

Schweizerische Zeitschrift für Soziologie

Vol. 17 N° 3 1991

Revue
suisse
de sociologie

Sonderheft / Numéro spécial
Religion et culture / Religion und Kultur

Schweizerische Zeitschrift für Soziologie

herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie
mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften

Revue suisse de sociologie

publiée par la Société suisse de sociologie
avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines

Inhaltsverzeichnis / Table des matières

Religion et culture	427
R. J. CAMPICHE: Préface	429-432
B. WILSON: Culture and Religion	433-449
Systèmes de croyances	451
K. DOBBELAERE: Introduction	453-454
M. KRÜGGELER: „Nenn's wie Du willst..." – Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung	455-472
G. VINCENT: Analyse sociologique de la croyance et sémantique	473-483
O. SCHREUDER: Zur Messung der Religiosität in den Niederlanden	484-491
D. MÜLLER: Particularité et universalité en tension : différents types de croyances	492-501
Identité religieuse et identification confessionnelle	503
E. PACE: Introduction	505-506
R. J. CAMPICHE: La déconfessionnalisation de l'identité religieuse	507-528
U. ALTERMATT: Nivellierte Gesellschaft und konfessionelle Kulturen in der Schweiz	529-537
D. HERVIEU-LÉGER: Dislocation des systèmes religieux- culturels intégrés et assimilation de la religion dans la culture	538-543
Organisations religieuses et société civile	545
A. SAURMA: Introduction	547-548
C. BOVAY: Les Eglises vont-elles disparaître ?	549-568

H. GESER: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft	569-584
G. MICHELAT et Y. LAMBERT : Quelques remarques à propos de l'influence de la religion dans la société suisse	585-593
Milieus socio-culturels et milieux religieux	595
L. VOYÉ : Introduction	597-599
P. VOLL: Von der Mitte zum Rand? Zur Lage religiöser Milieus in der soziokulturellen Landschaft der Schweiz	600-617
R. LEVY : Discours sur la différenciation structurelle ou différenciation du discours sur les structures	618-626
J.-P. WILLAIME : Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie	627-634
Religiosité(s) alternatives	635
J. WAARDENBURG : Introduction	637-639
J.-F. MAYER : Nouvelles voies spirituelles en dehors de la tradition chrétienne en Suisse	640-650
F. CHAMPION : De la Religiosité parallèle en France ou la «nébuleuse mystique-ésotérique»	651-658
F. STOLZ: „Alternative“ Religiosität: Alternative wozu?	659-666
Religion et culture	667
J. SÉGUY : Religion et culture	669-684

ISSN 0379-3664

Erscheint dreimal jährlich
Publiée trois fois par an
Verwaltung / Administration:
Seismo Verlag, CH-8028 Zürich
Printed in Switzerland, Druckerei Schüler AG, CH-2501 Biel

RELIGION ET CULTURE

Préface de Roland CAMPICHE

Introduction de Bryan WILSON :
Culture and Religion

PRÉFACE

Roland J. Campiche

Université de Lausanne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS,
Terreaux 10, 1003 Lausanne

La religion influence-t-elle la culture ? Belle question, globale, fondamentale quant au rôle de la religion dans la société. Deux exposés magistraux prononcés lors du colloque international «Religion et culture» (Université de Lausanne, 23 au 25 septembre 1991) ont bien montré la difficulté de donner une réponse ayant valeur universelle pour la société moderne. Car, d'une part il s'agit de s'entendre sur le sens prêté à la notion de culture, mais aussi sur l'interprétation donnée au changement tant social que religieux. Ainsi Wilson doute que les valeurs chrétiennes, telles l'auto-limitation et l'austérité puissent avoir prise sur une société d'abondance, pas plus d'ailleurs que des orientations religieuses nouvelles valorisant l'expérience émotionnelle ou extatique. Ces dernières sont, de son point de vue, trop conformes à l'esprit du temps, trop individualistes pour mordre sur le socio-culturel. Ainsi la religion n'a la capacité ni d'infléchir la rationalité technologique dominante, ni d'inspirer un mode original de sociabilité ; elle est devenue privée. Or, il n'y a pas de culture, ni de langue privées. La religion peut, de ce fait, continuer à reconforter l'individu, mais n'inspire plus une culture qui se développe en se référant à d'autres valeurs.

Dans une large mesure, J. Séguéy partage l'analyse proposée par B. Wilson. Il ne parvient cependant pas exactement aux mêmes conclusions et cela pour au moins trois raisons.

Premièrement, la religion comme la culture, qui pendant une période se sont confondues, ne se limitent pas à la production de tabous et d'interdictions. Elles sont toutes deux soumises à un procès de recomposition sous la pression du changement social qui tend à les relativiser, pluraliser et partialiser. Deuxièmement, Eglises et sectes continuent à produire leur culture qui s'avère, en fonction même de l'éclatement de la culture globale, parfois adéquate, parfois déconnectée. Enfin, les idées circulent aujourd'hui selon des schémas différents du 19ème siècle. Cette évolution ouvre la voie à de nouvelles configurations religion/culture sans rapport avec leurs devancières.

Ces deux points de vue reflètent bien le long débat sur la sécularisation qui fut particulièrement virulent au sein de la Société Internationale de Sociologie des Religions. La littérature sociologique de ces vingt dernières années abonde en effet en analyses sur l'évolution du rôle de la religion dans les sociétés

modernes. Le débat mentionné recouvre un ensemble d'études théoriques ou empiriques qui traitent de l'influence sociale de la religion. Celle-ci conclut généralement à l'absence dans les sociétés modernes d'un principe unitaire, c'est-à-dire d'une religion, autour duquel s'organiserait l'ensemble de la société. Forts de ce constat, certains auteurs annoncent que la religion va disparaître irrévocablement de la scène sociale, en montrant que, contrairement aux autres domaines de la société (économie, éducation ...), la religion ne peut pas être soumise au processus de rationalité très typique de la modernité. Dans un autre cas, on avance la spécialisation de la religion, car en raison du procès de différenciation fonctionnelle qui caractérise la société actuelle, la religion serait contrainte de s'organiser en sous-système clos. Dans une troisième théorie de la sécularisation, on parlera plutôt de la «privatisation» de la religion, car une société orientée par les lois du marché et le pluralisme culturel laisse l'individu seul face aux questions de sens. D'autres auteurs encore mettent plutôt l'accent sur le processus permanent d'adaptation de la religion aux conditions propres à la modernité.

La question de la sécularisation est traitée dans tous les exposés présentés dans le cadre du colloque de Lausanne. Elle ne constitua cependant qu'un élément du débat. En effet, la présence conjointe de chercheurs étrangers et de spécialistes suisses des sciences sociales a permis non seulement de procéder à quelques comparaisons sur le plan international (par exemple avec les données françaises : Michelat et Lambert), mais encore de faire émerger soit des questions théoriques générales liées au choix d'une théorie sociologique (Lévy et Willaime), soit des questions épistémologiques propres au champ de la sociologie de la religion, mais transposables à d'autres champs puisqu'elles soulèvent des questions relatives au choix des indicateurs, de leur libellé, de leur pertinence, de leur signification sémantique (Vincent). L'analyse des systèmes de croyances (Krüggeler) ouvre ainsi sur des questions plus générales quant au maniement du langage par les sociologues.

Trois sociétés européennes occidentales présentent la particularité d'être bi-confessionnelles (catholique – protestante), à savoir les Pays-Bas, l'Allemagne et la Suisse. On aurait pu supputer une évolution similaire des rapports entre ces sous-cultures religieuses et la société globale dans ces trois pays. Or, si l'on considère le cas de la Hollande (Schreuder), on est bien obligé de constater que le (re)aménagement des rapports religion/culture ne s'opère pas de la même manière suivant les contextes, même si ceux-ci connaissent parallèlement un effacement des enceintes confessionnelles (Campiche). La Suisse apparaît globalement plus marquée que la Hollande par une tradition chrétienne qui oriente encore certains aspects de la vie sociale (Bovay), voire politique (Altermatt). Ce qui apparaît nettement au travers des représentations que les

Suisses se font du rôle sociétal des Eglises ne dit encore rien de leur rôle social en tant qu'organisation, comme le relève finement Geser.

Rejoignant la thèse de Wilson, Voll constate qu'en fonction du processus de différenciation fonctionnelle, et ce indépendamment des contextes socio-culturels et de leur degré de modernité, la religion apparaît de plus en plus comme une forme possible de loisir. Cette constatation atteste la disjonction des rapports religion et culture, c'est-à-dire la dislocation des systèmes religieux intégrés. Mais rend-elle compte du processus inverse d'assimilation de la religion dans la culture (Hervieu-Léger) ? Plus est, l'évolution même de la définition de l'objet en cause pourrait constituer à lui seul un argument pour poursuivre le débat entamé par Wilson et Séguy. La religion se dit aujourd'hui moins en termes institutionnels, ce qui ouvrirait voici deux décennies les vannes des discours sur sa décomposition, qu'au travers de concepts, tels que spiritualité, éthique ... insistant sur son caractère multidimensionnel et diffus. A la limite, on peut se demander si ce glissement de langage n'est pas à l'origine de l'infléchissement des interprétations. Qui aurait imaginé qu'après avoir annoncé la fin des religions, dans les années soixante/septante, on proclamerait leur retour dans les années quatre-vingt ? Les textes qui suivent tendent à montrer qu'au-delà de ces représentations du phénomène, la modernité travaille la religion dans le sens de sa (re)composition. La prédominance d'une religion inclusive et attestataire ne signifie par conséquent ni la rupture du lien culture/religion, ni l'impossibilité que dans certains domaines la religion informe les codes sociaux.

L'analyse de la «nébuleuse mystique ésotérique» (Champion) témoigne de l'existence d'une religiosité parallèle. Sans qu'on puisse vraiment la qualifier de nouvelle en raison du fait qu'elle s'inscrit dans une continuité historique (Mayer), elle constitue un aspect de la (re)composition citée. Même si les nouveaux mouvements religieux regroupent peu d'adhérents, la religiosité parallèle mérite attention. D'une part, elle constitue une alternative aux courants dominants et d'autre part elle favorise une nouvelle approche de phénomènes qui touchent tous les types de religiosité, tels les rapports religion et médecine (Stolz).

Ce numéro thématique de la Revue Suisse de Sociologie rend donc compte d'un colloque qui marquait lui-même la fin d'une recherche entreprise dans le cadre du Programme National de Recherche 21. La problématique de chaque section du colloque était introduite par un président de séance. Un des membres de l'équipe de recherche sur le thème «pluralité confessionnelle, religiosité diffuse et identité culturelle en Suisse» présentait un aspect de cette dernière, puis deux préopinants en discutaient la pertinence théorique et la portée universelle en comparant la situation décrite avec celle de son pays. Nous avons essayé ci-après de respecter la forme orale et parfois polémique des différentes

contributions de façon à ce que le lecteur ait un reflet des discussions lausannoises. Ce dernier voudra bien tenir compte du fait que les présentations ci-après sont partielles et se référera au livre «Croire en Suisse(s)»¹, s'il souhaite disposer d'une information plus détaillée.

Le colloque «Religion et culture» n'aurait pu avoir lieu sans le soutien du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique et du Directeur du Programme National de Recherche 21, le professeur G. Kreis de Bâle, sans l'appui de l'Université de Lausanne, en particulier de sa Fondation du 450^e anniversaire ainsi que de l'apport substantiel de la Fondation Suisse pour la Réformation. Il s'est déroulé par ailleurs sous les auspices du groupe de recherche «Religion et modernité» du CNRS, du Département d'histoire et de sciences des religions de l'Université de Lausanne ainsi que de l'ASSOREL, comité de recherche de la Société Suisse de Sociologie. Grâce à la coopération de ces différentes instances, ce colloque – qui réunit une cinquantaine de participants – fut un succès. Le travail des sociologues de la religion suisses sort ainsi de sa clandestinité et prend place dans le concert des échanges internationaux.

1 R.J. Campiche et A. Dubach (éd.), Croire en Suisse(s), à paraître en septembre 1992 aux éditions L'Age d'Homme, Lausanne, et en allemand sous le titre „Jeder ein Sonderfall“, co-édition NZN-TVZ, Zurich.

CULTURE AND RELIGION

Bryan Wilson

All Souls College, Oxford, GB-0X1 4AL, Great Britain

For everyday purposes, we all know, or we all assume that we know, just what is meant by "religion" and by "culture". We use the words often enough, and need no precise and formal definitions. In practice, what we mostly mean by these terms can often be given much more concrete specification. We equate "culture" with that of our own society, and often with the higher forms and the positively evaluated aspects of its intellectual and artistic creativity. By "religion" we generally have, at the back of our minds, the religion of our own society, and perhaps even of a particular variant of the broader tradition to which our religious inheritance belongs. Sociologists, of course, would like to broaden the assumptive basis of discussion, and might well seek to encompass in their use of the generic terms all species of religion as found in all societies, and all variants of culture, since sociology is a generalizing discipline which has not – or has not yet – had occasion to disavow the search for universal propositions such as those which characterize the natural sciences. Let me confess at once that I have considerable doubts about the attainability of such elevated goals. But, in any case, I confine my reflections on culture and religion to occidental cultures and to the religious stream that may be designated Judeo-Christian-Islamic. In what degree generalizations may be made concerning those cultures and those religions, I leave as an open question which awaits further exploration: my own purpose is more narrowly conceived.

I take the culture of a society to be a more or less integrated system of taboos and interdictions, of injunctions and prescriptions which together shape social life. The negative boundaries are of more powerful determining force than the positive prescripts, since they set the limits on behaviour, and provide the contours of control. What "shall not be done" establishes the framework of social and moral order (Rieff, 1966, 234). The raw empirical facticity of social reality is re-worked by an evaluative imprint represented by a variety of symbolic depictions, which carry implicit meanings, evoke responses, and summon resources in the creation and recurrent re-creation of social life. Although it can easily be said that the culture espouses a set of over-arching values that might, at their most coherent, be held to constitute a system, it is the determination of just what violates those values which confers on them their sharpest articulation. It is in normative *pro*scriptions that a society's values are most readily to be discerned. Such *pro*scriptions make most apparent the dispositions and attitudes,

the styles of doing things, the patterns of acceptable conduct, that prevail among a settled people. The system of constraints dictate the ways in which man's biological and psychological needs are to be met. It is in restraining the impulses to meet those needs, and in channelling the energy that those needs stimulate, that the culture does its determining work in organizing man's animality into the realization of his humanity. That humanity is a social product, capable of realization in widely variant ways, but invariably dependent on structures of constraint. What those structures produce we may collectively label as the society's culture.

If this depiction of culture be accepted, it cannot be surprising that one must accord to religion a primal role (if, today, no longer the principal role) as the agency most responsible for having produced (and for having for a long time sustained) that culture. The extended definition of a culture that we have offered would be difficult to wrest free from religious language and religious assumptions, since human societies have all been forged originally in the crucible of religious ideas of one kind or another. In primitive contexts, religious orientations may have been so deeply implicit in social order as to be scarcely distinguishable from other social concerns – at least by those involved, even if subsequent and external investigators have readily recognized various modes of thought and action as conforming to their better-established analytical categories as “religious”. As the term is being deployed here, what is meant by “religion”?

Again, permit me to offer no more than a tentative working definition adequate for this discussion. Religion I take to be the social apprehension of a super-empirical sphere of activity and order with which human beings seek at least from time to time to come into communication, on which they recognize some dependence, and towards which they engage in specified patterns of behaviour. One need not hypothesize that men in all societies distinguish natural from supernatural, any more than one need suppose religion to be recognized as a distinct department of life. All one needs posit is that intimations of a super-empirical order are entertained and that they exert their influence on social life. In this sense, all human societies may be said to have, or have had, religion, and that in their pristine circumstances (however they may be conceived) intimations of the supernatural formed an integral element of their *Weltanschauung*. Indeed, it is difficult to conceive of primitive social order or of traditional societies, without early and direct allusion to the supernatural orientations which those societies espoused. Belief in super-empirical entities and forces appears to have been endemic in human society, and in the least developed societies of which observation and record have been made some sort of organization – however rudimentary – has functioned to sustain, promote, or mobilize supernatural power. To harness that power, stipulations have always

existed, intimating what was – and more emphatically, what was not – to be done. The taken-for-granted nature of the supernatural, and of the appropriate orientation towards it, namely, religious belief and action, was implicitly built into social order. The assumptions of the naturalness of the supernatural, and the positive evaluations accorded to it, have given religion a premium, and made it difficult for men to abandon those presuppositions. Religious premises were embedded in linguistic usage, and the terms in use assume the facticity of all that is religious. The words indicative of non-religion are not merely neutral: almost of necessity they have inherited a negative connotation. "Theism" appears normative; *atheism* as some sort of denial of truth; "belief" is positive, whilst unbelief carries the stigma of negativity; similarly with "faith" and "faithlessness"; "god" and "godless", which carry the pejorative connotations of departures from normative order.

Religion, then, has been a traditional vehicle of culture – shaping the ways in which, by aspirations towards some transcendent reality, human order has been transmuted, raised above the purely instinctual impulses of man's animality by a pattern of constraints that have had to be learned and which have needed constant servicing by social agencies. Perhaps nowhere can the culture-creating role of religion be so readily discerned as in the system of interdictions and (somewhat less significantly) injunctions embraced in the Judeo-Christian tradition. The supreme supernatural authority was here invoked to produce a morality by divine command, which defined in elaborate detail just what men and women were not to do.

It might be hypothesized – although it is an untestable proposition – that without religion a culture could not have come into being; and it might be further suggested, with rather more certainty, that without culture there would be – could be – nothing that we should recognize as society, nor creatures that we should acknowledge as being human. Man differs from the animals in having a culture, in restraining himself – more accurately, in learning in society certain social constraints that are essential for the maintenance of social order, for preserving society from descent into the law of the jungle, preserving it from nature itself, as it is said, "red in tooth and claw". But whatever might have been the role of religion in creating culture, does religion today sustain culture, and is it capable of re-creating culture, of transforming the social order and, more specifically, of creating new value-orientations and of disseminating them? Today, it is perhaps part of conventional sociological wisdom, Marx to the contrary, that religion has been a repository of values which at certain propitious historical moments could be activated to produce new patterns of culture. If the Protestant ethic thesis is the most spectacular of the cases that have been investigated, it is surely not the only putative example.

To say this is certainly not to suggest that religion is the only nor even necessarily the normal source for the re-creation or the transformation of culture. Indeed, I shall shortly turn to the obverse case, of the culture becoming the source of the transformation of religion, but even in a world in which, in developed nations at least, secularization has certainly advanced, there are instances, conspicuously in less-developed regions, in which it is sometimes claimed that religion retains the capacity to transform culture. Such instances are certainly not all equally profound, and some of the most dramatic processes of religiously-induced transmutations of culture may be relatively superficial, or may be attributed to very unusual and transitory circumstances. The effusion of Islamic fundamentalism, and its effect on, for example, the cultural life of Iran under Ayatollah Khomeini, is one such dramatic instance (Zubaida, 1987, 46-7). The cultural implications of the fundamentalist interpretation of the Koran and the active canvass of Sharia law affected much of the public life of Iranian society, but whether the imposition by a republican state of draconian laws of moral rectitude could possibly match the slowly inculcated self-restraint to which Calvinists in eighteenth-century Scotland were socialized, may be doubted (Marshall, 1980). Politically inspired attempts at cultural change through the consciously constructed agencies of social control may be expected to be both relatively short-lived and insufficiently rooted in individual conscience to become the pervasive and penetrative values that sustain an enduring pattern of social life.

In societies in which the systems of thought do not yet approximate the rational structures that have been attained in the modern West, and have not yet produced an indigenous technological transformation of the facilities of everyday life, religion may still be seen as the source of solutions for social ills. Such solutions may operate with differential success over time: perhaps at first offering illusory, almost magical, palliatives for social distress and disorder, but, given the right circumstances and the flux of time, having the potential steadily to work a transformation of attitudes which might result – much as the Calvinist ethic is purported to have resulted – in a cultural transformation. The first phase of such an espousal of religion may be induced by aspirations not unlike those of Melanesian cargo cultists, who expect an encompassing salvation that will be initially (perhaps totally) symbolized in the miraculous bestowal (from who knows where?) of valued material goods and the assurance of social well-being. Alternatively, in this phase, the new or revitalized religion may offer sanctuary, and may do so by guiding initial steps towards a rational provision of mutual assistance for the impoverished in a community created apart from the disorder of the prevailing social system with its confused and inadequately communicated cultural intimations. Dispossessed classes – dispossessed of culture as well as of its material artefacts – may then seek

refuge in religiously defined communal space. Such was the case with newly emerging evangelicals in various countries in Latin America (Lalive d'Epinay, 1970).

But can religion still infuse a culture with new values and bring about its transformation, as we are led to believe that it once did? Ostensibly, Latin America represents perhaps the most plausible contemporary evidence of what religion might still effect in disseminating a new culture. In the past few decades, in one Latin American country after another, there has been a rapid growth of Protestantism, and more particularly of Pentecostalism, both in the effective missioning of American sects, but also in the growth of indigenous Pentecostal movements (Martin, 1990). The close association of the state and the Roman Catholic Church and the, perhaps less justifiably assumed, association of church and people, has been breached. The impress of Catholic culture has been effectively challenged, specifically at the grass-roots, by the proliferation of the new sects and their rapid spread especially among the less advantaged populations of countries such as Brazil, Chile, Guatemala, Nicaragua, and Peru.

The spread of Protestantism has gone on for some time, but its widening impact is increasingly recognized, even by the popular press (Ostling, 1991, 2; Robinson, 1991, 54-5). The early growth of Protestantism in Latin America was the subject of scholarly comment from the late 1950's. Then, as one of the propelling factors, it was noted that in Brazil, there was one priest for every 5'393 Catholics, but one Protestant pastor for every 434 protestants (Cloin, 1959, 228; see Read, 1965; Willems, 1968a; 1968b; Lalive d'Epinay, 1970). Today, it is believed that some 20% of the population of Brazil is Protestant, with a similar figure for Chile and Nicaragua, and more than this for Guatemala (Martin, 1990, 50-1), whilst Roman Catholic authorities concede that the number of Protestants in Latin America as a whole has grown from four million in 1967 to eight in 1975, and thirty million by 1985 (Bravo, 1991, 617). The figures may even underestimate Protestant influence since Protestant converts are likely to be committed rather than nominal adherents of the new faith, while the residual population is counted as Catholics merely because they have undergone infant baptism. Such a process of Protestant growth, occurring as it does largely among the poorer sections of the population, must have some cultural consequences, even if only in sapping the machismo of traditional culture and the hierarchic principles embodied in the Catholic Church. Does it, however, amount to a latter-day transmission of the entire culture of the Protestant ethic to a new geographic sphere?

Certain features of Latin American Protestantism certainly differ from the characteristics of classical Puritanism. The new Protestants are not an urban

business class, but rather are recruited from the deprived and the marginal within their societies. There may be less direct concern for self-help and more emphasis on the system of networks for mutual support, perhaps even with echoes of the older patronage system. Their religion abandons the inner-worldly ethical concerns of traditional Calvinism and espouses ecstatic utterance, which betokens a commitment to expressive religion rather than to instrumental goals such as were the focus of concern for the early Puritans. The Pentecostals are, of course, a much larger movement than were the Puritans, but they are less strategically placed to dominate the societies of which they form a part. The basis of their influence is not that of a well-established elite, but represents rather a groundswell of grass-roots activity and dedication, and their numerical success alone makes evident the impact that they must exert on social life, once they are mobilized in support of a cause. But one must ask just how readily they might be mobilized. Their conventicles are small, their pastors often self-made evangelists, and their organization rudimentary. If cultural transformation were their aim – and it may be only very indirectly so –, then they have as yet to reveal a strategy directed towards that end, and to evolve the means by which to achieve it.

In some respects, the Protestants are in the business of calculated change but, typically of evangelical religious endeavour, the change they primarily seek is of the individual believer. The new religion becomes a licensed means by which individuals can escape the obligations of a traditional culture in which they were previously enmeshed. They perhaps perceive the wastefulness of the costly *fiesta* system which kept the poor in poverty. They are perhaps relieved to escape the traditional obligations of the *compadre* institution with all its attendant particularistic corruption. They are prepared to enter into a more regulated and ordered way of life – a way of life in which alcohol and gambling are abandoned, and in which regular control of sources, a commitment to work and discipline, honesty and self-esteem all form essential characteristics. The explicit goal is of course to seek salvation, but the contingent consequences are recognized and their value understood, even if they are perceived in an essentially atomistic and individualistic frame of reference. Inevitably, since the prospect of post-mortem salvation remains beyond empirical experience, it is these tangible fruits of faith which become recognized as in themselves constituting a form of salvation. And, indeed, such it is. Protestant cultivation of individual virtue becomes the touchstone of proof for a saved life – whatever the afterlife consequences might be.

In this sense, then, there is a possibility of religion working through a social system and providing it with new cultural perspectives – perhaps, if the movement is well-enough grounded and gains more adherents and a stable organizational

structure, it might find its way towards re-shaping the values of whole societies. Those most committed to the theory that culture may determine social structure, that values may arise as independent and autonomous entities which shape the infrastructure, may take Latin America as a laboratory test for their thesis. Yet, it is not inappropriate to enter a caveat: the case is not yet proven, and the model on which the theoretical assumptions rest is not one that lies all-square with the case of the Protestant ethic, if that is taken as the prototype for religion determining culture, and culture re-shaping society.

The divergence between these cases can be touched upon only briefly here but subsist in the differences between the spirit of seventeenth century Calvinism and the (Holy) Spirit invoked by contemporary Pentecostalism (Wilson, 1991, 19ff). Calvinism communicated austere and ascetic principles. It embodied a spirit of sobriety, conscientious concern, and intense moral scruple based on rigorous and regular self-examination. It encouraged the cultivation of a self-regulatory system of restraint and the internalization of ethical imperatives. Pentecostalism is different. It promotes free expression and a certain self-indulgence of display leading to ecstatic utterance and movement. Whereas Calvinists learned to repress spontaneous response, to curb exuberance, Pentecostals learn – sometimes quite literally learn – how to externalize their concerns, vocalize their anguish, and set constraints aside. The moral acerbity of Calvinism was of a piece with the style and comportment of its votaries and with the austerity of its soteriology. There is no such congruence between the ecstasy stimulated by Pentecostalism and those same moral commitments that are supposed to link this movement with its Puritan predecessor. Is it possible that the internalization of conscience might be no less effectively wrought by emotionally expressive exercises of the Pentecostal type? An essential element of the Calvinist syndrome was a commitment to rational behaviour in the service of a god who demanded sustained, systematic, single-minded endeavour towards clearly-defined externally prescribed transcendent goals. But Pentecostalism exudes a spirit quite alien in style to the spirit of rationality: yet, without that commitment to rational procedures, what would the original Protestant ethic have achieved?

There are other aspects of the Latin American case which complicate the argument that this is an instance in which religion transforms culture. The sub-continent has many cultures and peoples at very different levels of economic and political development. Pentecostalism is assimilated to these diverse groups in necessarily differentiated ways. Whilst it may offer a reintegration of social and cultural values for those dislocated in the process of social change, it may also be an agency of disruption for such relatively integrated cultures as still remain. Since new religious and revivalist movements do not achieve an equal

impact on all their potential individual recruits or among all their targeted societies, the new values that they canvass may, in some circumstances, lead less to a total transformation of an old culture into a new one than to cultural disintegration. Unlike Catholicism, which, in Latin America, has generally taken a relaxed attitude to indigenous custom and even towards local magical practices, Protestants and, in particular, the fundamentalist Pentecostals, have seen their mission as the eradication of all such pagan folkways. In consequence, the very process by which transformation might occur must initially be fraught with tensions and conflict.

Perhaps no less disconcerting and potentially disruptive for any effective socialization to traditional Protestant values is the ease with which the exercise of the Pentecostal gifts of the Spirit might, in some contexts, be assimilated to indigenous ecstatic practice. The superficial continuity of cultural forms has certainly at times led to a confusion of purposes. Pentecostals, who, years ago, were overjoyed when their Toba Indian converts in Argentina so readily took to dancing in the Spirit, were eventually disillusioned to discover that what for them was an evidence of the liberating influence of the Holy Ghost had, for the Toba, more immediate lascivious implications (Nida, 1961; Loewen, Buckwalter and Kratz, 1965; Reyburn, 1956). Similarly Pentecostalism, despite its rejection of all magical practices, none the less reposes firm belief in wonder-working, most conspicuously in miracles of healing, as well as in the more commonly experienced so-called miracle of the baptism of the Holy Spirit and the exercise of various Spirit gifts. These phenomena, too, show a certain continuity with local folk beliefs: oracles and miracles, spirits and spiritism, are all ubiquitous in Latin America. Christian healing is not far from magical curing; glossolalia is not very distant from traditional trance-performance; the Holy Spirit is not so distinct that it cannot be assimilated to local spirits. Given such cultural affinities of form, and such easy misunderstanding of purpose, one might ask to what extent such practices fulfil similarities of function. Yet, somewhere in its repertoire, Pentecostalism carries the panoply of moral restraints inherited from traditional Protestantism, ill-conjoined as these interdictions may appear to be with the extravagant exercise of ecstatic performance. Given this emotional orientation, just how good a vehicle might Pentecostalism be in re-socializing a people and transforming a culture?

In such circumstances, and given that it is the lower classes that are the usual recruits of the movement – in Europe and North America as well as in Latin America – Pentecostalism may not be the most effective agency of total cultural transformation. It might inculcate the values of integrity and order, but it might also compromise these orientations by its charter commitment to the primacy of emotional and ecstatic experience. Other derivatives of Protestantism –

Adventists, Mormons, or Jehovah's Witnesses – might, were they sufficiently attractive to a similar constituency, more consistently communicate values and dispositions of a more totally transformative kind, as they have done elsewhere (Vogt and O'Dea, 1953; Wilson, 1974; 1978). The sheer enthusiasm of ecstatic Pentecostal performance might be an essential ingredient of appeal to the newly urbanized and impoverished peoples of Latin America, but it might also be one which bears too much similarity to aspects of indigenous cultures to be a totally effective agency of cultural transmutation.

The relation of culture to religion is not, however, a one-way current, and whilst it can be plausibly contended that in times past religion was a powerful determinant of culture, today one perceives that the culture of modern societies draws increasingly on other sources and becomes steadily alienated from religion. As religion has lost its presidency over the operation of the social system, and seen its erstwhile social functions taken over by other agencies, so its capacity to infuse culture with its own distinctive orientations has manifestly waned. Indeed, responding to these new influences, contemporary culture brings pressure of its own to bear in gradually affecting the intellectual content, the values, and the style of religious belief, practice, and institutions.

The process has been many-sided, and no more than a few illustrative examples can be offered here. Chief among the instances of religion's loss of influence has been the diminishing recourse to the supernatural in all areas of public life. Once invoked to legitimize authority, religion has been superseded in that role by the growing authority of the democratic body politic. Although monarchs – in those societies in which monarchy still lingers as a remnant of the *Ancien Regime* – may still be invested with authority by virtue of some supposed supernatural endowment, even in monarchic politics, real power is conferred by mass political choices. Again, whereas social control was once sustained by reference to supernatural sanctions, and social order was conceived as an extension of divinely instituted natural order, today, in our immensely more complex patterns of social relationship and communication, control is increasingly put into the hands of specialized agencies of the state – the law, the police, and such mechanical and technological devices as traffic lights and data retrieval systems which impose externally a pattern of discipline on man's movements and motivations. Whilst processes of moral socialization are still required to ensure that basic orientations and dispositions are adequately internalized, the balance shifts from dependence on religious injunctions and interdictions to the purely utilitarian and pragmatic mandates of rational and instrumental control (Davies, 1975, 3–4; 1990).

Such changes in the ways in which power is legitimized and social control exercised diminish the impact of religious teaching. As it becomes less useful,

so the trappings of religion – its mystique, its symbolism, and its paraphernalia – lose their relevance in society. One has only to recollect, as a conspicuous if in itself apparently trivial, symptom of this change, how the clergy have largely abandoned clerical dress. The mark of office, of separation from the world, and of commitment to things supernatural, has been relinquished for mufti, presumably in recognition that clothes which once commanded reverence for their wearer, and which symbolized a potent, if at times arcane, culture, have today become little more than fancy dress. Priests, and monks and nuns, may still be there (albeit in smaller numbers), but the spiritual culture which their garb once proclaimed and which was held in reverence by society, is no longer proclaimed with pride by this most obvious device.

The clothes of the clergy may appear as a trifling item, but this change in sartorial style is an evidence of a process by which the long-established religion of Western societies has been deculturated. Christianity has become an increasingly peripheral feature of social life with diminished influence and a presence increasingly hidden. Of course, the great monuments continue to exist, but cathedrals become museums, open to tourists as much if not more than to worshippers – and this, not by deliberate decree as in the Soviet Union where churches were often converted into institutes of science and atheism, but by the greater distance of a growing proportion of Western populations, and particularly of the younger element in those populations, from all that these buildings represent. The rich symbolic inheritance embodied in stained glass windows, in the iconography of pillars and pulpits, gargoyles, miserichords, ornaments and vestments is no longer a readily comprehended aspect of cultural life. Guides, rather than priests, are needed to expound even the most obvious symbolic embellishments of places of worship. What was once the re-creation, in stone or bronze, glass or cloth, of well-understood myths or symbols now becomes mere decoration. These things belong to a society's present culture only as treasured relics of a spiritually richer past.

The same tendency is exemplified in the implements and devices that are now produced within our changing culture. Whereas once tools and ships, ploughs and harnesses, furniture and house walls, were all taken for granted as items that should be invested with religious power, or used to remind men of the symbols of their religion as invoked by carving or painting, today – perfunctory post-modernist gestures notwithstanding – instrumental functionalism requires that all such embellishments be jettisoned as wasteful and irrelevant excrescences. Contemporary culture pays no current tribute to religious intimations, ignores claims to spiritual potency, and values the residue of yesterday's religious cultural commitments only as leftovers of another cultural epoch.

These visible evidences of disregard for religion in our contemporary material culture reflect the diminished attention paid to religious knowledge in modern society. People in general now know less about religious ideas, the Christian heritage, or biblical material, even though, without such knowledge, all manner of insights into history, literature, and the arts are also lost. The appreciation of traditional high cultural forms declines as acquaintance diminishes with so much of its inspirational sources. Much of the knowledge that religion purveyed has come to be recognized as false: one needs think only of the dubious cosmological, anatomical, biological, and geological implications of much biblical literature. And where such matter is not actually seen as false, it is none the less equally regarded as irrelevant to contemporary public life. As the content and method of scientific knowledge has proved itself pragmatically, so in many areas it has superseded belief in or recourse to supernatural sources. The credibility of the remaining elements of religious teaching – doctrinal, devotional, and moral – suffers from the loss of credibility of the testable but falsifiable accounts of the physical and social world as the Bible presents them.

Modern culture derives its impetus largely from secular sources. Our ways of thinking, our moral perceptions, our values, and our emotional repertoire are formed under the influence less of specific ideologies than in response to the structure of the social order which, with increasingly sophisticated techniques, we have devoted our energies to creating. Again, it is possible to do no more than to illustrate such a thesis by a few examples that touch the issue at various points. Let me allude first to the process of industrialization and technologization of modern life, and attendant urbanization. Modern economy organizes individuals into role systems. Work is structured by increased specialization, and the role becomes the means by which diverse specialist skills are coordinated. Wide areas of social life are arranged in such role relationships, and each individual contributes in his role to the creation of a rational structure in which men play segmented parts, and in which all personal attributes and dispositions are as far as possible set aside. Relationships become de-personalized. Our megacities with their frantic commuter traffic, and the intense growth of communication (of all kinds, from fax machines to modern tourism) all intensify the process. In large areas of their lives, men learn to live in desiccated contexts of machine-like order, and only here and there squeeze out a little of the lubricating oil of human emotion to reduce the aridity and the stress of so much dehumanized interaction.

Given such a context, spiritual values and religious perspectives find little public space for their expression. The Christian religion, like other religions, seeks to operate with total persons and to transform man's relationships by promoting human dispositions and by stimulating bonds of mutual sympathy.

When roles replace people there is little possibility of introducing religious orientations, since these are alien to the rational patterns of action which role performances epitomize. What Weber said of Catholicism in regard to capitalism might stand in considerable degree for all religions and all modern technological systems, capitalist or socialist. He wrote:

The typical antipathy of Catholic ethics, and following that of the Lutheran, to every capitalistic tendency, rests essentially on the repugnance of the impersonality of relations within a capitalist economy. It is this fact of impersonal relations which places certain human affairs outside the Church and its influence, and prevents it from penetrating them and transforming them along ethical lines.

(Weber, 1961, 262)

To turn to a different facet of contemporary society, the communication of values, norms, lifestyles (one can scarcely any longer say "customs") is now effected through mass media of simultaneous transmission. Their influence is more instantaneous, societally encompassing, dramatic, and technically assured than all earlier modes of communication. The media, by virtue of their technological sophistication and the resources that they can command, are themselves glamorous and prestigious. They are accorded authority, believed as authentic voices which somehow transcend normal human processes of debate and discourse. Compare their technological brilliance with the lacklustre performance of many clergy: consider their resources in contrast with what the churches can provide by way of modern equipment. In accordance with their concern with individual redemption and interpersonal reconciliation, the clergy rely on direct contact and personal presence: in consequence, they reach few people at any one time, and often do so as relatively ineffectual communicators, scarcely to be compared to the skilled professionals of the mass media.

The media are not merely communication agencies of a technologically advanced kind engaged in the transmission and diffusion of information. Because of the powerful institutions which they have evolved, they have, willy nilly, created a culture of their own, with its own values and priorities, heroes and, no less equally accepted, villains. They operate impersonally in perfect congruity with the increasing depersonalization of the role-articulated social system. But they also imitate communal culture and manipulate the symbols of a more intimate and personal world. The media create synthetic identities and bogus communities which caricature social reality. For some of their public, these creations command an interest and respect which rivals that accorded to real persons and real relationships. So influential is the mirage that is produced that

the actors in TV dramas (who in a double sense are themselves merely role-players) become celebrities because of the parts that they play. Their private lives and characters become subsidiary to the fictional cast, and they become identified as a type of public property bound up with the synthetic characters of entertainment performances. The home-video has taken the development further in catering to those preoccupied more with images than with the reality of events and relationships. These devices permit people to distance themselves from the real world by making experience subordinate to recollected representations. The woman who insisted that her daughter's marriage ceremony take place a second time because she found that her video machine had failed to work, was only expressing commitment to the new cultural values in which the image is esteemed higher than the actuality.

In reinforcing the depersonalizing features of modern culture, the influence of television also functions to render traditional religious values otiose and incongruous. The assault is unintentional, but no less emphatic for that. Consciously, television authorities sometimes seek the goodwill of the Churches by providing, voluntarily, commercially, or because required by governments to do so, time for religious programmes. Just what might happen to the intrinsic religious quality of religion when it uses television as its medium is illustrated by the American experience. Television preachers become preoccupied with the need to raise money to pay for programmes, for time on the air, and for the staff who service the operation. Who would say that the American experience of television religion had resulted in the enhanced spirituality of that nation, of the sponsoring organizations, or even of the viewing public? But, even were religion not to be intrinsically affected by the use of the medium, the time allotted to it in itself derogates from its mission. It becomes just one among many competing presentations, allocated short time-slots at unpropitious hours between rival programmes, almost all of which are technically superior and of wider public appeal. The voice of religion – which once had a near monopoly of authorized communication of cultural values – becomes just one among many, and a weak and unappealing voice at that.

If the changing technological structure of modern society has cultural consequences which in various ways are inimical to received religious values, so, more directly, has the changing character of the economic order. Christianity was a creed which interpreted the common experience of scarcity, hardship, and the struggle for survival in terms of its own theodicy. It attributed much of man's misery to his inherent sinfulness, and it promoted asceticism as the appropriate course by which salvation might be approached. This world was a place of trial, a vale of tears, a probationary ordeal determining prospects for an infinitely longer afterlife to which far more importance was attached. For

centuries, the Christian Church depicted social life as an arena in which self-restraint was to be cultivated, and the other-regarding virtues of longsuffering, forbearance, conciliation, and charity were to be practised. The representation of this world as corrupt, a place in which people suffered, conformed to man's general social experience. Asceticism was well-attuned to conditions in which men struggled to wrest a livelihood from a recalcitrant and parsimonious nature which jeopardized man's existence with recurrent drought, famine, flood, plague, and pestilence. The values which Christianity infused into the culture were the values of austerity and self-denial, well-adapted to societies in which scarcity prevailed as a common condition and in which over-consumption was a constant threat. Economics and ethics were in harmony: religion decreed exactly the restraints which economic circumstances demanded, and these were restraints entirely congruent with the general interdictions which formed the basis of the culture.

