

Appartenir sans croire Vers une conceptualisation sociologique

Les nouveaux paradigmes des sciences sociales du religieux

L'observation de la modernité religieuse réserve toujours des surprises à celui qui l'observe. Alors que la première enquête de ce que l'on appelait encore la « sociologie religieuse » fut lancée en 1931 par Gabriel Le Bras et qui se prolongea, relayée par le chanoine Fernand Boulard, jusque vers 1970, l'objectif en était de mesurer la « vitalité » — mot clé de cette sociologie naissante — de la pratique religieuse en France, du catholicisme principalement. Il apparut bien vite à ces chercheurs pionniers que le « monde catholique » qu'ils voulurent mesurer, dont ils commencèrent à dresser le tableau, une religion qui « totalisait »¹ la vie sociale et politique, semblait s'effondrer inflexiblement devant leurs yeux. Aussi la notion choc qui marqua les premières recherches en sociologie des religions en France — mais nous pouvons également dire en Europe généralement — fut la notion de déchristianisation, c'est-à-dire en une certaine manière la perte d'emprise de la religion sur les consciences, la perte du pouvoir institutionnel des Eglises, le « détachement » des fidèles par rapport aux offices, aux choses sacrées, etc.

Mais il faut revenir plus attentivement sur la démarche poursuivie par Le Bras pour bien comprendre la relativité de ce constat, quoique bien une situation de fait. Il faut en premier lieu redire que l'enquête était une enquête pionnière, et que son souci le plus pressant, le plus immédiat était de « mesurer la religion ». Certes, l'expression n'a aucun sens scientifique, néanmoins cette commodité du langage fait passer spontanément l'esprit sous-jacent à la démarche, à savoir un besoin de quantification, une enquête statistique, une grille de lecture purement empirique non pas de « la religion » mais la pratique religieuse. La nécessité radicalement empiriste des premières recherches n'est guère blâmable, elle était absolument nécessaire. Elle jette les bases de la nouvelle discipline à venir. Pour le moment, l'ambition se limitait à faire ressortir la *distribution des formes et des fréquences de la pratique religieuse*, et dire « ce qui était chrétien et ce qui ne l'était pas », pour paraphraser les termes de Le Bras. Sur cela, tous les indicateurs allaient dans la même direction : la diminution de l'assistance à la messe, la baisse de la pratique religieuse, courbes dégringolantes sur le recensement de la crise des ordinations... tout cela augurait la fin de la religion. Epiphénomène apportant de l'eau au moulin des positivistes et du marxisme montant d'alors ; victoire de la raison sur l'irrationalité ou la superstition de la religion, les beaux poncifs ne manquèrent pas. Dans les premières lignes d'un ouvrage crucial de François-André Isambert, *Le sens du sacré*², l'état d'esprit de la question religieuse est fort bien exprimé : « il y a quelques années, on aurait pu croire que la sociologie religieuse était irrémédiablement marquée du sceau d'un évolutionnisme social » (IS, p. 7). De cela fallait-il comprendre que la sécularisation signifiait tout simplement, pour la communauté scientifique des années 1950, 1960 et 1970 — en France surtout —, la disparition progressive de la religion au fur et à mesure du progrès technique. Le catholicisme en France fut plus que jamais un objet d'études, et notamment de chercheurs qui n'apercevaient en lui qu'un objet historique, qu'il fallait se hâter de décrire et d'analyser avant qu'il n'ait disparu.

Mais Le Bras était tout de même d'une grande prudence méthodologique, il exprima clairement le caractère fallacieux du terme « déchristianisation »³. La religiosité n'est pas la religion, une baisse d'une forme de religiosité ne signifie pas automatiquement l'évanescence

¹ Pour Marcel Mauss, le fait social total est un fait dans lequel on ne peut dissocier le religieux en soi, l'économique en soi, le politique en soi, et ainsi de suite ; dans lequel les aspects sociétaux différenciés que l'on reconnaît « normalement » aux sociétés dites modernes font fusion.

² Paris, Ed. de Minuit, 1982. Désormais noté IS.

³ « Déchristianisation, mot fallacieux », *Social Compass*, vol. 10, no. 6, 1963, p. 445-452.

de la religion. La première réduction consiste donc à commettre une synecdoque méthodologique erronée, en résumant la religion à la pratique culturelle. Le Bras savait relativiser ses résultats dans le bilan général, contrairement aux idéologies de la certitude qui avaient tendance à extrapoler les effets. Dans un essai de Jean Delumeau sur la déchristianisation¹, l'historien pose la nécessité de restaurer la neutralité qui aurait pendant longtemps été absente de la démarche des uns et des autres des chercheurs en sciences sociales. Restaurer la neutralité du regard des sciences sociales ne concerne pas uniquement les présupposés ou les arrière-pensées idéologiques, c'est avant tout une question de méthodologie. L'objectivité consiste à rendre compte du réel *en soi* le plus fidèlement possible. Pour cela, il faut commencer par remettre en cause le vocable employé en tant que tel. En second lieu, il s'agit de remettre en cause le traitement du fait, parce que la déchristianisation serait un objet d'étude trompeur. Il est vrai que c'est un phénomène empiriquement observable mais il n'est pas un objet en soi, en ce qu'il est un effet et non une cause. Un effet de quoi ? Un effet d'un autre processus qui est à sa racine : la christianisation, justement. Le rôle de l'histoire tel que le pose l'auteur est donc le suivant : *décrire* ce qu'a été la christianisation, en déterminer la portée et les limites, ensuite revenir à l'émergence du christianisme, à son institutionnalisation, et tenter de comprendre *comment la religion chrétienne — ou toute autre religion — a été crédible* autrefois, afin de dresser une grille de lecture de la situation contemporaine. Depuis les années 1980, les sciences sociales du religieux ont pris conscience de la nécessité d'un nouveau critère mieux adapté à une réalité de plus en plus complexe.

