

### Le fait religieux dans les sociétés actuelles

Pour commencer, je ne perds pas de vue que "la religion constitue un champ d'étude éminemment idéologique, voire passionnel<sup>1</sup>". En présence de n'importe quelle manifestation religieuse, chacun est sollicité, appelé à se situer. Car dans ce domaine, même l'indifférence est prise de position et "de par nos conditionnements historiques et culturels, nous sommes souvent portés à confondre la définition de la religion avec notre attitude à l'égard de la religion<sup>2</sup>".

Une prise de distance théorique non engagée est particulièrement difficile, voire peut-être impossible.

D'où je parle ?

Ma discipline m'engage à m'appliquer à et me contenter de regarder la religion exclusivement comme une affaire qui se passe entre des humains vivants. La sociologie n'a évidemment pas à s'intéresser à la réalité des objets de foi, ni au fondement ou à la pertinence des convictions religieuses. Mais elle part du point de vue que lorsque les humains définissent un objet ou une situation comme réels, ceux-ci sont réels dans leurs conséquences.

Dans ce sens, la sociologie va s'intéresser

d'une part aux conditions sociales de genèse de systèmes, de convictions et/ou de pratiques religieuses et aux conditions de leur permanence et éventuellement transformation,

---

<sup>1</sup> Prades, José A.; *Persistence et métamorphose du sacré*; P.U.F, Paris, 1987

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 75

et d'autre part au rôle qu'elles ont joué et jouent dans la société, et aux conséquences qu'elles ont entraîné ou entraînent dans la constitution de collectifs humains – groupes, communautés, sociétés - et dans les relations sociales au sein et entre de tels collectifs.

Un programme de recherche inachevé par définition, un chantier.

Et ce n'est pas mon chantier principal. J'ai passé ma vie sur celui de la sociologie de l'éducation et ne me suis approché de la sociologie religieuse qu'à la faveur d'un concours de circonstances qui m'a amené à travailler avec un groupe d'enseignants et de gens d'Eglise à la question du rapport entre culture religieuse et école laïque à Genève.

Roland Benz :

***"La place du religieux dans la société actuelle"***

J'ai été bien imprudent d'accepter de présenter ici un exposé sur ce thème, devant un public de spécialistes de surcroît.

## Fait religieux

Debray en avril 2003 à Genève:

- 1) "Fait" : ça existe,
- 2) ça s'impose, incontournable
- 3) Religieux : fait de mentalité, de culture

Et en effet :

Ça existe :

Calendrier, semaines et années rythmées par des jours fériés et des fêtes religieuses

Des Eglises, d'organisations et communautés qui affirment des convictions religieuses

Les médias en parlent davantage depuis <sup>à cobus</sup> une dizaine d'années, débat autour

- 1. de l'inculture religieuse des jeunes
- des voyages du Pape, occasions de grandes manifestations religieuses
- du hidjab des jeunes filles musulmanes dans les écoles françaises comme signe ostentatoire d'appartenance religieuse
- du crucifix dans les écoles allemandes et italiennes
- de la régulation du religieux par l'Etat

Un gigantesque patrimoine, (monuments, peinture, sculpture, littérature) autant de traces de cultures religieuses, d'une histoire des civilisations et des sociétés,

avec ses conflits aussi, des massacres et des guerres passés et présents

Mais aussi, débat philosophique : Nietzsche et Sartre annonçant la mort de Dieu, ou Malraux à qui on prête l'annonce que le 21<sup>ème</sup> siècle serait religieux ou ne serait pas.

la religion est aussi l'objet d'études historiques et sociologiques

Utilisez un moteur de recherche sur le Web et interrogez sur le mot "religion", vous aurez 1 million de références, mais sur "belief" 5 millions ; sur "connaissance" 1,7 millions, mais sur "knowledge" 31 millions !

Mais de quoi s'agit-il au fond? Qu'est-ce qui fait l'unité ? Qu'est-ce qui permet de parler de fait religieux au sujet d'un ensemble aussi disparate d'objets et d'événements ?

### 1. La religion comme fondement de société : sortie de la religion

Un constat d'abord. On ne connaît aucune société humaine sans religion, aucune donc où ne circulent et ne s'imposent sous une forme ou une autre, une narration, des représentations, des convictions et des pratiques qui se réfèrent à des êtres invisibles, d'une nature autre qu'humaine et qui, créateurs et ordonnateurs de toute chose en un autre temps que le temps des vivants, ont fixé la place et la destination de chacun et de toute chose pour tous les temps. Les vivants se définissent ainsi comme des héritiers, exécuteurs testamentaires fidèles d'une volonté antérieure, extérieure et supérieure à la leur.

Comment comprendre ~~cette~~ universalité? Chaque religion donne bien sûr une explication de sa propre nécessité. Mais comment comprendre, sur des bases autres que religieuses, l'universel recours au sacré? C'est se demander si une théorie matérialiste de la religion est possible.

Sans pouvoir approfondir, je voudrais vous proposer de recourir aux développements récents de l'anthropologie fondamentale, un des chantiers scientifiques et culturels les plus fascinants de la 2<sup>ème</sup> moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, où s'élaborent des questions et des réponses nouvelles à la question "Comment penser l'humain aujourd'hui?", au carrefour des nouveaux savoirs réunis par la paléontologie, la

*nature de la nature  
lucifère*

biologie, la physiologie du cerveau, la psychologie, l'ethnologie, l'histoire ou la sociologie.