Accelerated technical advance, industrialization, followed by agricultural and electronics revolutions, have transformed the economic realities of Western society. Heightened and easier productivity has rendered scarcity a marginal phenomenon in these societies, and has open the way for the emergence of a leisure culture. Ever-rising living standards have eviscerated the economic *raison d'être* of the old Christian asceticism. Relative abundance and unprecedented affluence render the counsels of virtuous austerity not only incongruous but even potentially disruptive of economic well-being. The emphasis has shifted from the demand that gratifications be postponed, savings made and capital accumulated, to the need to induce high levels of consumption, and indeed of conspicuous waste (think only of agricultural policies of "set aside"), so that demand continues to consume all that is produced. The ascetic ethic is abandoned and, indeed, overturned. Hedonism is consonant with the economy's needs, but hedonism has no religious endorsement. The entertainment culture of our times propounds a doctrine of perpetual enjoyment – radio and television perform all day and most of the night. We have a huge and elaborate industry engaged solely in the purported production of pleasure. To augment its efforts, an advertising industry, commanding vast wealth and enormous capacity to influence the masses, has grown up to promote the new values and to use entertainment as its lure with which to persuade people to spend, to buy, to indulge themselves as fully as possible.

The road from Christian asceticism to commercial hedonism has been quickly traversed. The new values are now in place and are canvassed incessantly by voices and techniques far more powerful than any which the Churches have ever commanded. Pleasure is a virtually unchallenged right (and we live in an age when human rights are given far greater prominence than human virtues,

or even than human duties). The relinquishment of the ascetic ethic has seen the sharp decline in the religious contribution to culture. The culture – without any conscious recourse to explicit secularism – has been effectively secularized, since hedonism is essentially a humanist man-centred teaching which replaces the old God-centred conception of the norms of human comportment. Nor has the process been confined solely to the realm of consumption and consumerism. With the abandonment of interdictions related to economic matters, other restraints have also been swept away: the relinquishing of ascetic virtue in one area has inevitably led to its collapse in others. The entire system of proscription of what was not to be done – not to be done by divine command – has been undermined. The requirements of the Decalogue are almost all ignored, and the injunctions of the New Testament are heeded almost as little. The religious underpinnings of traditional culture have largely disintegrated, leaving us with a different set of values, disseminated by different agents, operating in a society increasingly constituted on quite alien lines.

If, as I have argued, modern culture has wrested itself largely free of religious influences, can religion hold itself aloof from the influence of contemporary culture? The answer must surely be that it cannot. The shift to the vernacular in the Roman church mass; the introduction, in Anglicanism, of a prayer book in modern, not to say vulgar, English, were conscious attempts to recover what was seen as religion's loss of relevance for modern society. Prosperity Theology is another development which illustrates the influence of secular values – in this case, consumer values – on contemporary religion: the "name it and claim it" gospel adds a quasi-magical religious endorsement to the secular concern with the enjoyment of affluence.

Perhaps more telling than any of these conscious endeavours to modernize religion has been one that was unplanned. Paradoxically, the very style of contemporary religiosity that has been hailed by some as an agency of cultural reformation (along more spiritual lines) in Latin America might, in more advanced societies, be invoked as an evidence of the transformation of religion by secular cultural currents. I refer to the espousal by many Churches of charismatic renewal. This movement embraces radical features of contemporary culture. Emerging contemporaneously with the 1960s hippy culture, it shared the demand for instant experience, informality, loose and spontaneous expression, anti-intellectualism, and the implicit threat to structural institutional order, all of which characterized the hippy movement. It set aside the centuries of religious culture – the learning, the artistic symbolism, the eloquent language of liturgy, and the embellished musical tradition. If the Holy Spirit might speak to any and all individuals directly, without mediation, then the role of the priest and the counsel of the pastor might well be considered redundant. The charismatic

could be self-sufficient, and although many devotees were unaware of the implications, and although the logic of the case was never pursued (logic not being a strong point for charismatics), the institutional Church itself was implicitly under assault. Much of the style and mood of the charismatic movement were secular in inspiration, embracing the spirit of de-structuration of all established forms and institutions, and the denial of the religion-led culture of the past, and all this in the endeavour to create a religious expression congruent with contemporary secular culture. Despite its ecstatic religiosity, paradoxically, charismatic renewal might be seen as a secularising force.

The dominant response, in both Christianity and in Judaism, to the process of cultural change in Western societies has been an effort in some measure to adapt even at the risk of relinquishing fundamental values. A subsidiary response has occurred in the so-called privatization of religion, the confinement of religion to the arena of private life as a matter of individual choice (Bellah, 1985, 228). Nowhere has that development been more evident than in the growth of evangelical fundamentalism, especially in the United States where so many proclaim themselves to be "born-again" believers. This individualistic, if not, indeed, atomistic, form of religious expression (much influenced by televangelism) amounts to the abandonment of the religious endeavour to exert direct influence over culture. Religious practices might be largely privatized, but by definition there can be no private culture, any more than there can be a private language (Rieff, 1966, 11). Privatized religion might continue to provide personal reassurance and solace, but the culture would go its own way, guided by forces not at all concerned with the conciliatory and humanizing concerns with which religion informed the culture of the past.

BIBLIOGRAPHY

- BELLAH Robert et al. (1985), *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, U.S.A.
- BRAVO Archbishop Miguel Obando (1991), "The Challenge of Sects: Latin American Report", *Catholic International*, 2, 13, 617.
- CLOIN Tiago (1959), "Aspects socio-religieux et sociographiques du Brésil", *Social Compass*, V, 5-6, 200-37.
- DAVIES Christie (1975), *Permissive Britain: Social Change in the Sixties and Seventies*, Pitman, London.
- DAVIES Christie (1990), *From the Sacred Hierarchies to Flatland*, Centre for the Study of Religion and Society, University of Kent, Canterbury.
- LALIVE d'EPINAY C. A. (1970), *Haven of the Masses*, Lutterworth Press, London.
- LOEWEN Jacob H., BUCKWALTER Albert, and KRATZ James (1965), "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life", *Practical Anthropology*, 6, 12, 250-80.

- MARSHALL Gordon (1980), *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland 1560-1707*, Clarendon Press, Oxford.
- MARTIN David A. (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford.
- NIDA Eugene A. (1961), "The Indigeneous Churches in Latin America", *Practical Anthropology*, 3, 8, 97-110.
- OSTLING Richard N. (1991) "The Battle for Latin America's Souls", *Time Magazine*, 21 January 1991, 54-5.
- READ W. R. (1965), *New Patterns of Church Growth in Brazil*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., U.S.A.
- REYBURN William D., and Marie F. (1965), "Toba Caciqueship and the Gospel", *International Review of Missions*, ILV, 194-203.
- RIEFF Philip (1966), *The Triumph of the Therapeutic*, Chatto and Windus, London.
- ROBINSON Eugene (1991), "A New Frontier for Evangelists: South Americans Discover an Alternative to Catholicism", *International Herald Tribune*, 11 July 1991, 2.
- VOGT Egon and O'DEA T. (1959), "A Comparative Study of the Role of Values in Social Action in Two Southwestern communities", *American Sociological Review*, XVIII, 6, 645-54.
- WEBER Max (1961), *General Economic History* (trans. F. H. Knight), Collier, New York.
- WILLEMS Emilio (1968), *Followers of the New Faith*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee, U.S.A.
- WILLEMS Emilio (1968), "Religious Mass Movements and Social Change in Brazil", in BAKLANOFF Eric N., Ed., *New Perspectives of Brazil*, Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee, U.S.A.
- WILSON Bryan (1974), "Jehovah's Witnesses in Kenya", *Journal of Religion in Africa*, V, 2, 128-49.
- WILSON Bryan (1978), "Becoming a Sectarian: Motivation and Commitment", in BAKER D., Ed., *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian* (Studies in Church History XV), Blackwell, Oxford, 481-506.
- WILSON Bryan (1991), "The Flowering and Deflowering of Protestantism in Latin America", in GEE Peter and FULTON John, Eds., *Religion and Power: Decline and Growth*, British Sociological Association Sociology of Religion Study Group, London 15-26.
- ZUBAIDA Sami (1987), "The Quest for the Islamic State: Islamic Fundamentalism in Egypt and Iran", in CAPLAN Lionel, Ed., *Studies in Religious Fundamentalism*, Macmillan, London, 25-50.

SYSTÈMES DE CROYANCES

Introduction de Karel DOBBELAERE

Communication de Michael KRÜGGELER :

Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller
Individualisierung

Réaction de Gilbert VINCENT :

Analyse sociologique de la croyance et sémantique

Réaction de Osmund SCHREUDER :

Zur Messung der Religiosität in den Niederlanden

Réaction de Denis MÜLLER :

Particularité et universalité en tension : différents types de
croyances

INTRODUCTION

Karel Dobbelaere

Catholic University of Leuven, Department of Sociology,
E. Van Evenstraat 2 C, B-3000 Leuven

C'est avec des études portant sur les pratiques que la «sociologie religieuse» en opposition à la «sociologie des religions» a démarré, bien que G. Le Bras ait très vite insisté sur la nécessité d'un dépassement de celles-ci en avançant sa notion de vitalité religieuse. Il soulignait, en effet, que la pratique n'était pour lui qu'un indice d'une vision chrétienne des choses, que la ritualisation d'une vision du monde, et qu'il s'agissait de vérifier la pertinence de cet indice et de voir s'il exprimait effectivement l'adhésion à la vision chrétienne de la vie, du bonheur, de la famille, du travail et de la souffrance (Le Bras, 1955, Tome I, 220-228 ; Tome II 558-614 ; Dobbelaere et Lauwers, 1969, 104-105).

Avec les études de Glock, une nouvelle démarche s'annonçait. Glock insistait sur le fait que la religion est multidimensionnelle : il suggérait cinq dimensions (Glock, 1962, 98-99), d'autres – sur la base d'études empiriques – en ont suggéré de quatre à neuf. Peu importe, dans les études ultérieures qu'il a menées avec Stark, Glock a démontré la faisabilité d'études concernant en même temps les rites et les croyances – connaissance et adhésion, l'éthique et l'expérience du sacré.

Ce faisant cependant on est encore dans la sociologie religieuse : on prend le credo et on en étudie la connaissance et l'adhésion ! Ce n'est qu'avec les écrits de Yinger (1969 et 1977), Luckmann (1967), Wuthnow (1976) – un étudiant de Glock – que le champ a été élargi et s'est ouvert sur les systèmes de signification, "*meaning systems*". Quoi qu'on en dise, la définition fonctionnelle de la religion a rompu le carcan des études de credos en insistant sur le fait que la religion institutionnalisée n'est qu'un système de significations et que plusieurs réponses – réponses se situant aussi en dehors des religions institutionnalisées – peuvent être apportées aux problèmes de la signification de la vie, de la souffrance, de la mort, ... tout ce que O'Dea (1966, 5) – suivant Weber – appelait les "*breaking points*".

A mon sens, ce sont nos collègues de Nimègue qui sont allés le plus loin dans cette direction et je me réjouis que notre collègue Schreuder introduise ici leur approche, approche connue seulement – selon toute apparence – en Hollande, en Allemagne et en Belgique. Cette approche a cependant été reprise dans l'étude des Valeurs Européennes de 1990, mais de façon très restreinte.

Nous sommes arrivés aujourd'hui à un point où, à mon sens, des analyses méthodologiques s'imposent ! En analysant les données des enquêtes sur les valeurs, on peut en effet se demander ce que signifient des réponses retenant, parmi les possibilités proposées, celles affirmant par exemple : «je crois en Dieu», «je crois à l'âme», «je ne crois pas à l'enfer» ... Ceux qui répondent à ces questions, expriment-ils la même chose que ceux qui les ont formulées ? C'est ce que se demande aussi Vincent. Les répondants n'emploient-ils pas des symboles chrétiens pour exprimer que la vie a un sens, qu'il doit y avoir un commencement à l'univers, que nous les hommes sommes plus que chair et os et donc que nous espérons que la vie ne s'éteint pas à la mort du corps. Qu'y-a-t-il de plus simple que de dire cela avec des mots comme Dieu, âme, au-delà, ciel, etc... ?

Je suis heureux d'inviter maintenant notre collègue Krüggeler à présenter son papier. C'est une étude stimulante qui fait réfléchir, comme le font celles de Schreuder et de Vincent, et qui, j'en suis sûr, va susciter ultérieurement une discussion fructueuse.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DOBBELAERE Karel et LAUWERS Jan (1969), «Involvement in Church Religion. A Sociological Critique», in Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, Ed., Types, dimensions et mesure de la religiosité, CISR, Rome, 101-129.
- GLOCK Charles Y. (1962), «On the Study of Religious Commitment», *Religious Education*, 57/4, Research Supplement, 98-110.
- LE BRAS Gabriel (1955), *Etudes de sociologie religieuse*, PUF, Paris.
- LUCKMANN Thomas (1967), *The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society*, MacMillan, New York.
- O'DEA Thomas F. (1966), *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- WUTHNOW, Robert (1976), *The Conscious Reformation*, University of California Press, Berkeley.
- YINGER, J. Milton (1969), «A Structural Examination of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, VIII/1, 88-99.
- YINGER, J. Milton (1977), «A Comparative Study of the Substructures of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, XVI/1, 67-86.

**„NENN'S WIE DU WILLST...“
RELIGIÖSE SEMANTIK UNTER DER BEDINGUNG
STRUKTURELLER INDIVIDUALISIERUNG**

Michael Krüggeler

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut
Gallusstrasse 24, 9000 St. Gallen

Das Titelzitat aus Goethes „Faust“ will keineswegs die gängige Meinung bestärken, auch im Bereich religiöser Formen und Inhalte sei nun der individualistischen Beliebigkeit endgültig Tür und Tor geöffnet. Es soll vielmehr darauf aufmerksam machen, dass die soziale und existentielle Gestaltung der Religion in ihrer wachsenden Variationsbreite heute dem Individuum selbst überantwortet wird. Paradox wird damit die gesellschaftliche Funktion letzter Reduktion ihrerseits als kontingent – „auch anders möglich“ – erfahrbar (Luhmann 1977, 33–45). Weder theologisch noch soziologisch muss der in der Folge sich einstellende Wandel der Religion jedoch in der Dramaturgie allgemeinen Religionsverlustes gelesen werden. Für die Religionssoziologie entsteht die Aufgabe einer Entzifferung der unter neuen Bedingungen sich neu entfaltenden Themen und Formen von Religion. Dazu kann die folgende Interpretation – die sich inhaltlich auf den Bereich doktrinaler religiöser Semantik und methodisch auf eine quantitative Repräsentativbefragung beschränkt – nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Wenn es gut geht, wird sie in manchen Hinsichten den Weg für neue und originellere Inszenierungen bahnen.

1. Strukturelle Individualisierung

Der Begriff der „strukturellen Individualisierung“ soll die jüngste Tendenz zur Veränderung gesellschaftlicher Integrationsformen anzeigen. Mit dem Zuwachs an Orientierungs- und Handlungsmöglichkeiten treten institutionell-normative Regelungen sozialer Beziehungen zurück zugunsten einer Kombination formaler Mechanismen mit vom Individuum selbst zu leistenden Formen sozialer Integration.¹ Diese Tendenz setzt sich mit dem Modernisierungsschub der 60er

¹ Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Terminus „strukturelle Individualisierung“ hier nicht im Sinne einer kongenialen Strukturform zur Entfaltung subjektiver Autonomie verstanden werden soll. Wohl stellt diese Struktur Bedingungen zum Aufbau von Autonomie zur Verfügung, gleichzeitig aber – und vielleicht noch intensiver – fördert sie Tendenzen zur Standardisierung und – eben doch – zu einem über die Warenform vermittelten Individualismus.

Jahre in der ganzen Schweiz durch, und sie schafft neue Strukturbedingungen für die Ausgestaltung kulturell-religiöser Orientierungen. Von einem differenzierungstheoretischen Ansatz her (Luhmann 1980, 21–34) lässt sich diese Entwicklung als Folge der definitiven Durchsetzung spezifischer Merkmale der modernen Gesellschaftsformation begreifen (vgl. Kaufmann 1989, 22):

- Die Wahrnehmung von Kommunikationsgrenzen auf der Basis funktionaler Differenzierung strukturiert das Handeln in modernisierten Kontexten. Funktionssysteme beanspruchen Individuen nur mehr in Teilaspekten ihres Handelns, wodurch Individuen grundsätzlich in ein Gegenüber zu unterschiedlichen Referenzsystemen treten und deren Koordinierung im Prinzip selber leisten müssen.
- Mit dem Einschub der Zwischenebene formal organisierter Sozialsysteme wird eine zunehmende Distanz zwischen individueller Interaktion und Gesellschaft möglich. Die Gewährung gesellschaftlichen Zusammenhalts über formale Integrationsmechanismen gestattet den Freiheitszuwachs in der kulturellen Gestaltung partialisierter Alltagswirklichkeiten.
- Die Entwicklung zur Weltgesellschaft führt verschiedene Gesellschaftsformationen mit heterogenen kulturellen Traditionen auf zunehmend interdependente Weise zusammen. Die Einsicht in die Partikularität der eigenen kulturellen Herkunft erhöht das allgemeine Bewusstsein von Kontingenz.

In vielen Ländern Westeuropas wird die volle Entfaltung des modernen Gesellschaftstypus im 19. und 20. Jahrhundert abgemildert durch die Entstehung neuer „Sozialmilieus“ in Variation eines Modells gesellschaftlicher „Versäulung“ (Righart 1986). Dementsprechend modifizieren neuere Analysen das Bild der modernen Industriegesellschaft unter dem Aspekt einer spezifischen Einarbeitung traditionaler Elemente in den Prozess der Modernisierung (Beck 1986, 118). In der Schweiz präsentiert sich die „katholische Sondergesellschaft“ (Altermatt 1989) als jenes Sozialmilieu, das mitten im Prozess industriegesellschaftlicher Modernisierung und unter Einsatz spezifisch moderner Mittel (Organisation, Vereinswesen, Pressefreiheit) gegen die Imperative der Moderne eine kollektiv verbürgte Lebenswelt mit höchster Integrationskraft unter der Führung des kirchlich-religiösen Subsystems errichtet hat.

In diesem modernen Rahmen kommt der *institutionelle Charakter von Religion*² durch die konfessionell unterschiedliche Ausgestaltung der „Verkirch-

2 Im Rückgriff auf den Institutionenbegriff bei Gehlen und Berger/Luckmann bezeichnet Tyrell (1988) ‚Legitimierung‘, ‚Monopolstellung‘, ‚motivationale Fundierung‘ sowie den für die kirchliche Institutionalisierung des modernen Religionssystems wichtigen Aspekt der ‚sozialen Kontrolle‘ als Teilaspekte von Institutionalisierung.

lichung der Religion“ (E. Troeltsch) zum Ausdruck. Der heilige Kosmos repräsentiert nicht mehr die ausseralltägliche Spitze der gesellschaftlichen Bedeutungshierarchie (Luckmann 1967, 60 f.). Religion wird zu einem Teilsystem neben anderen und konzentriert sich – durchaus nicht ohne Partizipation an der frühmodernen Durchsetzung staatlicher Macht – auf den Ort der disziplinär und doktrinal gestrafften christlichen Kirchen. Institutionalisierte Religion meint also zunächst deren Monopolcharakter zur gesellschaftlichen Bestimmung dessen, was als Religion zu verstehen ist. In der *katholischen* Variante wird Religion dann über die Sakralisierung der Organisationsstruktur legitimiert (Gabriel 1980, 216–218) und in der Interaktionsdichte einer geschlossenen Lebenswelt motivational verankert (Klöcker 1991). Die *protestantische* Variante legitimiert Religion im Plausibilitätskontext bürgerlicher Individualisierung als kirchlichen Bestandteil des individuellen Rollensets, der an Knotenpunkten menschlicher Existenz thematisch wird (z. B. Rössler 1976).

Der jüngste Modernisierungsschub führt zur Auflösung des Gesellschaftsmodells eingeschränkter Modernität. In der Schweiz machen die politische Emanzipation der Katholiken, die damit einhergehende Ersetzung kollektiver durch individuelle Aufstiegserwartungen im Wohlfahrtsstaat, die Bildungsexpansion und die Errichtung einer gesamtgesellschaftlichen Medienöffentlichkeit die Abgrenzung des katholischen Milieus durchlässig und die Partikularität der ehemals kollektiv abgesicherten Orientierungen, Werte und Normen für die ganze Bevölkerung erfahrbar. Eine neue Dynamik komplexer Wechselbeziehungen zwischen *Pluralisierung, Individualisierung und Pragmatisierung* (Lüscher, Engstler 1991, 8–11) wird dadurch in Gang gesetzt.

Das erhöhte Komplexitätsniveau der funktional differenzierten Moderne impliziert zwangsläufig eine *Pluralisierung* der Kultur: „Jeder Sinn bekommt ... eine erhöhte Kontingenz; er ist mehr anderen (und zwar: bestimmbar anderen) Möglichkeiten ausgesetzt“ (Luhmann 1980, 33). Mit diesem internen Pluralismus leben die westeuropäischen Gesellschaften nun seit nahezu fünfhundert Jahren. Entscheidend ist heute, dass der Pluralismus grundsätzlich und mehrheitlich auf der Ebene des individuellen Bewusstseins vermittelt werden muss, seitdem die kollektiven Absicherungen der pluralen Kultur in den grossen Lebenswelten sozio-kultureller Milieus sich auflösen. Die dadurch erhöhte Kontingenzerfahrung (Buchmann 1989, 633) und die jetzt für Mehrheiten relevante Umstellung von Inklusions- auf Exklusionsindividualität (Luhmann 1989, 154 ff.) entsprechen einer *Individualisierung*, die die Auswahl kultureller Orientierungen und die Regelung sozialer Beziehungen den Individuen als zunehmend unmittelbare Aufgabe und als eigenständige Leistung abverlangt. Wachsende Entscheidungsoffenheit und der Rückgang institutionell begründeter Normen und Werte führen als komplementäre Entwicklungen dann zu einer

Pragmatisierung in der Bestimmung des Handelns und der Auswahl von Orientierungen. Persönliche Entscheidungen werden nach eigenem Bedarf getroffen – sei es unter dem Gesichtspunkt zweckrationalen Nutzens, sei es unter Abwägung unterschiedlicher Wertpräferenzen. Während solch ein pragmatischer Umgang mit Institutionen ebenso wie der kulturelle Pluralismus historisch weitreichende Wurzeln aufweisen, soll der Begriff der „strukturellen Individualisierung“ den entscheidenden Veränderungsaspekt in der Folge der jüngsten Modernisierungswelle hervorheben. Analog zur entfalteten Semantik von Individualität entstehen dann unter der Bedingung struktureller Individualisierung ebenfalls neue Konstellationen für die Verwendung religiöser Semantik.

2. Religiöse Semantik

Mit dem Begriff „religiöse Semantik“ wird hier jener Teil des kulturellen Symbolsystems bezeichnet, der für die Chiffrierung von Kontingenz – dem allgemeinen Bezugsproblem der Religion – den Code von Immanenz und Transzendenz verwendet (Luhmann 1977; 1987). Religiöse Semantik gilt als die funktionsspezifische Semantik des Religionssystems, deren generalisierter Themenvorrat die Typisierung von Sinn als religiöse Kommunikation gewährleistet und diese Kommunikation intern reguliert. Der Rückgriff auf diese Terminologie erfolgt vor allem aus methodologischen Gründen: Mit dem Begriff der religiösen Semantik sollen alle Assoziationen an theologische Begrifflichkeiten („Glaubensinhalte“, „Glaubensorientierungen“) zugunsten einer strikt soziologischen Sichtweise ausgeschlossen werden. Denn anhand der in standardisierter Form vorliegenden Aussagen im Fragebogen einer Repräsentativbefragung lassen sich Zustimmung oder Ablehnung der Befragten hinsichtlich stark typisierter, relativ abstrakt formulierter Items rekonstruieren, kaum aber die Merkmale individueller Gläubigkeit im (theologischen) Sinn der Erwartung religiöser Organisationen.

Das Erkenntnisinteresse quantitativer religionssoziologischer Forschung wird damit eingeschränkt auf die *Analyse von Verwendungskontexten religiöser Semantik*. Als erste Aufgabe quantitativer Untersuchungen ist dazu die (Re-)Konstruktion verschiedener Systeme religiöser Semantik zu bewältigen, wobei die für die Religionssoziologie grundlegende Schwierigkeit ins Spiel kommt, über die in den (christlichen) Institutionen fixierte Semantik hinaus weitere typisierbare religiöse Semantiken zu identifizieren. Im zweiten Schritt geht es dann um die Bestimmung von Verwendungskontexten religiöser Semantik, um die Frage also, welche sozialen Kontexte die Verwendung einer bestimmten Form wahrscheinlicher erscheinen lassen als die einer anderen.³

Unter den Bedingungen der skizzierten Theorie struktureller Individualisierung müsste die Entfaltung religiöser Semantik dann etwa folgenden Erwartungen entsprechen:

- *Pluralisierung* im Religionssystem bedeutet den Zuwachs weiterer Semantiken zur in der Schweiz kulturell dominanten christlichen Semantik, die ebenfalls mit dem Code Immanenz/Transzendenz arbeiten. Darüber hinaus bewegt sich der religiöse innerhalb eines allgemeinen kulturellen Pluralismus, insofern das Bezugsproblem der Religion auch mit funktional äquivalenten weltanschaulichen Semantiken bearbeitet werden kann. Empirisch müsste sich die religiöse Semantik in der Schweiz in einem mehrdimensionalen Muster entfalten lassen.
- *Individualisierung* als pragmatischer Umgang mit religiöser Semantik könnte sich anhand einer Typologie aufweisen lassen, deren verschiedene Typen Leistungen für unterschiedliche Problemlagen bereithalten. Hier ist zum einen an eine fundamentalistische Spielart zu denken, die die wachsende Entscheidungsoffenheit im Rahmen struktureller Individualisierung durch den Rekurs auf besonders explizite Formen religiöser Semantik zu bewältigen sucht. Im Kontrast dazu erscheint eine diffuse, d. h. nicht institutionalisierte Form religiöser Semantik, die unter dem Zwang zur individuellen Auswahl Inhalte aus ganz unterschiedlichen Quellen zusammenträgt („Bricolage“).⁴
- Hinsichtlich der *Verwendungskontexte religiöser Semantik* wäre der Nachweis einer Verwendung alter und neuer Formen auch bei nur losem oder nicht vorhandenem Interaktionskontakt mit den kirchlichen Institutionen gleichbedeutend mit dem Aufweis einer diffusen, sozial wenig typisierten und doktrinal nicht fixierten Religiosität. In der Masse, in den Zusammenhängen zwischen kollektiver und individueller Identitätsbildung auseinanderzutreten, reformuliert sich religiöse Semantik darüber hinaus im kulturellen Kontext eines zunehmenden Bedarfs an Selbstthematisierung. Schliesslich ist auch für die Schweiz zu erwarten, dass zwischen sozialstrukturellen Kontexten und der Verwendung religiöser Semantik nur mehr minimale Zusammenhänge nachweisbar sind.

3 Das soziologische Konzept von Semantik schliesst nicht an die linguistische Theorie vom Zeichen und seiner Referenz, sondern an begriffs- und ideengeschichtliche Forschungen an und bezeichnet zunächst elementare Regeln der Sinnverarbeitung, dann aber vor allem den Themenvorrat einer „gepflegten Semantik“, der für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird (Luhmann 1980, 17–21). Die von uns vorgelegte Aufgabenstellung (quantitativer) religionssoziologischer Forschung formuliert deren Ziele noch restriktiver als der Vorschlag von Wuthnow (1988, 476).

4 Beide, für sich genommen geradezu konträren Formen „expliziter“ und „diffuser“ Religiosität, werden hier als die dominanten Reaktionsmuster religiöser Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung postuliert (vgl. Luckmann 1990, 137).

Vor dem Hintergrund dieser Erwartungen und zur Operationalisierung jenes Aspekts religiöser Semantik, der die Zustimmung oder Ablehnung hinsichtlich doktrinaler Aussagen thematisiert, haben wir ein *Instrumentarium* entwickelt,⁵ welches den Befragten Aussagen in fünf verschiedenen semantischen Systemen vorlegt: 1. christliche, 2. allgemein-transzendente und 3. neureligiös-synkretistische Items formulieren substantiell-transzendenzbezogene religiöse Semantiken, während 4. humanistische und 5. atheistische Items dazu funktional-äquivalente semantische Systeme repräsentieren. Diese semantischen Systeme halten die in der kulturellen Landschaft der Schweiz verfügbaren Lösungsangebote für die Chiffrierung von Kontingenz bereit. „Chiffrierung von Kontingenz“ wird im Instrumentarium noch einmal anhand von drei Funktionen konkretisiert, die zu den historisch bedeutsamsten Leistungen von Religion gerechnet werden dürfen (Kaufmann 1989, 82 ff.)⁶: Die Funktion der Kosmisierung von Welt (Frage nach der Existenz einer höheren Macht), die Funktion der Kontingenzbewältigung im engeren Sinn (Frage nach der Deutung des Todes) und die Funktion der Sozialintegration (Frage nach der Zukunft der Menschheit). Somit erhalten wir eine Art Matrix, in der fünf semantische Systeme doktrinale Angebote zur Lösung von drei – historisch als „religiös“ qualifizierten – Problemen menschlich-sozialer Existenz vorlegen.

3. Die interne Struktur religiöser Semantik in der Schweiz

Die Analyse der internen Struktur der mit diesem Instrumentarium operationalisierten religiösen Semantik soll in zwei Schritten erfolgen: Zunächst wird anhand einer Faktorenanalyse die dem Variablenkomplex zugrundeliegende latente Struktur im Sinne einer Dimensionierung religiöser Semantik eruiert. Sollte sich die Annahme eines mehrdimensionalen Musters bewahrheiten, so können die Befragten anhand einer Clusteranalyse in verschiedene Typen gruppiert werden, welche die Dimensionen auf je eigene Art miteinander kreuzen.

5 Das hier vorliegende Instrumentarium beruht auf dem Vorbild einer niederländischen Untersuchung (Felling, Peters, Schreuder 1987, 44–46). Dem schweizerischen Schema liegen jedoch andere theoretische Überlegungen zugrunde, und es geht aufgrund der Einbeziehung der neureligiös-synkretistischen Semantik in praktischer Hinsicht über den niederländischen Ansatz hinaus.

6 Aufgrund seiner Kritik sowohl an substantiellen wie funktionalen Religionsdefinitionen entwickelt Kaufmann (1989, 48–64) die „funktionale Mehrdimensionalität von ‚Religion‘“ (ebd. 82) im Sinne von Funktionen und Leistungen *historischer* Religionen als heuristisches Raster zur Anleitung empirischer religionssoziologischer Forschung. Wir betrachten die von uns ausgewählten drei Funktionen eher als Konkretisierungen eines auf höchster Abstraktionsebene formulierten Religionsbegriffs im Sinne der ‚Chiffrierung von Kontingenz‘ (vgl. Luhmann 1977, 33).

Tabelle 1

Faktoren religiöser Semantik in der Schweiz

Varimaxrotierte Faktorladungsmatrix, Hauptkomponentenanalyse (n=1315)

Items	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Gott ist in Jesus Christus erkennbar	.84	.02	.02
Auferstehung Christi gibt dem Tod einen Sinn	.84	.09	.13
Es gibt keinen Gott	-.78	.00	-.07
Zukunft der Menschheit liegt im Reich Gottes	.78	.06	.10
Ewiger Kreislauf: Mensch, Natur, Kosmos	-.16	.65	.20
Zukunft im natürlichen Wissen alter Völker	-.07	.63	.16
Gott – das ist das Wertvolle im Menschen	-.03	.62	-.05
Neues Zeitalter aus allen Religionen	.20	.61	.07
Tod ist Übergang zu anderer Existenz	.32	-.06	.71
Reinkarnation (Wiedergeburt) der Seele	-.04	.90	.70
Kontakt mit dem Geist der Toten möglich	.20	.11	.62
Nach dem Tod ist alles endgültig aus	-.48	.26	-.59
Es gibt übersinnliche Kräfte im Universum	.09	.18	.55
Tod ist natürliche Sache, Nachher unbekannt	-.43	.45	-.35
Es gibt so etwas wie eine höhere Macht	.41	.28	.31
Zukunft durch Wissenschaft und Technik	.02	.23	-.21
Zukunft durch Solidarität aller Menschen	-.05	.48	.10
Für mich zählt nur das Heute	-.31	.16	-.10
Varianzerklärung 46%	19.4	12.9	13.4
Faktornamen	Christentum	Synkretismus	Tod

Tabelle 1 zeigt, dass sich die religiöse Semantik in der Schweiz in drei Dimensionen darstellen lässt: Der erste Faktor „Christentum“ führt die drei Items der christlichen Semantik zusammen mit der atheistischen Aussage „Es gibt keinen Gott“. Aufgrund des hohen Anteils dieses Faktors an der Varianzerklärung kann behauptet werden, dass religiöse Semantik in der Schweiz zunächst (und immer noch) auf der sozusagen klassischen Achse zwischen Christentum und Atheismus wahrgenommen wird. Der zweite Faktor „Synkretismus“ umfasst drei Items aus der neureligiös-synkretistischen Semantik und die humanistische Aussage „Gott“ – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen“. Im dritten Faktor „Tod“ gruppieren sich nahezu ausschliesslich Items,

die diese Funktion spezieller Kontingenzverarbeitung thematisieren. Würde man die sozialstrukturellen Verwendungskontexte dieser drei Dimensionen religiöser Semantik verfolgen,⁷ so würde sich ein bestimmtes *Dilemma* offenbaren, dem auch und gerade ein so breit angelegtes Instrumentarium zur Messung religiöser Semantik nicht entgehen kann: Die christlich-institutionelle Religiosität ist im strukturellen Kontext relativ klar typisierbar, allerdings deutlich im Sinne der ebenso klassischen wie umstrittenen „Säkularisierungsthese“. Die beiden alternativen Dimensionen religiöser Semantik sind demgegenüber sozialstrukturell kaum fassbar, sie repräsentieren typische Formen sozial „diffuser“ Religiosität. Ihr Nachweis durchbricht zwar im Prinzip ein einfaches Säkularisierungsschema, jedoch nur um den Preis einer sozial kaum fixierbaren und daher auch (quantitativ) kaum valide messbaren religiösen Semantik.

Die folgende empirische Typologie⁸ vermag jedoch zu veranschaulichen, dass es sich bei dem Ergebnis einer mehrdimensionalen internen Struktur religiöser Semantik dennoch um mehr als ein nur methodisches Artefakt handelt. Die quantitativ grössten Cluster zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie verschiedene Dimensionen miteinander kreuzen: „*Exklusive Christen*“ (7%) sind ausschliesslich auf christliche und allgemein-transzendente Semantik ansprechbar, alternative religiöse und weltanschauliche Semantiken werden hier abgelehnt. „*Allgemein-religiöse Christen*“ (25%) verwenden neben hoher Zustimmung zur christlichen auch andere religiöse Semantiken, während „*Religiöse Humanisten*“ (51%) unterschiedliche Semantiken nur in der Kosmisierungsfunktion benutzen. „*Neu-Religiöse*“ (12%) lehnen Christentum und Atheismus zugleich ab, sind jedoch auf allgemein-transzendente und synkretistische Semantik hin ansprechbar. „*Humanisten ohne Religion*“ (4%) orientieren sich ohne den Rekurs auf substantiell-religiöse Semantik am Postulat von Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen.

Religiöse Semantik in der Schweiz formiert sich also in einer pluralen Abstufung gegenüber den doktrinalen Vorgaben der christlichen Kirchen. Dabei kann sowohl die Nähe der „Allgemein-religiösen Christen“ und „Religiösen Humanisten“ zur christlichen Doktrin wie auch deren Ablehnung bei „Neu-

7 Zur multivariaten Analyse des sozialstrukturellen Kontextes dieser Dimensionen religiöser Semantik vgl. Voll 1990; 1991. Da sich mein Beitrag auf die Analyse der internen Struktur religiöser Semantik in der Schweiz konzentriert, werden im letzten Abschnitt nur einige bivariate Analysen hinsichtlich sozialstruktureller Verwendungskontexte vorgelegt.

8 Aus Raumgründen muss hier auf eine technische Darstellung der entsprechenden Clusteranalyse verzichtet werden, vgl. dazu Krüggeler 1992. Die Auswahl von fünf Clustern repräsentiert eine kaum weiter sinnvoll differenzierbare und zugleich aussagekräftige Struktur. Die Benennung der Cluster erfolgt aufgrund einer Interpretation der Mittelwerte jedes Clusters auf allen 18 Items des Instrumentariums religiöser Semantik. Ihr liegt damit ein gewisser Interpretationsspielraum zugrunde.

Religiösen“ einhergehen mit der Bezugnahme auf alternative religiöse Semantiken, so dass die Form der „Bricolage“ oder einer „religiösen Fleckerlteppichnäherei“ (Th. Luckmann) bestimmend ist. Darüber hinaus unterscheiden sich die Typen hinsichtlich der Deutung des Todes: „Exklusive“ und „Allgemein-religiöse Christen“ sowie „Neu-Religiöse“ deuten den Tod mit Hilfe christlicher und/oder ausser-christlicher Quellen. „Religiöse Humanisten“ sind dagegen zwar ansprechbar auf verschiedene Vorstellungen von einer höheren Macht, stehen aber wie die „Humanisten ohne Religion“ jeglicher religiöser Deutung des Todes neutral bis ablehnend gegenüber. Unseren Erwartungen entsprechend lässt sich also die Pluralisierung der Religion auch quantitativ-empirisch in einem mehrdimensionalen Grundmuster nachweisen. Die individualisierte Form dieses Pluralismus soll nun in der Analyse der Verwendungskontexte und damit der sozialen Leistungsfähigkeit der verschiedenen Typen religiöser Semantik verfolgt werden.