Le mythe de la civilisation chrétienne occidentale de jadis

Le petit détour que nous avons opéré dans le premier paragraphe visait à montrer la nécessité de l'introduction d'un nouveau critère, plus qualitatif celui-ci, pour étudier la modernité religieuse. La même réalité, qui existe sans doute depuis toujours (elle n'est donc pas du tout une réalité nouvelle comme on l'a pensé), apparaît différemment avec ces nouvelles dimensions de l'*aperception* sociologique. De plus, le paradigme qualitatif ne concerne pas vaguement la modernité religieuse en général, il concerne précisément notre sujet. Pour les positivistes par exemple, peu importe la croyance, seule l'appartenance fait « fonctionner » la société, comme nous le verrons avec Durkheim. Nous ferons un autre détour, pour mieux expliciter notre idée, en revenant sur l'*intelligence* historiographique de la chrétienté occidentale médiévale. Ce cas illustre à sa manière le paysage religieux général.

Pour commencer, le regard contemporain qu'a sollicité la modernité religieuse impose une révision de la prémodernité² religieuse occidentale. L'idée de Delumeau est que ladite « chrétienté grandiose » du passé serait une unanimité erronée de laquelle il faut sortir si l'on veut prétendre à l'exactitude scientifique. Le christianisme avait une signification quasi géographique ; la chrétienté et le christianisme furent longtemps presque synonymes.

Comment lire les faits ? — Dans ce paragraphe, nous chercherons à mettre en perspective la méthode employée par Jean Delumeau. Quel critère de jugement le guide-t-il pour spécifier ce qui est déchristianisation et ce qui ne l'est pas, et quelle est la validité de ce critère ? La religion étant un corpus de textes considérés sacrés, un message, une foi, qui s'actualisent sous forme d'opinions, de rites, de comportements et de pratiques. En termes husserliens, nous pouvons dire que le religieux, c'est l'expérience de la religion : la religion englobe le religieux. La sociologie de la pratique religieuse ne tient pas compte de l'*ambivalence de la religion*. Tendante à l'empiricisme, à une téléologie sociocentrique, elle occulte la composante

¹ *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette/Essais, 1977. Désormais noté JD.

² Contre tout évolutionnisme : nous parlons de prémodernité uniquement pour faire cas des sociétés occidentales. L'Occident a en effet connu une rupture majeure qui valide l'idée d'un schéma prémoderne-moderne-postmoderne.

de la foi, l'aspect eschatologique du message religieux ; elle l'a occulté pour la période du Moyen Age et l'occulte encore de nos jours. Néanmoins, elle a en toute excellence rendu compte de la grandeur du christianisme institutionnel d'antan. Si l'on veut revenir au *critère théologique ou doctrinal*, il nous apparaîtra que la chrétienté en tant que corps constitué « s'est constamment démentie elle-même, quelles qu'aient été la foi, la piété et la charité de nombreuses personnes prises en particulier. Elle s'est déchirée comme si elle n'avait pas été formée de peuples chrétiens ou déclarés tels ». La chrétienté a donc été proclamée, dogmatisée, institutionnalisée. Mais elle n'a jamais été vécue dans une unanimité de convictions et de comportements, sauf officiellement et publiquement, c'est-à-dire aux yeux du politique. C'est là que résiderait le péché de l'Eglise, dans le fait qu'elle soit devenue une puissance matérielle, oubliant que « mon royaume n'est pas de ce monde ». Jean Delumeau est un intellectuel chrétien, mais la restitution des deux critères d'appréhension du religieux n'est pas une entreprise chrétienne, elle est d'ordre purement scientifique, en congruence parfaite avec l'athéisme méthodologique. Partant, la sociologie entre dans un nouveau registre, celui du croire, de la crédibilité des textes chrétiens — en l'occurrence — pour les individus christianisés, déchristianisés et les individus contemporains. Evoquer la doctrine, c'est automatiquement centrer le regard sur la croyance en la doctrine, sur la manière dont elle a été embrassée par les personnes. Tel est du moins le projet sociologique, laissant à la théologie l'étude de la doctrine en elle-même.

Le décalage entre la doctrine et la pratique. — Employons ces deux critères pour évaluer la religion catholique en Europe au Moyen Age. La théologie chrétienne a officiellement été au pouvoir, proclamant la *respublica christiana* pour désigner l'ensemble des territoires où l'on récitait en principe le *Credo*. A la lumière de la *praxis* à présent, la réalité apparaît tout autre. Au 16^{ème} siècle, les Eglises condamnèrent bruyamment les théories de Machiavel. Il n'empêche que, dans les faits, Machiavel avait raison car il n'avait fait que théoriser une pratique politique constante en chrétienté, que le christianisme prétendait vouloir modifier, mais sans y parvenir sérieusement. Un autre décalage existant depuis longtemps est depuis les années 60 remarqué par les chercheurs. Nulle coïncidence que les études sur la déchristianisation surviennent au même moment que les études sur le christianisme populaire. Certains pensent que les Eglises, en prenant leurs distances vis-à-vis de la religion dite populaire, souvent très profanes, ont contribué à la déchristianisation en désincarnant la religion. Mais le vrai problème n'est pas là. En fait, il y avait un *credo* simplifié de tout temps. La majorité qui a abandonné la pratique n'avait donc retenu de la religion qu'une religion à faible teneur dogmatique, peu contraignante, peu rationalisée, plus moralisante, sentimentale, familiale (JD, p. 117 ; p. 132). Mais cela ne devait qu'apparaître plus tard.

Tentons maintenant de proposer une petite définition de la religion : une communauté de personnes organisées autour d'une foi et d'un message sacré. On y retrouve la croyance et l'appartenance. La « déchristianisation » pourrait ainsi être définie comme « la disparition en Occident d'un système politico-religieux qui comportait une foi obligatoire pour tous et des gestes auxquels on ne devait pas, en principe, se soustraire » (JD, p. 207). Il serait plus adéquat de parler de décléricalisation et de sécularisation pour témoigner de l'affaiblissement de l'emprise de l'institution sacerdotale catholique sur la société ; le phénomène de déchristianisation ainsi nommé équivaldrait ainsi à une *dépolitisation des institutions catholiques*, ou plus précisément à une *redéfinition de leur rôle historique*, de leurs droits politiques, de sa visibilité dans le domaine public.