Je voudrais seulement indiquer une piste possible et ma référence personnelle est déjà un peu ancienne. Elle remonte en effet pour l'essentiel au début des années 1970 quand Edgar Morin, dans "Le paradigme perdu : la nature humaine", a tenté une synthèse, forcément provisoire, sur la question de la nature de la nature humaine. Il soulignait alors une fragilité de l'être humain due à la puissance exceptionnelle de son cerveau :

*Entre le cerveau humain et son environnement, il y a un information gap (une rupture d'information), qui ferait de sapiens l'animal le plus dénué s'il ne pouvait le remplir, partiellement du moins, par l'expérience accumulée (collectivement) et par l'apprentissage personnel (learning). En effet, il n'y a ni intégration ni adéquation immédiate entre le cerveau et l'environnement, et la communication entre l'un et l'autre est aléatoire, brouillée, soumise toujours à la possibilité d'erreur. Aucun dispositif du cerveau ne permet de distinguer les stimuli externes des stimuli internes, c'est-à-dire le rêve de la veille, l'hallucination de la perception, l'imaginaire de la réalité, le subjectif de l'objectif. ...*

*Le temps de la vérification est nécessaire, et en fin de compte, c'est la pratique qui donne la réponse, pratique dont les résultats sont engrangés dans le savoir collectif (la culture) ...*

[Néanmoins]... *il demeure une vaste zone d'ambiguïté, une brèche indécidable entre le cerveau et le monde phénoménal, que comblent les croyances, les "doubles", les esprits, les dieux, les magies et leurs héritières, les théories rationalisatrices. Mais le propre de sapiens est aussi la possibilité de douter de l'existence des esprits et des dieux, de séparer les mots des choses, de contester les théories qui se referment sur le monde comme si celui-ci était transparent à l'entendement. C'est à dire qu'il peut découvrir ce qui est indécidable en principe et ce qui est ambigu en fait, et mettre finalement en cause la vérité établie.*

J'ai trouvé très heuristique ce lien entre la constitution organique de sapiens – d'une part, le problème que lui pose l'absence de clôture du monde à cause de la surpuissance de son cerveau – et d'autre part l'universalité du culturel et notamment du religieux.

Morin avait esquissé pareil lien dans "L'homme et la mort",<sup>3</sup> en suggérant sur une autre piste de comprendre l'universalité du religieux par la capacité de l'intelligence humaine de se situer dans une temporalité au-delà du moment présent. Cette capacité permet en effet aux humains d'anticiper leur propre mort et celle de leurs proches et les oblige en conséquence à lui chercher un sens au cours de leur vie. Cette même capacité ouvre par ailleurs sur la question d'un après la mort et celle d'un avant, l'avant

<sup>3</sup> Morin, Edgar; *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970

*super let  
oblique au li a*

la vie du Moi et l'avant de l'existence du Nous, du groupe ou de la société.

Des questions que posent d'ailleurs tous les enfants du monde.

Selon cette approche, l'indécidabilité fondamentale de la réalité, la présence de la mort dans la vie et la question de l'origine constituent trois grands dilemmes centraux de la condition humaine, qui ne peuvent être résolus qu'à un plan symbolique, culturel, c'est-à-dire par le biais de la communication et de l'accumulation d'un savoir collectif, toujours fondé en dernier ressort sur une ou quelques croyance(s) fondatrice(s). Le recours universel à une forme ou une autre de transcendance traduirait ainsi la nécessité pour toute société humaine de se donner des réponses plausibles à la question de l'origine et de la nature du monde et de la société, et de donner un sens, une signification et une orientation à la vie individuelle malgré la perspective de la mort.

Mais cela va plus loin. Le religieux devient en fait fondateur d'un accord collectif sur le vivre ensemble, toujours fragile, mais qui ne tient que par la force que lui donnent les forces sociales qui le soutiennent. La fonction primordiale de cet accord réside dans la mise en ordre du monde, des choses et des gens au sein de collectifs humains, et sans doute davantage encore dans la maintenance, la stabilité d'un tel ordre. Il s'agit de répondre à des questions comme "Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Quelles forces régissent-elles le monde et nous-mêmes ? Pourquoi sommes-

nous ici ? Où allons-nous après la mort ? Et quelles conséquences cela entraîne-t-il sur la conduite des existences individuelles.

Or, la stabilité d'un ordre ne va pas de soi entre humains. Elle suppose la persistance de la crédibilité et de l'acceptabilité d'un ordre symbolique et social établi aux yeux des vivants, qui reposent elles-mêmes en dernier ressort sur l'autorité reconnue au pouvoir de définition (Definitionsmacht), à sa légitimité. La dimension du sacré prend ici tout son sens. En attribuant ce pouvoir de définition à une volonté antérieure, extérieure et supérieure à celle des vivants, les sociétés rendent ce pouvoir de définition intangible, sacré précisément, hors de portée des vivants.

Sans redéployer le thème marxien de la religion opium du peuple, on peut cependant soupçonner ici une ruse de jeu de pouvoir entre vivants, liant rapports de sens et rapports de force (Bourdieu). Le sacré – y compris le mystère qui l'entoure – est mobilisé au service du maintien d'un ordre social établi, y compris la structure de domination et d'inégalité qui lui est associée. Car, c'est une autre caractéristique universelle des sociétés humaines connues : elles sont toutes traversées par une structure de domination, de pouvoirs et d'inégalité qui, compte tenu de la capacité humaine de mettre en cause la vérité et l'ordre établis, réclame toujours justification, fondement et légitimation.

*droit - justice*  
- 5' -

Marcel Gauchet<sup>4</sup> aussi présente ce recours à la dépendance sacrale, extériorisation du principe de légitimité de l'ordre social, comme un choix qu'auraient fait les sociétés humaines dès l'origine. Je doute que l'on puisse parler d'un choix conscient entre diverses alternatives. Je peux suivre Gauchet s'il suggère que ce recours à la dépendance sacrale n'était probablement pas la seule option possible pour assurer vie et survie aux collectifs humains. Il n'est pas impossible en effet qu'à une origine lointaine de l'humanité, certains collectifs humains aient tenté des expériences alternatives pour assurer la même fonction mais que, n'ayant pas survécu, ils n'aient pas laissé de trace. On ne peut pas le savoir et on ne peut pas savoir les alternatives qu'ils auraient pu tenter. On peut savoir seulement que tous les groupes et sociétés simples ou primitives qui ont laissé des traces, qui ont donc survécu et qu'il a été possible d'étudier, ont ou ont eu recours à ce stratagème de la stabilité institutionnelle assurée par la dépendance sacrale.