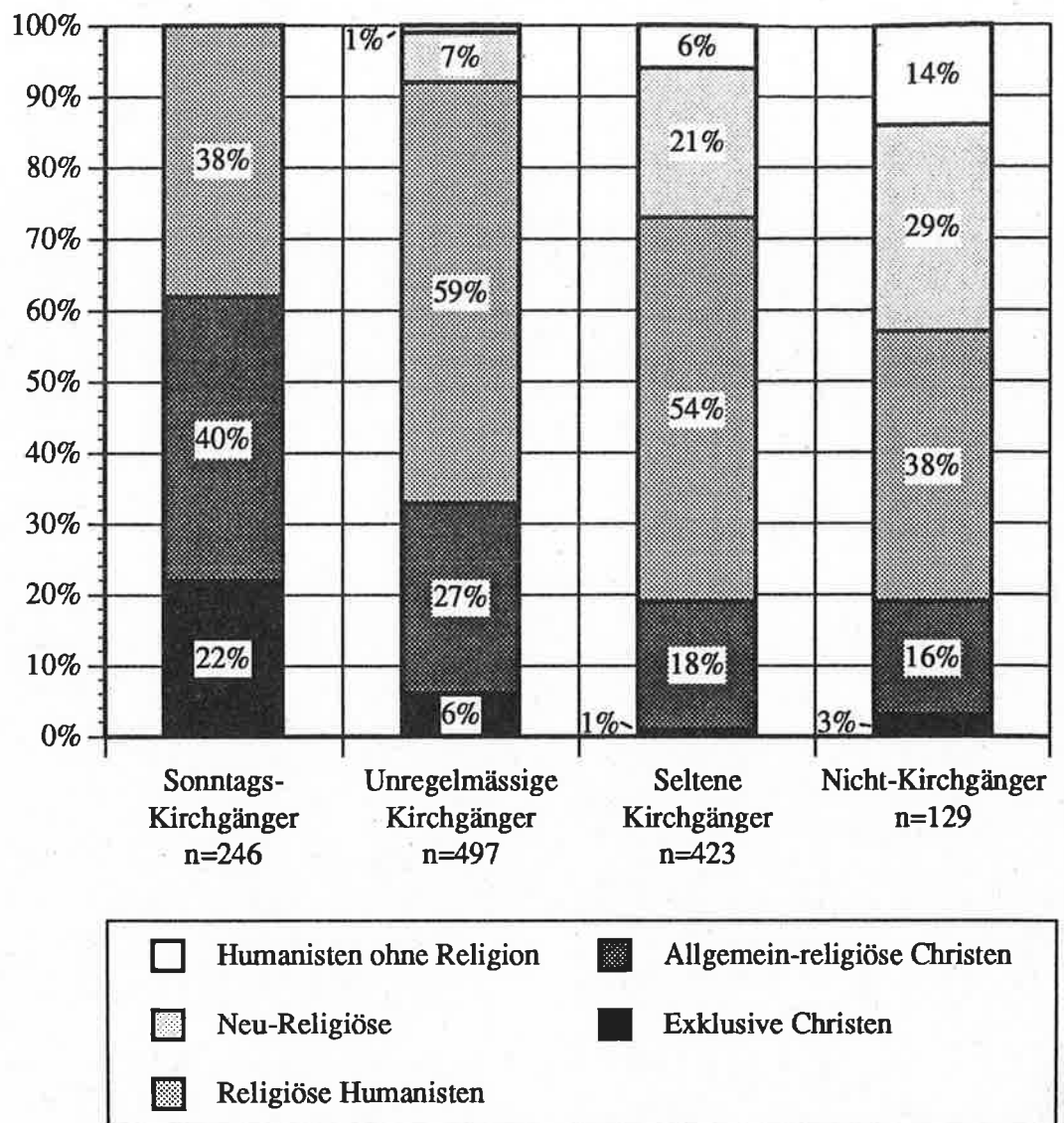
4. Verwendungskontexte religiöser Semantik

4.1 *Religiöse Semantik und religiöse Praxis*

Ein hoher Zusammenhang zwischen den Dimensionen religiöser Orientierung – oder hier: der Verwendung religiöser Semantik – auf der einen und der religiösen (Kirchgangs-) Praxis auf der anderen Seite ist in vielen Untersuchungen nachgewiesen worden. Allerdings arbeiten die meisten dieser Untersuchungen mit der Einschränkung religiöser Semantik auf die Semantik der christlichen Kirchen, um dann etwa den Schluss zu ziehen: „Je seltener die Kontakte mit der Kirche über den Gottesdienst sind, desto schwächer ist der Glaube“ (Köcher 1987, 183; sehr viel differenzierter Felling, Peters, Schreuder 1987, 64–67). Demgegenüber zeichnet *Abbildung 1* ein anderes Bild: Bei geringer Interaktion mit den Kirchen wächst die Verwendung der zur christlichen Semantik alternativen Semantiken. Christliche Semantik wird zu einem guten Teil substituiert durch die neu-religiöse, also eine ebenfalls substantielle Form religiöser Semantik. Die Verwendung exklusiv-christlicher Semantik ist dagegen an den regelmässigen Sonntagskirchgang gebunden.

Mit diesen Beobachtungen meinen wir den Nachweis führen zu können, dass die Verwendung religiöser Semantik – insbesondere in alten und neuen Formen von „Bricolage“ – auch bei losem oder nicht vorhandenem Kontakt zu den christlichen Kirchen nicht ausgeschlossen werden kann. Dieser institutionell nicht (mehr) fixierbaren – und insofern sozial „diffusen“ – Religiosität steht dann die eng an die Interaktion innerhalb der Kirchen gebundene exklusive Christlichkeit gegenüber. Beide Formen entsprechen somit den mit strukturel-

Abbildung 1

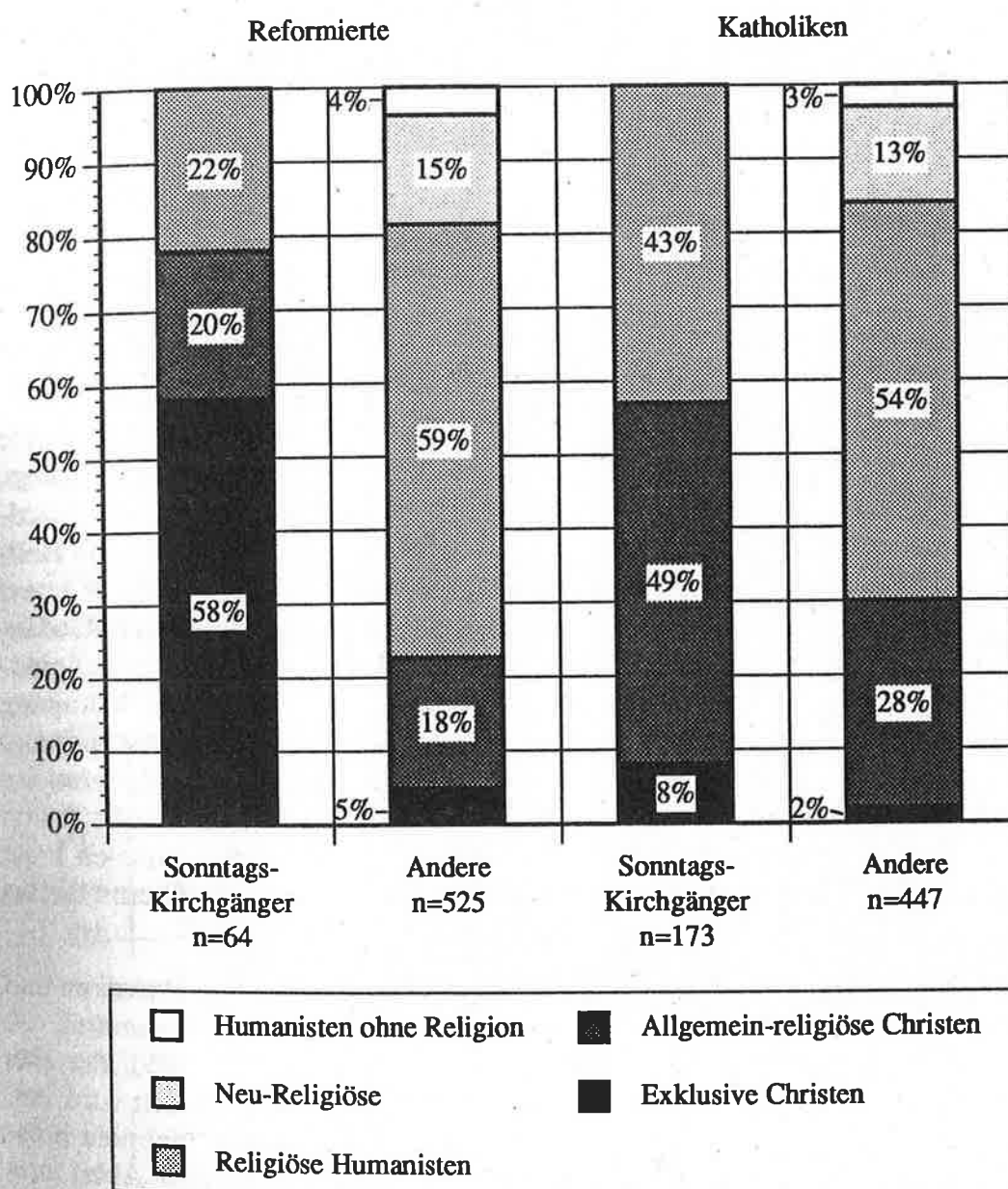


ler Individualisierung gegebenen Bedingungen zur Verwendung religiöser Semantik: Die permanente Möglichkeit der Bestreitung gewählter Orientierungen macht es nötig, exklusive und intensive Formen religiöser Semantik durch ihre laufende Bestätigung sozial abzusichern, während deren diffuse Varianten sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie auch ohne solche Aufwendungen überleben können. Dieses Ergebnis lässt sich noch vertiefen, wenn wir den Zusammenhängen von religiöser Semantik, konfessioneller Zugehörigkeit und Kirchgangshäufigkeit nachgehen. Hier wird die These vertreten, dass nicht mehr die Einbindung in konfessionell geprägte Milieus, sondern das Ausmass

kirchlicher Verankerung, also die Nähe und Distanz zu den Kirchen, mit unterschiedlichen Einstellungsmustern, insbesondere religiösen Überzeugungen, verknüpft ist (Lukatis, Lukatis 1989, 70; vgl. Felling, Peters, Schreuder 1987, 67–70).

Reformierte weisen einen dreifachen Anteil „Exklusiver Christen“ (10%) im Vergleich mit Katholiken (3%) auf. Dementsprechend ist der Anteil der „Allgemein-religiösen Christen“ bei Katholiken (34%) fast doppelt so hoch wie bei

Abbildung 2



Reformierten (18%). *Abbildung 2* macht nun deutlich, dass dieser Unterschied sich ausschliesslich den reformierten bzw. katholischen *Sonntagskirchgängern* verdankt, dass die Verwendung religiöser Semantik also vom Doppeleffekt der Kirchengangsgewohnheit und konfessioneller Zugehörigkeit bestimmt wird. Erstaunlicherweise macht sich der seit der Reformation wirksame konfessionelle Unterschied im Umgang mit der „Volksreligiosität“ (van Dülmen 1989, 50–69) bis auf den heutigen Tag im Segment der „Kirchentreuen“ bemerkbar: Katholische Sonntagskirchgänger können ihre hohe Zustimmung zur christlichen Semantik mühelos verbinden mit dem Rekurs auf synkretistische religiöse Vorstellungen – als sozusagen traditionelle Variante von „Bricolage“ –, während reformierte Sonntagskirchgänger sich in erster Linie als doktrinale Puristen darstellen. Wenn sich also im engsten religiösen Milieu der Sonntagskirchgänger ein markanter konfessioneller Unterschied auf der Ebene religiöser Semantik nachweisen lässt, so spricht die Beobachtung einer Annäherung der Struktur religiöser Semantik bei entsprechendem Abstand von kirchlicher Interaktion bei Reformierten und Katholiken jedoch *für* die oben erwähnte These einer Verschiebung von konfessionellen hin zu religiösen Milieus.

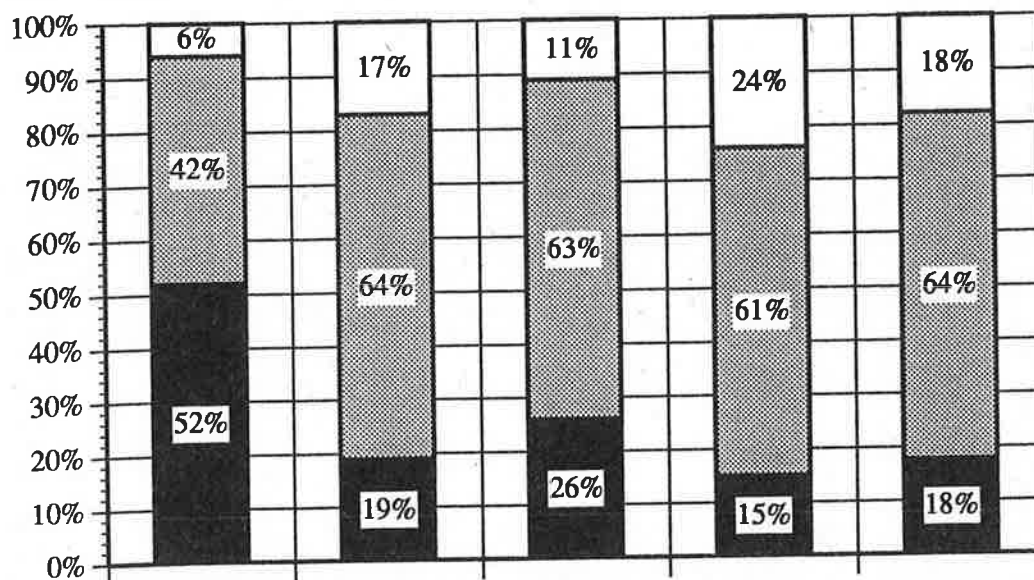
4.2 *Religiöse Semantik und Neu-religiöse Praktiken*

Neben der im engeren Sinn doktrinalen Variante religiöser Semantik wurde den Befragten eine Frage vorgelegt, mit der das Ausmass praktischen Umgangs, der Zustimmung oder Ablehnung gegenüber Methoden „Neu-religiöser Praktiken“ erforscht werden soll: Horoskope und Astrologie, Wahrsagen und Hellsehen, Yoga, Körper- und Atemtherapie, Pendeln usw. Diese, im Kontext „Neuer Religiöser Bewegungen“ und der Ausbreitung der „New Age“-Gedanken (wieder) zu Ehren kommenden Praktiken werden in wissens- und religionssoziologischer Deutung in Verbindung gebracht mit dem unter der Bedingung struktureller Individualisierung zunehmendem Bedarf an Selbstthematisierung: Das zugrundeliegende „metathematische Muster“ von „Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung“ sowie „Selbstverwirklichung“ trage bei „zur Diffusion und Veralltäglichung von Reflexivität“ (Stenger 1989, 128). Zugleich kann hier eine Spannung konstatiert werden zwischen individualistischem Habitus und holistischem Anspruch (Champion 1991).

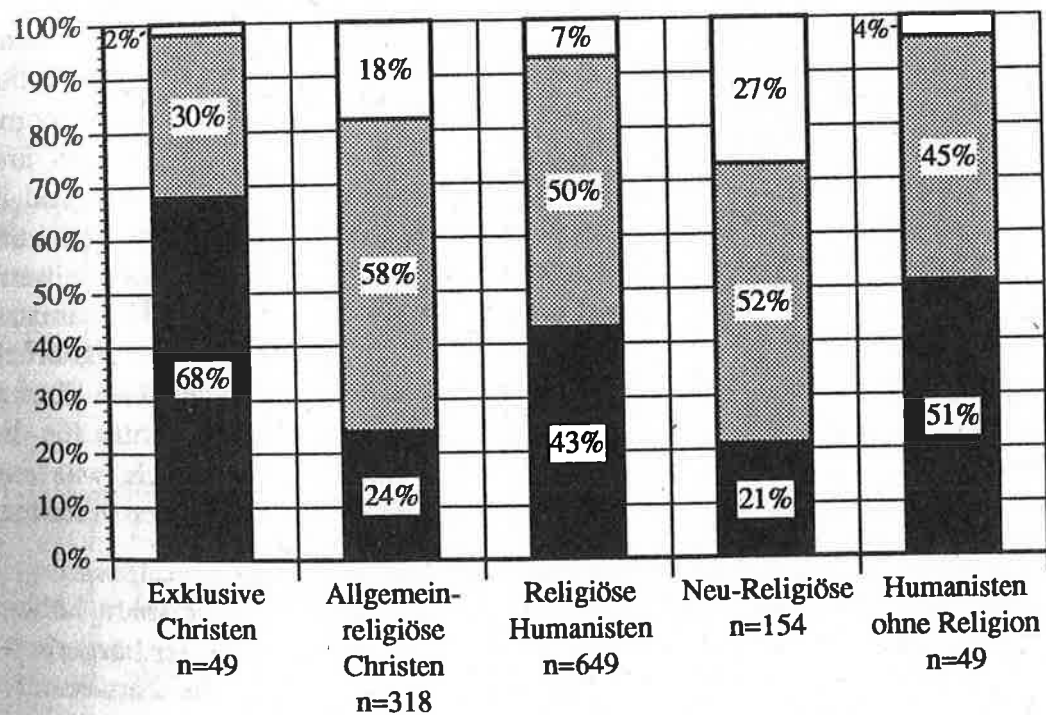
Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass derartige Praktiken und die ihnen entsprechenden semantischen Systeme einen alten Bestandteil der europäisch-abendländischen Kultur bilden (Knoblauch 1989, 505), der sich immer auch im Bereich populärer Religiosität manifestierte. Damit wird ihre Qualifizierung als „neu-religöse“ Praxis durchaus fragwürdig, vielmehr müssen die hier verwendeten Items einerseits im Sinne traditioneller Abbildung

Abbildung 3

Index KOERPER



Index OKKULT



☐ Mit Praxis
 ☐ Keine feste Meinung
 ☐ Ablehnung

Popularreligiosität und andererseits als Bestandteil der neureligiösen Szene aufgefasst werden. *Abbildung 3* macht deutlich, dass es in der kulturellen Akzeptanz dieser Praktiken noch einmal einen Unterschied gibt: Yoga und (Körper-) Therapie (Index Körper) sind allgemeiner akzeptiert als Astrologie, Wahrsagen, Pendeln sowie heilende Einflüsse durch Steine (Index Okkult).⁹ Okkulte Praktiken werden von „Religiösen Humanisten“ wie von „Humanisten ohne Religion“ eher abgelehnt als Therapie und Yoga, die grösste Affinität in beiden Dimensionen neu-religiöser Praktiken weisen „Allgemein-religiöse Christen“ und „Neu-Religiöse“ auf. „Exklusive Christen“ bilden jeweils die Gruppe mit dem höchsten Anteil an Ablehnung (vgl. Boy, Michelat 1986, 197).

4.3 Sozialstrukturelle Kontexte religiöser Semantik

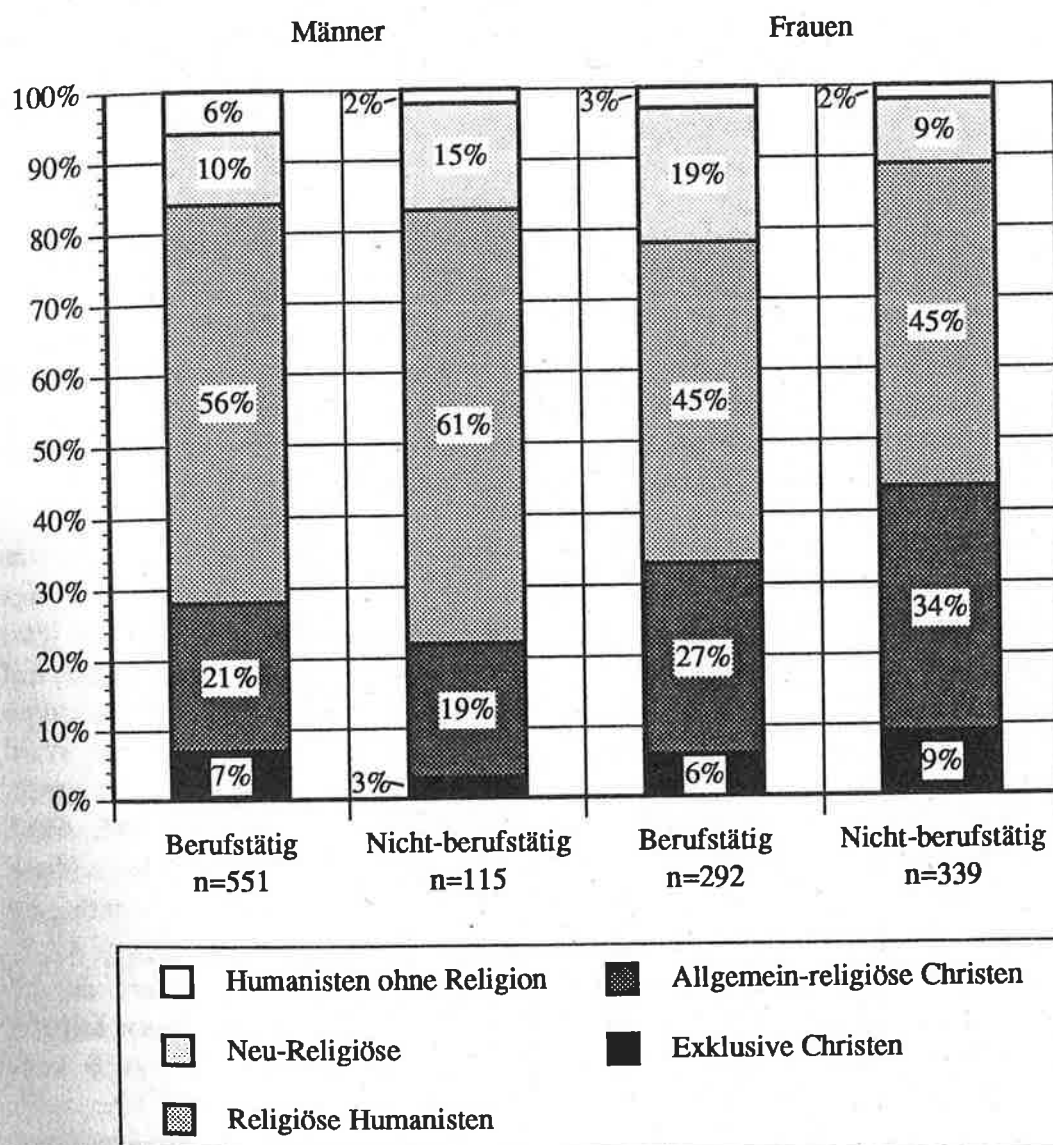
Sozialstrukturelle Merkmale und Kontexte weisen eine nur noch geringe Prädiktionskraft für die Verwendung religiöser Semantik auf (Felling, Peters, Schreuder 1987, 75–96; Voll 1990). Dies dürfte – der Theorie struktureller Individualisierung entsprechend – damit zusammenhängen, „dass in der Masse, wie die strukturellen Gemeinsamkeiten der objektiven Lebenslage zwischen Individuen abnehmen, die Bedeutung kultureller Praxis für den Aufbau sozialer Beziehungen und die Stabilisierung sozialer Netzwerke steigt“ (Buchmann 1989, 634 f.). Das wiederum heisst, dass kulturelle Merkmale zunehmend nur durch andere kulturelle Merkmale erklärbar werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich immerhin noch zeigen, dass hinsichtlich des *Berufs* „Exklusive“ und „Allgemein-religiöse Christen“ überdurchschnittlich bei Landwirten und in Sozial- und Pflegeberufen vertreten sind, während eine neu-religiöse Semantik typisch ist für Selbständige und leitende Angestellte. „Religiöse Humanisten“ sind unter Arbeitern ebenso überdurchschnittlich präsent wie „Humanisten ohne Religion“ unter Wissenschaftlern und Technikern. Damit wird eigentlich ein sehr gewohntes Bild der Verwendung religiöser Semantik gezeichnet. Ebenso ist hinsichtlich des *Alters* die Verwendung neu-religiöser Semantik für die Jüngeren und vor allem die ganz Jungen (16–25jährigen) typisch, während sich die anderen Typen recht durchschnittlich über die Altersklassen verteilen.

Auf ein interessantes Ergebnis kann zum Schluss anhand von *Abbildung 4* hingewiesen werden: In der Regel wird die empirisch aufweisbare höhere Religiosität der *Frauen* auf ihre Rollenzuschreibung innerhalb der bürgerlich-familiären Arbeitsteilung zurückgeführt. Folglich müsste sich die Verwendung

⁹ Verwendet werden einfache additive Indices auf der Basis einer Faktorenanalyse, die einen Faktor „Okkult“ (Varianzerklärung 34%) und einen Faktor „Körper“ (24%) zutage fördert.

religiöser Semantik bei berufstätigen Frauen der der Männer angleichen. Dies ist jedoch nur in Grenzen aufweisbar: Die beiden hoch christlichen Typen religiöser Semantik sind immer noch eher unter Frauen präsent, vor allem aber unter nicht-berufstätigen Frauen. Berufstätige Frauen weisen eine grössere Affinität zur neu-religiösen Semantik auf, während der Typus „Religiöser Humanisten“ generell eher von Männern vertreten wird.

Abbildung 4



5. Zusammenfassung

Auf der Grundlage eines breit angelegten Instrumentariums lässt sich die *interne Struktur religiöser Semantik* in der Schweiz unter der Bedingung struktureller Individualisierung in einer *de-institutionalisierten Form* rekonstruieren. Die mehrdimensionale Struktur religiöser Semantik manifestiert sich typologisch unter anderem in nicht-christlichen und nicht-kirchlichen religiösen und weltanschaulichen Semantiken, die den Verlust des historisch massenwirksamen Monopols christlich-kirchlicher Semantik anzeigen. Darüber hinaus macht strukturelle Individualisierung die Verwendung *jeder* Form religiöser Semantik zur Sache persönlicher Entscheidung. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen religiöser Semantik und religiöser Praxis wächst unter dieser Bedingung die Bedeutung einer hohen Interaktionsdichte zur sozialen Abstützung expliziter Formen religiöser Semantik, wie sich am Beispiel der „Exklusiven Christen“ zeigt. Gleichzeitig begünstigt der Rückgang der Sanktionsmacht der Kirchen nicht einen massenhaften, doktrinal expliziten Atheismus, sondern die Verwendung einer synkretistischen religiösen Semantik („Bricolage“), die sich nicht auf kirchliche Interaktionskontexte stützen muss. Hier zeigt sich die Form eines *pragmatischen* Umgangs mit religiöser Semantik, die massenwirksam weder doktrinal noch organisatorisch fixierbar erscheint und insofern als „diffus“ bezeichnet werden kann.

Die pragmatische Verwendung religiöser Semantik ist jedoch nicht etwas historisch gänzlich Neues. Bei Katholiken reicht sie aufgrund der Norm des Kirchgangsgebots bis in den Kreis der Sonntagskirchgänger. Von daher lässt sich die Annahme vertreten, dass ein pragmatischer Umgang mit Religion auf der Basis eines weitausgreifenden kulturellen Pluralismus zur *Wiederbelebung populärer Religiosität* führt. In der strukturell gegebenen Situation der Wahl spielen der Synkretismus und Eklektizismus populärer religiöser Semantik jetzt aber auf der Ebene individuellen Bewusstseins (Wuthnow 1988, 485). Dementsprechend wird jede Verwendung religiöser Semantik – individuell gesehen – unsicher und biographisch wandelbar, prekär und als kontingent erlebbar. Umso wichtiger sind dann – sozial gesehen – hoch generalisierte Symbole, zu denen in der Schweiz neben der Annahme einer transzendenten höheren Macht vor allem die Aussage gehört: „Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen sind entscheidend für unsere Zukunft“. 86% aller Schweizerinnen und Schweizer stimmen ihr zu. Die je individuelle Respezifikation dieser Aussage dürfte jedoch eine Variationsbreite an Interpretationsdifferenzen erbringen, deren Kontingenz der symbolische Ausdruck gerade chiffrieren soll.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTERMATT Urs (1989), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich.
- BECK Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt.
- BOY Daniel, MICHELAT Guy (1986), „Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles“, *Revue Française de Sociologie*, 27, 175–204.
- BUCHMANN Marlis (1989), „Subkulturen und gesellschaftliche Individualisierungsprozesse“ in HALLER Max u. a. Hrsg., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt, 627–638.
- CHAMPION Françoise (1991), „Individualisme, protestation holiste et hétéronomie dans les mouvances mystiques et ésotériques contemporaines“, *Social Compass* 38, 33–41.
- FELLING Albert, PETERS Jan, SCHREUDER Osmund (1987), *Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande*, Frankfurt.
- GABRIEL Karl (1980), „Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte“ in GABRIEL Karl, KAUFMANN Franz-Xaver, Hrsg., *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz, 201–225.
- KAUFMANN Franz-Xaver (1989), *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen.
- KLÖCKER Michael (1991), *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München.
- KNOBLAUCH Hubert (1989), „Das unsichtbare neue Zeitalter. ‚New Age‘, privatisierte Religion und kultisches Milieu“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, 504–525.
- KÖCHER Renate (1987), „Religiös in einer säkularisierten Welt“, in NOELLE-NEUMANN Elisabeth, KÖCHER Renate, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart, 164–282.
- KRÜGGELER Michael (1992), „Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz“ erscheint in DUBACH Alfred, CAMPICHE Roland J. Hrsg., *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich.
- LUCKMANN Thomas (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York.
- LUCKMANN Thomas (1990), „Shrinking Transcendence, Expanding Religion?“ *Sociological Analysis* 50, 127–138.
- LUHMANN Niklas (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt.
- LUHMANN Niklas (1980), „Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition“ in LUHMANN Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt, 9–71.
- LUHMANN Niklas (1987), „Die Unterscheidung Gottes“, in LUHMANN Niklas, *Soziologische Aufklärung 4, Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen, 236–253.
- LUHMANN Niklas (1989), „Individuum, Individualität, Individualismus“ in LUHMANN Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt, 149–258.
- LUKATIS Ingrid, LUKATIS Wolfgang (1989), „Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster“, in DAIBER Karl-Fritz, Hrsg. *Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden*, Hannover, 17–71.

- LÜSCHER Kurt, ENGSTLER Heribert (1991), Formen der Familiengründung in der Schweiz, Bern.
- RIGHART Hans (1986), De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland, Amsterdam.
- RÖSSLER Dietrich (1976), Die Vernunft der Religion, München.
- STENGER Horst (1989), „Der ‚okkulte‘ Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des ‚New Age‘“, Zeitschrift für Soziologie 18, 119–135.
- TYRELL Hartmann (1988), „Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung“ in LÜSCHER Kurt, SCHULTHEISS Franz, WEHRSPAUN Michael, Hrsg., Die „postmoderne“ Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz, 145–156.
- VAN DÜLMEN, Richard (1989), Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt.
- VOLL Peter (1990), Religion und Sozialstruktur, SPI-Bericht 44, St. Gallen.
- VOLL Peter (1991), „Von der Mitte zum Rand? ... Zur Lage religiöser Milieus in der soziokulturellen Landschaft der Schweiz“, in diesem Band.
- WUTHNOW Robert J. (1988), „Sociology of Religion“ in SMELSER Neil, Ed., Handbook of Sociology, Beverly Hills, 473–509.

ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE LA CROYANCE ET SÉMANTIQUE

Gilbert Vincent

Université des Sciences Humaines de Strasbourg, C.S.R.E.,
Faculté de théologie protestante, F-67084 Strasbourg

1. Introduction

Les remarques qui suivent ressembleront parfois à des objections. Or je suis conscient du fait qu'elles risquent de ne pas rendre justice à un texte comme celui de M. Krüggeler, texte d'une grande concision dont l'auteur s'est obligé à impliciter maintes propositions justificatrices. Avant tout, j'aimerais souligner l'intérêt théorique de l'analyse qui nous est proposée, qui porte sur une des questions les plus difficiles qui soient, celle de l'analyse des «représentations», où la sociologie doit compter avec des approches disciplinaires aussi nombreuses que l'histoire, la psycho-sociologie ou la linguistique. Mes remarques ne seront, au mieux, que des variations sur ce genre de problème interdisciplinaire.

2. L'objectivation de la croyance religieuse

Mes premières remarques portent sur le traitement sociologique de la croyance. Je m'interrogerai sur la portée de la distinction, dont M. Krüggeler rappelle la nécessité, entre définition(s) *théologique(s)* et approche strictement *sociologique* de la croyance. L'objectivation de quelque phénomène que ce soit exige-t-elle de s'accomplir exclusivement à l'enseigne de la fameuse injonction de la coupure épistémologique (= version ultra de la distanciation), ou bien requiert-elle ce genre de complément réflexif que Bourdieu désigne comme le moment de «l'objectivation de l'objectivation» ?

Suggérer l'utilité de ce complément, comme je me propose de le faire, exige que mon propos s'en tienne à un style réflexif, ou «critique», loin de toute prétention assertorique.

- 2.1 Peut-on ne pas tenir compte de ce qui, dans la sélection de thèmes de recherche, renvoie à un travail préalable de mise en forme, le plus souvent médiatique, qui signale à l'attention du sujet social qu'est le chercheur ce qu'il est «important» d'étudier, ce qui est susceptible de lui

attirer reconnaissance ou consécration sociale etc. ? Bref, qu'en est-il des rapports de la théorie et de la doxa ?

- 2.2 Il me semblerait difficile, même si m'y poussent les règles du jeu que j'assume en tant que «préopinant», chargé d'élaborer des objections recevables, de soutenir que les hypothèses théoriques relatives à la différenciation sont trop fragiles pour que, à la suite de M. Krüggeler, on s'appuie sur elles au moment de l'interprétation des données d'enquête. Néanmoins, ne conviendrait-il pas de se demander si, dans un champ social à surcodage médiatique (où, en particulier, le «nouveau» fait prime, fût-ce sous les traits des néo-archaïsmes et retours de toutes sortes), le chercheur réussit toujours à résister à une ambiance qui prête à l'affolement des différences et (effet de doxa) où l'on identifie le nouveau tantôt à un bouleversement des différenciations passées (thèse de la transformation ou de la recomposition), tantôt à leur quasi effondrement (thèse de l'implosion chère à Baudrillard) ?

Je suis très reconnaissant à M. Krüggeler de faire état de ce genre de situation, qui n'est pas sans frapper d'indécision l'interprétation de maints phénomènes «néo» : la mention qu'il fait d'une possible similitude entre nouvelles manifestations de religiosité et «religion populaire» d'antan est des plus précieuses et demanderait sans doute à être prolongée.

- 2.3 En guise de réciproque de ce qui vient d'être suggéré en 2.1, peut-on objectiver quelque phénomène social que ce soit sans tenir compte d'un certain savoir social, plus ou moins étendu, plus ou moins explicite, des «individus» (mais ne faudrait-il pas alors parler d'«acteurs» ?), savoir que la vulgarisation de l'approche sociologique contribue à alimenter ?

Il me semble en effet qu'on ne peut faire comme si les acteurs – ici les acteurs religieux – n'étaient pas eux-mêmes participants de cette culture où les différenciations «classiques», sociales et culturelles (entre sciences et para-sciences, entre religion et gnose etc.) font moins prime que les dé-différenciations et où les évidences mêmes (ce qui ne change que lentement) tendent à une moindre perceptibilité que les changements. Une précision s'impose cependant : les différenciations peuvent elles-mêmes faire prime sur *un marché* des biens symboliques où il est deux façons de se faire remarquer – condition première pour attirer, avant de recruter – : soit se réclamer du nouveau et de l'exotique ; soit se réclamer de l'inactuel. *L'hyperconformiste* non moins que *l'hypoconformiste*, l'orthodoxe «pur et dur», sinon l'intégriste, tout comme l'hétérodoxe décidé, ont pour caractéristique commune d'avoir assimilé la

règle d'or du rendement médiatique de ce culte de l'image narcissique de soi que désigne l'expression de «quête de visibilité».

- 2.4 Même en dehors de ces cas extrêmes, peut-on minimiser le poids des tactiques ou *des stratégies* ordinaires des acteurs religieux les plus soucieux de ne pas opérationnaliser l'image d'eux-mêmes, chez qui le souci de la vérité transhistorique dont ils se réclament ne peut pas ne pas composer avec le souci de la reproduction du groupe dans un contexte où la valeur d'usage – des représentations non moins que des biens – compte moins que la *valeur d'échange* – ou valeur d'audience, valeur de suffrage, valeur de séduction etc. ? Cela fait qu'on ne peut guère parler d'une «croyance religieuse, au sens théologique» qui ne soit elle-même le produit et de variations et de compromis subtils.
- 2.5 Avec ces remarques, il faut le préciser, on ne saurait préjuger du rôle respectif des facteurs exogènes et endogènes dans les transformations du champ religieux puisque, et c'est un des points où le recours à l'histoire est indispensable pour conjurer le risque théorique de la surévaluation de l'effet-coupure lié à la distanciation, l'accent mis par le Credo chrétien sur l'Incarnation justifie a priori bien des adaptations et que, pratiquement dès les origines du christianisme, divers systèmes d'interprétation se sont mis en place en fonction de l'importance accordée à chacune des trois personnes de la Trinité ? On pourrait ainsi dire du christianisme ce que Bourdieu écrit de l'idéologie, ensemble de *variantes de variantes* (en tant que phénomène historique, le christianisme est-il autre chose qu'une formation syncrétique ?).

3. Croyance et révérence institutionnelle

- 3.1 Les variations doctrinales sont d'une amplitude d'autant plus considérable et les changements quant aux critères confessionnels d'orthodoxie sont tels (on a pu parler de critères d'orthopraxie, en place des anciens critères...) que maintes confessions, bon gré mal gré, entrent dans une dynamique oecuménique. Ce qui signifie que le pluralisme n'est plus en principe perçu comme une simple situation de fait, voire un malheur, mais comme une condition normale légitimant le pluriel des confessions, chacune acquérant le statut d'universel-singulier. Il en résulte, du point de vue de l'individu, une moindre obligation confessionnelle (une moindre obéissance) et une plus grande labilité des croyances assumées.

Malgré leur souci d'un minimum de démarcation, les groupes religieux, pluralisme oblige, n'échappent donc pas à un *oecuménisme* qui va de pair avec une relative *fluidité* interne des affirmations ; les cas d'exclusion sont rares et, comme toujours sans doute dans des formations idéologiques, concernent non pas ceux qu'on pourrait qualifier d'hypoconformistes, mais ceux, rares, clercs et hommes d'appareil, que tente une redéfinition des critères du vrai : ceux que l'on peut considérer comme des champions de l'excellence doctrinale.

- 3.2 La situation paraît assez neuve, si l'on songe aux périodes d'âpre compétition confessionnelle, dans un champ à peu près bi-polarisé par catholicisme et protestantisme. Toutefois, le sentiment de nouveauté faiblit dès lors que l'on tente d'interpréter l'état de choses actuel (et pourquoi ne pas le faire ? pourquoi le sociologue ne retiendrait-il que l'histoire contemporaine comme contexte pertinent ?) à la lumière ou sur le fond de situations plus anciennes.

L'enjeu qu'il y a à embrasser des perspectives plus larges me paraît le suivant : faire apparaître, par contraste, le poids accordé aux «représentations», dans l'étude sociologique de la croyance ; n'entérine-t-on pas trop souvent un modèle historiquement (dé)limité, datant de l'âge «classique», à prédominance de mentalisme et à survalorisation du rôle de la «conscience», dont on peut dire qu'il est doublement marqué, et par une conjoncture culturelle (l'âge d'or du cartésianisme) et par un état particulier du champ religieux (importance de l'apologétique, des arsenaux argumentatifs dans le combat d'abord à deux, puis à trois, entre catholicisme, protestantisme et athéisme) ?

- 3.3 Dès lors, le sociologue est-il aussi à l'abri qu'il le pense des suggestions «théoriques» inhérentes à une précompréhension (qu'il assume à son insu) relative à ce que c'est que croire ? Un des services de l'histoire des phénomènes de longue durée pourrait être, sinon d'obliger à opter pour une autre définition, du moins de prendre conscience du biais que représentent les délimitations partiellement arbitraires du contexte historique en fonction duquel le sociologue circonscrit ce qui pour lui est un état «actuel» de la vie sociale en son entier ou d'un de ses champs.

Je songe à ce propos au service que pourrait rendre la distinction ancienne de la *foi explicite*, qu'on disait affaire de clercs, et de la *foi implicite*, celle des gens ordinaires, à qui il était demandé bien peu, en termes de contenus de croyances, d'orthodoxie, mais beaucoup plus, en revanche, en termes de confiance ou d'allégeance institutionnelle.

- 3.4 A ce point de ma réflexion, j'entrevois une convergence entre la suggestion que je fais, d'un autre modèle de croyance (ou d'une problématisation plus vaste du croire) et l'hypothèse que je faisais (en 2.3) concernant l'imputabilité aux acteurs d'un certain savoir social. Il faudrait avancer ici l'hypothèse plus précise d'un «sens de l'orientation» dans un paysage peuplé d'institutions. Comme M. Krüggeler, même si c'est dans un sens un peu différent, je parlerais volontiers de «pragmatisme institutionnel».

On a sans doute affaire à un pragmatisme en voie de se généraliser, dans l'ordre de la croyance et du rite (cf. les services liturgiques personnalisés, de baptême et surtout de mariage...). Ce sont là des choses qui attirent l'attention. Or il faut à mon sens envisager une autre forme de pragmatisme, en rapport avec le phénomène de *délégation* et de représentation, avec une «*fiance*» *institutionnelle* qui fait que l'on s'en remet volontiers à des instances représentatives du soin de faire vivre une démocratie dont il semble qu'on hésite aujourd'hui à payer le prix en termes de participation directe.

Il est certainement décisif, dans l'ordre de la vie sociale, de connaître l'étiage de cette confiance, sans laquelle s'effondrerait le consensus démocratique de nos sociétés. Mais, déjà dans le Credo, quoique relativement discret, le final : «*je crois l'Eglise...*» est décisif ; dernier dans l'ordre des *représentations* (des *doxèmes*), cet article est premier dans l'ordre de la *pratique* ; il est ainsi l'article des articles ; entendons : la condition par excellence d'une société articulée.