Le recours à Delumeau, que l'on pourrait nous reprocher, avait deux buts : en premier lieu, de sensibiliser à l'approche du croire et de la crédibilité (modalité d'embrassement de la doctrine), en second lieu, de montrer qu'il y a une possibilité qu'il s'autonomise, c'est-à-dire qu'il y ait décalage entre *doxa* et *praxis*, jusqu'à l'exclusion. Le cas chrétien n'est qu'un exemple.

Les nouvelles modalités de vivre la croyance

Il n'y a plus vraiment d'appartenance unanime, conformiste et généralisée à l'Eglise. Le moteur de l'appartenance est moins le credo collectif que le *croire particulier* ; moins une prière récitée par tous qu'un consensus minimal sur l'essentiel. Concrètement, la laïcité a permis non pas d'opérer l'autonomisation des trois sphères qui composent la religion, mais de voir que ces trois sphères sont distinctes et interdépendantes. Cette faculté de discerner le « religieux » pur était caractéristique du regard historique traditionnel sur le passé. La première sphère, c'est le Credo officiel, un sacré dogmatique proclamé par l'Eglise, mémorisé et répétée par l'acteur religieux. Le Credo était autrefois porteur d'une dimension politique fondamentale, dimension dont il a été dénué avec la loi de 1905. La seconde, c'est le croire individuel. Elle est la plus difficile à expliciter parce qu'elle comprend aussi bien des croyances religieuses que des croyances hétéroclites (humanistes, par exemple). Les croyances religieuses incluses dans le croire sont des croyances non officielles revendiquées par l'acteur religieux, et qui peuvent être parfois rejetées ou condamnées par l'Eglise. La troisième sphère, c'est le sentiment d'adhésion à la communauté religieuse, autrement dit la religion sociologique. Nous schématisons en annexe quelques types d'acteurs religieux sur la base des notions que nous venons de dégager.

La tendance vers l'individualisation du croire est irréversible. Le pluralisme identitaire des catholiques est favorisé, d'une part par la perte d'emprise de l'Eglise sur l'école (bien que le lien identitaire à l'Eglise persiste par la demande de catéchisme, de baptêmes, de mariages religieux), d'autre part par le développement des technologies modernes de communication, l'urbanisation, l'éducation. La société occidentale est aujourd'hui largement allergique à l'esprit missionnaire. Le relativisme intellectuel et idéologique constitue la véritable matrice des comportements modernes. Il se nourrit d'une meilleure connaissance des multiples conceptions du monde élaborées au sein de cultures vues comme toutes originales et respectables. En effet, beaucoup de valeurs chrétiennes sont devenues universelles, trouvant résonance dans la philosophie des droits de l'homme, de l'émancipation humaine, mais avec une certaine inattention vis-à-vis de l'idée de transcendance. Le sentiment d'appartenance au christianisme pourrait être interprété par une fidélité à ces idéaux reconsidérés comme « humainement justes » et à la culture qui les a absorbés, indépendamment de leur source. De plus, le pourcentage des personnes qui respectent les autres religions mais qui pensent qu'il n'en existe qu'une seule vraie est assez faible.

Ce processus d'individualisation du croire est tellement poussé qu'il devient de plus en plus difficile voire impossible de s'accorder sur un Credo minimal. Tout d'abord, entre qui ? L'institution n'a qu'un seul Credo. Quant aux individus, ils sont atomisés dans la société. En fait, le christianisme, comme toute autre religion, est en train de voir au grand jour (parce que cela en était déjà le cas depuis toujours, depuis les conflits confessionnels dans l'histoire) s'autonomiser et s'exclure en son sein deux dimensions auparavant unies : la dimension « sociologique » ou « appartenancielle » si l'on peut dire, c'est-à-dire une adhésion à une référence vague appelée christianisme, judaïsme ou islam ; la dimension eschatologique, de la croyance, l'acceptation de la transcendance et un choix de vie mené en conséquence. Cette atomisation observée ne présage pas un avancement dans le sens prôné par les intellectuels chrétiens ; il n'y aura pas de Credo fondamental. Car le Credo collectif est de moins en moins unanime aux dépens du Credo autoconstruit ; pour revenir sur les mots, c'est en modernité qu'il y a eu vraiment de Credo et non plus de *Credemus*.

Nous remarquons ainsi un passage de la quantification *ad extra* à la quantification *ad intra* pour intelliger le réel. Le critère doctrinal est une essence transhistorique car il représente le « contenu » de la religion. Certes, la forme de la religion diffère, le croire diffère. Une composition nouvelle se crée : l'orthopraxie et l'orthodoxie ne sont plus courantes. Et l'étude

sociologique est largement dépendante de ce que déclarent les enquêtés, elle est tributaire de la subjectivité des individus. La sociologie ne peut étudier la religion comme chose crédible en soi, elle peut juste voir dans quelle mesure elle est crédible *pour* l'individu.

L’empreinte identitaire du catholicisme en France

Avant de poser la problématique de ce paragraphe, il s’agit de préciser ce que l’on entend par culture catholique. Le catholicisme tel qu’il est, c’est bien sûr l’Eglise catholique, les fidèles... mais pas seulement. Le catholicisme, c’est à côté de cela une empreinte identitaire qui est le fruit d’une histoire très longue et d’une culture très prégnante. Evaluer l’état actuel du catholicisme commande donc un retour à la démarche exclusivement empirique. Apparaît alors une dialectique entre le discours hors-du-monde et le discours dans-le-monde¹ ; c’est comme si les deux démarches se relativisaient l’une l’autre.

