-professionnel, on enregistre également des fluctuations. Ainsi, au haut de l'échelle sociale, on désire plus souvent ce rapprochement (68.8% des cadres supérieurs) que lorsqu'on est agriculteur (42.1%).

Les analyses conduites tant à propos de la tolérance religieuse, que du savoir sur les confessions ou des stéréotypes confessionnels convergent pour

Graphique 9
Rapprochement souhaitable des Eglises selon la confession déclarée



montrer l'effacement des enceintes confessionnelles. Le fait que la majorité de la population n'établit pas de rapport entre le jugement de valeur soumis à son attention et une confession particulière en constitue un indice fort : soit le stéréotype est rapproché du christianisme en général, ce qui atteste l'homogénéisation de la perception des confessions ; soit il apparaît sans signification. La construction de l'identité religieuse s'avère ainsi un processus peu structuré ou qui a été peu à peu déstructuré. La culture ne véhicule donc plus de stéréotypes confessionnels répandus, ce qui n'exclut évidemment pas que d'autres stéréotypes religieux soient actifs dans la population.

L'influence de la culture contemporaine se fait encore sentir d'une autre manière. On constate en effet que plus on a atteint un niveau de formation élevé, plus on a acquis de connaissances sur les confessions et plus on est à même de connaître les divergences qui les séparent, mais aussi plus on se montre tolérant à l'égard de l'autre. Savoir et pluralisme, deux traits de la culture moderne, se conjuguent pour abaisser les barrières confessionnelles.

6. Conclusions

Deux hypothèses ouvraient cet article. La première avait trait à l'effacement des confessions en tant qu'identité religieuse collective. La seconde concernait la permanence d'une identité, religieuse mais recomposée. A ce stade de l'analyse, la première hypothèse est vérifiée de trois manières différentes :

1. La pratique mise à part, la variable confessionnelle ne discrimine pas deux groupes aux attitudes et comportements différenciés. Les différences culturelles et sociales les traversent de façon identique. Faut-il imputer à cette évolution leur propension à minimiser leurs divergences idéologiques ? Cette supposition s'inscrit dans le droit fil de nos considérations sur les rapports entre changements socio-culturel et transformation du champ religieux.[2]

2. La perception d'une identité différenciée catholique-protestant n'est le fait que d'une minorité. Au plan doctrinal, les deux confessions apparaissent interchangeables. La tendance à opérer un rapprochement doctrinal entre catholicisme et protestantisme ne signifie cependant pas que tout le monde partage le même système de croyances ou accorde la même importance aux convictions religieuses pour orienter l'existence quotidienne. Autrement dit, l'amalgame doctrinal constaté fait partie de la nouvelle donne religieuse, mais n'équivaut pas à l'uniformisation des attitudes et des comportements religieux contemporains. Cette évolution ne va pas sans infléchir le rapport religion et culture.[3]

3. Seul un tiers de la population est rattaché par un lien fort, la pratique religieuse, à une organisation de type Eglise ou communauté. La majorité de la population n'établit donc pas un lien social de ce type avec une institution religieuse.

---

2 Campiche et Dubach, édit., Croire en Suisse(s), à paraître en 1992, Lausanne, L'Age d'Homme, chapitre I.

3 Point que nous abordons au chapitre VII de l'op. cité.

Quant à la deuxième hypothèse trois indices viennent l'étayer :

1. La distance prise par rapport aux organisations religieuses s'est accentuée. Certes les pratiquants demeurent les témoins qu'il subsiste une religiosité faisant confiance aux Eglises. Leur relation, cependant, n'est pas inconditionnelle et se développe dans un climat de tolérance.

2. Le bagage religieux acquis auprès des organisations religieuses s'est modifié. Les «détachés» affichent leur identité religieuse autrement, en prônant l'ouverture et en affirmant leur individualité.[4] Cette évolution justifie l'utilisation du pluriel pour parler de la construction de l'identité religieuse.