- 3.5 En résumé : les considérations antécédantes, et la mention d'époques passées ont pour effet possible de nous inviter à nous doter, au moment d'explorer l'univers de la croyance, d'au moins *deux modèles de ce qu'est croire* ; l'un, celui qui met l'accent sur des *doxèmes*, est en rapport historique avec une conjoncture d'intenses débats interconfessionnels : même s'il veut l'éviter, et bien qu'il ne manque pas de souligner le goût contemporain des combinaisons (le fameux «bricolage» !) le sociologue ne reste-t-il pas quelque peu prisonnier d'une survalorisation de l'orthodoxie ? L'autre modèle, selon lequel la question de la croyance est une question... de confiance *institutionnelle* au premier chef, pourrait être considéré comme porteur d'une meilleure précompréhension du social même, de l'institutionnalité. Or, selon le modèle de croyance que l'on privilégie, le sens du pragmatisme imputé aux sujets sociaux diffère sensiblement.

Dans le premier cas, on met l'accent sur le libre choix de chacun, d'après un modèle *consommériste*. En rapport avec l'autre modèle, le

pragmatisme concerne un *minimum de savoir-faire social* qu'il est probablement difficile de ne pas imputer aux individus les plus gagnés à l'idéologie individualiste. Est-il absurde de faire l'hypothèse que, les réflexions sociologiques et politicologiques se diffusant, nos contemporains savent de mieux en mieux jouer un jeu social de démocratie indirecte et que, dans ce contexte, même des «croyants» timides, même des esprits tentés par des offres symboliques inédites, peuvent se montrer de «bons *croyants institutionnels*», désireux que les Eglises tiennent ou conservent leur place dans le concert des institutions sur lesquelles repose en bonne partie la qualité du pluralisme démocratique ?

4. Hétérodoxie des orthodoxes ?

- 4.1 Il faut maintenant en venir à celles des *données de l'enquête* qui paraissent constituer la meilleure justification a posteriori au projet de l'exploration des systèmes de croyance (en termes de représentations). Notre attention doit tout d'abord se porter vers le groupe des «puristes doctrinaux». Ce groupe joue dans l'analyse et l'interprétation un rôle considérable, stratégique me semble-t-il, et je ne serais pas loin de penser que lui correspondent, plus encore que des données phénoménales, divers présupposés comme ceux qu'on a déjà évoqués. Au risque d'une simplification outrancière, je dirais que non seulement l'existence de ce groupe justifie un modèle de croyance (de tradition moins ancienne que l'autre, plus institutionnel), mais qu'il joue un rôle considérable dans l'établissement de la typologie de M. Krüggeler. Or qu'en est-il de ce groupe, témoin de ce que l'on pourrait considérer comme l'âge d'une *orthodoxie religieuse manifeste* ? Peut-on lui imputer un «système» de croyances sans, à son sujet, se demander comment en son sein est gérée la cohérence doxématique alors que le contexte, sur lequel insiste à juste titre M. Krüggeler dans sa première partie, est celui d'un pluralisme culturel auquel on n'échappe pas ? Il me semble qu'en la matière on oublie de tirer parti de la suggestion conceptuelle du terme de système et qu'il faudrait étudier comment, ainsi qu'en chaque système, s'exercent chez les croyants «classiques» les deux fonctions nécessaires à tout système vivant, la fonction de *fermeture* (pour qu'il y ait un milieu interne) et la fonction d'*ouverture* (sur un milieu externe qu'il est catastrophique, pour tout vivant, d'ignorer longtemps) ; et si, dans la logique de la première fonction, un groupe vise une cohérence maximale (doctrinale ici), comment parvient-il à gérer les dissonances cognitives

dont il ne peut pas plus éviter l'épreuve qu'il ne peut éviter de se mesurer à un environnement ?

- 4.2 Que conclure de ce qui précède ? Que la focalisation de l'attention sociologique sur les phénomènes les plus syncrétistes est corrélative de l'effet de contraste entre orthodoxie et hétérodoxie et de l'interprétation qui lui est attachée (orthodoxie = ancien ; hétérodoxie = nouveau). Il serait dès lors, à mon sens, important de ne pas céder à ce qui parfois ressemble à de la fascination pour les quasi-groupes composés de ceux qui indiquent leurs préférences pour des combinaisons *syncrétiques* de doxèmes ou pour des items soit hétérodoxes soit carrément «exotiques», en supposant qu'ils sont les témoins privilégiés de ce qu'il advient de la croyance religieuse (dont on se trouve du coup amené à présupposer un état «normal» caractérisé par sa systématité, sa cohérence formelle) dans un contexte pluraliste. Le groupe des «croyants» classiques ne devrait pas être considéré comme un témoin moins intéressant. Ce qui est en jeu, selon moi, c'est la tentation (dont je me garderai de dire qu'elle est celle de M. Krüggeler, et encore plus qu'il y succombe), à partir d'une équation établie entre pluralisme et contemporanéité, de *majorer les phénomènes néoreligieux* au détriment des transformations internes aux milieux plus «classiques», biaisant ainsi l'approche des transformations du champ religieux et la question plus théorique de problèmes comme la sécularisation, la rationalisation etc. Autrement et plus grossièrement dit : les quelque 10% de puristes doctrinaux émergent-ils d'un océan de croyances hétéroclites comme un îlot menacé d'une forte érosion, comme une survivance ? Ou bien, mais cette fois on a recours à un autre modèle de croyance, sont-ils à considérer à la manière de ceux à qui autrefois l'on imputait une foi explicite, constituant certes un groupe repérable mais non isolable de ceux, beaucoup plus nombreux, dont l'expression de «foi implicite» désignait le régime de croyance ? Peut-on raisonnablement supposer que le christianisme, à quelque époque que ce soit, ait connu plus qu'un succès d'estime auprès des «simples fidèles» ? La foi des Eglises, sauf auprès d'une minorité, a-t-elle jamais été autre chose qu'une «foi officielle» selon l'expression de P. Veyne, qui, dans ses études sur l'évergétisme romain, n'a de cesse de mettre en garde contre l'imputation aux sujets sociaux d'un type d'*adhésion doxique* inconditionnelle ?

5. Questions de sémantique

5.1 J'en viens à présent à l'évocation de problèmes qui me paraissent liés à l'expression de «*sémantique religieuse*». Je dirais qu'elle fait partie de ces expressions de facture savante qui ont un pouvoir de suggestion programmatique précieux. Si donc on veut éviter de banaliser l'expression, et de la tenir pour équivalente à «*thématique religieuse*», il conviendrait de maintenir la distinction devenue classique entre le syntaxique, le sémantique et le pragmatique. Pour éviter trop de complications, je me contente d'indiquer que je m'appuie là surtout sur les écrits de Wittgenstein qui ont contribué à légitimer la distinction entre signification (quasi anonyme ; il s'agit de valeurs de langue) et sens (dimension du langage, spécifié par des usages, des contextes d'emploi etc.).

5.2 A la suite des considérations développées par Wittgenstein dans ses *Leçons sur la croyance*, peut-on envisager de se livrer à l'étude d'une «*sémantique*» religieuse sans avoir quelque assurance préalable sur la *compréhension* «*pragmatique*» de quelque énoncé que ce soit par les enquêtés ? Peut-on éviter de se demander de quelles valeurs d'usage ou d'échange un énoncé ou un groupe d'énoncés sont susceptibles à une époque donnée ?

Considérons, pour plus de précision, l'énoncé suivant, qui figure dans l'enquête : «*La Résurrection de Jésus-Christ donne un sens à ma mort*» (par parenthèse, on peut se demander si du point de vue de la correction qu'exige la syntaxe théologique, il ne faudrait pas plutôt adopter l'énoncé : la Résurrection ... donne un sens à ma vie, voire à notre vie...). Suffit-il que quelqu'un donne son assentiment à l'item pour conclure que l'énoncé fait sens pour lui ? Il se pourrait qu'en disant «*tout à fait d'accord*» il ne fasse qu'exprimer qu'il s'agit pour lui d'un énoncé «*convenu*», dont il sait et indique qu'il sait qu'il est central dans la langue religieuse la plus usitée. Cette certitude métalinguistique pourrait faire bon ménage avec une impossibilité existentielle de ne rien faire de et avec l'énoncé. A un extrême il pourrait s'agir d'une simple *croyance protocolaire*, tandis qu'à un autre il s'agirait d'un énoncé sur la foi duquel quelqu'un pourrait aller au-devant du *martyre* !

5.3 On pourrait rétorquer que la situation n'est peut-être pas si désespérée qu'on le dit. Si quelqu'un estime qu'un énoncé fait partie du corpus des propositions recevables, ne fait-il pas plus qu'attester de l'état de ses connaissances religieuses ? N'y a-t-il pas de fortes chances pour que *l'intérêt* aille de pair avec la *connaissance* ? Certes, mais avouons que

l'on ne supprime pas toute difficulté ; car de quel intérêt s'agit-il ? Il peut s'agir de la défense d'une identité personnelle ou collective (appropriation emblématique ou recherche de distinction) ou de la justification de ce que l'on voudrait être ou faire, ou de l'euphémisation de ce que l'on ne peut pas ne pas être etc. En la matière, le préjugé le plus grave consisterait à assumer une *conception piétiste du rapport du langage et de l'existence*, en oubliant qu'il ne s'agit que d'une possibilité parmi d'autres, historiquement dominante au siècle dernier, mais que d'autres époques ont pu faire du langage religieux un ensemble de ressources théoriques spéculatives (au Moyen-Age mais aussi dans la philosophie de l'idéalisme allemand).

Il est vrai que, pour justifier la validité d'une étude de sémantique religieuse, on peut faire valoir que, dans certains cas, *l'appropriation* du langage religieux (chrétien) va de pair avec certaines *pratiques* (parmi lesquelles des non-pratiques manifestes), comme par exemple le refus de chercher à entrer en relation avec les morts : n'a-t-on pas affaire là à une sorte de *test* de l'intensité de l'adhésion religieuse ? Certes, mais il s'agit d'un *test négatif*, et il y aurait quelque inconvénient à privilégier les seules associations répulsives entre doxèmes ou entre doxèmes et pratiques ; ne serait-ce pas donner une sorte de prime à la stéréotypie, à la fonction *idéologique ou défensive* des énoncés, en ne prêtant pas l'attention qu'elle mérite à l'hypothèse d'usages énonciatifs prospectifs, virtuellement novateurs et donc provisoirement déviants ? Si l'on admet comme juste la formule "meaning is use", il n'est que normal, il est on ne peut plus «régulier» que les *usages* langagiers soient tant soit peu «irréguliers» y compris chez les plus «croyants».

- 5.4 Prenons un autre exemple de la difficulté à interpréter un énoncé (ou la réponse à un item) dès lors que la complémentarité entre sémantique et pragmatique, entre *sens et émoi*, tend à s'estomper. Assurément, il peut paraître légitime de tenir pour une manifestation de syncrétisme l'affirmation : «*l'humanité entrera dans une ère nouvelle* quand on rassemblera le meilleur de toutes les religions». Mais, en régime de pluralisme (culturel et religieux) tempéré (la condition du *pluralisme* étant que certaines institutions donatrices de sens ne soient pas menacées, donc qu'il y ait *différenciation* symbolique du monde vécu et, peut-on ajouter, le pluralisme n'étant nullement incompatible avec des phénomènes de *dominance* locale d'un sous-système culturel par rapport à un autre, quoique la dominance ne s'exerce pas de manière transitive : l'ordre total n'est pas le contraire réel du chaos culturel), le syncrétisme n'est-il pas inhérent à tout système orthodoxe, qui ne peut pas se désintéresser

de la gestion de son rapport aux autres codes culturels, même s'il se croit supérieur à eux ?

- 5.5 Considérons encore le problème de l'interprétation de l'assentiment à l'item : «Il y a des Puissances dans l'univers qui dépassent notre *appréhension sensorielle et déterminent la vie des hommes*». S'il paraît exagéré d'y voir un énoncé compatible avec le noyau doctrinal supposé définir le credo normal, on devrait, à mon avis, se garder de majorer le sentiment de leur incompatibilité, tant il faut compter avec une *plasticité normale du sens*, une irrégularité ordinaire quant à l'usage. C'est là la principale raison pour laquelle on devrait hésiter avant de songer à établir une typologie de systèmes de croyances à partir du sentiment de semblables incompatibilités. En effet l'énoncé en question, interprété par M. Krüggeler comme un thème relevant du système néoreligieux, pourrait très bien, si ce n'est déjà le cas dans certains usages croyants, s'avérer *compatible* avec le noyau orthodoxe chrétien, dont on ne connaît pas a priori les limites d'extension (car on ne peut prévoir les ressources interprétatives qui le mobiliseront) : est-on sûr que les renforts de l'angélologie et de la pneumatologie ne peuvent contribuer à le rendre tout à fait acceptable ?
- 5.6 Au point où l'on est parvenu, et nous référant à la distinction de la foi explicite et de la foi implicite et au modèle de croyance et de chrétienté à laquelle la distinction renvoie ; nous référant de plus aux remarques de M. Krüggeler sur l'analogie entre ce qu'on appelait religion populaire et ce que lui-même hésite à traiter comme un phénomène totalement nouveau, le «néo-religieux», on formulera, plus comme un scrupule que comme une objection sûre de son fait, la question de savoir si l'on n'est pas plus fondé à *postuler un continuum qu'une discontinuité entre le pôle de l'assentiment à un noyau doctrinal bien délimité et le pôle de l'adhésion à des perspectives néo-religieuses*.
- 5.7 Ceci me conduit à ajouter quelques mots concernant l'*entreprise de typologisation*. Si l'on fait du pluralisme une marque structurelle du contexte de production, de circulation et de réception des énoncés religieux, on n'a pas affaire à un *pluralisme externe* seulement, mais à un *pluralisme interne* à toute fraction du champ religieux ; ceci ne rend-il pas discutable l'entreprise typologique, dont on a laissé entendre qu'elle se défendait surtout grâce à la présupposition qu'une sémantique est possible sans pragmatique ? Allant plus loin, on se demandera si l'interprétation et la reconstruction des données d'enquête, dont on a vu que, malgré la volonté affichée de prise de distance à l'égard des définitions théologiques de la croyance, elles ont quelque difficulté à résister à la polarité en quelque

sorte *disjonctive* soit de l'orthodoxie et du néo-religieux, soit de l'orthodoxie et de l'athéisme, ne font pas trop de concessions à la prétention «dogmatique» de la symbolique chrétienne, qui ne rencontrerait de challengers qu'externes. Au-delà assurément de ce qu'impliquent les seuls propos de M. Krüggeler, c'est une question qu'on peut poser de savoir si l'approche sociologique des systèmes à prétention *cognitive* ne sacrifie pas trop à une tradition aristotélicienne. Celle-ci, à partir d'une assimilation du langage à la seule fonction propositionnelle, inciterait trop souvent à construire des typologies sur le modèle du fameux carré logique, qui ne repose que sur des modalités énonciatives aussi «brutales» que l'affirmation et la négation, ignorant l'incertain ou le probable. Ne faudrait-il pas, à la suite des travaux de Blanché, tirer davantage parti des ressources d'un hexagone logique dans lequel les nuances modales seraient mieux respectées ?

6. Conclusion

Pour tout sociologue désireux, au-delà de la distanciation et de l'objectivation des critères institutionnels engagés dans la préconstruction de son objet, de construire «scientifiquement» le champ du religieux, le besoin devrait paraître urgent d'une part d'études portant sur les *compétences* en matière d'énonciation «religieuse», d'autre part d'études portant sur les *limites d'acceptabilité sociale* d'énoncés dont on ne peut plus décider de la qualité religieuse en se fondant sur les seuls critères de conformité aux credos institutionnels. Qu'en est-il par exemple, à l'heure actuelle, de la reconnaissance sociale des *critères* proprement ou traditionnellement institutionnels de ce qui est religieux, et qu'en est-il (on ne peut dissocier les deux questions) des redéfinitions historiques et contemporaines du religieux par les institutions religieuses elles-mêmes ? L'analyse de M. Krüggeler ne suggère-t-elle pas, par exemple, que l'éthique, dont le souci pourrait sembler caractériser un groupe assez distinct, du point de vue d'une sémantique religieuse – les «humanistes» – ne tombe pas nécessairement en dehors des références religieuses, étant donné que celles-ci, la longue durée le montre, sont l'objet de réinterprétations d'amplitude parfois considérable de la part de gens, de plus en plus nombreux, qui ont appris à passer outre aux injonctions les plus magistérielles ? N'est-il pas jusqu'à l'athéisme qui se trouve, dans certains discours théologiques, réhabilité pour mieux faire obstacle à une conception déiste ou théiste de facture relativement récente ? Ou encore, athéisme et orthodoxie chrétienne ne se rencontrent-ils pas dans une commune opposition à ce qui peut, de leur point de vue, paraître comme des re-sacralisations du monde, ou encore des superstitions, ou même du néo-paganisme ?

ZUR MESSUNG DER RELIGIOSITÄT IN DEN NIEDERLANDEN

Osmund Schreuder

Katholieke Universiteit, Sociologisch Instituut,
Postfach 9108, NDL-6500 HK, Nijmegen

1. Einführung

Es gibt zwei Motive, den Versuch zu unternehmen, religiöse bzw. welt- und lebensanschauliche Überzeugungen empirisch zu ermitteln. Einmal ist es interessant zu erforschen, wie die Menschen heutzutage mit den Sinnfragen des Daseins umgehen und welche Muster religiöser Semantik in der modernen Gesellschaft vorhanden sind. Zum anderen ist da das strikt soziologische Interesse: Der Sozialforscher sucht nach einigen gültigen Indizien der Religiosität wegen ihrer möglichen kausalen und daher explikativen Bedeutung für Überzeugungen und Verhaltensweisen in anderen gesellschaftlichen Bereichen, z. B. in der Politik.

Beide Motive, das religionswissenschaftliche und das soziologische, können und sollten kombiniert werden. Wer sich vorwiegend dafür interessiert, wie die Menschen Sinnfragen lösen, kann nicht umhin, von den Wirkungen der Religiosität in anderen Sparten des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens Kenntnis zu nehmen, denn an den Früchten erkennt man den Baum. Wer sich eher mit den Wirkungen befaßt, muß sich dennoch über das Gesamtbild der religiösen Semantik informieren, damit er eine wirklich gültige Auswahl unter den möglichen Indizien trifft und sich nicht mit sekundären Merkmalen zufriedengibt, z. B. mit dem Wissen von kirchlichen Dogmen.

Empirische Religionsforschung stellt aber noch andere Forderungen. Um die Religiosität der Menschen wirklich kennenzulernen, muß man sie über längere Zeit beobachten, einmalige Erhebungen genügen nicht. Dabei soll man kumulativ vorgehen: Man sollte mehrmals mit einem im Grunde identischen Fragebogen hantieren, ihn aber aufgrund der Ergebnisse ständig korrigieren und gegebenenfalls erweitern. Schließlich ist es unerlässlich, von einem klaren theoretischen Konzept der Religiosität auszugehen.

Das von Herrn Krüggeler erwähnte niederländische Forschungsprojekt kombiniert die oben angedeuteten Forschungsmotive und versucht, den drei Forderungen der Langzeitbeobachtung, der Kumulation und des theoretischen

Konzepts gerecht zu werden. Es wird vom Soziologischen Institut der Universität Nijmegen durchgeführt (Felling, Peters, Schreuder).

2. Das theoretische Konzept

Von grundlegender Bedeutung für das ganze Forschungsvorhaben ist das theoretische Konzept der Religiosität. Die Nijmegener Forschungsgruppe hat sich in dieser Hinsicht von Anthropologen wie Clifford Geertz und Religionssoziologen wie J. Milton Yinger und Robert Wuthnow inspirieren lassen. Diese Autoren betrachten Religion als Welt- und Lebensanschauung: Sie wirft Sinnfragen auf und gibt darauf eine Antwort. Die Sinnfragen betreffen die Klärung der kosmischen Zusammenhänge, die Stellung des Menschen im Kosmos, die Bedeutung unvermeidbarer Schicksale wie Leiden und Tod sowie das Problem von Gut und Böse in der Welt. Religiosität besteht demnach in einem Komplex von Überzeugungen oder Stellungnahmen zu diesen Themen.

Die Stellungnahmen der Menschen gehen in unterschiedliche Richtungen. Sie tragen in bezug auf die vier eben erwähnten Themen einen sinnbejahenden, einen sinnverneinenden oder einen skeptischen bzw. agnostizistischen Charakter, und diejenigen, die sich sinnbejahend äußern, können auf eine theistisch-transzendente bzw. deistisch-transzendente Ordnung verweisen oder den Sinn der Dinge rein innerweltlich deuten. Es gibt also insgesamt fünf mögliche Stellungnahmen.

Schema: Meßinstrument der Religiosität bzw. der Welt- und Lebensanschauung

Themen Stellungnahmen	Existenz einer höheren Ordnung	Bedeutung		
		des menschlichen Lebens	von Leiden und Tod	von Gut und Böse
theistisch				
deistisch				
innerweltlich				
skeptizistisch-agnostizistisch				
nihilistisch				

Kombiniert man die vier Themen und die fünf Stellungnahmen, so erhält man ein umfangreiches und sehr differenziertes Schema mit zwanzig Zellen. Jede Zelle wird durch einige passende Statements konkretisiert oder operationalisiert. Diese theistisch, deistisch, innerweltlich, skeptizistisch oder nihilistisch formulierten Statements über die Existenz einer höheren Ordnung, den Sinn des menschlichen Lebens, Leiden und Tod, Gut und Böse werden den Befragten zur Annahme oder Ablehnung vorgelegt. Die Statements sind in der Alltagssprache abgefaßt, so daß sie allgemein verstanden werden.

Auf diese Weise wurde dreimal – 1979, 1985 und 1990 – eine national repräsentative Stichprobe von 1000 bis 3000 Niederländern befragt. Im folgenden wird kurz über die Ergebnisse berichtet. Aus Raumgründen wird auf Tabellen verzichtet.

3. Muster der Religiosität

3.1 *Mehrdimensionalität*

Überprüft man die Zusammenhänge zwischen den Reaktionen der Befragten auf die vorgelegten Statements, so zeigt sich, daß die religiöse Semantik in den Niederlanden mehrere Dimensionen aufweist. Sie entsprechen nicht genau den Stellungnahmen des theoretischen Konzepts, es erscheinen mehr als fünf Dimensionen. Das wird hauptsächlich dadurch verursacht, daß die Befragten die Themen Leben, Leiden und Tod oft unabhängig voneinander deuten. Sie bejahen den Sinn des Lebens, verneinen aber den Sinn von Leiden und Tod bzw. sie schreiben dem Leiden durchaus einen Sinn zu, wissen aber mit dem Tod nichts anzufangen. Dennoch wurde im Laufe der vergangenen Jahre immer deutlicher, daß sich tatsächlich themenübergreifende Gesamtphilosophien im Sinne des dargestellten konzeptuellen Schemas herausbilden.

3.2 *Innerweltlichkeit*

Die eruierten Dimensionen der Religiosität besitzen keineswegs das gleiche Gewicht. Übermächtig tritt ein Deutungskomplex zutage: die Philosophie der autonomen Innerweltlichkeit. Nach diesem Paradigma ist es der Mensch selbst, der den Dingen Sinn verleiht. Er nimmt das Leben selbst in die Hand, um daraus das Beste zu machen. Gut und Böse sind Menschenwerk, die Menschen selbst sollen die Welt heilen. Sie müssen selbst zusehen, wie sie mit dem Leiden fertig werden und über den Tod sollen sie sich nicht den Kopf zerbrechen, er stellt das natürliche Ende des menschlichen Lebens dar. 1990 pflichteten zwei Drittel der Holländer dieser Philosophie bei. Christliche und allge-

mein transzendente Sinndeutungen erscheinen weit abgeschlagen an zweiter Stelle. An dritter Stelle kommen skeptizistische und nihilistische Deutungen. Demnach bilden die Niederlande keine christliche Gesellschaft mehr, die holländische Kultur ist durch und durch säkularisiert. Wer nach Alternativen der traditionellen Religiosität sucht, findet sie weniger in neuen religiösen Bewegungen oder im religiösen Synkretismus, sondern vielmehr in der Philosophie der autonomen Innerweltlichkeit!

3.3 Zweigleisige Religiosität

Die verschiedenen Dimensionen stehen nicht unverbunden nebeneinander. Das gilt insbesondere für das innerweltliche und das christliche bzw. transzendente Paradigma. Viele Befragte bewegen sich in zwei Bahnen. Sie huldigen einerseits der Ansicht, daß es eine höhere Ordnung gebe und mit dem Tod nicht alles aus sei, verweisen aber andererseits bei der Sinndeutung des Lebens ausschließlich auf den Menschen selbst. Das traditionelle christliche oder transzendente Paradigma stellt also einen gebrochenen Komplex dar, der innerweltliche Geist hat ihn erheblich ausgehöhlt.

3.4 Keine Sinnentleerung

Trotz der untergeordneten Stellung des christlichen und transzendenten Paradigmas bleibt für die meisten Niederländer das Leben durchaus sinnvoll. Zwar ergibt sich aus der Analyse eine nihilistische Dimension, sie findet aber relativ wenig Zuspruch. Für radikale Positionen sind die meisten Niederländer nicht zu haben. Wie der Sinn ihres Lebens konkret aussieht, erfahren wir aus einem anderen Teil des Forschungsprojekts, in dem die Rede von Wertorientierungen und Lebenszielen ist. Bei unseren Befragten bekommt das Leben vielfach seinen Sinn durch gute zwischenmenschliche Beziehungen, die Entwicklung der Persönlichkeit und das Leben in der Kleingruppe, vor allem in der Familie, zum Teil aber auch durch hedonistischen Daseinsgenuß und persönliche Freiheit bzw. Autonomie.

4. Die Wirkungen der Religiosität

Sowohl der Religionswissenschaftler als auch der Soziologe ist daran interessiert zu erfahren, welche Effekte die Religiosität auf Überzeugungen und Verhaltensweisen in anderen gesellschaftlichen Bereichen ausübt. Von der niederländischen Perspektive aus ist folgendes festzustellen.

- Erstens: Es ist vor allem der Einfluß des christlichen Paradigmas, das die Befragten voneinander unterscheidet. Wer ihm beipflichtet, votiert nachdrücklicher für den Wert von Ehe und Familie, übt größere Zurückhaltung in Angelegenheiten des menschlichen Lebens – Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie, Suizid – und besteht mehr auf der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, indem Bedenken vorgebracht werden gegen unbeschränkte Meinungsfreiheit und außerparlamentarischen politischen Protest. Dementsprechend gehen seine Sympathien unübersehbar in konservativ-liberale oder christdemokratische Richtung. Der niederländische Christ votiert überdurchschnittlich stark für die traditionelle nationale Kultur.
- Zweitens: Es handelt sich dabei nicht bloß um statistische Zusammenhänge, im Gegenteil, man kann und darf die mittels moderner Analysetechniken (LISREL) aufgedeckten Relationen theoretisch durchaus kausal interpretieren: Die traditionelle Religiosität verursacht – direkt oder indirekt – das Festhalten an überlieferten Institutionen, die als gottgegeben nicht oder nicht ohne weiteres angetastet werden dürfen.
- Drittens: Aus niederländischer Sicht ist die These falsch, daß in der modernen Gesellschaft die traditionelle Religiosität überhaupt keine Wirkung mehr hätte bzw. daß sie höchstens im Privatbereich wirksam wäre. Demgegenüber ist festzuhalten, daß sich die traditionelle Religiosität heutzutage zwar nicht mehr in allen Sparten des Lebens bemerkbar macht – zum Beispiel in der Arbeitswelt –, daß aber die Radikalisierung der Säkularisierungs- und Privatisierungstheorie nicht mit den Fakten zu vereinbaren ist.

5. Die sozialen Kontexte der traditionellen Religiosität

Weil es gerade die christliche und transzendente Religiosität ist, welche die Menschen auch in anderen institutionellen Bereichen voneinander unterscheidet, ist es äußerst relevant zu erfahren, in welchen sozialen Kontexten das christliche bzw. transzendente Paradigma aufrechterhalten wird und welche Faktoren zu seinem Niedergang beitragen. Zumeist versucht man, anhand der sozialen Merkmale der Befragten eine Antwort auf diese Fragen zu finden. Die Ergebnisse unseres Forschungsprojekts machen aber jedesmal wieder klar, daß man auf diese Weise nicht weiterkommt. Geschlecht, Familienstand, sozialer Status, Klassenzugehörigkeit, Bildungsstand, urbanes oder rurales Milieu tragen nichts oder nicht viel zu der Erklärung der Aufrechterhaltung christlicher Überzeugungen bei. Wichtig ist lediglich das Alter oder – genauer ausgedrückt –

die Generationszugehörigkeit der Befragten. Wer zur jüngeren Generation gehört, huldigt eben aufgrund dieser Zugehörigkeit signifikant weniger traditionellen religiösen Überzeugungen.

Davon abgesehen, scheint es zwei andere Faktoren zu geben, die von außerordentlicher Bedeutung für die Aufrechterhaltung des christlichen Glaubens sind. Da ist einmal die familiäre Erziehung, die für die Einordnung der Jugendlichen in die religiöse Tradition sorgt. Zwar kopieren die Jugendlichen keineswegs die Haltungs- und Verhaltensmuster ihrer Eltern. Wenn aber christliche Überzeugungen vorhanden sind, ist das Elternhaus der wichtigste erklärende Faktor. Des weiteren scheint das konfessionelle und kirchliche Gemeindeklima eine große Rolle zu spielen. Die gläubigsten Niederländer trifft man in den kleinen reformierten Gemeinschaften orthodoxer und pietistischer Prägung an; sie leben in Kirchengemeinden mit einer großen Zahl aktivistischer Kernmitglieder, die sich stark introvertiert verhalten. Ihnen stehen die Katholiken gegenüber, die in ihrer Massenkirche, ihren unübersichtlichen und relativ wenig aktiven Pfarreien und ihrem „entsäulten“ oder extravertierten Klima offensichtlich den Halt verloren haben. Zwischen diesen Extremen befinden sich die Mitglieder der neo-kalvinistischen Kirchen sowie die Angehörigen der früheren reformierten Volkskirche. Die Katholiken bilden demgemäß eine Übergangszone zwischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen; Letztere machten 1990 rund 55% der niederländischen Bevölkerung aus.

6. Schluß

Die Schweiz und die Niederlande gehören zu den kleineren europäischen Nationen. Sie wurden im Jahre 1648 beim Westfälischen Frieden völkerrechtlich als unabhängige Staaten anerkannt. Sie besaßen oder erhielten eine republikanische Verfassung. Beide Gesellschaften waren relativ wenig feudal und relativ stark bürgerlich geprägt. Sie hatten und haben eine konfessionell gemischte Bevölkerung, die teils katholisch, teils protestantisch und zwar reformiert ist. Die Katholiken mußten sich lange Zeit mit einer Minderheitsposition zufriedengeben, in beiden Ländern gab und gibt es „Säulenerscheinungen“. In den letzten Dezennien sind beide Völker unterschiedliche Wege gegangen: Im Gegensatz zu den Schweizern haben die Niederländer in einem rasanten Tempo den Weg der Säkularisierung eingeschlagen.

Wegen der historischen Parallelen und der kontemporären Unterschiede liegt es auf der Hand, die Verhältnisse in beiden Ländern genauer unter die Lupe zu nehmen und eine vergleichende Studie vorzunehmen. Dazu müßte man sich über drei Punkte verständigen.

Erstens wäre zu überlegen, ob man das konzeptuelle Schema der Schweizer Studie nicht erweitern sollte. Einmal wären den Themen „Existenz einer höheren Ordnung“, „Tod und Zukunft“ die klassischen Themen „Sinn des menschlichen Lebens“, „Leiden und Tod“ sowie „Gut und Böse“ hinzuzufügen. Zum anderen wären bei den möglichen Stellungnahmen zu diesen Themen die Dimensionen Innerweltlichkeit, Skeptizismus/Agnostizismus und Nihilismus mit aufzunehmen. Insbesondere wäre dem innerweltlichen Paradigma Aufmerksamkeit zu schenken.

Zweitens wären die Wirkungen der Religiosität in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens stärker zu beachten. An den Früchten, so wurde bereits betont, erkennt man den Baum. Es wären sowohl die direkten als auch die indirekten Effekte der Religiosität unter Anwendung moderner Kausalanalysen herauszuschälen.

Drittens wäre durch multivariate Analysen zu überprüfen, ob Generation, Elternhaus, konfessionelles Klima und Gemeindenklima tatsächlich die sozialen Kontexte darstellen, die für die Aufrechterhaltung oder den Niedergang der transzendent ausgerichteten Religiosität von ausschlaggebender Bedeutung sind.

LITERATURVERZEICHNIS

- FELLING Albert/PETERS Jan/SCHREUDER Osmund (1982), „Identitätswandel in den Niederlanden“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, 26–53.
- Dieselben (1983), „Bürgerliche und alternative Wertorientierungen in den Niederlanden“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35, 83–107.
- Dieselben (1986), *Religion in Dutch Society* 79, Steinmetz Archive, Amsterdam.
- Dieselben (1986), *Geloven en leven*, Kerckebosch, Zeist.
- Dieselben (1987), *Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Dieselben (1987), *Religion in Dutch Society* 85, Steinmetz Archive, Amsterdam.
- Dieselben (1988), „Religion and Politics in the Netherlands: A Causal Analysis“, *Journal of Empirical Theology*, 1, 55–72.
- Dieselben (1991), *Dutch Religion: Religious Consciousness in the Netherlands After the Revolution*, Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen (ITS), Nijmegen.
- Dieselben (1992), *Religion in Dutch Society* 90, Steinmetz Archive, Amsterdam (erscheint 1992).
- FELLING Albert/PETERS Jan (1988), „Der Säkularisierungsprozeß in den Niederlanden zwischen 1966 und 1985“, in LUTHE Heinz Otto/MEULEMANN Heiner, Hg., *Wertwandel – Faktum oder Fiktion?*, Campus, Frankfurt am Main, 98–139.
- GEERTZ Clifford (1975), *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, London.

- PETERS Jan/SCHREUDER Osmund (1989), „Konfessionelle Kulturen in den Niederlanden“, in DAIBER Karl-Fritz, Hg., Religion und Konfession, Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 113–138.
- SCHREUDER Osmund (1987), „Religiosität und Wertorientierungen der niederländischen Jugend“, in NEMBACH Ulrich, Hg., Jugend und Religion in Europa, Peter Lang, Frankfurt am Main, 271–295.
- Derselbe (1987), „Der Einfluß der vom Staat getrennten Kirche auf die Jugend“, in NEMBACH Ulrich, Hg., Jugend und Religion in Europa, Peter Lang, Frankfurt am Main, 374–375.
- WUTHNOW Robert (1976), The Consciousness Reformation, U. California P., Berkeley.
- YINGER J. Milton (1969), „A Structural Examination of Religion“, Journal for the Scientific Study of Religion, 8, 88–99.
- Derselbe (1977), „A Comparative Study of the Substructures of Religion“, Journal for the Scientific Study of Religion, 16, 67–86.

PARTICULARITÉ ET UNIVERSALITÉ EN TENSION : DIFFÉRENTS TYPES DE CROYANCES

Synchrétisme et recomposition du Religieux : Un essai
d'interprétation philosophique et théologique*

Denis Müller

Université de Lausanne, Faculté de théologie,
BFSH-2, 1015 Lausanne

1. Individualisation du croire et exigence d'universalité

1.1 *L'individualisation du croire : un fait*

Je voudrais entériner, au départ tout au moins, la thèse sociologique de l'individualisation du croire, au sens où la définissent par exemple les travaux de Campiche¹ et Krüggeler², en ne perdant toutefois pas de vue le lien qu'elle présuppose entre la construction individuelle de l'identité religieuse et les référents extérieurs (facultatifs et non exclusifs) sur lesquels elle s'appuie.³ Ces référents ne possèdent pas seulement le caractère d'une extériorité constitutive, ils résultent aussi de la construction globale de la société, dans ses dimensions culturelles et religieuses notamment, avec tout ce qu'elle implique de systèmes de croyances et/ou de systèmes de valeurs.

1.2 *Une exigence interne*

Si l'individualisation du croire peut être reconnue comme un fait empirique, elle découle aussi, par ailleurs, d'une conception théologique de la foi (historiquement et structurellement liée à l'émergence du protestantisme) et d'une certaine vision de la sécularisation. L'accent mis par la Réforme sur le

* Communication présentée lors du IXe Congrès de la Société Suisse de Sociologie dans le cadre du colloque organisé par l'ASSOREL, le 4 octobre 1991 à Neuchâtel.

1 Cf. notamment «Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle de la Suisse», PNR 21, Bâle 1991, 4.

2 «Donne à ce sentiment le nom que tu voudras (La sémantique religieuse dans le contexte de l'individualisation structurelle)», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 23 septembre 1991.

3 Campiche, *art. cit.*, 7.

croquant individuel s'est combiné, dans la culture de la modernité⁴, avec la rationalisation du monde et avec la différenciation de la société. Il en découle de nouveaux défis pour la conception même de la vérité religieuse, comme articulation de la subjectivité (ou de la particularité des points de vue) et de l'universalité. La religion comme système ou comme institution du sens s'en trouve déplacée, et non pas abolie. Ce déplacement ne peut pas être sans effet sur le travail théologique lui-même, avec ce qu'il implique de perpétuelle reprise des théologoumènes.⁵

1.3 *L'individualisation du croire, une menace – pour qui ?*

Il est bien évident que cette thèse (sociologique) de l'individualisation du croire est structurellement liée à celle de la désinstitutionnalisation de la religion. Une telle désinstitutionnalisation ne signifie pas uniquement, si je vois bien, une déconfectionnalisation ou une perte de lien aux instances ecclésiastiques, mais aussi, plus largement, une distance croissante entre le sous-système religieux en général et les autres sous-systèmes formant l'ensemble de la réalité sociale et culturelle. Dans ce cas, l'individualisation du croire ne menace pas seulement les Eglises et les groupements religieux structurés ou organisés, elle contient aussi un potentiel de dissolution critique de la société toute entière en tant qu'unité sous-jacente à l'idée même de sous-système.⁶

Fait empirique, exigence interne, menace éventuelle, le phénomène de l'individualisation du croire relance la question des liens entre la recombinaison individuelle des croyances et la quête d'une identité sociale et culturelle sur le plan collectif (régional ou national pour la Suisse, transnational pour l'Europe). A l'arrière-fond des débats actuels sur l'identité helvétique et européenne se profile un conflit entre différentes manières de rendre compte de la contribution de la religion en général et du christianisme en particulier à la construction de cette identité.

4 On ne saurait donc réduire l'émergence de l'individualisme à des causes structurelles (comme cela semble être le cas dans les hypothèses de M. Krüggeler et P. Voll) ; les facteurs culturels de l'individualisation du croire doivent aussi être pris en compte (cf. J.-P. Willaime : «Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991).

5 Ce point a été souligné par G. Vincent : «Des difficultés d'une analyse de la sémantique religieuse», Colloque Religion et Culture, Lausanne, 23 septembre 1991.

6 Il me semble que, chez N. Luhmann, la notion de sous-système implique (en bonne logique systémique) l'ouverture sur les autres sous-systèmes et, par voie de différenciations soignées, la possibilité d'une relation vivante et d'une totalisation ouverte de l'ensemble des sous-systèmes ; c'est pourquoi la différence propre au sous-système particulier n'est nullement le dernier mot de la théorie luhmannienne, qui implique au contraire une dialectique entre l'ouverture au monde et la concentration sur l'individu, cf. par exemple *Amour comme passion* (De la codification de l'intimité), Paris, Aubier, 1990, 220-221.

2. Synchrétisme et bricolage

Le terme de synchrétisme pose, comme on sait, des problèmes délicats tant sur le plan descriptif que sur le plan normatif. Ses connotations négatives ont souvent été soulignées.⁷ Pourtant, le terme est utilisé – dans l'enquête du PNR 21 – pour désigner l'une des cinq composantes idéal-typiques de la sémantique religieuse en Suisse. Il est d'autant plus intéressant – mais nullement étonnant d'un point de vue théologique relativement indépendant de toute observation empirique – d'apprendre que les catholiques suisses marquent une affinité plus nette que les protestants avec le système de croyances synchrétique.⁸ J'aimerais m'interroger ici sur les problèmes proprement théologiques liés à ce concept ambigu de synchrétisme, et tenter notamment d'en détecter les pièges et d'en percevoir les enjeux.