Il ne me paraît pas impossible de penser que, puisqu'ils ont vécu et survécu dans la durée, ces collectifs qui ont eu recours à ce stratagème ont bénéficié d'un avantage sélectif par rapport à d'éventuelles autres options possibles, notamment par le biais d'une organisation pacifiée et efficace du vivre et oeuvrer ensemble et de la stabilité de cette

---

<sup>4</sup> Gauchet, M. : *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

organisation sur la durée (qui ne signifie évidemment pas l'immutabilité).

L'observation montre que pour assurer les fonctions primordiales que je viens d'évoquer, les systèmes de croyances et de pratiques religieuses peuvent prendre des formes extraordinairement variées selon les sociétés humaines et les civilisations, chacune fondant un rapport au monde spécifique, une manière de le définir, de l'expliquer, de l'habiter, de l'appréhender, de l'arpenter, de s'y repérer, de le pratiquer, de le connaître et de le transformer. Objectivement, chacune de ces formes a une histoire, une genèse et une fin, même si sa définition du monde ignore la catégorie histoire.

Chacune de ces formes se trouve au fondement de valeurs morales, éthiques et esthétiques ainsi que de normes d'orientation des consciences et des conduites individuelles à respecter. Chacune fonde aussi la loi qui définit les places et les rôles des générations, des hommes et des femmes, des riches et des pauvres, et leurs rapports légitimes. Chacune participe ou a participé à la définition et à la légitimation du pouvoir politique (voir p.ex. Dieu et César dans le Nouveau Testament) et de l'économie (voir p.ex. la parabole des talents dans le Nouveau Testament ou la contribution de la Réforme protestante à la justification et régulation ~~très spécifique~~ de l'enrichissement capitaliste).

Bref, en donnant corps et sens à un monde et un ordre social, chacune de ces formes culturelles,

répond à la quête de sens et comble à sa manière la brèche de l'indécidabilité en réalisant une nécessaire clôture de l'horizon de ce qui est perceptible ou non, possible ou impossible, pensable ou impensable. Mais la très grande majorité d'entre elles se vivent ou se sont vécues sur le mode pratique, s'ignorant ~~donc~~ *le concret* en tant que système symbolique.

*par César* La pluralité des cultures et des croyances n'en recèle ~~qu'un~~ plus important potentiel conflictuel, parce que des univers de croyance différents définissent des réalités alternatives – des théologies, mais aussi des épistémologies et des anthropologies - plus ou moins opaques, incompréhensibles et surtout potentiellement menaçantes les unes pour les autres. On ne compte pas les exclusions, massacres et guerres à cause des différences de religion. On sait aussi aujourd'hui, dans un contexte très différent, la difficulté du dialogue interreligieux.

Sous cet angle de la légitimation de l'ordre social, la civilisation moderne à l'occidentale représente cependant une exception ou peut-être plutôt un terme, la fin d'une histoire.

L'histoire de cette civilisation est sans doute aucun ancrée dans les traditions judéo-chrétienne et hellénique deux fois millénaires. Mais cette histoire a débouché sur la première formation sociale dans la longue et riche histoire des sociétés humaines qui a "renoncé" à la dépendance sacrale, c.-à-d. à la légitimation de l'ordre social, des structures et des économies de domination, de pouvoir et d'inégalité par

la référence à des forces ou des pouvoirs métaphysiques et métasociaux. C'est le sens exact et limité que Marcel Gauchet donne à sa notion de "sortie de la religion".

La société moderne se définit elle-même, et elle se connaît et se reconnaît exclusivement comme historique, au double sens de produit et de productrice de sa propre histoire. Elle se conçoit bien moins comme donnée, que comme malléable, faisable et à faire, comme projet ; elle est bien moins orienté par le passé que par sa propre projection dans l'avenir, au point d'en oublier parfois ce qu'elle doit à son histoire et d'ignorer, voire oublier une partie de l'héritage. René Char disait : "Il y a un héritage, mais pas de testament" ; il pointe ainsi exactement sur ce qui a changé : pour les autres formations sociales connues, le testament est ou était écrit. Pour la société moderne, il est à écrire, génération après génération. Nous voyons bien autour de nous tout ce que cette inversion de l'orientation temporelle signifie en termes d'accélération du changement économique, scientifique, technologique, social et culturel, c'est-à-dire en termes d'instabilité fondamentale ou d'une forme de stabilité sous l'effet du mouvement, comme pour le vélo.

La disparition des garants méta-sociaux de l'ordre social est en gestation depuis trois siècles déjà, consubstantielle du développement de la modernité. Mais nous n'en prenons véritablement conscience qu'au moment où elle est à peu près achevée. Dans

ce processus, "*L'ordre religieux se dégrade en ordre politique puis en ordre économique*", comme disait Touraine, et je suis tenté d'ajouter, avant que ne s'impose une saisie de soi entièrement en termes de développement, infini et toujours inachevé.

(ppt Michelange)

Dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu a créé et nommé toute chose, le monde et l'homme. La création était avant les vivants.

Elle est maintenant devant.

(ppt : mains d'Escher)

... infinie et à jamais inachevée. Et cette dimension auto-poïétique se décline à tous les niveaux de la société : les institutions, les organisations, les entreprises aussi bien que les individus se saisissent comme auto-poïétiques, réflexives et en (auto-)développement en interaction avec leur environnement.