En 1905, Ferdinand Buisson, Aristide Briand, Jean Jaurès invitèrent les anticléricaux à tenir compte d’une réalité sociale largement façonnée par le catholicisme. En effet, malgré les efforts accomplis en vue de garantir la neutralité confessionnelle des institutions publiques, l’instauration de la laïcité ne pouvait pas abolir une situation de fait : non seulement la France était un pays de forte majorité catholique, mais c’était un pays culturellement imprégné de catholicisme. Le calendrier de la République, c’est le calendrier catholique. Le patrimoine physique et matériel est un garant de la permanence identitaire, à savoir la vie artistique (musique classique, surtout baroque, peinture), intellectuelle (penseurs et philosophes, théologiens, romanciers — pour ne citer que François Mauriac). Le catholicisme structure également énormément l’espace (noms topographiques, monuments, édifices), la visibilité médiatique de l’Eglise, sans compter la place du catholicisme dans *l’imaginaire collectif national*. Juifs, protestants, musulmans et incroyants se plient implicitement, comme un allant-de-soi, à cet état des choses. « La laïcisation des institutions ne signifie pas laïcisation culturelle, encore moins laïcisation de l’imaginaire » (JPW, p. 39), car ne l’oublions pas, la laïcité est avant tout un *système de règles juridiques* qui configurent la nature et la structure de l’Etat commande la pratique politique. La laïcité ne dépasse pas le cadre juridique, elle ne peut pas effacer un legs matériel et immatériel âgé de plus de mille ans d’histoire. L’essai de Philippe Braud² s’ouvre sur un sondage récent qui montre que deux tiers des Français se disent catholiques. Mais que signifie vraiment le fait d’être catholique ? Car il existe un catholique croyant et un catholique non croyant, et parmi les croyants, il y a les croyants orthodoxes, les croyants « moyens », et les croyants incertains. Il faut alors de trouver des explications à ce chiffre relativement élevé. L’idée est que l’osmose entre religion et culture n’épuise pas aisément tous ses effets, surtout si elle a été durable. La religion détient une force sociologique indépassable (hérédité, histoire, culture matérielle, mémoire collective, éducation) qui appose une empreinte identitaire énorme sur la société. Les religions donnent du sens, une *explication*. Contrairement au sens interprétatif qui est relatif, le sens explicatif est absolu et normatif. Il sécurise et donne des raisons d’exister. Les religions sont toujours un refuge, des berceuses de l’angoisse. Elles intègrent l’individu dans leur giron et l’initient à des traditions et des rites qui participent du sentiment d’unité de la personnalité. Beaucoup de personnes ont été élevés dans la croyance en l’au-delà, et puis, ils l’ont abandonnée, ou plutôt ils l’ont mise entre parenthèses ; on peut éventuellement rejeter la religion, ou ne plus s’en soucier, mais elle persiste en nous comme une matrice originelle, fondatrice, qui structure

¹ Nous reprenons la distinction *innerweltlich/außerweltlich* introduite par Max Weber. Dans une autre démarche — holiste, celle-ci —, Louis Dumont la fait sienne dans ses *Essais sur l’individualisme* et *Homo hierarchicus*.

² Philippe BRAUD, « *Etes-vous catholique... ?* », Paris, Presses de sciences po, 1998.

notre manière d'appréhender le monde¹. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (nous citons de mémoire, malheureusement), Durkheim fait remarquer que les sciences sociales tendent à sous-estimer l'importance du rite dans la formation de l'esprit religieux, en accordant une importance primordiale, non méritée selon lui, à l'éducation religieuse et au catéchisme. Le rite est communément regardé comme des gestes répétitifs ennuyeux dont les fidèles ne voient pas le sens, mais selon Durkheim il est l'un des facteurs les plus convaincants parce que c'est à travers l'expérience rituelle que s'effectue une grande partie de la socialisation religieuse et théologique de l'individu. Cette remarque n'est guère étonnante. Le caractère esthétique, « dionysiaque » si l'on peut dire, de la religion est un facteur. La mélancolie des fêtes religieuses d'autrefois, leurs décors sécurisants, les communions solennelles, les églises remplies de chants, de fleurs et de lumières, les processions parcourant les villes, les villages, les rues colorées etc., tout cela n'est pas négligeable aux yeux de nombreuses personnes. L'islam et le judaïsme possèdent un rôle identitaire clairement avéré. On pourrait même dire que les deux religions présentent un finalisme identitaire, dans le sens où elles se définissent comme une loi, une philosophie et un mode de vie. Dominique Schnapper a par exemple parlé de judaïsme sociologique, c'est-à-dire un sentiment d'appartenance à la communauté juive privé de la dimension transcendante. Nous y reviendrons.

Quelques cas d'appartenance sans croyance

Au Danemark, l'Eglise luthérienne est l'Eglise du peuple danois, c'est la religion d'Etat. Bien qu'elle ait des références explicites à la théologie évangélico-luthérienne, le luthéranisme apparaît davantage comme une religion civile, dans le sens où l'Etat fait appel à un vague sens séculier de « tradition culturelle ». L'Eglise luthérienne danoise est une institution qui jouit d'un appui populaire et politique qui en fait l'unique source de définition de la nation (IRE, p. 126) ; son institutionnalisation est donc parfaitement légitime. En contrepartie, le statut officiel de l'Eglise ne permet guère son cantonnement dans la sphère privée, et, plus encore, en fait une religion quasi tribale (IRE, p. 127). La remarque est d'une grande importance. Certes, il ne s'agit pas de tribus ou de sociétés segmentaires en soi, mais il s'agit bien d'une religion tribale dans les effets qu'elle produit. Tribale tout d'abord en ce sens que la société danoise est homogène. Tribale aussi parce que les Danois, en évoquant le luthéranisme ont le *sentiment* que « ça touche à nous », qu'il s'enracine dans leur identité nationale la plus profonde. Cette identification des Danois à leur Eglise n'est-elle pas un avatar de leur vénération idolâtre de l'Etat ? L'auteur de l'article, Ole Riis, soutient a fortiori non, en rappelant que l'Eglise symbolise quand même une réalité suprême supérieure à celle de l'Etat, et des principes moraux transcendants. Cela est sans doute vrai pour les Danois croyants et/ou pratiquants, c'est-à-dire pour moins d'un dixième de la population² ! Si la moitié des Danois déclare appartenir sans croire, tout porte à penser que cette profession de foi qui n'en est pas une revêt un caractère d'acceptation de la monarchie danoise et de la souveraineté de l'Etat-Nation et de la culture qu'il incarne et protège. Cette substitution d'un dieu à un autre ne pose plus de nos jours la question de la supériorité d'une nation sur une autre, comme cela fut le cas dans les totalitarismes du 20^{ème} siècle³. Quoi qu'il en soit, l'idée durkheimienne de la religion est parfaitement adaptée au cas danois. Rappelons que, pour le père de la sociologie, la religion symbolise des liens de solidarité qui unissent une société, un

¹ Dans une recherche menée par Jean-Paul Willaime, il était possible de dire si l'enquêté était d'arrière-plan catholique ou protestant uniquement à partir de son évocation du rapport qu'il entretenait avec l'institution religieuse et la religion en général, qu'il soit croyant ou non.