2.1 Connotations négatives

Dans la tradition théologique protestante récente, le concept de synchrétisme a souvent fonctionné comme repoussoir pour mieux mettre en valeur une théorie théologique de la religion élaborée à partir du concept critique et supérieur de révélation. Le synchrétisme n'apparaissait – négativement – qu'en tant que tendance naturelle propre à certaines religions (l'hindouisme centralement), mais complètement contraire à l'esprit des religions abrahamiques.⁹ Le synchrétisme renvoyait aux confusions des autres religions, nullement à une tentation à laquelle on pourrait éventuellement succomber soi-même comme chrétien.

Quand il s'agit d'évaluer théologiquement un phénomène apparemment synchrétiste comme la nébuleuse du New Age, les interprétations divergent fortement. Un théologien protestant plutôt atypique comme C.-A. Keller résiste visiblement à l'idée d'appliquer le concept de synchrétisme au phénomène du Nouvel Age ; tout en reconnaissant le caractère de nébuleuse de ce phénomène, il tente d'en dégager la cohérence spirituelle positive, alors que le terme de synchrétisme lui paraît impliquer des connotations négatives, au sens d'un bricolage d'éléments hétéroclites. Nous reviendrons sur cette association symptomatique entre synchrétisme et bricolage. Mais il faut noter que Keller, dans un deuxième temps, réinvestit positivement le terme de bricolage, qui lui paraît caractéristique de toute expérience religieuse.¹⁰ Pourquoi, par contre, n'en fait-il pas de même

7 Cf. par exemple F. Stolz : „Alternative Religiosität : Alternative wozu ?“, Communication au Congrès Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991, 1.

8 Campiche, *art. cit.*, 10 ; Krüggeler, *art. cit.*, 8.

9 Cf. à ce sujet H. Kraemer : «Syncretismus», RGG, 3e éd, vol. VI, 1962, col. 563–568, 567.

pour le terme de syncrétisme, dont H. Kraemer reconnaissait pourtant qu'il constituait un vrai problème de la théologie des religions et de la missiologie ? Ne serait-ce pas que la tradition protestante (pas seulement dans ses franges évangéliques, correspondant au type «chrétien exclusif» de Krüggeler, mais aussi dans ses courants les plus libéraux) répugne au fond à l'idée même de syncrétisme ?

2.2 *Catholicisme et syncrétisme : une alliance naturelle ?*

Dans la logique doctrinale catholique, l'exigence d'universalité prend la forme d'une vision syncrétique de la religion catholique. On trouve un exemple extrême, et donc particulièrement emblématique, de cette tendance dans la théologie de la libération de Leonardo Boff. A certains égards, la théologie de la libération peut apparaître comme l'investissement du champ éthique et politique par la religion.¹¹ Or chez un auteur comme L. Boff, on met le doigt sur l'intime corrélation entre un progressisme éthique et un certain traditionalisme doctrinal. Pour lui, le catholicisme critique et rénové demeure l'articulation la plus parfaite du christianisme ;¹² son syncrétisme supérieur prend en compte le syncrétisme en quelque sorte inférieur des religions naturelles ; la relation entre catholicisme et religion naturelle est, très classiquement, de continuité plus que d'opposition ; la part éventuelle de vérité de la critique de la religion (dont la réception théologique fut prioritairement le fait du protestantisme) n'est pas véritablement honorée. Le catholicisme apparaît chez Boff comme la synthèse syncrétique supérieure du syncrétisme des religions naturelles.¹³ On comprend que, dans cette optique, le lien entre doctrine catholique et religion populaire soit pensé sur le mode de la continuité et de la congruence.

2.3 *Esquisse d'une proposition*

Le concept de syncrétisme pose une question philosophique et théologique essentielle, que l'on peut formuler dans les termes suivants : qu'en est-il de la

10 *New Age* (Entre nouveauté et découverte), Genève, Labor et Fides, 1990, 67-69. Un auteur catholique, comme K. Koch, spécialiste de Pannenberg, souligne, à l'inverse, les tentations totalitaires du New Age. La vision holistique du Nouvel Age lui apparaît comme panthéiste et donc comme doctrinalement incompatible avec la vision chrétienne de la totalité (cf *Nouvel Age et foi chrétienne*, Paris, Edition française, 1990, 2e éd.). Mais c'est bien l'indice que les prétentions syncrétistes du Nouvel Age entretiennent une relation de rivalité mimétique avec les prétentions syncrétiques immanentes au catholicisme.

11 Hypothèse suggérée oralement par R. Lévy lors de sa communication au Congrès Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991.

12 *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1974, 255-257.

13 *Eglise, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, pp. 161.

relation entre la particularité d'une conviction religieuse et sa prétention à l'universalité ? Cela signifie qu'on ne saurait réserver le concept de syncrétisme aux nouveaux mouvements religieux ou à ce que F. Champion nomme la «nébuleuse mystique-ésotérique».¹⁴ Le christianisme n'est pas seulement une «formation syncrétique» du point de vue historique et sur un plan descriptif, il participe aussi, comme système orthodoxe fort, d'une dynamique d'inclusion proprement syncrétique.¹⁵

Toute conviction religieuse – christianisme compris – se donne en effet à la fois comme point de vue particulier et comme visée d'universalité ; il ne me paraît pas absolument pertinent, par conséquent, de distinguer entre des formes exclusives et des formes inclusives d'expression religieuse ; en soi, toute expression religieuse authentique se veut à la fois exclusive et inclusive ; sa particularité n'est pas seulement ni même d'abord la marque de sa relativité ; elle exprime en premier lieu la prétention à la vérité. La vraie question n'est pas tant de savoir si une conviction est exclusive ou inclusive. En principe, toute prétention exclusive à la vérité implique une inclusion de type universelle ; sinon, la prétention à la vérité demeure effectivement un simple préjugé exclusiviste, et ne se tient pas à la hauteur d'une authentique prétention à la vérité.

Il découle de ce qui précède, à mon sens, que le vrai problème – philosophique et théologique – est celui du mode d'articulation doctrinale, proposée par chaque expression religieuse particulière, entre la particularité de son point de vue et l'universalité de son horizon.

Or les différentes acceptions doctrinales du syncrétisme mettent en jeu des approches inconciliables de ce problème. L. Boff distingue, de manière intéressante, six conceptions différentes du syncrétisme : le syncrétisme par addition, le syncrétisme par adaptation, le syncrétisme par mélange, le syncrétisme de concordance, le syncrétisme de traduction et de le syncrétisme de refonte.¹⁶ Sans pouvoir m'attarder sur chacun de ces types, je relève brièvement les modèles de vérité qui leur correspondent, puis les liens de ces modèles avec l'interprétation du terme de bricolage.

Le syncrétisme procède soit par éclectisme superficiel ou stratégique (cf. les modèles par addition, par adaptation, par traduction), soit par fusion hâtive (mélange, concordance). La vérité semble émerger comme une totalité abstraite

14 «De la religion parallèle en France», communication au Colloque Religion et Culture, Lausanne, 25 septembre 1991 ; cf. son ouvrage *De l'émotion en religion*. Renouveaux et traditions, Paris, Centurion, 1990 (co-édité avec D. Hervieu-Léger).

15 Ces deux points sont très justement soulignés par G. Vincent, *art. cit.*, 3 et 10.

16 *Eglise, charisme et pouvoir*, *op. cit.*, 163–166.

et composite, comme la réunion insatisfaisante de parties livrées à elles-mêmes. L'articulation du tout et des parties demeure inachevée. C'est la raison pour laquelle, aussi bien dans l'éclatement représenté par l'éclectisme que dans la violence imposée par la fusion, le syncrétisme évoque l'idée d'arbitraire et finalement de totalitarisme.

2.4 *Syncrétisme et bricolage*

Qu'en est-il des liens entre ces différentes conceptions du syncrétisme et l'usage du concept de bricolage ?

En poussant dans ses retranchements la logique de l'éclectisme, on exaspère naturellement l'individualisation du croire et donc une conception purement sélective et arbitraire du bricolage religieux. En insistant au contraire sur la dynamique fusionnelle du syncrétisme, on met en avant la recherche d'une nouvelle totalisation, et ceci aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Il est évident que l'acception fusionnelle du syncrétisme nous oblige à réfléchir sur le lien, à mon sens incontournable, entre l'individualisation du croire et sa prétention à l'universalité. En recherchant une cohérence interne à son croire individuel, le bricoleur religieux post-moderne ne vise pas seulement à se comprendre de manière unifiée, il tend aussi vers une cohérence externe entre sa croyance et le système de croyances et de valeurs de sa société. Unité personnelle et universalité potentielle ne sont pas aussi antinomiques que pourrait le laisser croire une vision purement individualiste (et donc idéologique) de l'individualisation du croire. On trouve certainement des indices empiriques de cette thèse dans l'insistance du New Age sur la perspective holistique, comme dans la tentative (majoritairement catholique) de réinterpréter le syncrétisme en termes de restructuration positive ou de refonte du patrimoine théologique et spirituel chrétien.

C'est bien ce qui se passe, par exemple, dans la théorie du christianisme par refonte proposée par L. Boff. Le syncrétisme par refonte y apparaît à la fois comme une donnée interne de la dynamique religieuse et comme la quintessence du catholicisme. Dans sa particularité irréductible, le catholicisme exprime une totalité vivante, la synthèse critique et englobante aussi bien des autres types de syncrétisme que des religions populaires locales. Certes, L. Boff n'est pas dupe des pathologies de ce type de syncrétisme. Les effets pervers de la quête religieuse de la transcendance signifient une retombée dans la pure logique de l'immanence (ritualisme, légalisme, etc...) ; le péché humain ne cesse jamais tout à fait de faire obstacle à la manifestation universelle du divin. Mais l'histoire témoigne d'un développement positif dans le sens du syncrétisme par refonte. Le christianisme, dans cette vision très hégélienne, est non seulement une

religion synchrétique parmi d'autres (contre l'apologétique missionnaire traditionnelle qui voyait le syncrétisme dans les religions non-chrétiennes, dans le paganisme),¹⁷ il est aussi la religion synchrétique par excellence, comme l'attestent la réalité et la doctrine profonde du catholicisme que Boff appelle de ses vœux.

Boff peut dire cela parce qu'il voit dans la religion elle-même (contre la critique de la religion de la théologie dialectique) une dynamique essentiellement synchrétique dont les médiations sont indispensables à l'expression visible de la foi. Dans l'actuel débat oecuménique sur cette question, il n'y plus guère de désaccord en ce qui concerne le rôle médiateur de l'expression religieuse, tant sur le plan des symbolisations culturelles et sociales (à l'extérieur) que sur le plan proprement théologique (interne à la foi).¹⁸ Par contre, la discussion bat son plein quant au mode d'articulation théologique concrète de cette médiation. Faut-il, comme L. Boff, privilégier la synthèse de type synchrétique, ou, comme je le pense avec d'autres, mettre en oeuvre une autre dialectique, prenant en charge l'exigence d'universalité sans rien perdre des conflits et des crises qui traversent en permanence l'expression religieuse dans le champ de sa visibilité sociale, culturelle et éthique ? Il ne suffira plus, alors, de couler le christianisme dans le code formel d'une sémantique religieuse de la transcendance et de l'immanence ; il faudra s'interroger sur le type d'articulation doctrinale spécifique que le christianisme propose entre ces deux termes et se demander en particulier si les schèmes théologiques de l'incarnation et de la croix, centralement, n'appellent pas un investissement total de l'immanence par la transcendance, ouvrant la voie à une totalisation d'un genre particulier.

Si l'on opte pour cette deuxième possibilité, le concept méthodologique de bricolage doit retrouver une signification noble.¹⁹ Il ne s'agit plus de composer éclectiquement un menu insipide ou de consacrer idéologiquement l'omnipotence stérile d'un individu isolé dans l'ère du vide, mais bien de construire un modèle positif d'identité personnelle et collective, faisant toute la place aux conflits internes et externes, psychiques et sociaux, sans lesquels cette construction ne serait qu'un leurre et une abstraction. Ce modèle demeure un bricolage, au sens fort défini classiquement par Lévi-Strauss, parce qu'il institue «du sens et de l'intelligible avec des éléments disparates qui sont des résidus culturels» (B. Crettaz) et que cette institution du sens doit se penser à partir d'en bas, c'est-à-dire des particularités finies de nos subjectivités respectives. A la différence du modèle syncrétiste, qui est toujours en dernier recours de type

17 Boff prend ses distances par rapport aux thèses de G. Thils et de W. Visser't Hooft sur le syncrétisme. Le catholicisme traditionaliste du premier n'est pas sans rapport, en effet, avec le barthisme du second.

18 Cf. par exemple P. Gisel : *L'excès du croire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 168-174.

19 Cf. les remarques de B. Crettaz : «Le concept de bricolage. Précisions méthodologiques», PNR 21, *Info 21*, 14, mars 1991, 57.

fusionnel et totalitaire, le modèle proposé ici articule le particulier et l'universel en respectant la dynamique du dialogue et du conflit et en l'inscrivant dans un *horizon* de signification universelle. La totalité n'est pas donnée, mais à faire ; elle est une tâche et un horizon, une visée découlant d'une exigence.

3. La sécularisation comme déplacement du rôle de la religion

3.1 *Modèle positif de sécularisation*

L'ensemble des réflexions précédentes implique, vous l'aurez compris, que soit récusée l'opposition stérile entre une théorie pure et dure de la sécularisation (à la Bryan Wilson) et la volonté d'échapper aux effets sociaux et culturels indéniables du processus moderne de sécularisation (comme c'est le cas dans certaines récupérations théologiques du concept de post-modernité). Pour sortir de l'impasse, il faut interpréter le thème de la sécularisation en termes de déplacement du religieux et non de perte d'identité ou de substance. Ce n'est pas hasard, notons-le en passant, que la théologie protestante, plus que d'autres, a secrété des théories légitimant positivement la sécularisation (ainsi F. Gogarten).²⁰

Ce déplacement s'effectue autant sur le plan des significations théologiques ou de la sémantique religieuse que sur celui des pratiques institutionnelles ou de la pragmatique des organisations. Il affecte en effet aussi bien la définition des contenus religieux que la fonction et le rôle des instances religieuses dans la société.

3.2 *L'exemple des Comités et commissions d'éthiques*

Je me contenterai de l'exemple des Comités ou des commissions d'éthique, sur le fonctionnement et la signification desquels il existe une littérature croissante.²¹ C'est en effet un lieu d'observation particulièrement privilégié pour ce qui concerne le jeu du religieux et de l'éthique.

Dans la tradition théologique protestante, on a pu assister à un va-et-vient significatif. Après l'éthicisation de la dogmatique et, plus largement, de la foi dans la théologie du XIX^e siècle, le mouvement barthien a renversé la vapeur en subordonnant rigoureusement l'éthique à la dogmatique. On a encore insuffisamment réfléchi au fait que ce renversement a eu pour conséquence de

20 Cf. D. Hervieu-Léger : *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf, 1986, pp. 187.

21 Cf. Ph. Lucas : *Dire l'éthique*, Paris, Actes Sud-Inserm, 1990 ; C. Ambroselli : *Le Comité d'éthique*, Paris, PUF, 1990.

moraliser l'ensemble des affirmations dogmatiques ; si l'éthique dépend entièrement de la dogmatique, alors toute la dogmatique est de part en part éthique. Ce nouveau type d'éthicisation a produit des effets dommageables, et c'est sans doute pourquoi, aujourd'hui, l'éthique théologique incline à mieux délimiter l'autonomie légitime de la méthodologie éthique. Mais cela lui vaut une tension souvent implicite avec les autorités ecclésiastiques, qui fonctionnent souvent encore avec le modèle barthien devant les yeux ou au fond du subconscient.

La situation est plus tranchée en ce qui concerne l'Eglise catholique. C'est à la force de pénétration (plus symbolique qu'effective) de son magistère qu'on doit sans doute le permanent conflit de légitimité et de représentation au sein d'instances comme le Comité national d'éthique français. En Suisse, la situation est beaucoup plus fluide, étant donné la dispersion des comités et des commissions d'éthique à des niveaux cantonaux, régionaux ou spécialisés. Ainsi, les commissions d'éthique dans les hôpitaux font-elles place souvent à des éthiciens de formation théologique, protestants ou catholiques, sans que la dimension confessionnelle semble ici déterminante. Une société faïtière comme l'Académie suisse des sciences médicales joue un rôle purement indicatif et consultatif, à l'égard des médecins et des hôpitaux ; les éthiciens chrétiens participent de manière plus ou moins directe à ses délibérations ; de même, la nouvelle Société suisse d'éthique biomédicale met l'accent sur l'argumentation éthique de type scientifique et pluraliste, en se démarquant à l'origine de la Société suisse de bioéthique, aux objectifs nettement idéologiques et aux tendances théologiques de type conservateur (du côté catholique) et exclusif (du côté protestant).

La question qu'on doit se poser est en fait celle du rôle de la dimension religieuse dans l'argumentation éthique. Au plan de l'éthique fondamentale, on peut dire que la religion inspire et motive les positions éthiques, par le jeu des systèmes de croyance et des systèmes de valeurs qu'elle met en oeuvre. Mais on ne saurait sous-estimer la part de la symbolique institutionnelle et ministérielle que véhicule la présence d'ecclésiastiques dans les instances éthiques. Au-delà de la compétence technique des éthiciens professionnels (qui sont souvent des théologiens), n'attend-on pas d'abord d'eux, en profondeur, une qualité d'écoute, une certaine connivence thérapeutique et/ou une conscience critique des limites de la médecine et de la recherche, enfin une parole de libération des consciences ou d'absolution des fautes, toutes qualités ou performances dont le caractère religieux est patent ?

Il ne faut pas perdre de vue que cette fonction particulière des théologiens dans les instances éthiques renvoie à des résidus d'influence ecclésiastique dont la légitimité est souvent établie via le détour de la compétence éthique. L'ambiguïté qui demeure à ce niveau entre la demande d'éthique et la demande

religieuse se retrouve plus largement au plan social et culturel. Tout en continuant à exercer une certaine influence sur la culture et l'éthique ambiantes, les Eglises doivent s'ouvrir au déplacement du religieux en cours dans la société. Le jeu des syncrétismes concurrents leur renvoie la question de leur propre prétention à émettre une vérité totalisante. Plutôt que de se prendre au jeu d'un syncrétisme de type supérieur, comme celui proposé de manière finalement assez conventionnelle par L. Boff en Amérique latine, les Eglises ne feraient-elles pas mieux de valider la situation actuelle comme un champ dynamique et risqué de tensions et d'interactions entre des visées particulières d'un universel concret, susceptible de soutenir les efforts de tous en direction d'une éthique plus humaine ?

IDENTITÉ RELIGIEUSE ET IDENTIFICATION CONFESSIONNELLE

Introduction de Enzo PACE

Communication de Roland J. CAMPICHE :

La déconfessionalisation de l'identité religieuse

Réaction de Urs ALTERMATT :

Nivellierte Gesellschaft und konfessionelle Kulturen in der
Schweiz

Réaction de Danièle HERVIEU-LÉGER :

Dislocation des systèmes religieux-culturels intégrés et
assimilation de la religion dans la culture

INTRODUCTION

Enzo Pace

Université de Padoue, Département de sociologie,
Via Andreini 12, I-35100 Padoue

Le thème principal de la communication de Roland J. Campiche ainsi que des interventions des préopinants (Hervieu-Léger et Altermatt) est le rapport entre identité religieuse et identification confessionnelle. Existe-t-il une relation entre ces deux éléments dans les sociétés modernes fortement différenciées ?

Les recherches empiriques les plus récentes – y compris celle de R. J. Campiche en Suisse – semblent toutes démontrer les deux faits suivants :

(a) La majorité des populations européennes continue, tout du moins nominalement, à se servir de la référence confessionnelle pour se situer dans un contexte socio-culturel, cependant et (b) parallèlement on a tendance plus que par le passé à se construire sa propre identité religieuse, à mettre sur pied sa propre «entreprise» de construction identitaire.

Selon la théorie des systèmes, ce phénomène correspond à un processus de différenciation croissante des différentes sphères sociales, processus auquel n'échapperaient pas les religions institutionnelles, avec pour conséquence que les individus auraient tendance à ne pas se reconnaître dans les fins institutionnelles des confessions religieuses.

Le problème est donc de savoir, comme le souligne Hervieu-Léger, s'il y a un enjeu plus important derrière les tensions entre religion et culture. Je me contente de le souligner car les communications ainsi que le débat qui suivra aborderont cette problématique directement ou indirectement.

On peut dire que lorsque les confessions religieuses se sont adaptées, au niveau de leur fonctionnement même, à la logique de «ce monde-ci», en cherchant à mieux vendre leur image afin de soutenir l'entreprise d'évangélisation (à propos de la religion *market-oriented*, je me réfère surtout à la publicité faite par l'Eglise catholique italienne pour convaincre les Italiens de lui dédier une petite partie de leur déclaration d'impôts ; elle utilise, à titre de message, la parabole évangélique du pain et des poissons !). Elles ont déclenché un effet inattendu : elles sont redevenues visibles socialement. Sur le plan de la solidarité sociale par exemple, la religion peut apparaître désormais comme la structure hospitalière du capitalisme avancé et de la société post-matérialiste. Les gens se sont alors montrés disposés à leur reconnaître un domaine spécifique d'action :

le soutien et le secours portés aux «nécessiteux» des sociétés saturées, bref une action immanente. Mais, parallèlement, la proportion de personnes qui ne réussit plus à retrouver dans les fins institutionnelles des confessions la transparence d'un message de salut pour l'individu et «son monde vécu» a peut-être augmenté.

Bref, si la religion peut être considérée comme un réservoir d'évidences langagières (Habermas) qui ne peuvent que partiellement être communiquées par une confession religieuse ou transmises d'une génération à l'autre à travers les mécanismes classiques de la socialisation, il est évident qu'il faut s'attendre à ce que celles-ci soient moins capables qu'autrefois d'être la source principale de la construction identitaire de l'individu et des groupes sociaux.

D'autre part, la religion continue à fonctionner comme une sorte de silo d'informations (Victor Turner) disponibles pour l'interprétation de la condition précaire de l'existence.

La nouveauté est que les individus utilisent effectivement la religion comme réservoir d'informations parmi d'autres, sans que cela produise des phénomènes de dissonance dans la connaissance ou des conflits d'interprétation de la réalité. Mais est-ce vraiment le cas ? Ou ne s'agit-il pas plutôt des mécanismes de sélection permettant que tiennent ensemble au niveau des systèmes individuels des éléments qui pourraient apparaître comme des contradictions inexplicables au niveau des macro-systèmes ?

LA DÉCONFESSIONNALISATION DE L'IDENTITÉ RELIGIEUSE

Roland J. Campiche

Université de Lausanne, Institut d'Ethique Sociale de la FEPS,
Terreaux 10, 1003 Lausanne

1. Introduction

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

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

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

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

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

La même constatation peut être faite à propos de l'identité religieuse qui ne correspond pas nécessairement à une identité prescrite par une organisation religieuse et ne se confond pas automatiquement avec une appartenance (Campiche, 1989a, 73 ss.). Cette situation est rendue possible pour des raisons analogues à celles invoquées à propos de l'identité nationale. Opérer ce rapprochement semble particulièrement utile pour éviter d'isoler l'analyse de l'identité religieuse des processus de changement qui touchent le socio-culturel dans son ensemble. Car si la culture change, la religion également, au sens où elle est étroitement liée au contexte. Le fait qu'elle apparaisse aujourd'hui très attestataire de ce contexte ne conduit pas nécessairement à penser qu'elle est en perte. J'avancerai au contraire l'hypothèse que sa recomposition en cours¹ – processus qui caractérise la religion aujourd'hui dans nos sociétés – ne se différencie guère et par conséquent se distingue difficilement des phénomènes de changement plus globaux. Cette circonstance accroît l'intérêt de son analyse.

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

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

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

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

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

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

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

3. Les constructions de l'identité religieuse individuelle

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

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

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

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

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

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

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

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

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

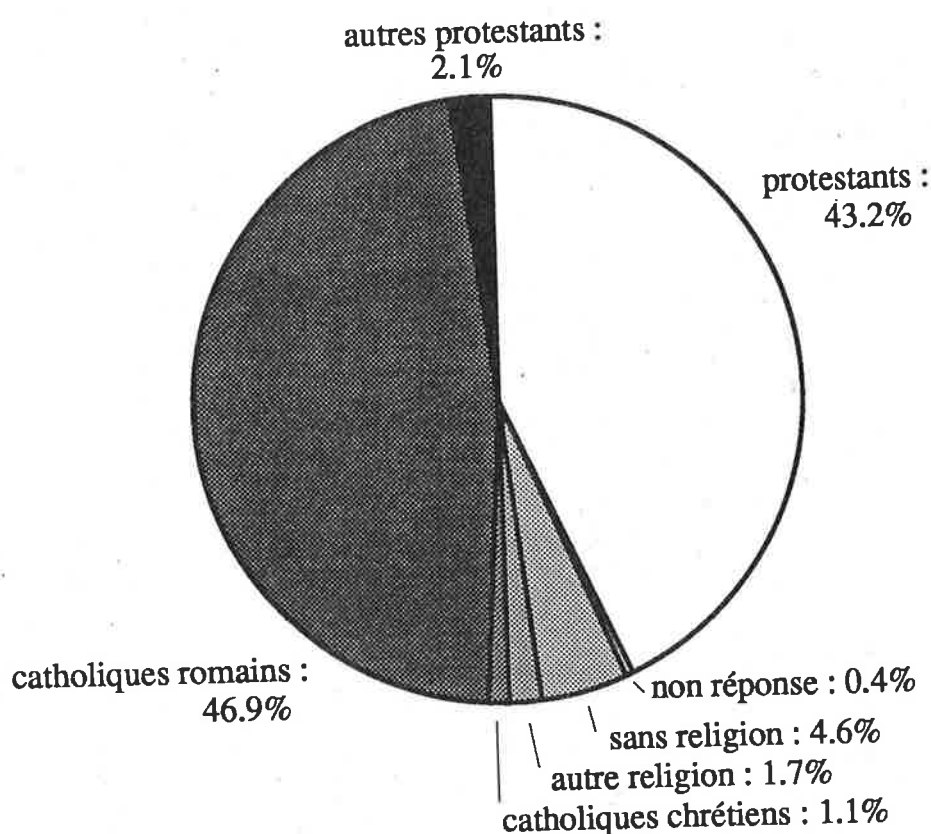
La CIR désigne donc le processus de choix opéré par un individu parmi différents modèles identitaires. Ce choix est individuel au sens où la société,

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

4. Identification nominale et constitution du bagage religieux

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

Graphique 1
Identification nominale

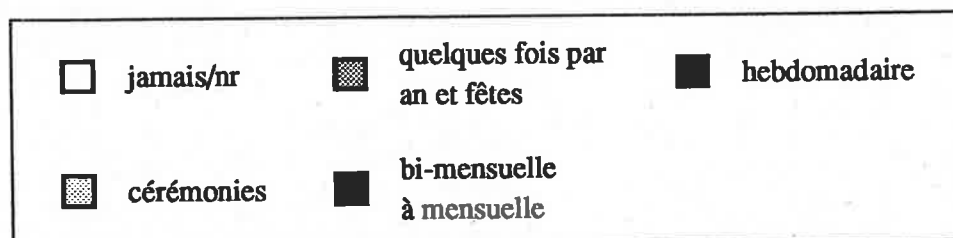
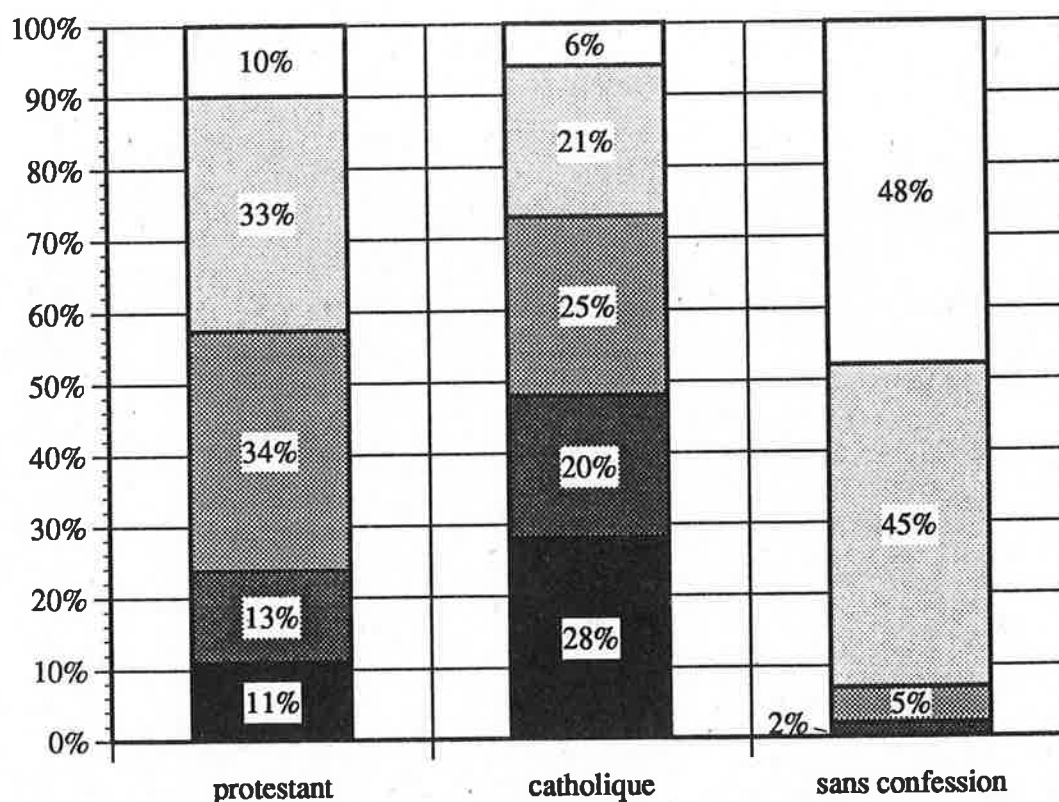


Ces résultats témoignent d'une grande stabilité de l'appartenance confessionnelle déclarée. Seule la distribution interne entre catholiques et protestants s'est modifiée depuis 1860, date du premier recensement fédéral, puisqu'en raison

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

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

Graphique 2
Pratique dominicale selon la confession



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

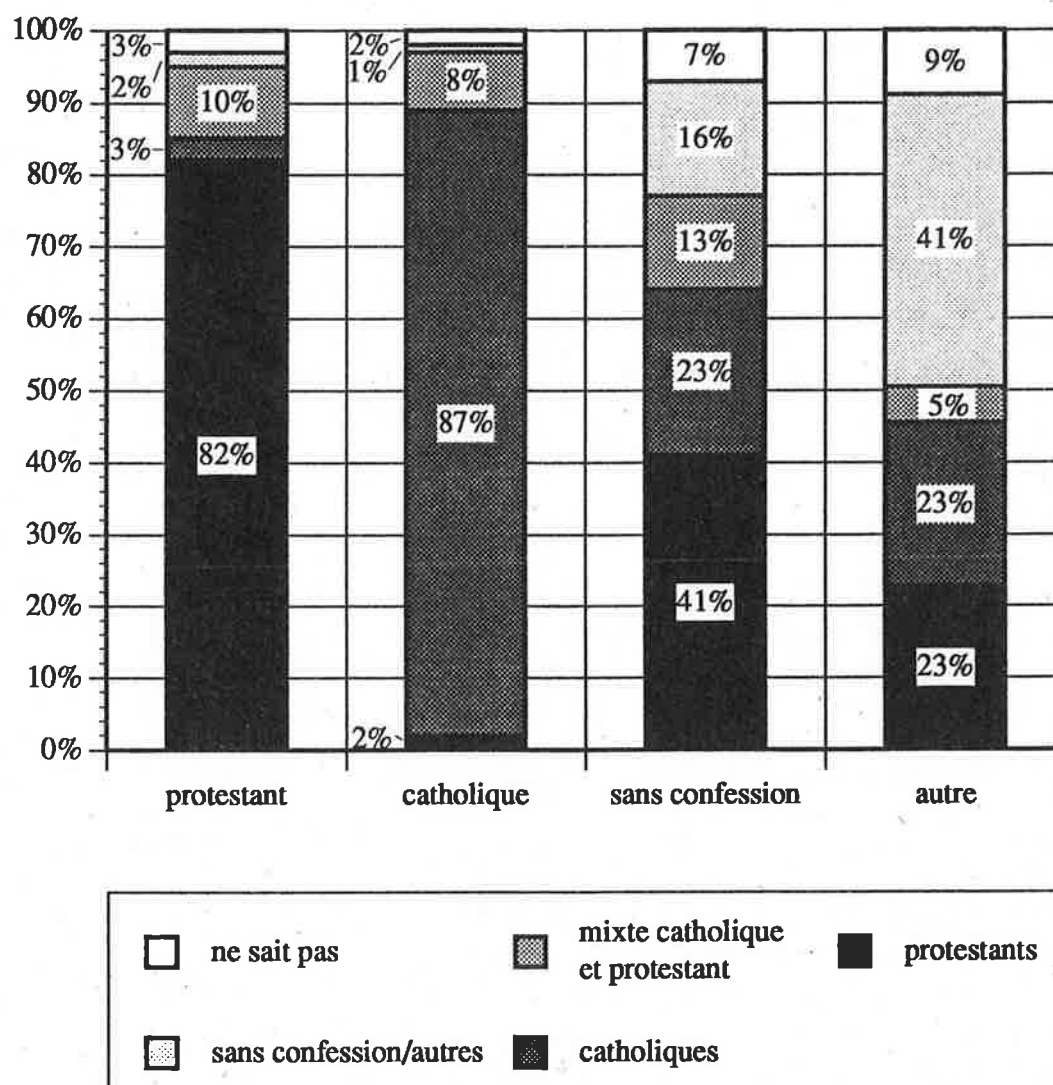
Le tableau qui suit montre que 80% des enquêtés sont issus d'une famille où les deux parents déclaraient la même confession (cf. graphique 3). L'ouverture du milieu familial à une autre tradition religieuse ne concerne donc qu'une minorité en croissance régulière (Bovay et Campiche, 1989, 162).

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

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

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

Graphique 3
Confession de l'enquêté et de ses parents

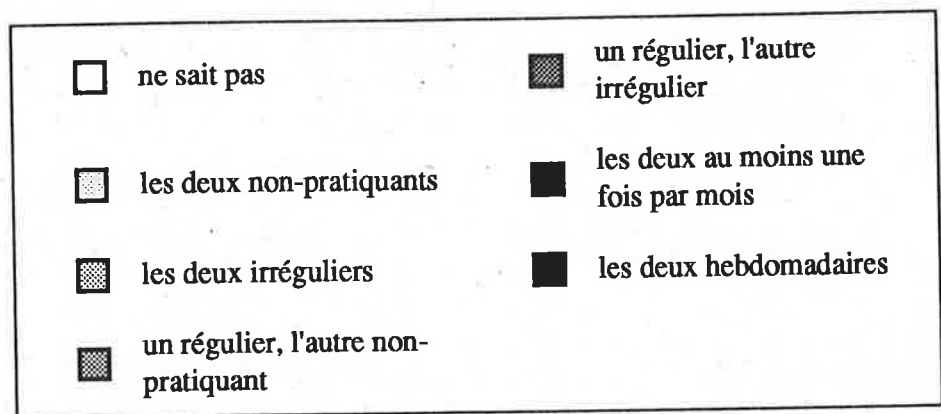
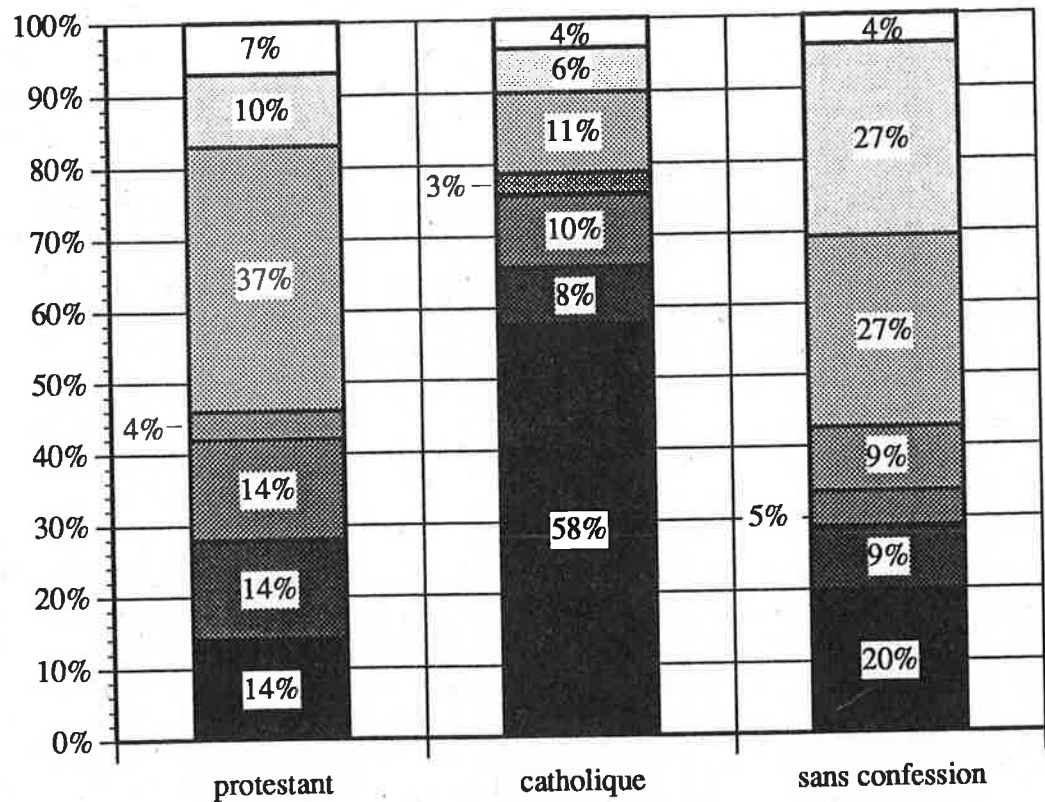


comme on va le voir. Leur identification nominale repose donc sur une tradition familiale et une conduite expérimentée.