La société industrielle, à l'unisson avec sa vision prométhéenne, était obnubilée par la question de la faisabilité de la nature, par le biais de sa connaissance scientifique et sa maîtrise technique. Il en est résulté en deux siècles une emprise humaine sur et une maîtrise de la nature sans précédent aucun dans l'histoire de l'humanité. Non sans effets pervers, ni risques nouveaux ni défis éthiques inédits. Mais particulièrement dans le rapport à la nature, la fatalité, les desseins insondables des dieux et leurs mystères, ont cédé la place à des chaînes de causalités qui

rendent les événements naturels explicables, prévisibles, voire calculables et reproduisibles. Nous vivons incontestablement dans la civilisation la plus matérialiste que l'humanité ait connue.

Depuis Copernic et Galilée jusqu'à Crick et Watson en passant par Newton, Darwin, Marx, Einstein, Freud, Piaget et des centaines d'autres, l'entreprise scientifique a ainsi entamé la crédibilité de vérités religieuses et de mythes parfois millénaires, et rendu caduques de nombreuses pratiques magiques et superstitions. A chaque fois, le terrain gagné par la science comme pouvoir de définition du monde, a été perdu par la religion et ses institutions traditionnelles. Un gigantesque processus de "désenchantement du monde" (Entzauberung) est engagé, inachevé.<sup>5</sup>

Cette perte d'influence du religieux se répercute aussi sur la société, les fondements et la régulation du lien social. Le politique s'est sécularisé<sup>6</sup>, soustrait à l'autorité des institutions et des symboles religieux. La légitimation de l'ordre social, en particulier de l'ordre politique, se passe de référents religieux et de "garants méta-sociaux"<sup>7</sup>. Pour le dire dans une formule: la source de légitimité du politique est passée de Dieu au peuple. La religion devient affaire privée, l'Etat n'a plus de religion, mais il est le garant de la liberté de croyance, chacun étant libre d'adhérer à celle qui lui

---

<sup>5</sup> La formule est d'abord de Max Weber, elle a été approfondie et renouvelée récemment dans un ouvrage remarqué de Marcel Gauchet: *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1984

<sup>6</sup> Rappelons que la sécularisation est le "processus par lequel" (Peter Berger)

<sup>7</sup> Alain Touraine: *Pour la sociologie*, Seuil, Paris, 1974

sied, pour son usage personnel allais-je ajouter. La naissance de la démocratie aussi entre en rupture avec la religion. Comme le souligne Luc Ferry<sup>8</sup>,

*"dans la philosophie du XVIIe siècle encore, l'homme était pensé à partir de Dieu et, si l'on ose dire, après lui. [...] C'est cette hiérarchie que l'apparition des sciences modernes en même temps que celle d'un espace laïc abolit. Au point que Dieu commence à apparaître comme une idée de cet homme qu'il était censé avoir créé et qui, selon le mot de Voltaire, "le lui a bien rendu."*

Mais nous sortons déjà du modèle industriel. Le mode d'accumulation change. Dans la société industrielle, le primat était sur l'accumulation de moyens physiques de production (des capitaux, matières premières, installations de production, etc.). Dans la société post-industrielle le primat est sur l'accumulation de potentiels de créativité, en particulier par le biais de la connaissance scientifique, et de sa mise en œuvre technologique et organisationnelle. Au point que l'on parle dorénavant d'une économie et d'une société de la connaissance ou fondée sur la connaissance.

Le projet de maîtrise de la nature n'est pas abandonné, bien au contraire. Mais, quel que soit son nom, la société qui se développe sous nos yeux et avec notre concours, semble obnubilée davantage encore par la question de la faisabilité de l'humain

---

<sup>8</sup> Luc Ferry: *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris, 1996, p. 59



dans ses dimensions individuelles et collectives. L'inégalité sociale est un enjeu de débat permanent, les filets de sécurité contre la pauvreté et l'exclusion aussi. Avec la recherche scientifique, le traitement de l'humain est sans doute le domaine d'activité économique qui a le plus augmenté au cours des 40 dernières années. Les limites de cette catégorie du traitement de l'humain ne sont pas très précises, et on n'a pas de chiffres très précis. Mais on peut estimer qu'en Suisse, dans le dernier quart du 19<sup>ème</sup> siècle, la santé, l'enseignement, les Eglises, la police, les tribunaux et les médias représentaient de l'ordre de 1-2% de la population active. Aujourd'hui, rien que l'enseignement et la santé forment plus de 10% des places de travail. Les domaines traditionnels d'intervention sur ou auprès des humains se sont gonflés et considérablement différenciés. Et on ne compte plus par ailleurs les nouvelles professions et professionnels de l'humain et les organisations de service aux personnes ou aux organisations. Depuis les multiples formes de conseillers et thérapeutes psy, les assistants sociaux, les animateurs socio-culturels, les éducateurs spécialisés, les superviseurs, jusqu'aux experts et consultants en management, et sans oublier la branche florissante des fitness, wellness, yoga, et autres méditation transcendantale. La seule branche de ce secteur du traitement de l'humain dont les effectifs aient diminué, ce sont les Eglises, les pasteurs et les curés.

La sortie du religieux comme fin de la sacralité de l'ordre du monde et de l'ordre social a fortement

entamé le pouvoir, la crédibilité et l'influence des institutions religieuses et de leur message. Les pays et les Eglises diffèrent sous cet angle, mais le deuil d'un passé politique prestigieux provoque partout une crise au sein et autour de ces institutions, toutes appelées à redéfinir leur rôle et leur identité, en s'accommodant à une société qui ne les requiert plus à l'échelle collective, et alors que leur survie dépend en partie de leur capacité et volonté d'épouser les contours, les modes de régulation et les modes de savoir et de croire d'une société sécularisée.