² Nous ne reprendrons guère de statistiques dans notre travail. Elles pourront être retrouvées à partir de nos indications bibliographiques.

³ Sur ce sujet, se reporter aux ouvrages de Louis Dumont et de Marcel Gauchet.

sentiment d'appartenance ou d'identification à une formation *sociale* particulière (contrairement à Weber pour qui la religion est un moteur puissant de l'action humaine qui procure les valeurs ultimes qui donnent un sens à la vie). Le modèle durkheimien de la religion est un modèle fonctionnaliste¹ et, effectivement, les tâches essentielles de l'Eglise danoise consistent davantage à accomplir les rites de passage que de propager la parole de l'Evangile². Elle a une fonction culturelle et sociale d'intégration, bien plus qu'une fonction de transmission d'une vision de l'ici-bas. L'expression vernaculaire de « chrétien à quatre roues » évoque le fait que les Danois ne viennent à l'église qu'en poussette (baptême), en calèche (festivités solennelles) ou en corbillard.

Mais parlons de l'appartenance sans croyance dans les sociétés bi-confessionnelles ou pluralistes. En Suisse, écrit Roland Campiche, « on est protestant ou catholique un peu parce qu'on est Bernois ou Valaisan » (IRE, p. 108-109). L'identification confessionnelle est plus nominale qu'autre chose. On peut être croyant, mais « ça vient après ». Elle est territoriale, elle renvoie à un espace familial, un chez-soi. Elle est évidemment affective car elle renvoie à une tradition familiale, à un « nous » qui laisse ses marques dans l'imaginaire de chacun. Ce serait une erreur de sous-estimer la déterminance du souvenir dans le vécu de l'individu. Cette territorialité de l'appartenance se retrouve également en Allemagne. L'histoire allemande est un cas parlant de l'appartenance confessionnelle comme critère primant sur la foi. Depuis la Réforme, les guerres entre protestants et catholiques commencèrent³. *Cujus regio ejus religio* obligeant, l'appartenance confessionnelle se calquait automatiquement en fonction de celle du Souverain, sur toute l'aire tombant sous son contrôle. Sans reprendre l'histoire allemande, nous nous limiterons à exposer brièvement une dynamique sociale, où le religieux formel (appartenance pure) prit le pas sur le religieux doctrinal, et cela du 16^{ème} au 18^{ème} siècle en Allemagne bi-confessionnelle. C'était une dynamique de frontiérisation consistant à souligner les différences entre l'aire culturelle catholique et l'aire culturelle protestante, tout en renforçant l'homogénéité interne de chacune d'entre elles, normalisant idéologiquement les populations, et témoignant de ce fait d'une intolérance manifeste (IRE, p. 71). Autre chose intéressante : la dynamique d'intolérance à l'œuvre dans la majorité des principautés catholiques de l'Empire tient davantage aux circonstances et à l'inégalité du rapport de force entre catholicisme et protestantisme qu'à une hypothétique spécificité catholique revendiquée (IRE, p. 72). Ces dynamiques de différenciation culminent au 18^{ème} siècle. « De dogmatique et culturelle qu'elle était au départ, la différence confessionnelle est maintenant devenue culturelle et anthropologique : elle oppose deux systèmes de sensibilité irréductibles et largement antithétiques, d'un côté une sensibilité protestante intériorisée, voire introvertie,

¹ Dans l'ultime page des *Méditations pascaliennes*, Pierre Bourdieu écrivait que Durkheim n'était pas si naïf que cela en disant que la société c'est Dieu. En fait, chez Durkheim, cet état de choses était de surcroît une dimension de la sociologie de la connaissance. Pour notre part, il nous est plus plausible que, pour Durkheim, Dieu était la société et non l'inverse. Il ne s'agit pas d'un ergotage ; la différence est de taille. La lecture des *Formes élémentaires de la vie religieuse* suggère de manière frappante que Dieu existe vraiment, il existe *parce qu'*il est la société, et que cela constituait fait quasi positif ; c'était, en somme, le credo épistémologique du fondateur de la sociologie. La religion, avec ses rites, ses chants, son esthétique, et les fidèles qui les actualisent, du seul fait qu'ils appartiennent (croire est facultatif), participent au bon fonctionnement de la société et préviennent l'anomie. On aurait tort de sous-estimer le climat d'effervescence collective dans la perpétuation du rite. D'ailleurs Durkheim, fils d'une famille de rabbins, appartenait sans croire. D'agnostique qu'il était au début de sa carrière, il se déclara athée convaincu à la fin de sa vie, tout en maintenant un engagement dans sa communauté d'origine. C'est un peu grâce à la sociolâtrie de Durkheim que nous devons l'enseignement académique de la sociologie. Cette sociolâtrie est-elle vécue consciemment comme telle par des fidèles-sans-foi convaincus, dans le seul but de vénérer la Société, ou bien est-elle plutôt inconsciente ? Ne serait-elle pas de l'automystification ? Ce finalisme sociocentrique est semblable au théocentrisme, dans sa forme inversée évidemment.

² Revoir sur ce propos les résultats de l'enquête par Ole Riis dans IRE.

³ Cf. l'article d'Etienne FRANÇOIS dans IRE, p. 65-88.

pastorale, bourgeoise et allemande, et s'appuyant essentiellement sur la médiation de l'écrit ou de la parole, et de l'autre une sensibilité catholique beaucoup plus extériorisée et collective, seigneuriale et paysanne, cléricale et italienne, et ayant recours avant tout aux médiations sensibles et à la force de persuasion du théâtre et des images » (IRE, p. 73). Dans ce cas, catholiques et protestants se définissent clairement les uns par rapport aux autres qu'en eux-mêmes et par rapport à leur doctrine propre. Nous pourrions transposer grosso modo ce schéma sur l'Irlande contemporaine où — pour donner un exemple devenu proverbial — l'on n'est pas interdit de se dire athée du moment qu'on se définit comme athée catholique ou athée protestant.