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

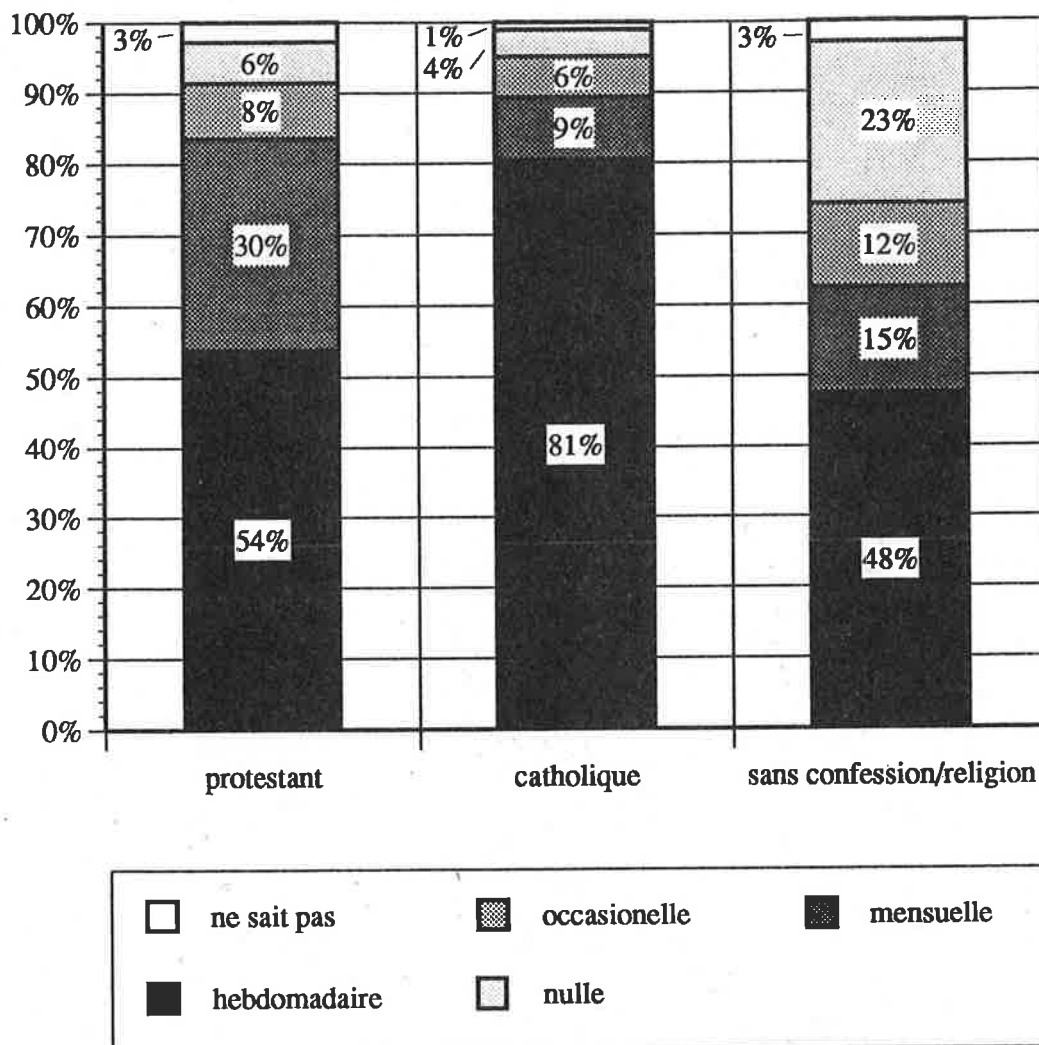
La très grande majorité des enquêtés ont été socialisés dans les organisations religieuses durant leur enfance. L'écart observé entre protestants et catholiques

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



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

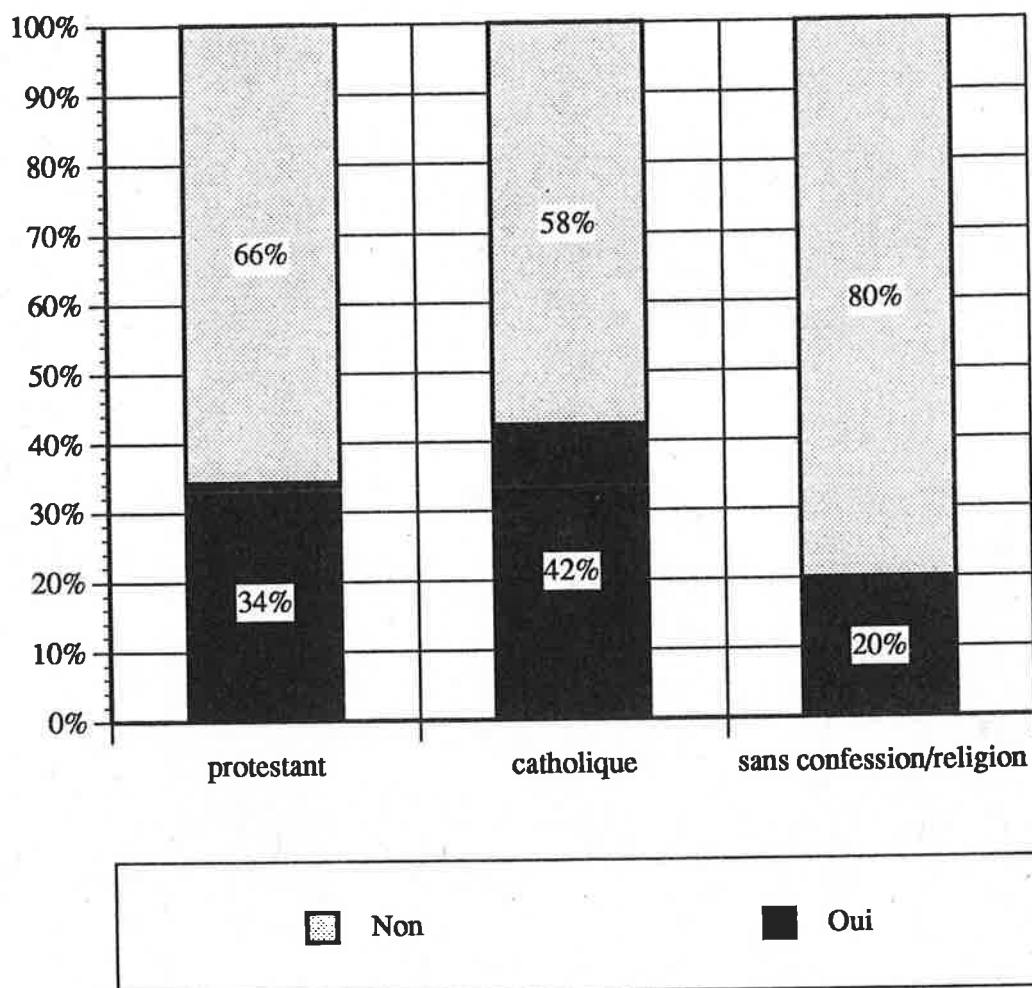
Graphique 5
Confession ou religion déclarée et pratique cultuelle durant l'enfance



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

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

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



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

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

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

5. L'effacement des enceintes confessionnelles

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

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

Tableau 1

Opinions sur les religions chrétiennes

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

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

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

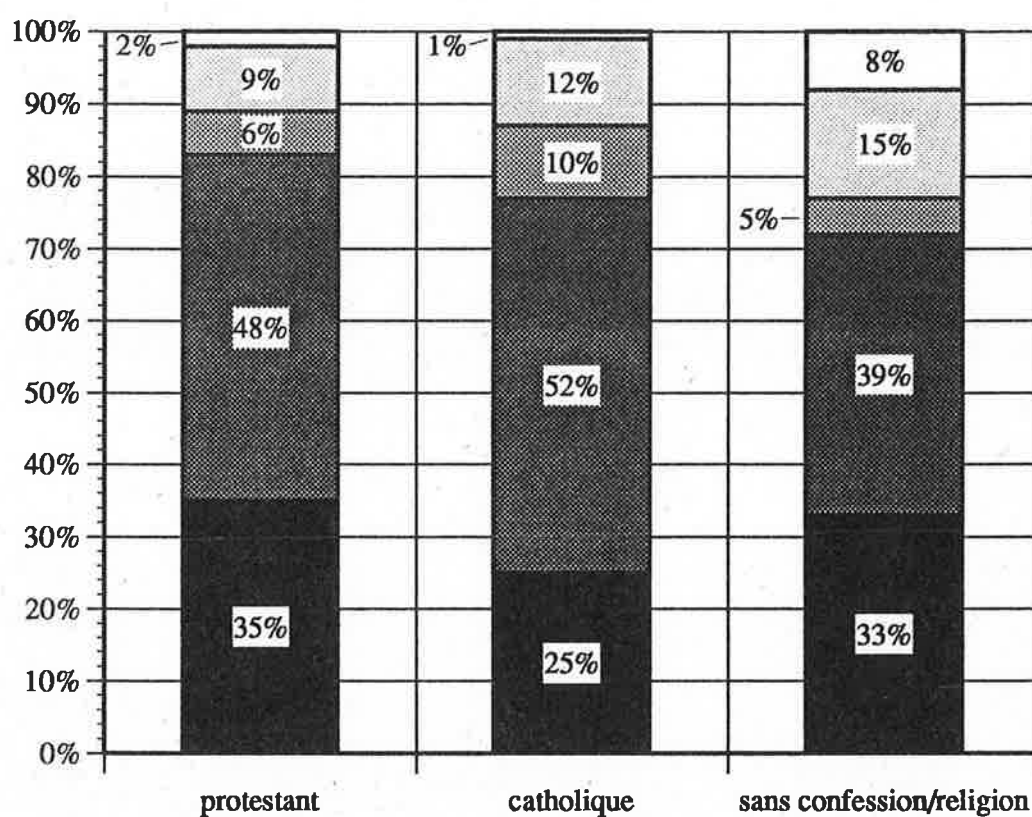
Les jeunes sont un peu moins enclins à maximiser les différences, mais ils sont aussi les plus nombreux à ne pas savoir définir les confessions chrétiennes. Les ouvriers et les employés qualifiés s'avèrent les moins nombreux à juger les différences de doctrine importantes (respectivement 18.4 et 22.5%).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

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

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

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

Graphique 7
Différence doctrinale perçue selon la confession déclarée



- ☐ n'ont pas répondu
- ☐ «J'ai de la peine à définir clairement le protestantisme et le catholicisme.»
- ☐ «Je ne vois plus de différences entre les confessions chrétiennes.»
- ☐ «Pour l'essentiel, le protestantisme et le catholicisme ont la même doctrine. Les différences ne portent que sur des points secondaires.»
- ☐ «Entre le protestantisme et le catholicisme, il existe des différences de doctrine importantes.»

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

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

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

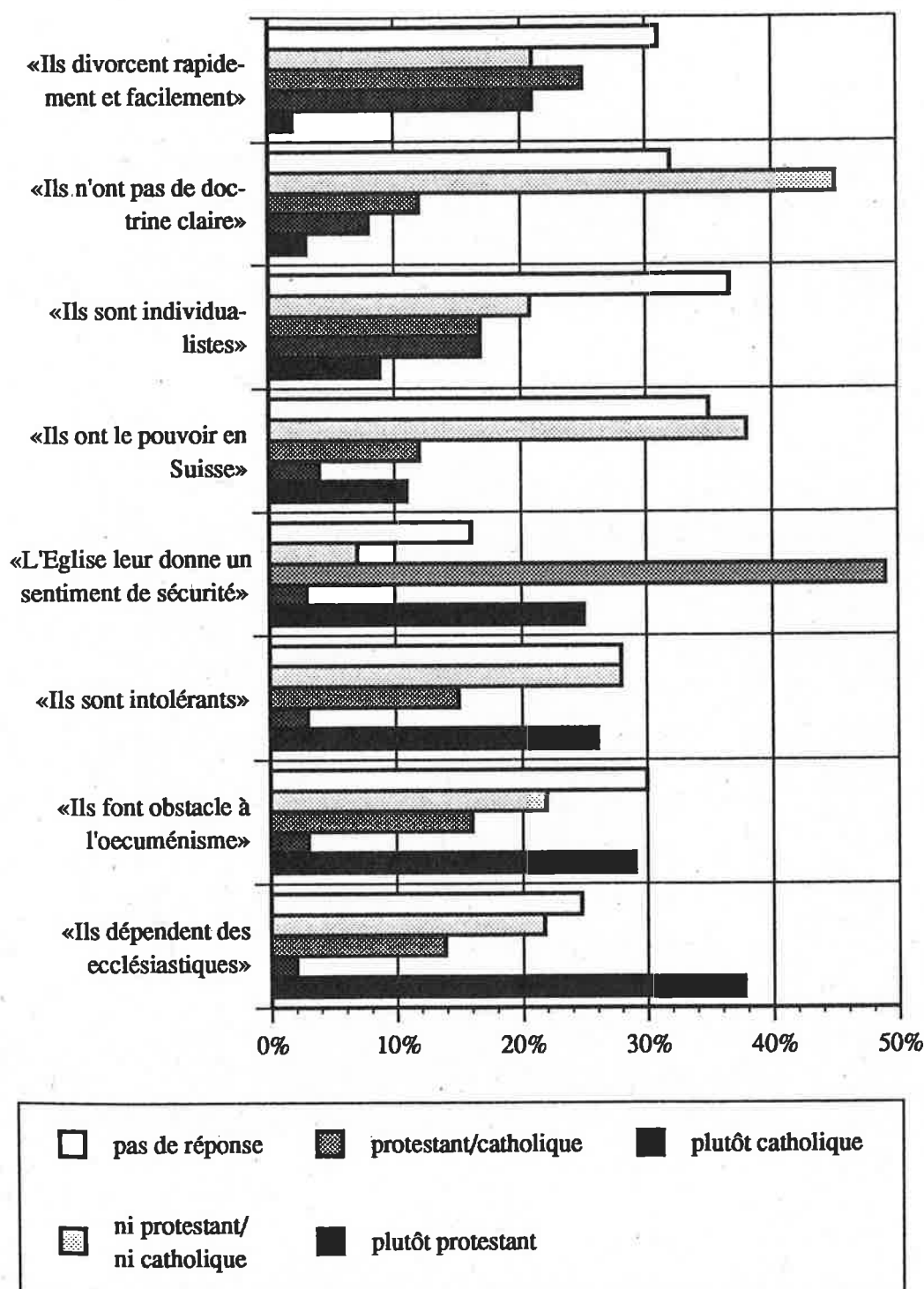
L'examen des attitudes à l'égard des stéréotypes confessionnels va s'avérer certainement éclairant pour confirmer ou infirmer ce constat. Voyons ce qu'il en est (cf. graphique 8).

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

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

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

Graphique 8
Stéréotypes confessionnels



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

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

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

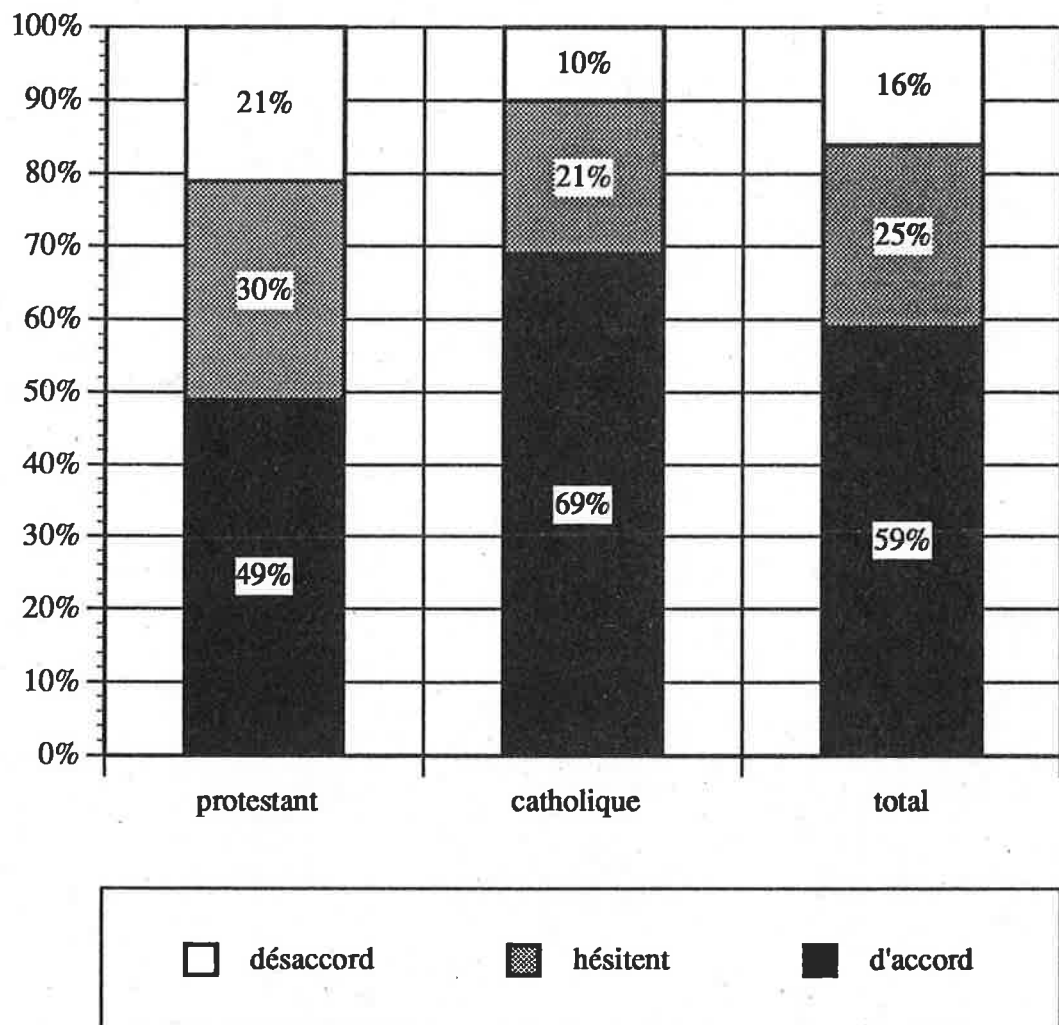
La tendance à l'homogénéisation des identités collectives confessionnelles est donc plus apparente dans le catholicisme que dans le protestantisme, comme le prouvent les réponses données à une question relative au rapprochement des Eglises (cf. graphique 9).

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

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

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

Graphique 9
Rapprochement souhaitable des Eglises selon la confession déclarée



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

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

6. Conclusions

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

1. La pratique mise à part, la variable confessionnelle ne discrimine pas deux groupes aux attitudes et comportements différenciés. Les différences culturelles et sociales les traversent de façon identique. Faut-il imputer à cette évolution leur propension à minimiser leurs divergences idéologiques ? Cette supposition s'inscrit dans le droit fil de nos considérations sur les rapports entre changements socio-culturel et transformation du champ religieux.²
2. La perception d'une identité différenciée catholique-protestant n'est le fait que d'une minorité. Au plan doctrinal, les deux confessions apparaissent interchangeables. La tendance à opérer un rapprochement doctrinal entre catholicisme et protestantisme ne signifie cependant pas que tout le monde partage le même système de croyances ou accorde la même importance aux convictions religieuses pour orienter l'existence quotidienne. Autrement dit, l'amalgame doctrinal constaté fait partie de la nouvelle donne religieuse, mais n'équivaut pas à l'uniformisation des attitudes et des comportements religieux contemporains. Cette évolution ne va pas sans infléchir le rapport religion et culture.³
3. Seul un tiers de la population est rattaché par un lien fort, la pratique religieuse, à une organisation de type Eglise ou communauté. La majorité de la population n'établit donc pas un lien social de ce type avec une institution religieuse.

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

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

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

1. La distance prise par rapport aux organisations religieuses s'est accentuée. Certes les pratiquants demeurent les témoins qu'il subsiste une religiosité faisant confiance aux Eglises. Leur relation, cependant, n'est pas inconditionnelle et se développe dans un climat de tolérance.
2. Le bagage religieux acquis auprès des organisations religieuses s'est modifié. Les «détachés» affichent leur identité religieuse autrement, en prônant l'ouverture et en affirmant leur individualité.⁴ Cette évolution justifie l'utilisation du pluriel pour parler de la construction de l'identité religieuse.
3. Une identité religieuse ne se signifie pas uniquement au travers d'une pratique collective. Elle peut se manifester au travers de l'aveu d'un axe de préoccupation (l'importance accordée à la religion dans une existence individuelle) ou d'une conduite religieuse spécifique : la prière. Celle-ci apparaît à la fois comme une conduite religieuse individuelle répandue et comme un instrument de transmission d'une identité religieuse. Le fait qu'une partie notable des personnes «détachées» des organisations religieuses accordent de l'importance à la religion dans leur vie quotidienne et prient, forment une bonne illustration de la recomposition annoncée du champ religieux.

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

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

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

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

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERGER Peter (1971), *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*. Le Centurion, Paris.
- BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1986), *La Construction Sociale de la Réalité*. Méridiens Klincksieck, Paris.
- BIZEUL Yves (1988), *Identité(s) de la minorité protestante en France. Etude épistémologique de la recherche sociologique sur le protestantisme actuel*, Tome I, II, III. Thèse de doctorat, Université de Strasbourg.
- BIZEUL Yves (1989), «A la recherche de l'identité du protestantisme français», in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 69, P. U. F. Strasbourg, 153-171.
- BIZEUL Yves (1991), *L'identité protestante. Etude de la minorité protestante de France*, Méridiens Klincksieck, Paris.
- BOVAY Claude et CAMPICHE Roland J. (1989), «Les mariages mixtes : restructuration ou dilution des identifications confessionnelles», in WILLAIME J.-P., dir., *Vers de nouveaux oecuménismes. Les paradoxes contemporains de l'oecuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité*. Cerf, Paris.
- BUREAU FEDERAL DES STATISTIQUES (1973), «Les religions en Suisse», in *La Vie Economique* du mois de septembre 1973, fasc. no 9, Lausanne, 539-551.
- CAMPICHE Roland J. (1989a), «L'identification confessionnelle de l'acteur : trait social ou religieux ?», in GISEL P. et WAARDENBURG, éd., *L'islam : une religion*. Labor et Fides, Genève, 73-81.
- CAMPICHE Roland J. (1989b), «L'affaire des diocèses : pièce montée par les médias ou test de la permanence des identifications confessionnelles ?», in *INFO 21* no 8, Bâle, 8-9.
- CAMPICHE Roland J. (1989), «Le protestantisme, une réalité insaisissable ?», in SPI, éd., *Konfessionelle Religiosität, Chancen und Grenzen*. NZN, SPI-Publikationsreihe, Bd 4, Zurich, 21-35.
- HAMMOND Phillip E. (1988), «Religion and the Persistence of Identity», in *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1). Washington, 1-11.
- LADRIERE Paul et LUNEAU René, dir. (1987), *Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*. Le Centurion, Paris.
- MUCCHIELLI Alex (1986), *L'identité*. Collection «Que sais-je ?» P. U. F., Paris.
- WILLAIME Jean-Paul, dir. (1989), *Vers de nouveaux oecuménismes. Les paradoxes contemporains de l'oecuménisme : recherches d'unité et quêtes d'identité*. Cerf, Paris.

NIVELLIERTE GESELLSCHAFT UND KONFESSIONELLE KULTUREN IN DER SCHWEIZ

Urs Altermatt

Universität Freiburg, Philosophische Fakultät,
Schweizergeschichte, Miséricorde, 1700 Freiburg

Die Modernisierungsschübe, die die schweizerische Gesellschaft seit dem Zweiten Weltkrieg durchmacht, verändern die Stellung von Religion und Kirchen grundlegend. Die Kirchen und die christlichen Glaubens- und Weltanschauungen verlieren an Bedeutung und prägen das Leben der Menschen nur noch partiell. Analog zu den grossen ideologischen Orientierungssystemen wie Liberalismus oder Sozialismus pluralisieren sich die christlichen Weltanschauungen. Nach den Umfrageergebnissen von Roland Campiche und Alfred Dubach zeichnet sich eine fortschreitende Entkonfessionalisierung und Nivellierung der Kirchenlandschaft in der Schweiz ab.¹

Umso mehr ist man erstaunt, dass die Konfessionszahlen gemäss den Statistiken der Eidgenössischen Volkszählungen in den letzten 20–30 Jahren einigermaßen stabil blieben. Bei den Schweizern nahm die Zahl der Katholiken von 1970 bis 1980 von 43% auf 43,6% zu, während sie bei den Protestanten von 55% auf 50,4% sank. Hervorzuheben ist, dass in der Gesamtbevölkerung, bei der die Ausländer eingeschlossen sind, die Katholiken 1970 erstmals die Protestanten mit 49,4% zu 47,8% überflügelten. Auffallend ist ferner 1980 die starke Zunahme in der Rubrik „Andere oder Konfessionslose“. Hier nahm die Zahl bei der Schweizer Bevölkerung von 1970 auf 1980 von 1,4% auf 5,5% zu.² Zweifelsohne wird dieser Trend in den (noch nicht publizierten) Zahlen für 1990 verstärkt zum Vorschein kommen. Zeichnet sich auf längere Frist eine „Hollandisierung“ der kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz ab?

1. Paradigmawechsel im Schweizer Katholizismus

Wie stellt sich die Lage im Katholizismus und in der katholischen Kirche dar? Die Hauptthese lautet: Der Schweizer Katholizismus machte um 1970 einen eigentlichen Paradigmenwechsel durch, dessen interne Ursachen und Kataly-

¹ Vgl. Referat von Roland J. Campiche „Die Entkonfessionalisierung der religiösen Identität“, Vortrag am NFP-Kolloquium «Religion et Culture» in Lausanne vom 23.–25. September 1991.

² Statistisches Jahrbuch der Schweiz (1987/1988), 27.

satoren nur angedeutet werden können: II. Vatikanisches Konzil, Reform der Christlichdemokratischen Volkspartei 1970/71, Synode 72, usw. Wichtige Elemente dieses Wandels stellen folgende Entwicklungen dar:

1. In der Periode vor dem II. Vatikanischen Konzil 1962–1965 war es einfacher, den katholischen Glauben weiterzugeben. Bräuche, Gewohnheiten und Traditionen sorgten für eine fast nahtlose Weitergabe der katholischen Weltanschauung. Mit dem modernen Gesellschaftswandel lösten sich Sitten und Bräuche auf; damit entfiel die soziale Kontrolle der Katholiken im Milieu. Wie Alfred Dubach betont, erlebt ein heute aufwachsendes Kind „kaum mehr kontinuierlich eine ihm unmittelbar einleuchtende Notwendigkeit von Kirche“.³ Der Alltag des Durchschnittskatholiken, soweit er nicht durch aussergewöhnliche Ereignisse wie Krankheiten, Tod und Katastrophen unterbrochen wird, lässt sich unabhängig von der Kirche bewältigen.
2. Aus den Umfragen und Statistiken geht hervor, dass der Anteil der aktiven Kirchenmitglieder in den letzten 25 Jahren stark zurückging. Ende der 1950er Jahre besuchten in katholischen Landgegenden zwischen 75% bis 96% die Sonntagsmesse. In den Städten lauteten die Umfrageergebnisse: Luzern 69%, Freiburg 63,1%, St. Gallen 52%, Zürich 41,3% und Bern 36,5%. Diese relativ hohe Kirchenpraxis ging in den späten sechziger und in den frühen siebziger Jahren dramatisch zurück. Bei den Katholiken brachen damals neben der Praxis des sonntäglichen Kirchgangs die Beichte und konfessionsspezifische Frömmigkeitsbräuche wie Abstinenz- und Fastengebote zusammen. Als eigentliches Krisensakrament erwies sich die individuelle Beichte. Im städtischen Vorort Villars-sur-Glâne bei Freiburg mit 6400 Katholiken nahmen in den achtziger Jahren dreimal 500 bis 600 Gläubige an Bussfeiern teil, während pro Jahr gerade noch 30 bis 40 Pfarreiangehörige einzeln und 20 bis 40 Ehepaare gemeinsam beichteten.⁴

Da in der Schweiz keine zuverlässigen Erhebungen durchgeführt wurden, die sich über Jahre hinweg miteinander vergleichen lassen, enthalten die Statistiken Unsicherheitsfaktoren. Der Trend ist aber eindeutig: In den städtischen Agglomerationen besuchen seit den achtziger Jahren im Durchschnitt um 15% der Katholiken regelmässig die Sonntagsmesse; in den katholischen Landgebieten werden höhere Prozentzahlen – zwischen 30 und 70% – genannt. Diese Erhebungen stimmen im wesentlichen mit der 1988/89 erstellten Umfrage von Roland Campiche überein, wonach 10,8% der Protestanten und 28,1% der Katholiken jede Woche den Gottesdienst besuchten. Gemäss der NFP-Studie waren 91% der Protestanten und 81% der Katholiken der Meinung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu

3 Dubach 1988, 167.

4 Weibel, 1989, 56 f.

können.⁵ 79% der Protestanten und 70% der Katholiken waren der Meinung, man müsse nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen, um Mitglied zu sein. Zahlreiche Christen bekennen sich zu einer Konfession, zahlen Kirchensteuern und nehmen damit die Dienstleistungen der Kirche bei wichtigen Lebensabschnitten in Anspruch, kümmern sich aber sonst wenig um die Veranstaltungen der Kirche.

3. Wie ich in meinem Buch „Katholizismus und Moderne“ ausführlich dargestellt habe, ging um 1960/70 im Schweizer Katholizismus die lange Epoche zu Ende, die durch den Milieukatholizismus geprägt war. In der vorausgegangenen Zeitperiode, die von 1850 bis 1950 dauerte, war mehr als die Hälfte der Katholiken stark mit der Kirche verbunden und hielt sich mehr oder weniger an die kirchlich vermittelten Glaubensinhalte. Wer sich mit der Kirche verbunden fühlte, war in der Regel in das Netz der sozialen Kontakte eingebunden, die das katholische Milieu über Schulen, Vereine, Parteien, Zeitungen und andere Einrichtungen zur Verfügung stellte. Für Städte wie Zürich galt um 1930 die Faustregel, dass ein Drittel der Katholiken regelmässig und ein weiteres Drittel gelegentlich im katholischen Milieu mitmachten. Ein Drittel der Katholiken galt als kirchenfern. In den späten 1960er Jahren begann in der Schweiz dieser Milieukatholizismus – und das ist für mich ein zentrales Element des Paradigmenwechsels – zu schrumpfen und löste sich in der herkömmlichen Form langsam auf. Wie Fritz Stolz bemerkt, glich sich der Katholizismus nach 1950 dem allgemeinen Kirchen- und Religionstyp an, den der westeuropäische Protestantismus seit dem 19. Jahrhundert entwickelt hat. Der Trend zur Individualisierung und Pluralisierung setzte sich durch.
4. Aus Umfrageergebnissen der NFP21-Studien geht hervor, dass mit dem Rückgang der Kirchenbindungen auch das Verständnis für konfessionelle Unterschiede zurückging. Damit begannen sich die Konfessionsgemeinschaften einander anzugleichen und reicherten sich synkretistisch an. Nur noch 34% der Protestanten und 25% der Katholiken nehmen konfessionelle Unterschiede wahr. Rolf Weibel spricht in diesem Zusammenhang von den „Protestatholischen“. Bei den Protestanten und Katholiken, die zur Kirche gingen, war das konfessionelle Bewusstsein etwas ausgeprägter. 49% der protestantischen Kirchgänger und 39% der katholischen Sonntagskirchgänger waren der Meinung, dass es konfessionelle Unterschiede gebe. Nur 10% der Protestanten und nur 5% der Katholiken hielten aber ihre Kirche für die einzig wahre.⁶

Auffallend an diesen Ergebnissen ist, dass die Katholiken deutlicher als die Protestanten ein interkonfessionell-christliches Bewusstsein entwickel-

⁵ Weibel, 1991, 363.

⁶ Weibel, 1991, 363.

ten. Dies ist deswegen interessant, weil die öffentliche Meinung in der Regel die Katholiken als konfessionalistischer als die Protestanten einstuft. Es macht den Anschein, dass eine grössere Anzahl von Katholiken geistig die konfessionelle Öffnung der ökumenischen Bewegung mitgemacht hat. Die Tatsache, dass die Katholiken vor 1970 in einem konfessionellen Milieu verankert waren, wirkte sich offenbar nicht negativ aus. Eine verhältnismässig grosse Zahl von Katholiken folgte dem postkonziliaren Öffnungs- und Toleranztrend; umgekehrt blieben die kirchenferneren Protestanten länger bei ihren herkömmlichen konfessionellen Vorurteilen. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass die Protestanten die eigene Konfession historisch stärker von der katholischen abheben. Wie man auch immer die unterschiedlichen Zahlen interpretiert, das Faktum der unterschiedlichen konfessionellen Wahrnehmung bleibt bemerkenswert. Die Zahlen korrigieren die landläufige Meinung von den konfessionalistischen Katholiken. Man kann die These aufstellen, dass sich kirchenaktive Christen stärker um den Abbau von konfessionellen Schranken bemühen als nominelle Kirchenmitglieder, die ausserhalb der innerkirchlichen Mentalitätswandlungen stehen und daher oft in konfessionalistischen Denkstrukturen von gestern weiterleben. Kirchenferne Teile der Bevölkerung neigen unter Umständen eher dazu, konfessionalistische Vorurteile aufrechtzuerhalten, denn Bindung an die Konfession bedeutet nicht in jedem Fall Bindung an die Kirche. Leider hat Roland Campiche diesem interessanten Phänomen in seinem Beitrag zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Gerade im Protestantismus entwickelte sich im 19. Jahrhundert eine Art von nicht-kirchlichem Konfessionalismus. Zahlreiche radikale Freisinnige zeichneten sich vor allem in der Zeit des Kulturkampfes von 1830 bis 1880 durch einen militanten Antikatholizismus aus, obwohl sie zu keiner christlichen Kirche ein positives Verhältnis besaßen.

2. Konfessionelle Milieus trotz Säkularisierung

Aus den Studien von Roland Campiche und Alfred Dubach kann man – etwas überspitzt formuliert – die Schlussfolgerung ziehen, dass sich im Zuge der modernen Gesellschaftsentwicklung eine nivellierte Christengesellschaft herausbildet. Dubach stellt fest, dass sich nicht so sehr die Katholiken und Protestanten als voneinander unterscheidbare Teilgruppen darstellten; vielmehr seien es die Konfessionslosen, die sich als eine von den Kirchenmitgliedern klar unterscheidbare soziale Gruppe beschreiben liessen.⁷

⁷ Dubach, 1991, 246.

Auch wenn man in zunehmendem Masse von einem „protestatholischen“ Religionstyp sprechen kann, wäre es falsch, nur den Nivellierungsprozess zu sehen. Als Reaktion auf die konfessionelle Einebnung betonten hüben und drüben Teile von Katholiken und Protestanten das Konfessionsspezifische. Im protestantischen Raum kam es zu einem Erstarken des evangelikalen und im katholischen Raum zur Neuformierung des „katholikalen“ Flügels, der in beiden Konfessionen – schätzungsweise – 10% umfassen dürfte.

Gewiss: die demographischen Wanderbewegungen, die Verstädterung, der Einfluss der elektronischen Massenmedien wie Radio und Fernsehen verwischten die konfessionellen Unterschiede. Das ist unbestreitbar. Dennoch: auch wenn sich Protestanten und Katholiken in ihrem Glauben und in ihrer religiösen Praxis einander stark annäherten, blieben konfessionsspezifische Kulturen mit katholischer oder protestantischer Einfärbung bestehen. Die Mentalitätskulturen und das kollektive Bewusstsein besitzen – wie ich bereits 1989 betont habe – eine längere Lebensdauer als die sich verändernde kirchliche Praxis.⁸ Auch wenn katholisch- oder protestantisch-sein in religiös-kirchlicher Hinsicht an Bedeutung verloren haben, bleibt es von soziokultureller Relevanz. Man ist eben katholisch oder protestantisch, weil man so aufgewachsen ist. Die Konfessionen bilden über die religiöse Praxis hinaus einen sozialen und kulturellen Bezugspunkt, dessen Bedeutung umso grösser sein kann, je mehr die moderne Welt sich homogenisiert und globalisiert. Konfession ist ein Stück Herkunftstradition.

Als Fazit kann man festhalten: Die religiös-kirchlichen Konfessionskulturen lösten sich zwar weitgehend auf, doch bleibt zwischen der katholischen und protestantischen Schweiz vor allem auf dem Land ein Kontrast bestehen.

In den 1970er Jahren wies der deutsche Soziologe Gerhard Schmidtchen in mehreren Studien nach, dass in Westdeutschland trotz der Nivellierung protestantische und katholische Kulturen weiterexistierten. Schmidtchen erklärte dies damit, dass die Protestanten in einem offenen und die Katholiken in einem geschlossenen religiösen System leben würden. Die Protestanten organisierten ihren Alltag strenger als die Katholiken, teilten ihn präziser ein und gäben das Geld nach einem festeren Plan aus, denn die Protestanten würden eine feste Ordnung brauchen, die ihnen im religiösen Bereich fehle. Da sie stets auf der Suche nach neuen Lebenslösungen seien, seien sie dem Neuen gegenüber aufgeschlossener und moderner.

Auch wenn man den Thesen Schmidtchens nur zum Teil folgt, ist nicht zu bestreiten, dass nach wie vor konfessionelle Traditionen, Stereotype und Vorurteile bestehen. So geistert etwa immer noch die Meinung herum, dass Katho-

⁸ Altermatt, 1989, 87–102.

liken schummeln und Protestanten Streber seien, Katholiken dumm, Protestanten fleissig seien.

Interessante Hinweise für den Fortbestand von konfessionellen Stereotypen geben auch die schweizerischen Volksabstimmungen. Zwei Beispiele: 1973 stimmten 45,1% des Stimmvolkes gegen die Aufhebung der konfessionellen Ausnahmeartikel betreffend Jesuiten und Klöster. Im Vorfeld der Abstimmung spielte das stereotype Feindbild des Katholizismus eine wichtige Rolle. Eine Karte der Ja- und Nein-Stimmen glich frappant der Konfessionskarte: überwiegender Ja-Stimmen-Anteil in den katholischen Gebieten, Nein-Stimmen vor allem in den reformierten Landesgegenden. So wurde die Vorlage im Kanton Zürich mit 52,8%, im Kanton Waadt mit 65,2% und im Kanton Bern mit 65,8 % abgelehnt.⁹ In diesen Resultaten zeigten sich eindeutig Restbestände antikatholischer Ressentiments. Konfessionelle Faktoren spielten auch bei der Entstehung des Kantons Jura eine Rolle.¹⁰ Die mehrheitlich katholischen Nordbezirke stimmten 1974 für die Bildung eines Kantons Jura, während die mehrheitlich reformierten Südbezirke dagegen stimmten. In den kommunalen Volksbefragungen des Jahres 1975 traten die Gemeinden Châtillon, Corban, Courchapoix, Courrendlin, Lajoux, Les Genevez, Mervelier und Rossemaison zum künftigen Kanton Jura über. Alle diese Gemeinden sind mehrheitlich katholisch. Umgekehrt sprach sich das mehrheitlich reformierte (und mehrheitlich deutschsprachige) Dorf Rebévelier für den Übertritt zum Kanton Bern aus. So illustrierte auch der Jura-Konflikt die lange Wirkungsdauer konfessionellen Haders, der sich über Jahrhunderte hinweg in der bikonfessionellen Schweiz angesammelt hat und trotz aller Beteuerungen aufgeklärter und ökumenisch gesinnter Kreise noch keineswegs voll abgetragen ist.

3. Zeitliche Phasenverschiebung in der Parteienlandschaft

Am stärksten wirken die konfessionellen Milieus in der parteipolitischen Landschaft der Schweiz nach. Wie ich im Buch „Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto“ ausführlich dargelegt habe, ist die Parteienlandschaft nach wie vor durch eine Karte geprägt, die ihren Ursprung in den weltanschaulich-religiösen Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts besitzt. Die Christlichdemokratische Volkspartei (CVP) ist historisch gesehen ein Relikt aus den Konflikten des 19. Jahrhunderts.¹¹ Anfang des 20. Jahrhunderts kam das Klassenkampf-Paradigma hinzu, aus dem die Sozialdemokraten hervorgegangen sind.

⁹ Statistisches Jahrbuch der Schweiz (1973), 567.

¹⁰ Altermatt, 1989, 91–95.

¹¹ Altermatt 1972, 2. Aufl. 1991; Altermatt/Faganini 1979.

Im Falle der Schweiz entwickelte sich seit der evangelischen Reformation und der katholischen Gegenreformation ein konfessionelles Sonderbewusstsein, das sich mit lokalen und kantonalen Identitäten verband. Unter dem Einfluss der Kulturkämpfe im 19. Jahrhundert bildeten sich auf katholischer Seite eine konfessionell geprägte Partei, die unter verschiedenen Namen auftrat: Katholische Volkspartei 1894–1900, Konservative Volkspartei 1912–1957, Konservativ-christlichsoziale Volkspartei 1957–1970, Christlichdemokratische Volkspartei ab 1970. Auf protestantischer Seite entstand zwar mit der Evangelischen Volkspartei im Ersten Weltkrieg ebenfalls eine Parteiorganisation, die aber nie über den Status einer Kleinpartei hinauskam und hauptsächlich einen Teil des evangelikalen Protestantismus organisierte. Insofern entwickelte sich in konfessionspolitischer Beziehung eine Asymmetrie zwischen Katholizismus und Protestantismus.