La sortie du religieux / ne signifie cependant nullement la disparition des croyances et des pratiques religieuses au niveau des individus et de communautés.

## 2. Pratiques et croyances : la place du religieux dans la vie des gens

Comment se présentent donc les convictions et les pratiques religieuses à ce tournant de siècle matérialiste, dominé par la rationalité, l'économie, la science? La sociologie de la religion apporte quelques réponses intéressantes, parmi lesquelles je dois évidemment faire un choix.

Voyons d'abord l'évolution des appartenances religieuses d'après les recensements de la population, à l'exemple de Genève. Dès le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, protestants et catholiques s'y tenaient à peu près la balance, numériquement parlant et, avec des variations mineures, cet équilibre s'est conservé jusqu'en 1960.

Jusqu'à ce moment-là aussi, les Genevois déclaraient très majoritairement appartenir à une religion ou une autre. En 1900, on recensait ainsi 98% de chrétiens, moitié catholiques, moitié protestants, 1% d'Israélites et 1% sans indication. En 1960, 95% de chrétiens, 2% d'autres religions et 3% de sans religion ou sans indication. Cet indicateur ne révèle évidemment rien des croyances et des pratiques religieuses.

Mais les observations permettent de dire que jusqu'en 1960, la sécularisation de l'espace politique qui remonte au milieu du XIXe siècle ne semble pas avoir affecté outre mesure les sentiments subjectifs d'appartenance à des communautés religieuses.

Comparé à cette stabilité presque séculaire, une double et rapide transformation s'est produite à partir des années 1960:

1. D'une part, le nombre de personnes qui se déclarent "sans religion" a rapidement augmenté, de 1,5% en 1960 à 19% en 1990 et 23% en 2000. Durant la même période, le nombre de personnes qui refusent de répondre à la question de la religion ou qui y renoncent, est passé de 2 à 12%. En 2000, les habitants qui se déclarent protestants ne représentent plus que 17%, ceux qui se disent catholiques 40%. On observe d'ailleurs des tendances similaires au niveau de l'inscription des enfants à l'école primaire : diminution des enfants que leurs parents déclarent comme chrétiens (en particulier protestants) et forte augmentation de ceux qui sont déclarés sans religion. Encore une

fois, ces données ne disent rien sur les pratiques, mais elles indiquent au minimum une sensible diminution de l'identification des Genevois avec les institutions et les appartenances religieuses.

2. D'autre part, le pluralisme culturel et religieux de la société genevoise a beaucoup augmenté. Dans la population totale, le nombre de personnes de religion non chrétienne a presque triplé, passant de 1,7% en 1960 (en majorité Israélites) à 5,4 en 2000 (en majorité Musulmans). Dans l'école primaire, la proportion d'enfants inscrits comme musulmans a atteint 9% en 1998, en moyenne 2 élèves par classe. Au total, la fraction des élèves d'une religion autre que chrétienne est passée de 2 à 10% au cours des années 1980-90.

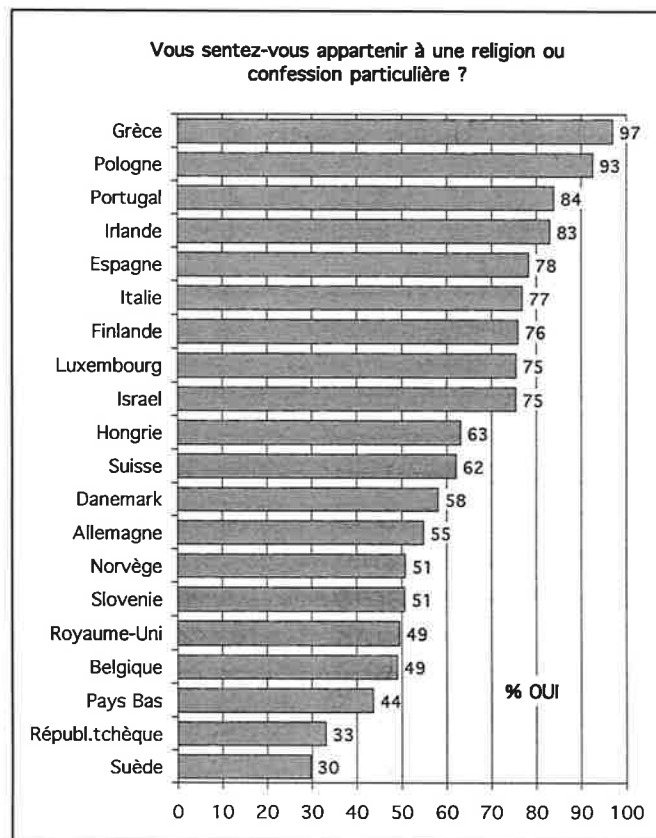
L'un dans l'autre, tandis que l'immigration accentue fortement le caractère multireligieux de la population genevoise et plus encore celui des écoles, la population de souche manifeste une tendance accusée à se déclarer comme sans religion, plus précoce dans la fraction protestante et dans les milieux de classe moyenne supérieure.<sup>9</sup>

L'enquête sociale européenne 2001-2002 a posé la question directement : Vous sentez-vous appartenir à