Nous pourrions faire encore appel à une multitude d'autres cas. Nous pourrions donner l'exemple du militant français du Front National opposé à « l'islam », essentialisant sa propre religion et celle de l'autre, affichant une croix, du moins une identité se voulant chrétienne, une signe d'appartenance, dans une finalité d'appartenance et non de fond. Nous pourrions évoquer les cas libanais et irlandais, où la construction de l'identité communautaire se fait largement dans le regard de l'autre. Comme Jules Guesde disait « notre patrie, c'est notre classe », on assiste parfois à des comportements qui crient « notre patrie, c'est notre communauté ». Le communautarisme se définissant aussi uniquement à partir du critère de l'appartenance, de la naissance. En Italie et en Grèce, le catholicisme et l'orthodoxie, respectivement, symbolisent la religion civile des uns et des autres. On retrouve chez les juifs et les Grecs, par exemple, la forte identité entre ethnicité, langue et religion.

Y a-t-il une particularité au judaïsme culturel ? — L'impression prévaut que la communauté juive a un statut à part. En effet, on trouve beaucoup d'athéisme juif, mais malgré cela un fort sentiment d'appartenance. Quels sont les référents identitaires des juifs européens d'aujourd'hui¹ ? Premièrement, l'Etat d'Israël, autour duquel s'organise une solidarité depuis 1967. C'est un référent central mais relatif. Deuxièmement, l'antisémitisme, qui constitue un facteur de mobilisation potentielle. Troisièmement, le survivalisme, c'est-à-dire le travail de retour et de sacralisation de la mémoire. La fidélité au passé s'exprime dans le fait de « faire mémoire », autant parmi les juifs dits laïcs ou séculiers, que les juifs orthodoxes. Même si, en fin de compte, les sous-bassement de l'appartenance chez les juifs diffèrent de celle de la population majoritaire — en Europe, toujours — le résultat reste le même.

Y a-t-il un religieux purement « sociologique » ?

Dans l'introduction de son ouvrage, François-André Isambert met le doigt sur un point qui nous a interpellés. Il écrit (IS, p. 11) :

Sur un plan strictement empirique, il n'était pas absurde de puiser dans l'armée de réserve des « pratiquants irréguliers », voire des « croyants non pratiquants », pour trouver suffisamment d'ouvriers, d'employés, d'artisans, de petits paysans dont la vie religieuse pouvait susciter l'intérêt. Disons plus : les interprètes de la distribution des formes et des fréquences de la pratique religieuse avaient parfois commis l'imprudence d'assimiler une pratique « saisonnière » à une activité sans signification religieuse et l'expression, sociologiquement inacceptable, de « chrétiens sociologiques » avait été créée à cet effet.

Mettons à part la question de ce que l'on a appelé la « religion populaire », objet de l'ouvrage de notre auteur. La modernité religieuse a bel et bien révélé quelque chose d'intéressant qu'on n'avait auparavant jamais *intelligé*, mais qui a quand bien même existé, et que l'on peut subodorer de quelque manière dans *Le Prince* de Machiavel. Il y a des chrétiens, des juifs, des musulmans — pour ne nous suffire qu'aux monothéismes — qui pratiquent un culte qui est le leur, mais qui le vivent, de manière consciente ou inconsciente, comme une activité sans signification religieuse. Gabriel Le Bras, auquel Isambert fait sans équivoque allusion sans le nommer, a donc appelé ce genre de catholiques des « catholiques

¹ Cf. l'article de Régine AZRIA dans *IRE*.

sociologiques ». Bien qu'Isambert rejette l'appellation, il faut dire qu'elle est d'une grande justesse ; si le terme n'est pas parfait¹, il nous inspire intuitivement, le sens voulu. Car nous voyons qu'il existe bien un judaïsme sociologique, un islam sociologique, et un catholicisme sociologique, bref, une allégeance identitaire se réclamant de la religion mais dépourvue de toute foi ou spiritualité. D'un point de vue strictement culturel, l'Eglise catholique en France est telle une forteresse incontournable et, malgré tout, très visible médiatiquement, à chaque fois qu'une question religieuse se pose. Quoiqu'il en soit, notre propos était de montrer que l'*homo religiosus* moderne, ce n'est pas nécessairement un individu qui adhère à un dogme, ni peut-être même à une Eglise, mais parfois à une communauté, c'est-à-dire un univers de codes, de gestes, de langages, d'idées, de sens, que seuls les membres peuvent décrypter et comprendre, comme nous sommes sur le point de le voir.

Les quatre dimensions de l'identification religieuse

Dans *Le Pèlerin et le Converti*, Danièle Hervieu-Léger conceptualise quelques modalités de l'identification des individus à une religion. Elle discerne quatre dimensions de cette identification (DHL, p. 72-74), lesquelles sont retrouvées dans l'appartenance sans croyance :