Auf katholischer Seite förderte die Bindung an den Katholizismus die Tendenz, sich bei Wahlen für die CVP zu entscheiden. Umgekehrt gelang es der CVP nicht, das konfessionelle Ghetto zu sprengen. Anfang der neunziger Jahre sind je nach Landesgegend 5 bis 10% der CVP-Wähler evangelisch-reformierter Konfession. Für die Zeit vor dem Paradigmawechsel von 1970 gilt, dass jene Katholiken am ehesten CVP wählten, die am Sonntag regelmässig zur Kirche gingen, in katholischen Vereinen aktiv mitmachten und das Interpretationsrecht – allerdings nicht das Interpretationsmonopol – der katholischen Kirche in politischen Fragen anerkannten. Bis 1987 überstand die CVP die Kirchenkrisen verhältnismässig gut (Wähleranteil 1919: 21,0%, 1963: 23,4%, 1987: 20,0%). In der Regel hat man diese auffallende Konstanz mit der Loyalität der katholischen Stammwähler erklärt. Dennoch stellt man in den letzten 25 Jahren Auflockerungserscheinungen fest, zumal sich die Christlichdemokratische Volkspartei seit 1970/71 ausdrücklich nicht als konfessionelle oder katholische Partei versteht. Wie der Politologe Karl Schmitt in einer Untersuchung für westdeutsche Verhältnisse festhält, bringt vor allem der Generationenwechsel einen entscheidenden Wandel.¹² Das bedeutet: Jüngere Katholiken neigen weniger dazu, CVP zu wählen als ältere. Damit nimmt in der Partei der Anteil jener Mitglieder ab, die kirchlich gebunden sind und sich von der kirchlichen Autorität leiten lassen.

Man kann annehmen, dass die CVP-Reformen von 1970/71 dazu führten, dass die CVP in den letzten Jahren in zunehmendem Masse katholische Wechselwähler gewann, die in der vorkonziliären Ära des politischen Katholizismus mit der typischen Verflechtung von Partei, Vereinen und Kirche andere Parteien gewählt hatten. Der Gewinn von Wechselwählern aus der Schicht des kirchlich liberalen Katholizismus darf allerdings nicht überschätzt werden. In

¹² Schmitt, 1985.

den ländlichen Gegenden der katholischen Kantone besteht der alte politische Antagonismus zwischen konservativ und liberal trotz der Wandlungen seit dem II. Vatikanischen Konzil weiter, wenn er auch an Bedeutung verloren hat. Der Entkonfessionalisierungsprozess erschloss der CVP unter den bisher fernstehenden katholischen Bevölkerungsschichten neue potentielle Wählerschichten. Wichtiger ist indessen die Tatsache, dass die „Katholikenpartei“ trotz der innerkirchlichen Spannungen die traditionelle Wählerbasis bisher weitgehend halten konnte. Empfindliche und vermutlich irreversible Einbrüche sind in den Städten der ursprünglich reformierten Kantone wie Zürich, Bern, Basel usw. festzustellen.

So paradox dies im ersten Augenblick klingen mag: Obwohl die CVP in erster Linie eine interkonfessionelle Öffnung anstrebte, ist der eigentliche Erfolg der CVP-Reformen von 1970 nicht im Gewinn neuer reformierter Wählerschichten, sondern in der Beibehaltung der alten katholischen Wählermassen in den Stammlanden und paritätischen Gebieten zu sehen. Die innerkirchlichen Veränderungen, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Schweizer Katholizismus Unruhe und Spannungen hervorgerufen und nicht nur die traditionellen kirchlichen, sondern auch die herkömmlichen parteipolitischen Loyalitäten in Frage gestellt haben, wirkten sich bisher auf die CVP nicht im gleichen negativen Sinne wie z. B. auf die alte Katholische Volkspartei in den Niederlanden aus. Die CVP-Reformen fingen die Entideologisierungstendenzen zum Teil auf und verhinderten damit, dass kirchlich und politisch Verunsicherte und in ihrer Loyalitätsbeziehung zur Kirche und zur angestammten Partei freier gewordene Katholiken massenweise in andere Parteien abwanderten. Die Integrationskraft der Partei wirkte sich vor allem dort aus, wo die Partei mit anderen sozialen Organisationen wie Vereinen eine abgegrenzte Region oder einen Kanton als sozialkulturelle Einheit weitgehend kontrollieren und die Wertvorstellungen der Leute dort bestimmen konnte. Es macht den Anschein, dass sich diese Bindungen vor allem in städtischen und konfessionell gemischten Gebieten, wo die CVP bisher schlecht vertreten war, rasch abschwächen.

Das Fazit liegt auf der Hand: Die Lockerung der Kirchenbindung wirkt sich mit Verzögerung auch auf die Parteipolitik aus. Katholiken, die im Laufe ihres Lebens aufhören, kirchennahe Katholiken zu sein, bleiben dies oft noch einige Zeit im wahlsoziologischen Sinne. Die Säkularisierung und Entideologisierung wirken sich erst mit Verzögerung aus. Die Parteibindung kann eine Zeitlang auch dann erhalten bleiben, wenn sich die Kirchenbindung auflöst. Mit den Reformen von 1970/71 gelang es der CVP, den Säkularisierungsprozess im katholischen Bevölkerungsteil teilweise aufzufangen. Im Idealfall lockerten die Katholiken ihre Bindungen zur Kirche und zum Milieu, gaben aber zur traditionellen Milieupartei ihre Loyalität nicht auf. Es ist indessen anzunehmen,

dass mit einer Verzögerung von einer Generation der Säkularisierungsprozess auch im parteimässigen Bereich voranschreiten wird.

Fassen wir zum Schluss die beiden Hauptthesen kurz zusammen:

1. Unbestreitbar schritt der religiöse Säkularisierungs- und konfessionelle Nivellierungsprozess in den letzten 20–30 Jahren in der Schweiz voran. Trotzdem – oder vielleicht sogar deswegen – konnten sich konfessionelle Mentalitäten und Milieus mit ihrem kollektiven Sonderbewusstsein erhalten und beeinflussen nach wie vor das soziale Verhalten von Teilen der Schweizer Bevölkerung.
2. In der bikonfessionellen Schweiz leben die konfessionellen Kulturen und Identitäten in der Alltagskultur fort. In der Parteienlandschaft zum Beispiel weist die CVP als traditionell katholische Partei seit dem Ersten Weltkrieg eine enorme Stabilität auf. Diese Stabilität gerät – und dies ist eine Hypothese – mit dem Generationenwechsel und dem Anwachsen der nivellierten Mittelstandsgesellschaft (z. B. steigen die Zahlen von Wechselwählern) in den städtischen Agglomerationen ins Wanken.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTERMATT Urs (1972, ²1991), *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Benziger Verlag, Zürich.
- ALTERMATT Urs (1989, ²1991), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Benziger Verlag, Zürich.
- ALTERMATT Urs / FAGANINI Hans Peter (1979), *Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit*, Benziger Verlag, Zürich.
- DUBACH Alfred (1988), „Kirche im Wandel“, in KATHOLISCHER ADMINISTRATIONS-RAT des Kantons St. Gallen, Ed., *Zwischen Kirche und Staat. 175 Jahre Katholischer Konfessionsteil des Kantons St. Gallen*, Verlag am Klosterhof, St. Gallen, 139–173.
- DUBACH Alfred (1991), „Nivellierung der konfessionellen Kulturen in der Schweiz?“, *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 85, 233–246.
- SCHMIDTCHEN Gerhard (1973), *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Francke Verlag, Bern/München.
- SCHMITT Karl (1985), „Religiöse Bestimmungsfaktoren des Wahlverhaltens: Entkonfessionalisierung mit Verspätung?“, in OBERNDOERFER Dieter / RATTINGER Hans / SCHMITT Karl, Ed., *Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel. Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik Deutschland*, Duncker & Humblot, Berlin, 291–329.
- WEIBEL Rolf (1989), *Schweizer Katholizismus heute. Strukturen, Aufgaben, Organisationen der römisch-katholischen Kirche*, NZN Buchverlag, Zürich.
- WEIBEL Rolf (1991), „Stabilität und Stagnation. Die Schweiz im Jubiläumsjahr 1991“, *Herder Korrespondenz*, 45, 360–364.

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

Danièle Hervieu-Léger

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ORGANISATIONS RELIGIEUSES ET SOCIÉTÉ CIVILE

Introduction de Adalbert SAURMA

Communication de Claude BOVAY

Les églises vont-elles disparaître ?

Réaction de Hans GESER

Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft

Réaction de Guy MICHELAT et Yves LAMBERT

Quelques remarques à propos de l'influence de la religion
dans la société suisse

EINLEITUNG

Adalbert Saurma
Schützenmattstr. 63, 4051 Basel

Einer der Mitarbeiter an der im Rahmen des NFP21 erstellten Studie zur religiösen Situation der Schweiz ist Claude Bovay, der am Institut für Sozialethik des Kirchenbundes in Lausanne tätig ist. Auf seinen Beitrag, der sich mit der Lage der Kirchen als Körperschaften beschäftigt, werden als Korreferenten Hans Geser, Ordinarius am Soziologischen Institut der Universität Zürich, und der am Institut National de la Recherche Agronomique in Rennes (F) tätige Forscher Yves Lambert reagieren.

Den vielleicht doch nicht einfach nur rhetorisch gemeinten Titel: „Ist ein Verschwinden der Kirchen denkbar?“ hat Bovay seinem Vortrag gegeben. Nicht einfach rhetorisch deswegen, weil die Kirchen zwar in der Vergangenheit immer wieder geistige und personelle Krisen gekannt haben, sich aber heute mit der bitteren Tatsache konfrontiert sehen, dass immer weniger ihrer Mitmenschen bereit sind, die vielfältigen, oft eigentlich unbezahlbaren Leistungen dieser Institutionen mit einem angemessenen finanziellen Fundament zu versehen. Dies kann man gleichsam als metaphorische Umsetzung dafür sehen, dass immer weniger Leute bereit sind, für das angeblich Ernsthafteste in ihrem Leben, für ihre Religion im herkömmlichen Sinne „zu sterben“. Dazu ist man heute vielleicht eher bereit, wenn es darum geht, schneller zur Spitze des Fortschritts oder der konsumistischen Selbstverwirklichung aufzuschliessen.

Bovay versucht die religionssoziologische Frage nach dem Grad der Säkularisation in der Schweiz auf dem Umweg über die in unserer Gesellschaft bestehenden Vorstellungen von der Reichweite des kirchlichen Einflusses zu beantworten. Dabei soll insbesondere die Ausgangsannahme geprüft werden, dass Religion sich heute vor allem in jenen Gebieten entfaltet, in denen mit Hilfe der modernen Rationalität keine sinnvollen Antworten zu finden sind. Gemeint sind etwa Einsamkeit und Krankheit bei uns oder global höchst interpretationsbedürftige Auswüchse in der Umweltplünderung und Süd-Nord-Abhängigkeit. Auf die Darstellung der Ausgangslage folgt für die mit den schweizerischen Verhältnissen weniger Vertrauten ein kurzes Kapitel zur kirchenrechtlichen Stellung der Konfessionen hierzulande. Daran schliesst sich die Vorführung an von ausgewählten Resultaten aus spezifischen Teilen der durchgeführten Befragung, vor allem eben wie sich das Bild der Kirche unter der Annahme ihres möglichen Verschwindens in den verschiedenen Bevölkerungskreisen gestaltet. Dabei wird im einzelnen auf die soziale, wirt-

schaftliche, politische und ethische Bedeutung eingegangen, die diesen Institutionen für den Bestand der Gesellschaft zugemessen werden könnte. Bevor Bovay zu seinen Schlussfolgerungen kommt, geht er noch in einem Kapitel auf die These von der Individualisierung der Religion in der Industriegesellschaft in ihrem Zusammenhang mit dem erfragten Kirchenbild ein.

Die beiden Korreferenten beziehen in ihren Darlegungen sowohl einige Ergebnisse Bovays ein, die er in seinem Vortrag nicht mehr berücksichtigen konnte, als auch in Anhängen zu ihren Texten – wie bei Michelat/Lambert – Ergebnisse aus mehr oder weniger verwandten Umfragen in Frankreich und – wie bei Geser – Resultate bezüglich der Bedeutung der Kirchen aus einer Untersuchung der schweizerischen Lokalpolitik. Beiden Korreferaten gemeinsam ist eine gewisse Skepsis gegenüber der Fruchtbarkeit der in diesem Projektteil gestellten Fragen, beziehungsweise grundsätzlicher gegenüber der Möglichkeit, aus sehr subjektiven Antworten eine objektive Sicht in einem ebenso zentralen wie komplexen Bereich wie der Religion zu gewinnen.

Einige wenige Stichworte für die spätere Diskussion sind vielleicht jetzt schon erwähnenswert: Religionssoziologisch zentral dürfte die Unterscheidbarkeit von *Institution* («Eglises institutions») und *Organisation* («organisations religieuses») sein. – Insofern die Untersuchung von soziologisch informierten Theologen durchgeführt wird, muss doch die *Inстанz*, in deren Namen man in der Kirche miteinander umgeht, auch in der Interviewsituation innerhalb einer christlich geprägten Kultur irgendeine, vielleicht sogar *abergläubische Rolle* spielen. – Die Untersuchung kann dank eines eher *kognitiven Religionsbegriffs* («mode de symbolisation de la société») auch neue Felder ausmachen, auf denen die Kirche vor allem ethische Argumentationshilfen zu leisten vermag; die den *Körper* einbeziehenden Aspekte religiösen Lebens im Ritual, in der Meditation oder Festlichkeit sind für die Kirche verloren gegeben und dem Sport, der Psycho- und der Konsumkultur überlassen.

LES ÉGLISES VONT-ELLES DISPARAÎTRE ?

Claude Bovay

Institut d'Ethique Sociale, Terreaux 10, 1003 Lausanne

1. Thème de l'exposé

1.1 *Débat sur la sécularisation*

La littérature sociologique de ces vingt dernières années (Hervieu Léger 1986, Tschannen 1990, Beckford 1989, 1990, Dobbelaere 1987) abonde en analyses sur l'évolution du rôle de la religion dans les sociétés modernes. Le «débat sur la sécularisation» par exemple, recouvre un ensemble d'études théoriques ou empiriques qui traitent de l'influence sociale de la religion. Celles-ci concluent généralement¹ à l'absence, dans les sociétés modernes, d'un principe unitaire, c'est-à-dire d'une religion, autour duquel s'organiserait l'ensemble de la société. Forts de ce constat, certains auteurs annoncent que la religion va disparaître irrévocablement de la scène sociale, en montrant que contrairement aux autres domaines de la société (économie, éducation, etc.) la religion ne peut pas être soumise au processus de rationalité très typique de la modernité (Wilson 1985). Dans un autre cas, on avance la spécialisation de la religion, car en raison du procès de différenciation fonctionnelle qui caractérise la société actuelle, la religion serait contrainte de s'organiser en sous-systèmes spécialisés (Luhmann 1980). Dans une troisième théorie de la sécularisation, on parlera plutôt de la privatisation de la religion, car une société orientée par les lois du marché et le pluralisme culturel laisse l'individu seul face aux questions de sens (Luckmann 1990). Pour leur part, d'autres auteurs mettent plutôt l'accent sur le processus permanent d'adaptation de la religion aux conditions propres à la modernité (Hervieu Léger 1986, Willaime 1987).

1.2 *La problématique*

Une recherche empirique ne saurait à elle seule fournir tous les éléments permettant de formuler un jugement sur le degré de sécularisation de la société suisse. Elle peut y contribuer cependant en discutant les représentations des

¹ Pour la discussion des théories de la sécularisation cf. le chapitre I du livre «Croire en Suisse(s)», à paraître en 1992, éditions L'Age d'Homme.

Suisses quant à l'influence de la religion dans la société. Cette problématique sera l'objet du présent exposé.

La discussion concerne ici en premier lieu les domaines dans lesquels persiste une influence de la religion. L'hypothèse à vérifier suggère que la religion (re)déploie son influence en priorité dans les domaines dans lesquels la rationalité moderne ne propose pas de réponses, telles par exemple la maladie, la solitude, soit les secteurs où elle provoque ou aggrave les incertitudes au plan individuel ou collectif. On pense entre autres à l'écologie, au déséquilibre Nord-Sud ou encore au danger du surarmement. La vérification de cette hypothèse constituerait une illustration particulièrement intéressante du processus de redéploiement de la religion en tant que mode de symbolisation de la société. Elle apporterait du même coup une alternative aux discours qui décrivent le rôle social de la religion en termes de sécularisation ou de décalage (dissonance cognitive) entre la réalité sociale et les représentations auxquelles elle donne lieu.

La problématique de l'influence de la religion par rapport à différents domaines de la vie quotidienne doit également apporter un éclairage à la discussion touchant le processus d'individualisation. Elle conduit en effet à s'interroger sur les articulations entre les représentations du rôle de la religion et les autres dimensions de la religiosité (Deconchy 1987, Roof 1979). L'hypothèse qui guide cette analyse postule que les opinions touchant l'influence de la religion dans la société constituent une composante relativement indépendante de l'attitude religieuse. Cette autonomie relative se traduit dans le fait que l'intérêt marqué par l'individu pour la religion dans sa propre existence ne corrèle pas nécessairement avec sa représentation de l'influence sociale de la religion.

Enfin, l'analyse vise à fournir un éclaircissement à propos de la contribution de la religion au changement social. Elle doit permettre en particulier de discuter du caractère «attestataire» de cette influence, consistant par exemple en une accentuation des phénomènes de pluralisme et d'individualisme ou de son caractère protestataire exprimant plutôt une critique à l'égard de la modernité.

1.3 L'influence des organisations religieuses

La pluralité des significations que recouvre la notion de religion en sciences sociales ou dans la vie de tous les jours illustre son caractère pluridimensionnel et complexe (Hervieu-Léger 1987, Lambert 1991). Cette situation oblige à distinguer les dimensions du phénomène religieux pour en mesurer l'influence sociale. Ce dernier sera abordé ici sous l'angle des fonctions exercées par les

organisations religieuses dans la société. Il s'agit à l'évidence d'une délimitation très étroite de la problématique de l'influence de la religion : d'une part elle est évaluée sous l'angle des représentations que s'en font les individus, d'autre part l'influence de la religion n'est envisagée que dans un nombre limité de domaines. A noter cependant que le poids des organisations religieuses n'est pas le seul indicateur de l'impact social de la religion qui a été envisagé dans le cadre de la recherche nationale,² puisque nous avons également pris en compte l'importance accordée à la religion par l'individu dans différents domaines de son existence personnelle. Il n'y sera pas fait allusion dans le cadre de cet exposé.³

La signification accordée aux organisations religieuses dans le fonctionnement de la société pourrait être considérée a priori comme un savoir parmi d'autres. Celui-ci est nourri par la simple observation de la réalité, indépendamment de l'appartenance ou de la pratique religieuse. Il n'est en effet pas requis de prendre part aux activités d'une Eglise pour en être informé ou pour s'en faire une opinion. Cependant, dans la mesure où la grande majorité des Suisses a reçu une formation religieuse protestante ou catholique, on peut estimer qu'ils ont eu l'occasion de se familiariser avec les activités des Eglises,⁴ et d'acquérir une représentation du rôle de la religion dans les différents domaines de la société. Par conséquent, les opinions touchant l'influence des organisations religieuses peuvent être considérées comme des éléments constitutifs de l'identité religieuse des individus. Cette interprétation se situe dans la ligne des théories (Glock 1967, Roof 1979) qui considèrent que l'ensemble «des conséquences» ou des liens opérés entre croyances religieuses et vie sociale composent une dimension relativement indépendante de la religiosité. Selon cette perspective, les représentations de l'influence sociale de la religion revêtent une signification qui dépasse la «simple» opinion. Autrement dit, la signification accordée à la religion constitue un aspect du bagage religieux de l'individu.

L'analyse des représentations de l'influence sociale de la religion s'appuiera sur une étude détaillée des domaines dans lesquels les Eglises-institutions exercent une influence dans la société suisse. L'intérêt portera successivement sur leur rôle en matière sociale, économique, politique puis éthique. Après

2 Sondage national représentatif réalisé dans les trois régions linguistiques principales de la Suisse.

3 Les données touchant l'importance accordée à la religion et le rôle des convictions religieuses dans la vie personnelle sont discutées dans le chapitre V du livre «Croire en Suisse(s)», à paraître printemps 1992, éditions l'Age d'Homme.

4 Les données touchant la sociologie des Suisses sont analysées dans le chapitre II de l'ouvrage cité ci-dessus.

avoir envisagé les corrélations entre variables sociales et religieuses d'une part et attitudes à propos de l'influence de la religion d'autre part, il sera temps de conclure en discutant l'ensemble des résultats analysés par rapport aux différentes hypothèses formulées précédemment.

2. Le statut des Eglises dans l'Etat fédéral

En cette année suivant la célébration du 700ème anniversaire de la Confédération helvétique, il importe de faire place à l'histoire afin de situer l'origine du lien qui relie les Etats cantonaux avec les Eglises, chacun selon sa constitution jusqu'en 1848, puis, dès cette date, à l'intérieur du cadre fixé par la Constitution fédérale.

Le premier élément dont il convient de se rappeler est que, depuis la Réforme, la régulation du pluralisme religieux, selon le principe du fédéralisme, octroyait aux cantons le soin d'organiser les rapports religion-société, plus précisément Eglises-Etat. De ce fait, les Etats cantonaux ont exercé une influence incontestable sur l'implantation et le développement des Eglises auxquelles ils pouvaient accorder une forme de protection, voire de monopole.

Cependant, dès le milieu du 19ème siècle, une Constitution fédérale libérale modifie profondément les règles du jeu en obligeant les cantons à garantir le libre exercice des cultes (article 50), à respecter la liberté de conscience des individus (article 49), à ne pas interdire de mariages pour des motifs confessionnels (article 54), à permettre que les écoles publiques puissent être fréquentées par des adhérents de toutes les confessions sans qu'ils aient à souffrir dans leur liberté de conscience ou de croyance (article 27). Dans le même temps, les Eglises protestante et catholique qui jouissaient encore d'une large autonomie, sont contraintes de se plier aux nouvelles directives. Les Eglises protestantes telles celles de Suisse romande et de Berne se voient littéralement réorganisées par l'Etat. Quant à l'Eglise catholique, elle dépend désormais de la Confédération pour la création de nouveaux Evêchés (article 54).

Cette évolution n'a cependant pas conduit à une rupture des liens entre l'Etat fédéral/cantonal et les organisations religieuses. Les Eglises, par exemple, ont pu continuer à compter de diverses manières sur l'appui de l'Etat pour développer leurs actions, ce qui n'est pas sans conséquence sur leur rayonnement dans la société helvétique. Parmi les nombreuses particularités provoquées par le système fédéraliste, il faut encore signaler qu'il n'existe pas à l'heure actuelle de statut unique pour les Eglises dans les cantons. Certains ont adopté un modèle de séparation proche de ce que connaît la France, ce qui fait des Eglises

des associations privées, alors que d'autres attribuent aux Eglises un statut d'organisme contrôlé et géré dans le cadre de l'administration de l'Etat cantonal. Ces circonstances constituent sans doute des éléments interprétatifs de la situation religieuse et par conséquent des représentations touchant l'influence de la religion dans la société.

Par ailleurs, l'existence de ces liens, quels qu'ils soient, n'est pas fondamentalement remise en question. Certaines critiques portent bien sur le statut des Eglises dans différents cantons, leurs privilèges fiscaux et financiers, l'opportunité de l'enseignement de la religion à l'école. Mais la Suisse n'est pas prête à réouvrir un débat sur la laïcité. Preuve en est le résultat de la votation fédérale du 2 mars 1980 qui a vu le net rejet d'une initiative fédérale pour la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat (VOX 1980). Le refus a été manifesté dans tous les cantons avec un rapport de voix de presque 4 contre 1.

3. La problématique du rôle des Eglises dans la société

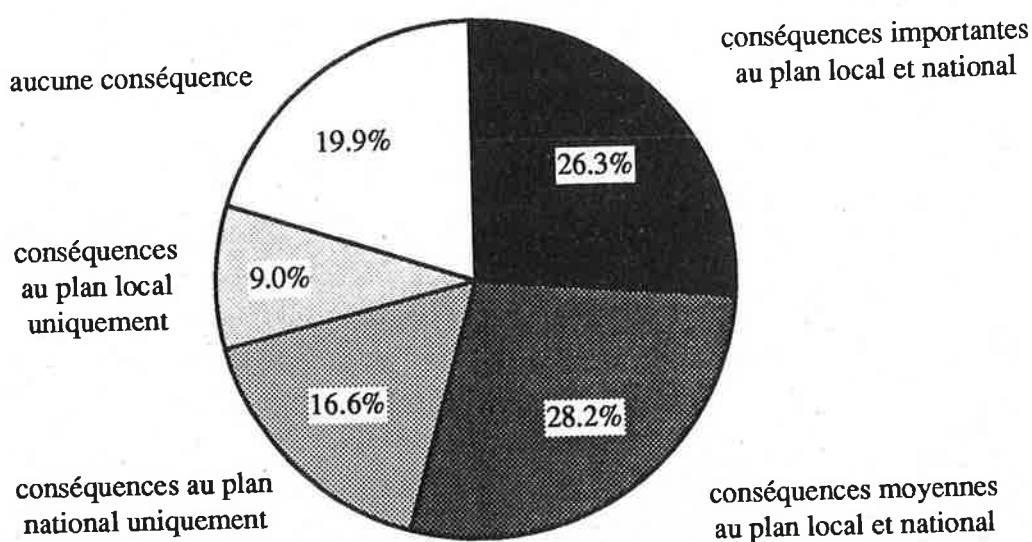
L'influence de la religion sur le plan social, culturel ou politique se manifeste entre autres au travers du rôle exercé par les organisations spécialisées que sont les Eglises. Ces dernières se présentent en effet comme des acteurs collectifs qui ont une visibilité et une identité propre permettant de les distinguer l'une de l'autre et par rapport aux autres organisations. Ainsi le fait de parler de l'influence de l'«Eglise catholique» ou de l'«Eglise protestante» renvoie à l'ensemble des formes organisées et des acteurs qui se réclament d'une appartenance à l'une ou l'autre de ces organisations, sans désigner une forme ou un niveau précis de celles-ci. Une telle désignation a un caractère à la fois englobant et réducteur, puisqu'elle laisse entendre que ces institutions composent chacune un ensemble cohérent et socialement repérable.

L'analyse des représentations que se font les Suisses à propos du rôle de l'Eglise catholique et de l'Eglise protestante vise à révéler les fonctions exercées par les organisations religieuses et devrait contribuer à éclairer, sinon à expliquer, un aspect de la persistance du religieux dans la société helvétique. Elle se fonde sur un instrument d'investigation qui comportait une série de questions/scénarios envisageant les conséquences pour la société de la disparition des Eglises-institutions au plan national ou des paroisses au plan local. Ces questions ne précisaient ni le moment, ni les conditions d'une telle disparition, mais envisageaient leurs effets possibles pour l'action sociale, l'économie, la politique ou la culture en Suisse.

L'analyse des réactions que provoque l'évocation d'une éventuelle disparition des Eglises est introduite par une évaluation comparée de l'importance des conséquences d'une disparition pour la société dans son ensemble avec celles pour la vie des localités. Le croisement des opinions concernant les conséquences d'une disparition des Eglises institutions (niveau national) et des paroisses locales fait émerger cinq tendances parmi les personnes interrogées (cf. graphique 1).

Graphique 1

Attitudes à propos de la disparition des Eglises-institutions au plan national et des Eglises au plan local



Graphique 1 fait ressortir que le quart de la population estime que la disparition des Eglises aurait des répercussions importantes pour la vie locale et pour la société. Un autre quart estime que les conséquences seraient moyennement importantes. A l'inverse, un cinquième des personnes consultées juge qu'il n'y a rien à craindre d'une disparition des Eglises.

Une comparaison de ces cinq attitudes avec les opinions touchant le rôle des Eglises dans la société suisse dans les domaines social, politique, économique et culturel indique une étroite correspondance. Plus précisément, on note que ceux qui redoutent des conséquences sur le plan local et national simultanément se démarquent par une représentation plus affirmative des différents aspects de l'influence des Eglises envisagés ici. Pour leur part, ceux qui n'envisagent des conséquences qu'au niveau national sont plus affirmatifs que ceux qui n'envisagent des conséquences qu'au niveau local, sauf pour ce qui touche le

rôle social des Eglises. Enfin, ceux qui pensent qu'aucune conséquence ne serait à craindre sont systématiquement les moins affirmatifs pour estimer que les Eglises jouent un rôle dans les domaines envisagés. La démonstration est fournie par les quatre illustrations suivantes :⁵

3.1 *Domaine social*

L'influence des Eglises sur le climat social a été abordée à partir de différents thèmes cruciaux pour l'avenir de l'Etat-providence. Le questionnement visait à déterminer si en dépit de la spécialisation et de la professionnalisation de l'action socio-sanitaire, les personnes interrogées estimaient que les Eglises jouaient un rôle significatif dans la mise en oeuvre et le fonctionnement de cette dernière (cf. tableau 1).

Tableau 1

Attitudes à propos de la disparition des Eglises institutions au plan national et au plan local comparées à l'affirmation que si les Eglises n'existaient plus, les personnes seules (invalides, personnes âgées) souffriraient davantage de leur situation

	Conséquences				
	importantes plan local et national	moyennes plan local et national	nationales unique- ment	locales unique- ment	aucune moyennes
Les personnes seules (invalides, personnes âgées) souffriraient davantage de leur situation	94.8	90.2	78.6	88.6	75.6 87.2

Un consensus semble exister à propos de l'influence des Eglises en matière d'action sociale. Le fait est intéressant quand on sait que l'action sociale est assurée en grande partie par des institutions publiques ou privées, sans lien avec les organisations religieuses. Une nette majorité se dégage pour attribuer aux Eglises-institutions la fonction de défense et de promotion de l'aide aux

⁵ Seule une partie des données touchant le rôle des Eglises dans la société suisse est présentée dans le cadre de cet exposé. Un seul indicateur est discuté pour chaque domaine envisagé.

personnes défavorisées. Leur message concernant la justice et la solidarité semble reconnu ainsi que l'engagement de leurs membres à titre bénévole ou professionnel. Par conséquent, l'attitude des répondants révèle qu'ils ont conscience de l'acuité de ces problèmes dans la société contemporaine, et comme le signe qu'ils ont une confiance relative dans le fonctionnement de l'Etat social. A lui seul, ce dernier ne peut répondre à l'ensemble des besoins des solitaires et des marginaux.

3.2 *Domaine économique*

Les liens entre religion et économie sont complexes et donnent lieu à des lectures contradictoires. C'est le cas par exemple pour ce qui touche l'interprétation de l'influence de la doctrine protestante sur le développement des deux idéologies socio-économiques qui ont pris forme au 19ème siècle, à savoir le libéralisme et le socialisme. Il en va de même pour l'évaluation de l'influence de la doctrine sociale de l'Eglise catholique au 20ème siècle. Si l'on s'en tient au cas de la Suisse, l'action des Eglises en matière économique se manifeste principalement au travers d'un discours social qui a pour cadre l'enseignement, la prédication ou les prises de position publiques. Elle se développe également à travers différents groupements d'intérêts tels des syndicats à coloration confessionnelle ou religieuse. Sur le plan de l'éthique économique, le point de vue des Eglises en Suisse n'est pas univoque. Il oscille entre la défense de l'économie de marché et sa critique. Pour tester l'influence des Eglises, en matière économique, différents scénarios ont été soumis à l'appréciation des personnes enquêtées (cf. tableau 2).

Tableau 2

Attitudes à propos de la disparition des Eglises au plan national et au plan local comparées à l'affirmation que si les Eglises n'existaient plus, les gens penseraient davantage à gagner de l'argent

	Conséquences					moyennes
	importantes plan local et national	moyennes plan local et national	nationales unique- ment	locales unique- ment	aucune	
Les gens penseraient davantage à gagner de l'argent	44.1	24.7	28.3	12.8	11.1	26.6

Cette affirmation considère la religion comme obstacle au libéralisme économique. Elle suscite une attitude d'ensemble très nette : le développement du libéralisme économique dans notre société se passe aisément du soutien des Eglises-institutions. Ces dernières ne constituent pas un frein au « progrès » économique et par conséquent ne sont pas en mesure d'empêcher « les gens » à penser moins à l'argent. Autrement dit, la seule disparition des Eglises ne suffirait pas à provoquer le changement évoqué. Pourtant dans l'ensemble, un quart des répondants ne partage pas ce dernier point de vue. De plus, on note un écart dans un rapport de 1 à 4 entre ceux qui craignent des conséquences importantes d'une disparition des Eglises au plan national et local et ceux qui n'en craignent aucune. La représentation du rôle de la religion dans la société converge ici avec l'idée que l'économie de marché obéit à sa propre dynamique. L'opinion dominante reflète aussi celle du courant majoritaire dans les Eglises-institutions qui adopte une position neutre ou attestatrice face à l'idéologie libérale.

3.3 *Domaine politique*

Les Eglises sont partie prenante du domaine politique de différentes manières. A la fois en tant qu'organisations qui produisent un ensemble de valeurs et de normes qui ont une portée politique. Egalement en tant qu'institutions qui ont un mandat social et culturel dans la société. Celui-ci s'exerce en particulier par l'enseignement et la diaconie socio-sanitaire qui donnent aux Eglises l'occasion d'assumer un rôle public dans un cadre qui n'est pas ecclésiastique.

Le rôle des Eglises dans le domaine politique sera envisagé ici sous l'angle de la contribution de ces dernières à l'intégration et à la stabilité sociale. Le questionnement insiste de ce fait délibérément sur la participation des Eglises à la préservation de l'ordre social et politique établi. Il s'agit en effet d'une attitude qui leur est souvent attribuée, voire reprochée, et dont il est intéressant de mesurer l'écho qu'elle rencontre dans la population (cf. tableau 3).

L'interprétation des opinions est difficile, en raison de la relative imprécision d'une notion telle que le « respect des lois » qui peut être connotée différemment suivant les personnes et les circonstances. Ainsi, par exemple, l'opposition à la construction d'une centrale nucléaire ou la défense du droit des objecteurs de conscience pourra dénoter un respect des lois ou la contestation de ces dernières. Envisagé isolément d'un contexte, le lien entre institutions religieuses et respect des lois peut être interprété de façons diverses. Soit il signale la fonction « attestatoire » de la religion par rapport aux institutions ou aux valeurs dominantes, soit il renvoie à leur attitude protestataire face à ces trois thèmes politiques. Dès

Tableau 3

Attitudes à propos de la disparition des Eglises au plan national et au plan local comparées à l'affirmation que si les Eglises n'existaient plus, les gens respecteraient moins les lois

	Conséquences					moyennes
	importantes plan local et national	moyennes plan local et national	nationales unique- ment	locales unique- ment	aucune	
Les gens respecteraient moins les lois	47.4	36.6	29.7	21.4	10.3	31.7

lors, les réponses apportées à cette question signifient que dans l'ensemble seule une minorité attribue aux Eglises un rôle conservateur ou de «gendarme» social. Il est à noter cependant que la presque majorité de ceux qui estiment que les conséquences d'une disparition des Eglises seraient importantes au plan national et au plan local estiment que les Eglises exercent une influence en matière de respect des lois.

3.4 *Domaine éthique*

Que l'on considère les Eglises comme les gardiennes de la morale traditionnelle ou comme les dépositaires d'une tradition (encore) capable d'exprimer le sens et les valeurs dans les sociétés (post-)modernes, on fait référence à leur rôle dans le domaine éthique. Celui-ci connaît une actualité incontestable ; il suffit de penser aux très nombreux débats éthiques contemporains à propos de thèmes comme le droit à la vie, les manipulations génétiques ou la justice sociale, pour ne citer que ceux à propos desquels l'opinion exprimée par des personnes ou des institutions à caractère ecclésiastique ou religieux est largement diffusée. Simultanément, on note que de nombreux Etats font place à des théologiens et des ecclésiastiques, représentant les courants majoritaires dans les commissions d'éthique, qu'ils chargent d'éclairer ou d'orienter le débat politique sur les sujets qu'ils ne parviennent pas ou se refusent à aborder.

Parmi les indicateurs du rôle des Eglises en matière éthique, c'est celui de la production du sens comprise ici comme l'aide apportée aux individus pour se déterminer dans leur existence qui sera envisagée (cf. tableau 4).

Tableau 4

Attitudes à propos de la disparition des Eglises au plan national et au plan local comparées à l'affirmation que si les Eglises n'existaient plus, beaucoup de gens ne sauraient plus quel sens donner à leur vie

	Conséquences					moyennes
	importantes plan local et national	moyennes plan local et national	nationales unique- ment	locales unique- ment	aucune	
Beaucoup de gens ne sauraient plus quel sens donner à leur vie	86.1	67.2	69.9	52.1	46.7	67.2

Les résultats montrent qu'une part importante de la population associe aux discours des Eglises les réponses aux questions existentielles, spirituelles ou éthiques auxquelles elle est confrontée. La disparition des Eglises créerait un «vide de sens», c'est en tout cas l'opinion des deux tiers des personnes interrogées. Seul le groupe de ceux qui estiment qu'il n'y aurait aucune conséquence au plan national et local ne paraît pas envisager une accentuation de l'anomie en cas de disparition des Eglises. D'autres analyses réalisées dans le cadre de cette recherche convergent d'ailleurs pour indiquer que la fonction d'intégration et de symbolisation des Eglises est perçue positivement par la majorité des Suisses.

3.5 Conclusions

En conclusion, on note une étroite correspondance entre les représentations concernant le rôle social des Eglises et l'évaluation des conséquences de leur disparition. Celles et ceux qui redoutent des conséquences importantes sont systématiquement plus affirmatifs quant au rôle des Eglises dans la société au plan social, politique, économique et éthique. On note également que ceux qui envisagent des conséquences sur le plan sociétal uniquement sont, dans l'ensemble, plus affirmatifs à propos des divers rôles joués par les Eglises que ceux pour qui les conséquences d'une disparition se limitent au niveau de la vie de leur localité. Enfin, il faut souligner que les Suisses qui jugent qu'il n'y aurait de conséquences ni au plan local, ni au plan de la société ne reconnaissent majoritairement qu'un seul rôle joué par les Eglises, à savoir le soutien apporté aux personnes seules. A noter pourtant que ce courant d'opinions, qui restreint

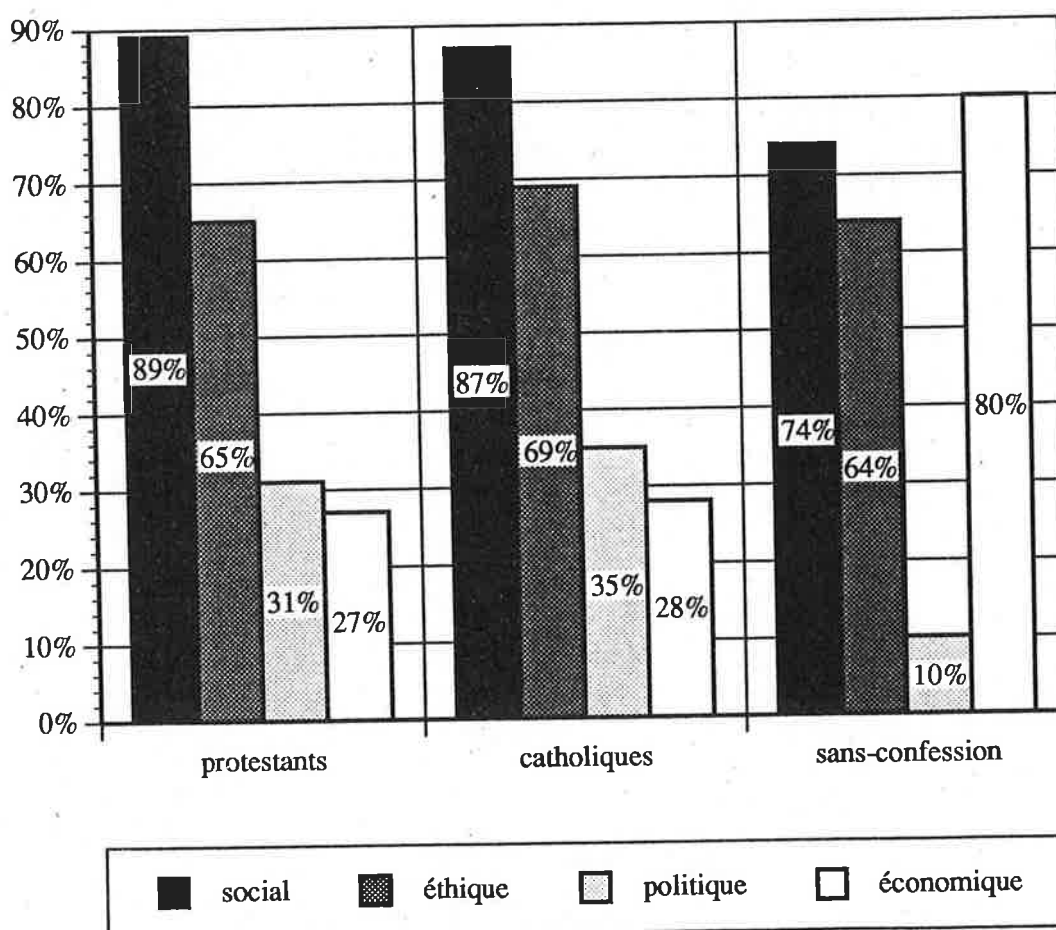
le rôle des Eglises à la pratique de l'aide individuelle uniquement, est très minoritaire.