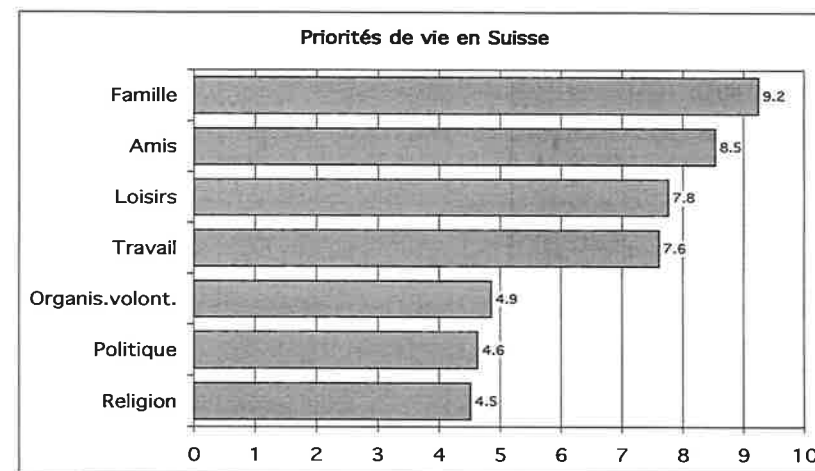
---

<sup>9</sup> pour plus de détails, voir Walo Hutmacher: *Appartenances religieuses des Genevois et de leurs enfants*, Service de la recherche en éducation, à paraître.

une religion ou confession particulière ? Voici la proportion de réponses affirmatives à travers les 20 pays pour lesquels les résultats sont disponibles. Les situations sont extrêmement contrastées entre la Grèce et la Pologne où plus de 9 adultes sur 10 répondent affirmativement, et la Suède et la République tchèque où seulement 3 sur 10 en font autant. Avec 62% de réponses affirmatives, la Suisse se trouve près de la moyenne.



Une minorité seulement des adultes européens considèrent par ailleurs la religion comme un aspect très important de leur existence, comme le montrent les résultats de la même enquête sociale européenne. Les personnes interrogées étaient invitées à traduire sur une échelle de 0 à 10, l'importance dans leur vie de chacun des domaines répertoriés. Le graphique reproduit la moyenne de ces valeurs en Suisse.



La famille apparaît comme absolument prioritaire dans la vie des gens, suivie de près des amis et d'un peu plus loin des loisirs et du travail. La participation à des organisations volontaires, la politique et la religion figurent dans un ordre d'importance nettement inférieur, c'est-à-dire aussi tous les engagements collectifs et/ou civiques, autres que le travail.

Avec des nuances, ce même ordre de priorités se retrouve dans la majorité des 20 pays européens pour lesquels les données sont disponibles. Dans 15 de

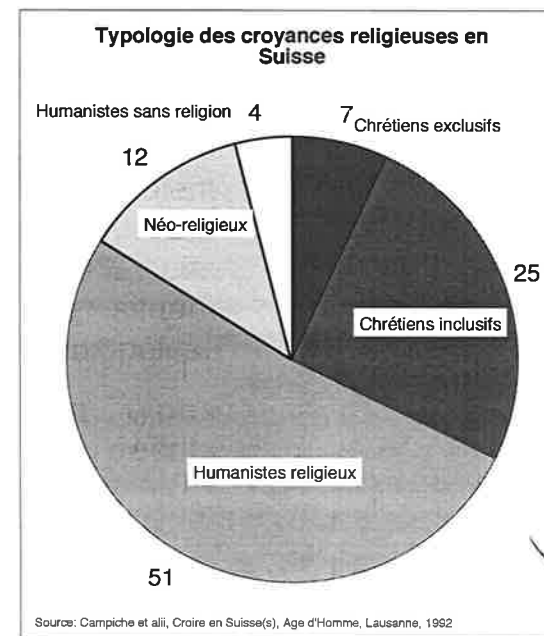
ces pays la cote d'importance de la religion se situe en dessous ou tout près de 5. Dans 4 pays seulement, elle est supérieure à 6 : en Grèce (8,3), en Pologne (7,2), en Italie (6,4) et en Irlande (6,2). Tous pays de tradition catholique ou orthodoxe. Mais rappelons-le, ils sont l'exception plutôt que la règle. En moyenne, le statut de la religion est assez faible dans la vie des Européens, ce qui ne serait pas autant le cas chez les Américains.

Une recherche conduite au début des années 1990 par Roland Campiche<sup>10</sup>, auprès d'un échantillon représentatif de la population suisse, confirme le recul des pratiques religieuses institutionnelles dans la population, en particulier chez les plus jeunes, de même que la baisse de l'intérêt pour les questions religieuses. Les gens n'identifient pas (plus?) très nettement les différences doctrinales entre protestantisme et catholicisme. Le sentiment d'appartenance à une paroisse comme communauté religieuse de base est très variable; plus fort chez les plus âgés que chez les plus jeunes, chez les moins instruits que chez les plus instruits. La participation à des groupements religieux ou paroissiaux n'est le fait que d'une minorité (env. 1/5). La transmission d'une identité religieuse au sein de la famille est loin d'être automatique, puisque même chez les pratiquants réguliers, un tiers des parents admettent qu'il y a une différence sous cet angle entre eux et leurs enfants.

<sup>10</sup> Campiche, Roland et al.: *Croire en Suisse(s)*, Editions de l'Age d'Homme, Lausanne, 1992

Sur cet arrière-fond d'érosion des institutions et des référents religieux traditionnels, les observations de Campiche montrent cependant en même temps que 86% des Suisses interrogés disent qu'ils croient en Dieu, même sans l'Église; 82% disent qu'il leur arrive de prier, 80% pensent qu'il "existe une puissance supérieure aux hommes", tandis que 4% seulement sont entièrement d'accord avec la proposition "Dieu n'existe pas" et 11% admettent tout à fait qu'"après la mort il n'y a rien".

Avec une panoplie d'affirmations concernant les convictions subjectives, les auteurs de l'enquête ont dégagé une typologie des différentes constellations de religiosité qu'on peut rencontrer en Suisse. Selon ces données, seuls 7% de la population seraient des chrétiens



doctrinalement orthodoxes. De l'autre côté cependant, seuls 4% des Suisses seraient réellement athées, près de 90% des Suisses se situant entre ces deux pôles.