3. Une identité religieuse ne se signifie pas uniquement au travers d'une pratique collective. Elle peut se manifester au travers de l'aveu d'un axe de préoccupation (l'importance accordée à la religion dans une existence individuelle) ou d'une conduite religieuse spécifique : la prière. Celle-ci apparaît à la fois comme une conduite religieuse individuelle répandue et comme un instrument de transmission d'une identité religieuse. Le fait qu'une partie notable des personnes «détachées» des organisations religieuses accordent de l'importance à la religion dans leur vie quotidienne et prient, forment une bonne illustration de la recomposition annoncée du champ religieux.

Reste que la population continue à s'identifier, nominalement tout au moins, à une confession et que ces déclarations d'intention sont le fait de la majorité et demeurent stables. Elles ont donc un rôle social qui consiste moins à reproduire une identité religieuse collective qu'à transmettre une identité religieuse au fil des générations.

Nous avions souligné au début de cette communication que la déconfessionnalisation des identités religieuses en Suisse va de pair avec la déstructuration de l'identité nationale. Le phénomène est particulièrement patent dans la jeune génération qui éprouve une difficulté croissante à endosser une identité exclusive alors qu'elle vit dans un marché où les biens symboliques et matériels circulent sans contrainte aucune. Incertitude et flottement caractérisent donc l'identité religieuse sans qu'on puisse préjuger d'une (re)composition qui, comme on l'a montré, ne nous apparaît pas aboutie. Il y a sur ce plan un état de latence induit par l'impossibilité pour les organisations religieuses de contrôler les attitudes et comportements de leurs membres et par la capacité de ces derniers à négocier leur identité religieuse. Analyser l'identité religieuse comme une construction en cours permet ainsi de rendre compte non seulement de l'ouverture du marché

4 On trouvera des précisions et des développements quant à ces indices, en particulier dans les chapitres II et IV de l'op. cité supra, note 2.

religieux mais encore de la possibilité de combiner différentes traditions religieuses, c'est-à-dire de l'avènement d'une religion inclusive.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERGER Peter (1971), La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle. Le Centurion, Paris.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1986), La Construction Sociale de la Réalité. Méridiens Klincksieck, Paris.

BIZEUL Yves (1988), Identité(s) de la minorité protestante en France. Etude épistémologique de la recherche sociologique sur le protestantisme actuel, Tome I, II, III. Thèse de doctorat, Université de Strasbourg.

BIZEUL Yves (1989), «A la recherche de l'identité du protestantisme français», in Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, vol. 69. P. U. F. Strasbourg, 153–171.

BIZEUL Yves (1991), L'identité protestante. Etude de la minorité protestante de France, Méridiens Klincksieck, Paris.

BOVAY Claude et CAMPICHE Roland J. (1989), «Les mariages mixtes : restructuration ou dilution des identifications confessionnelles», in WILLAIME J.-P., dir., Vers de nouveaux oecuménismes. Les paradoxes contemporains de l'oecuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité. Cerf, Paris.

BUREAU FEDERAL DES STATISTIQUES (1973), «Les religions en Suisse», in La Vie Economique du mois de septembre 1973, fasc. no 9, Lausanne, 539–551.

CAMPICHE Roland J. (1989a), «L'identification confessionnelle de l'acteur : trait social ou religieux ?», in GISEL P. et WAARDENBURG, éd., L'islam : une religion. Labor et Fides, Genève, 73–81.

CAMPICHE Roland J. (1989b), «L'affaire des diocèses : pièce montée par les médias ou test de la permanence des identifications confessionnelles ?», in INFO 21 no 8, Bâle, 8–9.

CAMPICHE Roland J. (1989), «Le protestantisme, une réalité insaisissable ?», in SPI, éd., Konfessionelle Religiosität, Chancen und Grenzen. NZN, SPI-Publikationsreihe, Bd 4, Zurich, 21–35.

HAMMOND Phillip E. (1988), «Religion and the Persistence of Identity», in Journal for the Scientific Study of Religion 27 (1). Washington, 1–11.

LADRIERE Paul et LUNEAU René, dir. (1987), Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II. Le Centurion, Paris.

MUCCHIELLI Alex (1986), L'identité. Collection «Que sais-je ?» P. U. F., Paris.

WILLAIME Jean-Paul, dir. (1989), Vers de nouveaux oecuménismes. Les paradoxes contemporains de l'oecuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité. Cerf, Paris.