1. La dimension communautaire, c'est-à-dire l'ensemble des marques sociales et symboliques qui définissent les frontières du groupe religieux et permettent de distinguer « ceux qui en sont » de « ceux qui n'en sont pas ». La dimension communautaire est une définition formelle et pratique des appartenances : c'est le fait d'être circoncis ou baptisé, d'honorer les cinq piliers de l'islam, de respecter les prescriptions de la religion dont on se déclare. Elle est donc « signalétique » en quelque sorte, parce qu'en se déclarant de telle croyance et de telle pratique, c'est une manière de se distinguer soi-même ; c'est une différenciation voulue et assumée. Le communautaire, c'est le caractère singulier et particulier qui s'exhibe et se fête solennellement et collectivement à intervalles réguliers.
2. La dimension éthique, c'est-à-dire l'acceptation des valeurs attachées au message religieux porté par une tradition particulière. L'adoption des valeurs peut également être dénuée de transcendance ou de croyance spirituelle. Nous y reviendrons.
3. La dimension culturelle, c'est-à-dire l'ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques. Comme nous l'avons vu dans le cas du protestantisme et du catholicisme en Allemagne, la culture comprend le patrimoine d'une tradition particulière : la doctrine, les livres, les savoirs, leurs interprétations, les pratiques et les codes rituels, l'histoire – savante et légendaire – du groupe, les représentations et modes de pensée sédimentés dans les pratiques des communautés, les habitudes alimentaires, vestimentaires, sexuelles, thérapeutiques, l'art, les productions esthétiques, les connaissances scientifiques développées en lien avec ces croyances, etc. La richesse matérielle de la culture religieuse, commune aux membres qui s'en revendiquent, marque l'enracinement de la tradition dans la longue durée, sans impliquer, ou de moins en moins, l'adhésion personnelle au système des croyances qui a produit ce patrimoine de connaissances et de symboles. La référence à un patrimoine culturel ne signifie plus nécessairement l'incorporation de l'individu dans un groupe, encore moins une norme de comportements éthiques spécifiques.
4. La dimension émotionnelle, découlant de l'expérience affective, expérience « chaude » et immédiate du « nous » dans les sociétés modernes en atomisation croissante. Cette communion collective, réactivée pendant les fêtes et les occasions

¹ Soulignons le caractère confus et disparate des appellations : culturel, nominal, sociologique, officiel, formel, de surface, apparent, de façade ; d'autant plus qu'elles ne veulent pas toutes dire la même chose. Le débat de fond est en fait un débat de normativité. Qui juge ce qu'est un chrétien nominal et ce qui ne l'est pas ? Au-delà, quelle est la légitimité de la déclarativité de l'appartenance ?

religieuses, ne commande pas non plus la croyance. Elle peut se restreindre à une sorte de retrouvailles familiales.

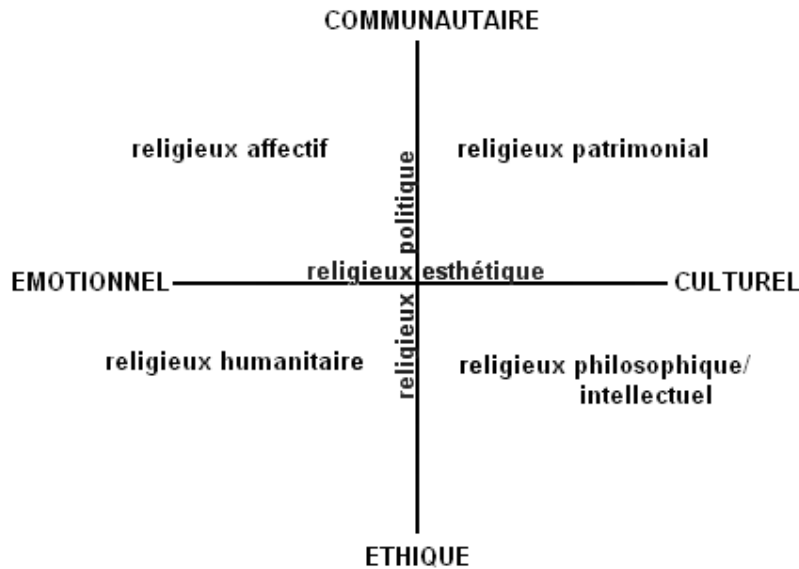


Figure 1 — Modalités d'identifications à la religion (DHL, p. 84-88)
toutes pouvant être du ressort de l'appartenance (déclarée) sans inclure la croyance

L'individu au service de lui-même ?

Ce dernier paragraphe est une réflexion personnelle avec une pente philosophique quelque peu improvisée, mais selon nous nécessaire. Nous y incluons une réflexion qui pousse à bout l'analyse sociologique, tout en sollicitant l'indulgence du lecteur quant au caractère spontané de la réflexion. Toute la question qui se pose ne nous ramène-t-elle pas à un seul et même noyau, à savoir que « l'ontologie » (terme dangereux pour les sciences sociales, nous en convenons, néanmoins usité par quelques sociologues, à commencer par Cornélius Castoriadis) de l'individu moderne ou plutôt ultramoderne¹ est celle d'un être au service de lui-même ; c'est-à-dire cherchant, parcourant, sélectionnant, exhumant, rééditant toute chose susceptible de convenir à ses besoins. Il appartient non plus à un modèle de vérité partagée, mais à un socio-style, pour reprendre un terme de marketing. Telle serait, si l'on pousse la chaîne du raisonnement à bout, la raison d'être de l'individu moderne : un être qui vit pour ses besoins.

Il y aurait risque cependant que l'affirmation soit normative. Car la littérature sociologique que nous avons consultée ne mentionne qu'une seule chose : l'individu qui choisit en fonction de ses besoins. Mais peut-on élaborer sociologiquement cette idée sans faire de moralisme ou de catéchisme ? Que signifie en effet le fait de vivre pour ses besoins. En fait, la légitimité de « faire de la religion » est passée, ou plutôt est en train de passer, de l'institution à l'individu. Mais quelle est la légitimité de l'individu à faire de la religion ? Evidemment aussi, préalablement, quelle est la légitimité de l'institution à faire de la religion et à dire ce que les besoins des fidèles doivent être ? Comme nous venons de le dire, il y a en effet un problème de normativité ; d'où doit-elle venir, s'il faut qu'il y en ait, et sinon quel sens a-t-elle ? Comme on le sait, l'autorité de l'institution religieuse vient des prophètes, des messagers de

¹ Marc Augé parle quant à lui de surmodernité (*Non-Lieux*, Le Seuil, 1992 ; *Le sens des autres*, Fayard, 1994 ; *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, 1994). La surmodernité se caractériserait par trois excès par rapport à la modernité : 1) excès d'individu, autonomisation poussée, perte de repères, de références ; 2) excès de temps, accélération croissante de l'histoire, de l'événementiel ; 3) excès de non-lieux, c'est-à-dire des espaces sur lesquelles ne se crée aucun « sens social ».