Les cinq types peuvent être décrits comme suit :

*Handwritten note:* 11) c' 2004

- Le type des " **chrétiens exclusifs**" (7%) accepte exclusivement des dogmes chrétiens en ce qui concerne les représentations de la transcendance et la vie après la mort. Pour ces Suisses, Dieu existe, il s'est incarné dans et révélé par Jésus Christ dont la résurrection donne un sens à la mort. L'avenir de l'humanité réside dans le royaume de Dieu, comme Jésus Christ l'a annoncé, etc.
- Le type des " **chrétiens inclusifs**" (25%) est ouvert aux affirmations chrétiennes, mais comparativement aux chrétiens exclusifs il accepte aussi une transcendance impersonnelle et peu spécifique et il est plus ouvert à l'égard de convictions syncrétiques ou néo-religieuses.
- Le type des " **humanistes religieux**" (51%) combine l'acceptation d'une transcendance – une "puissance supérieure" – avec un fort accent sur la solidarité et l'égalité entre tous les humains pour l'avenir de l'humanité. La puissance supérieure peut prendre des formes chrétiennes, déiste aussi bien que syncrétiques. En revanche, la transcendance est séparée de la question de la vie après la mort. La mort est considérée comme un événement naturel, et on ne sait pas s'il y a quelque chose après..

Ces trois types sont relativement proches du christianisme.

- Les options du type " **néo-religieux**" (12%) se distinguent du christianisme, aussi bien que de l'athéisme. Cette vision combine la figure d'une puissance supérieure, la reconnaissance de forces surnaturelles, avec l'idée d'un cycle éternel entre homme, nature et cosmos. La mort est interprété comme un événement naturel, mais possiblement aussi comme un passage dans une autre existence au sens d'une réincarnation.
- Le type des " **humanistes non religieux**" (4%) enfin, souligne aussi la solidarité et l'égalité entre les humains comme valeurs essentielles pour l'avenir de l'humanité. Mais ces valeurs se passent de référence et de légitimation religieuse. Tant la transcendance que la vie après la mort sont refusées avec détermination.

De telles typologies réduisent évidemment les nuances fines ; dans la réalité rien n'est figé ; tout est au contraire en mouvement. Ce qu'il importe de voir avant tout, c'est que même dans un contexte sécularisé, les hommes et les femmes ne sont que rarement a-religieux, voire anti-religieux. Si le tiers des gens se disent sans religion au moment du recensement ou ne répondent pas à la question, ce n'est pas qu'ils soient a- ou anti-religieux, c'est bien plutôt qu'ils ne se reconnaissent pas/plus dans les étiquettes traditionnelles et/ou refusent l'encadrement institutionnel de leur religiosité. La religion s'est privatisée.

Campiche a repris la figure du bricoleur de Claude-Lévy Strauss. Les hommes et femmes modernes bricolent leurs convictions religieuses à partir de composants disparates disponibles sur un marché des croyances peu structuré, peu contrôlé ou régulé et de plus en plus ouvert sur le monde.

Un autre ouvrage récent, produit par un groupe de sociologues de la religion européens et centré sur les nouvelles générations (18-29 ans) des années 1980-90, vérifie d'une part la convergence des tendances au plan européen et d'autre part d'affiner certaines connaissances.<sup>11</sup>

Les auteurs montrent que l'athéisme ne progresse guère en Europe. Le processus d'individualisation religieuse en revanche oui, si l'on comprend individualisation volonté d'autodétermination et de libre examen des propositions de foi, refusant l'argument d'autorités instituées, notamment en matière de règles morales pratiques, mais n'excluant pas le cas échéant, pour "chercher", de participer et de s'exprimer au sein d'organisations ou d'institutions religieuses.

Cette tendance individualisante fait son chemin même parmi les gens engagés dans des institutions religieuses; elle contribue tout à la fois à l'érosion de la religiosité institutionnelle et à la recombinaison de formes de religiosité personnelles et diversifiées. Si le pronostic bien connu prêté à Malraux à propos de la

---

<sup>11</sup> Campiche, Roland et al.: *Cultures jeunes et religions en Europe*, Editions du Cerf, Paris, 1997

probable résurgence du religieux se vérifiait, il ne se présenterait en tous cas pas comme un simple retour au passé.

On parlera plutôt d'une recombinaison, loin d'être achevée, mais dont quelques orientations majeures et convergentes semblent pouvoir être dégagées à la lumière des études sur la religiosité des nouvelles générations européennes :

- les croyances dans la faute, le péché, le purgatoire, l'enfer ou la damnation sont celles qui ont le plus tôt et le plus reculé, ce qui confirme bien un renoncement progressif aux dimensions culpabilisantes de la tradition chrétienne ;
- mais un certain retour des croyances en l'après-mort,
- une diffusion modérée des croyances parallèles et une progression du probabilisme.
- davantage de jeunes sont soit indifférents à la religion mais sans athéisme convaincu, soit ouverts à des croyances qui ne leur demandent pas d'implication personnelle et ne les culpabilisent pas ;
- l'image que les jeunes se font de Dieu est plus souvent impersonnelle ("quelqu'un" ou "quelque chose") que personnelle ;
- ils semblent notamment renoncer aux figures d'autorité (ni père, ni juge, ni seigneur, ni roi) ; le

rapport hiérarchique traditionnel se mue en une relation plus égalitaire de confiance, de confidentialité et d'aide amicale (rapport à faire avec le changement de rapports entre générations et de paradigme éducatif)

- Une évolution vers une religion de confort et de libre-service, avec notamment aussi une demande persistante de rituels religieux aux grandes occasions de la vie comme la naissance ou le mariage, et plus encore pour les services funèbres<sup>12</sup>
- Du coup, une attitude plus ouverte face au capital symbolique des Églises, alors même que l'implication institutionnelle diminue,
- Si la prière se conserve, c'est plutôt dans des circonstances difficiles ou exceptionnelles de la vie, que comme pratique quotidienne et assidue d'entretien d'une relation avec une transcendance.
- La prière sert d'ailleurs plus rarement à "demander" quelque chose de précis (un service, un coup de pouce) qu'à "parler", à se "dire" ou (se) "raconter" soi-même, sur un mode méditatif, introspectif à effet psychologique parfois explicitement recherché. Elle vise davantage à "y voir plus clair", à trouver en soi les ressources nécessaires pour surmonter ou affronter un problème.

- Sur un mode plus ou moins conscient, la prière s'apparente à une sorte de "technique psychologique" de la concentration, de l'introspection ou de la méditation qui s'aide d'une forme d'ami ou de "conseiller psychologique" intérieur.
- La frontière entre le spirituel et le psychothérapeutique devient ainsi assez ténue, comme le montre par exemple un article paru dans la revue "Profil femme" de décembre dernier sous le titre "*Dieu ou un psy, il faut choisir*" et qui annonce que "*de plus en plus d'esprits assoiffés de développement personnel s'orientent vers la religion pour mieux se connaître*".

Pour beaucoup de jeunes, la pierre de touche de la "bonne" religiosité réside moins dans la fréquentation des lieux saints que dans la recherche d'une expérience qu'ils appellent d'ailleurs spirituelle plutôt que religieuse. Elle ne part pas d'un dogme ou d'une doctrine mais d'une "question" ou d'un "besoin", et se veut recherche personnelle, "vécue", "authentique". La foi et les croyances sont plutôt induites à partir de l'expérience que déduites d'une doctrine. Cette dernière peut cependant être découverte *a posteriori* à partir de l'expérience et servir alors d'instrument de formalisation.

En résumé, en citant encore Campiche:

*"De domaine étroitement contrôlé par les institutions religieuses et leurs spécialistes que*

---

<sup>12</sup> Lambert, Yves et Voyé, Liliane, in Campiche et al. op. cit. 1997, p. 119

*sont les clercs, le religieux est devenu un espace ouvert et flou à la fois, un espace de pluralisme idéologique et organisationnel. Le lien entre l'individu et l'organisation religieuse est désormais facultatif et souple. Les limites de ce qui est religieux sont incertaines. L'individu hésite entre une loyauté apprise - celle de son éducation religieuse - et la recherche de valeurs et significations qui correspondent à son expérience quotidienne."*

13

---

<sup>13</sup> Lambert, Yves et Voyé, Liliane, in Campiche et al. op. cit. 1997, introduction



### 3. Régulation politique du religieux

Face à cette situation, l'État et le politique apparaissent perplexes et attentistes, oscillant entre le respect de la liberté de conscience et sa responsabilité de maintien de l'ordre sur un "marché des croyances" pluraliste, aux contours flous et aux règles de fonctionnement incertaines. Les institutions religieuses traditionnelles ont longtemps dominé et régulé ce marché selon le principe de l'exclusivité et du monopole. Elles sont aujourd'hui affaiblies et confrontées au pluralisme religieux importé par la voie des migrations en provenance d'horizons de plus en plus lointains.

Parler de fait religieux = en faire un fait culturel, social, voire économique (Weber) = réduction à fait parmi d'autres un domaine qui a revendiqué et/ou occupé la prééminence absolue durant toute l'histoire de l'humanité ; parler de fait = fin XXème siècle, désenchantement du monde.

Quel que soit l'objet de la croyance, les croyants le tiennent pour réel, voire pour la Réalité et ils agissent en conséquence. De leur point de vue, la religion ne peut d'ailleurs pas être abordée ni définie du dehors,

mais seulement de l'intérieur, c'est-à-dire à partir de l'expérience religieuse, une fois posé un acte de foi. Toute définition externe de la religion, même neutre, trahit donc leur "réalité" subjective.

D'autant que pour les croyants, leurs convictions participent de leur définition de la réalité. Quel que soit l'objet de leur croyance, ils le tiennent pour réel, voire pour la Réalité et ils agissent en conséquence. De leur point de vue, la religion ne peut d'ailleurs pas être abordée ni définie du dehors, mais seulement de l'intérieur, c'est-à-dire à partir de l'expérience religieuse, une fois posé un acte de foi. Toute définition externe de la religion, même neutre, trahit donc leur "réalité" subjective.

Le potentiel conflictuel que recèle la pluralité des croyances tient justement au fait que des univers de croyance différents définissent des réalités alternatives – des théologies, mais aussi des épistémologies et des anthropologies - plus ou moins opaques, incompréhensibles et surtout potentiellement menaçantes les unes pour les autres.

Mais ceux qui mettent en doute le bien fondé des croyances religieuses ou les refusent sont inévitablement aussi engagés dans le jeu de la définition de la réalité. L'agnosticisme est une option aussi. Les attitudes varient entre l'indifférence ou le

scepticisme un peu méprisants et le refus pur et simple à l'égard des questions et des réponses religieuses.

Dans les discussions ou sous le coup d'événements quelque peu spectaculaires, cet éventail de différences et de nuances peut se polariser rapidement en positions dogmatiques. Le conflit entre créationnistes et évolutionnistes aux USA serait un exemple.

Pas surprenant par conséquent que plus d'un siècle d'histoire des religions et d'étude comparée des religions n'ait pas permis de parvenir à une définition unique et satisfaisante "d'un phénomène dont les chercheurs s'accordent au contraire à reconnaître aussi bien l'extraordinaire diversité des manifestations particulières que l'universalité (on ne connaît pas de société humaine dépourvue de toute dimension religieuse) "14.

---

<sup>14</sup> Basset, Jean-Claude; "Religion et Religions" in *Encyclopédie du Protestantisme*, Labor et Fides, Genève, 1995