Dieu, et donc est un legs de Dieu lui-même. Telle est, du moins, l'autorité acceptée par les fidèles, abstraction faite de la manière dont elle a été embrassée. Dans la modernité religieuse, d'où vient l'autorité de l'individu à faire de la religion ? De son droit à la compétence de penser, de peser, d'interpréter la religion (que ce soit le texte sacré ou la pratique cultuelle). La modernité postule implicitement la rationalité de l'individu dans tous les domaines, y compris en religion, et plus que cela : la modernité, c'est la *légitimation* de la rationalité de l'individu, la protection de sa libre expression, manifestation et développement.

La question que nous posons à présent est celle de l'absoluité de la rationalité de l'individu et de sa capacité à juger et à mettre en pratique son jugement ; concrètement, il s'agit de sa compétence et son *droit* à choisir ce qu'il veut et son *droit* à pratiquer ce qu'il veut. Du côté du principe, chaque individu et chaque groupe d'individus agrégés (organisation, institution) ont également le droit d'élaborer leur rationalité subjective à partir des objets et des idées ambiantes, de l'exprimer et de la diffuser. Pour les uns et les autres, ce droit vient de l'Etat, de la Société, ou de Dieu. Qui la lui donne ? Dieu, l'institution dont il se déclare, ou bien lui-même ? Difficile question. Peut-être même qu'elle se place en dehors du champ de vision de la sociologie. L'on pourrait effectuer un retour à Max Weber, ou bien encore à la lecture qu'en fait Pierre Bourdieu¹ (tout en tenant compte des présupposés méthodologiques de l'auteur), et réévoquer les trois types de légitimité religieuse. Mais Weber ne parvient pas à mettre en relief les fondements de la légitimité. La légitimité n'est rationnelle-légale qu'aux yeux de quelques sujets. Le charisme est relatif, il dépend de la subjectivité des personnes. Quant à la légitimité traditionnelle, c'est un allant-de-soi quasi tribal.

En dernière analyse, toute rationalité est subjective, c'est-à-dire profondément *arbitraire*, autant du côté de l'institution religieuse que du côté de l'individu. La guerre d'influence est une contestation de l'autorité, débat de fond de la modernité. L'autorité doctrinale, le croire institutionnel (qui englobe le *Credemus*), est-elle plus valable que celle de l'individu comme isolat ? Doit-on, peut-on définir une validité *en soi*, objective, absolue ? Là encore, la validité, pour qui est-elle sinon l'individu-isolat ? La notion de *validation* apparaît être la notion phare de la modernité religieuse. Dans tous les cas, l'individu est maintenu dans position de force parce qu'il a droit à plus de prérogatives : « faire » son Credo, le valider, le diffuser s'il le désire. L'institution énonce un Credo qui se veut un *Credemus*, mais elle est tributaire des individus quant à sa validation et sa diffusion.

L'auto-validation du Credo individuel à présent. Elle se fait en adéquation avec les besoins de l'individu. Retour à l'idée du besoin ; une réflexion anthropologique et philosophique sur le besoin se révèle incontournable. Notre sujet est l'appartenance sans croyance. Mais il serait erroné de penser qu'elle n'est guère du registre du croire. La conviction subtile en une appartenance et une croyance en une authenticité au plus profond de l'être (ontique, si l'on préfère). C'est la croyance en l'authenticité de « notre » Tradition religieuse, en la culture qu'elle a produit ; la croyance du fidèle-sans-foi en l'authenticité de l'expérience qu'il a de sa culture. L'« Authenticité » est de l'ordre dans-le-monde tandis que la « Vérité » est de l'ordre hors-du-monde, et ces deux idées s'excluent dans le cas d'appartenance sans croyance. Et là, un truisme s'impose, mais un truisme riche en sens : tout comme la modernité engloberait la modernité religieuse, l'individualisme en religion serait absorbé dans l'individualisme moderne.

Nous ferons une hypothèse. L'individu-dans-le-monde cherche une seule chose : il cherche à exister, il cherche une motivation dans un monde qu'il trouve incertain et indéfini, un monde en incertitude croissante. Il cherche un réenchâtement. Cette motivation est à la fois dans-le-monde et pour-le-monde. Il rassemble activement et passivement des idées, des

¹ « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, n°2, 1971, p. 295-334 ; « Une interprétation de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, 1971, p. 3-21.

notions, des mythologies qu'il constelle en son entendement, qu'il érige en un système rationnel interne, c'est-à-dire relatif et fatalement arbitraire. Il peut corréliser Epicure, Aristote et Jésus, et donner un sens à chacun : la poursuite du Bonheur, du Plaisir, et l'Amour du prochain, en considérant Jésus un philosophe rebelle et non le Fils de Dieu ressuscité. Esthétisation de la référence à la tradition religieuse, laquelle est absorbée dans un humanisme séculier (DHL, p. 79). C'est le passage au privilège de la substance de la religion au privilège de ce qu'elle a produit culturellement ; le passage du primat de l'essence au primat de la manifestation.

Conclusion

Ce que l'appartenance sans croyance nous enseigne, c'est qu'il est toujours difficile et peut-être impossible, sinon dans sa propre illusion, de se détacher de sa communauté religieuse de naissance, car la communauté est au même titre une culture qui modèle l'être au plus profond de lui-même, et un système de valeurs structurant de manière fondamentale ses formes d'appréhension du monde. Et, à partir de cela, il nous faudra cesser de s'étonner lorsque notre cheminement croise le périple de l'athée fidèle, qui se cherche et se cherche encore dans un pèlerinage sans Dieu, ou presque.

André SLEIMAN
Paris, mai 2007

Bibliographie

- DHL Danièle HERVIEU-LEGER, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999
- JD Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette/Essais, 1977
- JPW Jean-Paul WILLAIME, *Etat, pluralisme et religion en France. Du monopole à la gestion des différences*, in Jean BAUBÉROT (dir.), *Pluralisme et minorités religieuses* (Colloque), Louvain-Paris, Peeters, 1990
- IS François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Ed. de Minuit, 1982
- IRE Grace DAVIE, Danièle HERVIEU-LEGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, Ed. la Découverte, 1996