4. Religion pour soi et religion pour les autres

L'hypothèse initiale postulait que les représentations de l'influence sociale de la religion n'étaient pas nécessairement déterminées par le degré d'intérêt marqué par l'individu pour la religion dans son existence. La vérification en est donnée aussi bien par l'analyse des opinions en fonction de l'appartenance religieuse que par celle qui les compare à la régularité de la pratique (cf. graphique 2).

Graphique 2

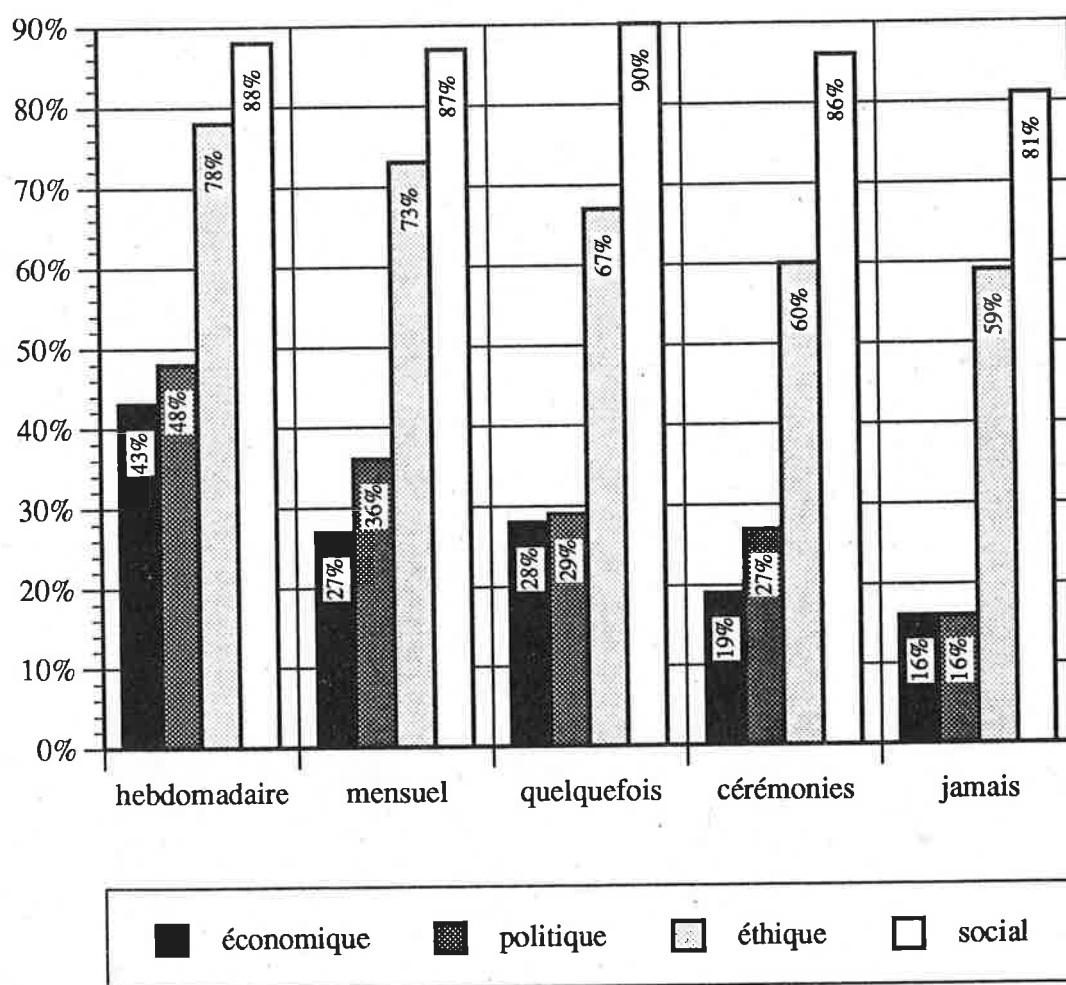
Appartenance confessionnelle et domaine d'influence des Eglises



L'appartenance déclarée au protestantisme ou au catholicisme ne conduit pas à adopter des positions différentes dans les domaines envisagés. L'écart qui sépare protestants et catholiques d'un côté et «sans confession» de l'autre est par contre beaucoup plus net et avoisine 20% à propos du thème de l'influence des Eglises en ce qui concerne l'attrait pour l'argent ou le respect des lois. Cependant, les sans-confession ne marquent pas une négation systématique de toute influence des Eglises dans la société suisse. Ils se situent ainsi dans la moyenne nationale à propos du rôle des Eglises pour trouver un sens à la vie (cf. graphique 3).

Graphique 3

Régularité de la pratique et domaine d'influence des Eglises



Les deux groupes situés à chacune des extrémités de l'échelle de la pratique se démarquent de la moyenne à propos de la plupart des items évoqués. Les pratiquants hebdomadaires estiment dans l'ensemble que l'influence de la religion dans la société est forte. Cette attitude se manifeste en particulier (écart supérieur à 20) à propos de son rôle de frein par rapport à l'envie de gagner de l'argent ou pour le respect des lois. De leur côté, ceux qui déclarent ne jamais pratiquer se démarquent par un taux de réponses affirmatives inférieur à la moyenne à propos des thèmes mentionnés précédemment (attirait pour l'argent et respect des lois), mais également à propos du rôle des Eglises dans la production du sens. L'observation d'un continuum allant des pratiquants les plus réguliers aux non-pratiquants se vérifie à propos de toutes les affirmations envisagées ici. Ceux qui pratiquent quelquefois par an ou à l'occasion de fêtes religieuses reflètent la moyenne nationale dans la mesure où ils ne s'écartent pas de cette dernière de plus de 5. Le seul domaine qui voit les pratiquants et les non-pratiquants partager la même opinion d'ensemble concerne le rôle des Eglises par rapport aux personnes seules.

Une première réflexion s'impose à la lecture des résultats discutés. Plus la pratique est régulière, plus la perception d'une influence des Eglises ou de la religion dans la société est forte. Cette influence corrèle aussi étroitement avec la régularité de la prière ou le degré d'importance attribuée à la religion dans l'existence. Autrement dit, plus la religion prend place dans la vie personnelle, plus on ressent son influence dans la société. Cette interprétation est confirmée par une autre approche des données consistant à dégager des groupes d'opinions dans la population (méthode Cluster, cf. annexe 1), à partir de l'ensemble des indicateurs du rôle social, économique, politique et éthique des Eglises (y compris ceux qui ne sont pas discutés dans cet exposé). Cette analyse conduit à mettre en évidence cinq tendances selon un continuum entre une représentation d'une large influence des Eglises dans la société suisse et une position qui est plutôt réservée ou négative à ce propos. Une comparaison des attitudes avec la régularité de la pratique montre que les pratiquants réguliers sont majoritairement extensifs (38.1), c'est-à-dire affirmatifs quant à l'ensemble des rôles des Eglises ou alors symbolistes (31.6), au sens où ils affirment le rôle social et éthique des Eglises tout en réfutant leur impact en matière politique et économique.

Cependant, il serait abusif de conclure que l'absence de pratique s'accompagne d'une indifférence pour l'influence sociale des Eglises ou de la religion. Ceux qui ne pratiquent pas ou peu relativisent plus ou moins fortement l'influence de la religion dans la société plutôt qu'ils ne la nient. Cette attitude peut s'expliquer par l'ignorance que provoque l'absence de contacts avec les Eglises. Elle peut également résulter de la conviction que dans la réalité les Eglises sont sans influence dans les domaines considérés. Cette attitude est partagée par le tiers

des non-pratiquants qui adoptent l'option séculariste consistant à réfuter l'ensemble des rôles des Eglises dans la société.

Le second commentaire que provoquent ces données consiste à souligner le fait que, dans certains domaines, le rôle des Eglises est globalement approuvé. Il s'agit en particulier de l'aide apportée aux personnes seules ainsi que de leur contribution à donner sens à la vie. Cette constatation dénote l'indépendance relative des représentations du rôle social de la religion par rapport à la pratique. Elle montre également que l'identité religieuse ne se restreint pas à l'horizon individuel. L'individualisation du croire se caractérise ici par une différenciation opérée par l'individu entre identité religieuse personnelle («ma religion») et son opinion quant au rôle de la religion dans la société («religion pour les autres»). Cette distinction est révélatrice d'une reconnaissance du pluralisme des besoins et du refus de fermer la porte à l'existence d'institutions utiles à d'autres, sinon à soi-même. La tendance à valoriser le rôle sociétal de la religion s'exprime bien au-delà du cercle des pratiquants réguliers, ce qui illustre le processus d'individualisation du croire. C'est l'individu qui décide en fin de compte si la religion «lui importe» et du moment auquel il fera appel à cette dernière. Son intérêt personnel pour le religieux ou le besoin d'y recourir sont donc déterminants ; on peut en ce cas parler d'une tendance à l'individualisme religieux ou d'une forme de loyauté sans lien.

5. Dynamique(s) du redéploiement

A l'évidence, l'ensemble des représentations prises en compte semble indiquer la persistance d'un lien entre religion et société. Il serait plus approprié de parler de différentes formes de liens en différenciant les rôles pris en considération. Deux lignes d'interprétation s'offrent à l'analyste de cette situation.

La première met en avant la thèse du retard ou du simple décalage des mentalités par rapport à la réalité du changement social. Cette conclusion pourrait s'appuyer sur les tendances dominantes repérées chez les groupes d'âge les plus jeunes, comme chez les non-pratiquants. Celles-ci conduisent en effet à penser qu'on assiste à une lente résorption des attentes sociales à l'égard de la religion et à une diminution progressive du rôle des Eglises. Cette perspective se trouverait confortée par la poursuite de la tendance à l'effritement de la pratique et à la dilution des appartenances. Une telle lecture de la réalité religieuse cependant ne peut nier l'existence d'un groupe important dans la population, qui se rattache encore fortement aux Eglises et qui de ce fait se représente leur rôle social comme significatif. Mais elle exclut l'idée d'un retour vers les

Eglises, voire vers la religion de ceux et celles qui s'en sont peu ou prou détachés.

La seconde option consiste à envisager les représentations concernant les liens entre religion et société comme l'expression du besoin religieux secrété par la société moderne. Selon cette perspective, le décalage n'oppose pas représentations et réalité sociale mais fonctions sociales de la religion dans une société traditionnelle et dans un contexte de modernité. En effet, cette dernière, de par son fonctionnement, n'arrive ni à atteindre ses propres objectifs à travers la raison, ni à prévenir le développement des incertitudes et des crises socio-économiques ou socio-culturelles qu'elle contribue à engendrer. Dès lors, la religion semble trouver une place en réponse aux vides de sens, d'intégration ou de projets collectifs qui ne sont pas résorbés ou qui sont suscités par les sociétés modernes. Dans cette perspective, la raison n'évacue pas la religion, mais transforme son rôle. On trouve là une confirmation du bien-fondé de l'hypothèse du redéploiement de la religion conditionné par l'évolution même de la modernité. Dit autrement, il existe une disponibilité à faire place aux significations religieuses là où les questions de sens, de solidarité ou de survie restent sans réponse. La manifestation de ce type d'attitude conduit à estimer qu'on assiste davantage à une recomposition qu'à l'obsolescence des Eglises dans la société suisse. Le premier terme rend en effet mieux compte à la fois de la coupure constatée entre religion d'un côté, politique et économie de l'autre, ainsi que de la réaffirmation de la religion dans le domaine socio-sanitaire ou éthique, dont la signification sociale ne saurait être qualifiée de marginale.

Le jeu de redéploiement de la religion dans les espaces que lui ouvre la modernité ne saurait donc être assimilé à un processus de perte ou de décomposition. Il illustre plutôt la permanence du rapport d'adaptation qui relie religion d'une part et société de l'autre. Selon cette perspective, le changement social n'évacue pas tout rôle à la religion, mais il oblige cette dernière à se recomposer en répondant aux besoins et aux circonstances spécifiques à la modernité. Une ambiguïté pourrait résulter d'une telle analyse si elle confondait redéploiement et retour de la religion (Willaime 1987), au sens d'une domination de cette dernière sur la société (amenant un retour du cléricalisme), ou d'un échec de la raison (provoquant un retour de l'irrationnel). L'analyse de la réalité ne laisse en effet pas entendre que les incertitudes que provoque le fonctionnement de la modernité mettent en question le rôle moteur que joue la raison ou le modèle démocratique par exemple. Le redéploiement de la religion indique davantage les limites que l'échec radical de ces deux principes.

La société semble reconnaître une compétence aux Eglises dans le domaine de la production du sens et de l'éthique, en particulier au niveau de la société

globale. Les analyses qui précèdent en donnent de nombreux et solides indices. L'étude des représentations touchant le rôle social des Eglises constitue par conséquent un apport significatif à la compréhension du redéploiement de la religion en Suisse. Celui-ci ne s'effectue cependant pas uniquement au niveau des significations collectives. L'analyse de l'ensemble des données récoltées dans le cadre de la recherche de terrain montre en effet que le langage religieux répond également à une attente au niveau d'individus ou de petits groupes, qui trouvent dans les Eglises ou les mouvements religieux un accompagnement et une reconnaissance de leur quête de sens, ainsi qu'une aide pour la maîtrise symbolique de leur existence. Le déploiement de la religion en Suisse s'effectue donc sur un mode dual (expression empruntée à Jean-Paul Willaime 1987, p. 10). Ces deux niveaux de redéploiement ne sont pas nécessairement articulés en raison de l'individualisation. Leur désarticulation même est révélatrice de la pluralité des dynamiques qui orientent l'évolution du champ religieux aujourd'hui.

En conclusion et sur un mode interrogatif, il convient encore de discuter l'orientation «attestataire»/contestataire de l'influence de la religion en Suisse. En première lecture, l'ensemble des données conduit à décrire les (restes d')effets de la religion comme «attestataires» des valeurs dominantes. D'une part, l'influence en matière politique et surtout économique s'est révélée ténue. D'autre part, les rôles dévolus aux Eglises en matière sociale et éthique consistent avant tout à combler des lacunes et non à renverser l'ordre établi. Les Eglises sont attendues au service des individus et de la société plutôt que pour contester l'ordre social et culturel. Cependant, l'alternative «attestataire»/contestataire se révèle insatisfaisante et insuffisante pour qualifier l'impact attendu de la religion. Peut-être alors faut-il qualifier le redéploiement décrit en tant que «protestation impuissante». Dans un contexte culturel, social et politique marqué par les crises et les mutations permanentes, le recours à la religion est révélateur d'une insatisfaction, d'une carence, d'un doute ou tout au moins d'une disposition à maintenir ouvert le questionnement sur le sens de la vie en société. La religion apparaît alors comme un langage qui peut porter ou traduire la protestation de l'individu.

Annexe 1

Une analyse de type Cluster conduit à retenir cinq groupes d'opinions dans la population helvétique, qui révèlent l'existence d'un continuum allant d'une position très affirmative à une attitude entièrement négative à propos des diverses fonctions de la religion.

Accent extensif

Le quart des répondants (26.8%) sont généralement très affirmatifs quant au rôle social et rôle éthique des Eglises et plutôt affirmatifs quant à son influence en matière politique et économique, à l'exception de sa contribution par rapport au progrès économique. Ce groupe se distingue très nettement des autres par son attitude nettement plus affirmative que la moyenne à propos de la fonction anti-moderne des organisations religieuses dans la société suisse. Il est qualifié d'extensif en raison du caractère étendu de l'influence qu'il prête à la religion.

Accent symboliste

Ce groupe réunit 23% de la population interrogée et se démarque du précédent par une valorisation très nette et exclusive de l'ensemble des indicateurs qui décrivent le rôle social et le rôle politique exercés par les organisations religieuses. Contrairement à la précédente, cette tendance de l'opinion est sceptique, voire négative, quant à son influence sur le plan politique ou économique. Raison pour laquelle elle a été qualifiée de symboliste, expression qui souligne que seule la fonction de symbolisation est privilégiée par ce groupe.

Accent social

Un troisième quart des opinions exprimées (24.4%) ne reconnaissent aux Eglises une influence que dans le domaine social, par l'aide apportée aux solitaires et aux marginaux. Une attitude d'hésitation domine à propos des thèmes comme le climat social ou la paix, alors que les positions sont franchement négatives concernant le rôle économique et politique. Par rapport aux deux groupes précédents, celui-ci est plus réservé pour ce qui est de la contribution des Eglises à la formulation du sens de la vie. Par conséquent, c'est bien l'accent social qui le caractérise le plus précisément.

Accent indécis

Ce courant d'opinion qui réunit 14.7% des personnes interrogées est certainement le plus difficile à caractériser. Il se démarque en effet par une tendance à adopter une attitude inverse de celle de la moyenne dans bon nombre de domaines, sans que la logique qui relie ces attitudes apparaisse facile à dégager. D'une part en effet, il reconnaît, prudemment certes, un rôle aux Eglises en matière politique aussi bien comme frein au changement de société que comme promotion de l'esprit conservateur. D'autre part, on note une opinion réservée

ou négative à propos de certains aspects du rôle éthique et du rôle social des Eglises, en particulier dans le domaine de la paix. Faute de mieux, cet accent est qualifié d'indécis dans la mesure où aucune orientation ne paraît l'emporter en son sein.

Accent séculariste

Beaucoup plus nettement que le précédent, ce groupe d'opinions, qui réunit le 11.1% des avis exprimés, se démarque par une attitude dans l'ensemble très réservée ou très négative à propos des divers rôles envisagés pour les organisations religieuses. L'opinion négative ne concerne pas uniquement le rôle politique ou économique, mais également des domaines comme la paix, le développement ou le climat social. Le seul thème qui échappe à la tendance décrite réside dans le soutien apporté aux solitaires, à propos duquel on note une réserve plutôt qu'une négation. Ce groupe est qualifié de séculariste dans la mesure où il exprime une nette tendance à refuser ou à nier une quelconque influence des Eglises dans la société.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKFORD J. A. (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*, Unwin Hyman Ltd, London.
- BECKFORD J. A. (1990), *The Sociology of Religion 1945-1989*, *Social Compass*, vol. 37, no 1, p. 45-64.
- DECONCHY J. -P. (1987), «Les méthodes en psychologie de la religion. Leur évolution récente», in *Archives de sciences sociales des religions*, no 63/1, janvier-mars 1987, édit. CNRS, Paris, p. 31-83.
- DOBBELAERE K. (1987), *Some Trends in European Sociology of Religion : The Secularization Debate*, *Sociological Analysis* 1987, vol. 48 no 2, p. 107-137.
- GLOCK C. Y. (1967), *Y-a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis ?*, in Boudon et Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales*, Mouton La Haye 1967, p. 49-68.
- HERVIEU-LEGER D. (1986), *Vers un nouveau christianisme*, Le Cerf, Paris.
- HERVIEU-LEGER D. (1987), *Faut-il définir la religion ?* *Archives des sciences sociales des religions* 1987, 63/1, p. 11-30.
- LAMBERT Y. (1991), *La Tour de Babel des définitions de la religion*, *Social Compass*, vol. 38, no 1, p. 73-85.
- LUCKMANN T. (1990), *Shrinking Transcendence, Expanding Religion ?* *Sociological Analysis*, 1990, 51 : 2, p. 127-138.
- LUHMANN N. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main.
- ROOF W. C. (1979), «Concepts and Indicators of Religious Commitment : A Critical Review», in *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research*, R. Wuthnow édit., Academic Press Inc., 1979, p. 17-45.

- TSCHANNEN O. (1990), Le débat sur la sécularisation à travers les Actes de la CISR, *Social Compass*, vol. 37, no 1, p. 75-84.
- VOX (1980), Analyse des votations fédérales du 2 mars 1980, Schweizerische Gesellschaft für praktische Sozialforschung, Berne 1980.
- WILLAIME J. -P. (1987), Les fonctions sociales du religieux à l'ère post-moderne : un retour du religieux sur la scène publique ?, *Religion et Société* no 32, 1987, p. 5-11.
- WILSON B. (1985), «Secularisation : the Inherited Model», in *The Sacred in a Secular Age*, Hammond, Univ. of California Press, London, p. 9-20.

ZUR BEDEUTUNG DER KIRCHEN IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

Hans Geser

Soziologisches Institut, Universität Zürich
Rämistrasse 69, 8001 Zürich

Einleitung

Die Frage nach der Bedeutung der Religion (und der Kirchen im Speziellen) innerhalb der modernen Gesellschaft gehört zu den klassischen Problemstellungen der Soziologie, die in den Werken von Marx, Durkheim, Weber, Parsons, Luhmann und vielen anderen einen derart zentralen Platz einnimmt, dass man an der Art ihrer Beantwortung exemplarisch das Gerüst ihres ganzen theoretischen Denkens erkennt. Ungeachtet der höchst unterschiedlichen inhaltlichen Positionen teilen praktisch all diese Autoren die methodologische Position, dass die sozietale Bedeutung von Religion gerade nicht – wie dies bei Bovay geschieht – aus der subjektiven Perzeption von Individuen ermittelt werden könne, sondern durch objektivierende funktionale Analysen erschlossen werden müsse. Dies wird mit verschiedenen Argumenten begründet: z. B. mit der Behauptung, dass über die tatsächlichen Funktionen der Religion systematisch verfälschte ideologische Ansichten verbreitet würden (Marx), dass die wesentlichsten Einflüsse der Religion auf menschliches Denken und Verhalten eher über implizite Habitualisierungen anstatt über bewusste Reflexion verlaufen würden (Weber) oder dass das „Latentbleiben“ der objektiven Funktion gar ein Bestandeseerfordernis aller bisherigen Religionen sei (Luhmann). All diese Vorstellungen führen zum gemeinsamen Schluss, dass beim religiösen Verhalten „subjektive Motivationen“ und „objektive Wirkungen“ drastischer als in den meisten andern Bereichen menschlicher Aktivität voneinander divergieren.

Manches spricht dafür, dass dieser Hiatus heute noch grösser sein mag als in vorindustrieller Zeit, weil die Religion innerhalb der kognitiven Welt moderner Individuen meist einen äusserst marginalen Platz besetzt, während religiös geprägte Verhaltenstraditionen und Mentalitäten einerseits und religiöse Institutionen andererseits eine von derartigen Wahrnehmungen und Reflexionen weitgehend verselbständigte Existenz beibehalten haben.

Andererseits bilden die gesellschaftlich verbreiteten Vorstellungen über die Bedeutung der Religion eine soziologische Realität *sui generis*, über deren Struktur die Analyse von *Bovay* viele interessante Aufschlüsse gibt. Sicher sind sie vor allem für die Kirchenleitungen von praktischer Relevanz, die erfahren möchten, welche Reformstrategien auf fruchtbaren oder steinigem Boden stossen und welche Unterstützung die Kirche im demokratischen Milieu unseres Staates (noch) geniesst.

1. Neue Funktionen religiöser Organisationen in der modernen Gesellschaft

Ähnlich wie von der Familie herrscht in der Soziologie heute auch von der Religion nicht mehr so pauschal wie noch vor 30 Jahren die Meinung vor, dass sie in vorindustrieller Zeit ihre grösste Bedeutung entfaltet habe und im Zuge gesellschaftlicher Modernisierung dazu verurteilt sei, ihre frühere kulturelle Prägekraft und soziale Funktionalität fortgehend zu verlieren.

Unzählige empirische Forschungsergebnisse unterstützen beispielsweise die von Max Weber angeregte These, dass konfessionell geprägte Subkulturen nach wie vor vielerlei Aspekte des individuellen und kollektiven Verhaltens prägen: weitgehend unabhängig davon, ob die Beteiligten diesen Kausalnexus in ihrem Bewusstsein nachvollziehen. So ist die konfessionelle Zugehörigkeit als Determinante des politischen Wahlverhaltens in vielen westlichen Ländern während der letzten Jahrzehnte sogar noch stärker als bisher in den Vordergrund gerückt, weil andere (insbesondere: klassenbedingte) Determinanten an Bedeutung verloren haben (vgl. z. B. Inglehart 1989: 375 ff.).

Und in einer vom Verfasser kürzlich durchgeführten parteisozilogischen Untersuchung hat sich gezeigt, dass die Ortsparteien katholischer Gemeinden sich von denjenigen im protestantischen Milieu sowohl in organisatorischer wie ideologischer Hinsicht (z. B. durch höhere Aufgeschlossenheit gegenüber umweltpolitischen Anliegen) signifikant unterscheiden, und dass sich derartige interkonfessionelle Differenzierungen mit zunehmendem sozio-ökonomischen Entwicklungsniveau der Gemeinde eher noch verstärken.

Eher weniger verbreitet ist demgegenüber die Einsicht, dass neben dieser *informellen, vom kirchlichen Kontext abgelösten Konfessionalität* auch die *religiösen Organisationen* die aktuelle gesellschaftliche Entwicklung in erheblicher – wenn auch häufig indirekter – Weise mitgestalten und als Kompensation für unbestreitbare Funktionsverluste auch viele völlig neuartige Aufgaben übernehmen. Auch hier ist der Sozialwissenschaftler auf die Erarbeitung eige-

ner, objektivierend-wissenschaftlicher Einsichten angewiesen, weil individuelle Laienperzeptionen allzu stark von zufällig variierenden Informationen sowie – wie *Bovay* selber feststellt – von der persönlichen Religiosität des Informanten abhängig sind.

1.1 Kirchen als politisch und ökonomisch unabhängige Agenten des kollektiven Handelns

In einer Gesellschaft, in der – abgesehen von Stiftungen – fast alle Institutionen entweder von Wirtschaftsinteressen abhängig sind oder – als Subventionsempfänger – der staatlichen Kontrolle unterliegen, gewinnen die religiösen Organisationen immer mehr die Rolle der vielleicht potentesten „dritten Kraft“. Im Gegensatz zu sozialen Bewegungen und den meisten freiwilligen Assoziationen ist für sie charakteristisch, dass diese Kapazitäten des kollektiven Handelns für eine beliebige Vielfalt unvorhersehbarer Anliegen und Ziele mobilisierbar sind: weil sie ihre Identität nicht an spezifischen Zwecken, sondern auf dem abstrakteren Niveau religiöser Gesinnungen und theologischer Doktrinen festgemacht haben, die mit dem Grad und der Ausrichtung solcher gesellschaftsbezogener Aktivitäten in keinem eindeutigen Zusammenhange stehen (vgl. Zald/McCarthy 1987: 69 f.)

Deshalb konstituieren religiöse Organisationen eine allgemeine Plattform, von der wechselnde soziale Bewegungen und Aktionsstrategien mit moralischer, politischer, humanitärer oder kultureller Zielrichtung ihren Ausgang nehmen können: z. B. indem sie diesen materielle Ressourcen oder Führungskapazitäten zur Verfügung stellen und sie mit einer Legitimation ausstatten, die sie nicht aus sich selbst beziehen können. So hat das „Pro-Life-Movement“ in den USA dank der Unterstützung durch lokale Pfarreigruppen sehr viel günstigere Startbedingungen gefunden als das ihm gegenüberstehende „Abortion Movement“, das seine basalen Anhängerstrukturen mühsam selber erzeugen musste. (vgl. McCarthy 1987: 49 ff.).

Beim Scheitern solcher Initiativen erweisen sich Kirchen als praktisch unzerstörbare Refugien, in denen deaktivierte Bewegungspotentiale „überwintern“ und sich für zukünftige Aktionen vorbereiten können.

In einer Zeit zerfallender marxistischer Parteien und Gewerkschaften kann es leicht geschehen, dass eine „Kirche der Armen“ zum letzten institutionellen Zufluchtsort progressiv-sozialrevolutionärer Ideen wird: ohne dabei Gefahr zu laufen, jemals *nichts anderes* zu sein als eine sozialrevolutionäre Partei.

1.2 *Kirchen als Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen*

Im Vergleich noch zu den späten 60er Jahren, wo der Vietnamkrieg und die „Dritte Welt“ breites öffentliches Interesse fanden, pflegen sich die westlichen Länder heute viel stärker mit sich selbst zu beschäftigen (z. B. mit selbsterzeugten Umweltproblemen, mit Fragen der weiblichen Gleichberechtigung sowie der innereuropäischen Integration). In Zeiten derartig verengter politischer Handlungsperspektiven wächst den Kirchen die Aufgabe zu, kompensatorisch dazu die ihnen eigenen kosmopolitischen Orientierungen in den Vordergrund zu stellen und aus ihren weltweiten Vernetzungen und organisatorischen Aktionskapazitäten Nutzen zu ziehen.

Zuverlässiger als die von politischen Konjunkturen abhängigen UN-Organisationen können sich die rund um die Welt engagierten christlichen Kirchen als Organisationen profilieren, in denen die Gesichtspunkte, Denkweisen und Anliegen verschiedenster geographischer Provenienz artikuliert und zu einer umfassenderen Globalperspektive verarbeitet werden.

Vor allem scheinen die Kirchen heute unentbehrlich, um die von vielen andern Themen überlagerte „Nord-Süd-Problematik“ im Gespräch zu halten und uns zu nötigen, dabei auch die Perspektive der Betroffenen zur Kenntnis zu nehmen.

So kann es nicht überraschen, dass nach Bovays Ergebnissen die Mehrheit der Bevölkerung die Meinung vertritt, ein Verschwinden der Kirche würde eine beträchtliche *Verringerung im Umfang der Entwicklungshilfe* nach sich ziehen.

1.3 *Kirchen als Stätten der Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Altem und Neuem*

Zu den einzigartigen Merkmalen der Kirchen, die bisher weder in der Öffentlichkeit noch in der Sozialwissenschaft hinreichend gewürdigt werden, gehört die Fähigkeit, Altes und Neues gleichberechtigt nebeneinander in Geltung zu halten und in ein fruchtbares Wechselverhältnis zueinander zu bringen. Dadurch unterscheiden sie sich einerseits von den Sekten, die der modernen Welt rigide fundamentalistische Glaubenslehren und Verhaltenspraktiken entgegensetzen, und andererseits von praktisch allen übrigen gesellschaftlichen Institutionen, in denen es üblich ist, Hergebrachtes durch Modernes zu *substituieren* oder wenigstens in den Hintergrund zu drängen.

Unabhängig davon, ob sich kirchliche Theologie auf Denkfiguren des Existentialismus, der Psychoanalyse, des Marxismus und des Feminismus einlässt oder ob in der pastoralen Verkündigung Fragen der Drogensucht, der Kernkraft, der Verschuldung von Drittweltländern oberste Priorität erhalten – immer wird den Proponenten solcher Neuerungen zugemutet,

- a) an die fundierenden Offenbarungsschriften und Traditionen der Kirche anzuschliessen: indem sie ihre Innovationen als Respezifikationen oder Fortentwicklungen bereits etablierter Denk- und Verhaltensformen definieren, und/oder
- b) sich der Auseinandersetzung mit „Konservativen“ zu stellen, die dem Neuerungsstreben das Eigengewicht der Tradition entgegensetzen.

Ein Beispiel: Bischöfe sind heute *auch* „Manager“ und Pfarrer in gewisser Weise *auch* „Sozialarbeiter“ geworden; aber ihr gleichzeitiges Festhalten an ganz anderen, viel traditionsreicheren Rollenbildern (z. B. des „guten Hirten“ oder des „Seelsorgers“) verhindert, dass sie *nichts anderes* als Manager oder Sozialarbeiter geworden sind. Vielmehr bietet das Nebeneinander alter und neuer Konzeptionen der Menschenführung unzweifelhaft Chancen für neue Synthesen und situationsadäquate Variationen, die in den traditionsärmeren Milieus der Politik oder Wirtschaft nicht erreichbar sind (vgl. z. B. Hesser 1980).

Ein zweites Beispiel: Feministische Ideen weiblicher Gleichberechtigung werden in der Kirche ihrem anspruchsvollsten „Härtetest“ unterworfen, weil sie mit einer explizit patriarchalen Kulturtradition in eine antithetische Beziehung treten müssen. Das Projekt einer „feministischen Theologie“ stellt den wohl ernsthaftesten Versuch dar, solch neue Auffassungen auf intellektueller Ebene mit den „androzentrisch“ geprägten Denktraditionen unserer Gesellschaft zu vermitteln.

Stellvertretend für die gesamte Gesellschaft internalisieren die Kirchen heute auch die vielfältigen Konflikte, die aus dieser synchronen Koexistenz des Ungleichzeitigen unweigerlich entstehen. Symptomatisch dafür ist die immer universeller werdende Konfrontationslinie zwischen „Traditionalisten“ und „Progressivisten“, die sich innerhalb fast aller Subsysteme (z. B. Pfarreien), und informeller Gruppierungen wiederfindet (Hornsby-Smith 1989: 118). Das Fehlen stabiler Lösungsmuster für diesen Konflikt garantiert, dass die fruchtbare innerkirchliche Dynamik dauernd erhalten bleibt.

2. Die anachronistische Organisationsstruktur der Kirchen als Ursache ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung

Bei den meisten Analysen über das Verhältnis zwischen Religion und moderner Gesellschaft werden makrostrukturelle und makrokulturelle Kausalfaktoren (z. B. Prozesse der „Säkularisierung“) in den Vordergrund geschoben, während mesosozialologische Ursachen auf der Ebene religiöser Organisation eher vernachlässigt werden.

Im folgenden wird argumentiert, dass die christlichen Kirchen *auch* deshalb in eine (selbstverschuldete) Position gesellschaftlicher Marginalität geraten sind, weil sie eine Organisationsstruktur beibehalten (bzw. jüngst sogar weiter ausgebaut) haben, die den Adaptationsanforderungen ihrer Umwelt in wachsendem Masse widerspricht.

2.1 Segmentär-territoriale (anstatt funktionsspezifische) Binnendifferenzierung

Praktisch alle christlichen Kirchen, Denominationen und Sekten sind vorrangig *segmentär* in Subeinheiten mit *territorial* definierter Zuständigkeit (z. B. Diözesen, Pfarreien u. a.) gegliedert, während Subsysteme mit *funktionaler* Zuständigkeit (z. B. für Politik, Wirtschaft, Medien, Bildung u. a.) selbst in hochbürokratisierten Kirchen nur rudimentär ausgebildet sind und in dezentralisiert-kongregationalistischen Gruppierungen völlig fehlen.

Gegenläufig zur wachsenden funktionalen Differenzierung fast aller übrigen gesellschaftlichen Institutionen hat sich das Gewicht dieses altertümlichen Gliederungsprinzips in den letzten Jahrzehnten eher noch verstärkt:

- 1) In der katholischen Kirche hat die konziliare Reform einseitig zur weiteren Ausdifferenzierung territorialer Subsysteme (z. B. durch Einführung von Diözesen-, Priester- und Pfarreiräten) beigetragen (Kim 1980), und das für den Laien erfahrbare kirchliche Leben kristallisiert sich noch ausschliesslicher als früher innerhalb der lokalen Pfarrei (Hornsby-Smith 1989: 5).
- 2) Nach amerikanischen Untersuchungen neigen religiöse Organisationen im Falle von Nachwuchsmangel und/oder sinkenden Einkünften generell dazu, zuerst ihre Bestände an Spezialisten abzubauen, während die „lokalen Generalisten“ nach Möglichkeit beibehalten werden, um die Pfarreigruppen nicht verwaisen zu lassen (vgl. z. B. Johnson 1980).

Aus zwei Gründen führt dieser Weg in eine Situation irreversibler gesellschaftlicher Isolierung und eigener Stagnation:

1) Wachsende Defizite an Professionalisierung

Innerhalb jeder Subeinheit tritt die gesamte Bandbreite verschiedener Problemlagen und Aufgaben (z. B. pastoraler Natur) auf, ohne dass es möglich wäre, spezialisierte Rollen oder Institutionen dafür einzurichten. Dadurch fehlt jede Basis für berufliche Professionalisierung, wie sie in unserer Gesellschaft eine notwendige Voraussetzung für anerkannte Qualifikation und berufliches Ansehen bildet. Der örtliche Pfarrer wird hoffnungslos zum „Generalisten“, der sich vom Sozialarbeiter nur durch eine noch diffusere Spannweite verschiedener Tätigkeiten und Verpflichtungen unterscheidet.

Diese Diffusität und Konturlosigkeit des Rollenprofils wächst in dem Maße, als ein Ortspfarrer

- einer zunehmenden Vielfalt verschiedenartiger Rollenerwartungen (z. B. seitens verschiedener Gruppierungen, Vereinigungen u. a.) gegenübersteht,
- als Folge kirchlicher Personalknappheit *allein* in der Gemeinde amtiert.

Folge: die Rollenausübung von Pfarrern hängt immer stärker von situativen Zufälligkeiten sowie von seinen Fähigkeiten und Präferenzen ab, während die professionellen Ausbildungsinhalte und organisatorisch vermittelten Orientierungen in den Hintergrund treten. Dementsprechend verringern sich die Möglichkeiten der Kirche, mittels organisatorischer Steuerungen auf die Definition von Rollen und das faktische Verhalten von Rollenträgern Einfluss zu nehmen (vgl. z. B. Hornsby-Smith 1989: passim).

2) Zunehmende „funktionale Entleerung“ des Tätigkeitsraumes.

Anders als in vorindustriellen Gesellschaften stellt die Gemeinde heute höchstens noch für relativ marginale Mitglieder der Gesellschaft (z. B. kleine Kinder oder alte Leute) den natürlichen Lebensmittelpunkt dar, während alle aktiven Erwachsenen ihre wesentlichsten Tätigkeitsbereiche (in Beruf und Freizeit) auf überlokale Felder ausgerichtet haben und in ihrer Wohngemeinde häufig nur noch recht unverbindliche Residualtätigkeiten (Ausruhen, Gartenarbeit u. a.) vollziehen (vgl. Wildbolz 1991: 217 f.).

Mit ihrer Fixierung auf lokale Pfarreien investieren die Kirchen heute viel zu viele Ressourcen in Bereichen, in denen nicht besonders Wichtiges geschieht: etwa in Predigten, die angesichts der unüberblickbar heterogenen Problemlagen und Denkweisen ihrer Adressaten notwendigerweise an unpräzisen Allgemeinheiten haften bleiben, oder auf Anlässe (z. B. Beerdigungen, u. a.), die sich mangels gemeinsam interessierender Sachfragen völlig auf expressive „Geselligkeit“ beschränken.

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang Bovays empirischer Befund, dass die *gesellschaftliche Präsenz* der Kirchen als eher wichtiger als ihre *lokale Präsenz* eingestuft wird. Überdies scheinen viele Befragten der Ansicht zu sein, dass die Kirchen für die Konstituierung und Aufrechterhaltung lokaler religiöser Gruppierungen gar nicht notwendig seien, weil sie glauben, dass beim Verschwinden der Kirchen viele zusätzliche Lokalgruppen entstehen würden.

Wenigstens als Gedankenexperiment lässt sich im diametralen Gegensatz dazu eine Kirche denken, die mit dem in der Gesellschaft dominierenden Modus funktionaler Differenzierung dadurch Schritt hält, dass sie sich als Koordinationszentrum von Teilorganisationen mit sachspezifisch anstatt territorial definierten Zuständigkeiten und Qualifikationen konstituiert.

Fachlich ausgebildete Vertreter solcher Spezialagenturen wären beispielsweise präsent, wenn Parlamentssessionen, Gewerkschaftstagungen, wissenschaftliche Kongresse oder Manager-Symposien abgehalten werden, um aus theologischer und pastoraler Sicht zu den dort anstehenden Fragen Stellung zu beziehen. Eine derartige Kirche würde wohl alle Animositäten und Konflikte wieder zum Leben erwecken, die man seit der säuberlichen Trennung zwischen „säkularer“ und „religiöser“ Sphäre überwunden glaubte. Aber sie würde auch lernen, die Tragfähigkeit ihrer traditionellen Lehren zur Bewältigung aktueller Problemlagen auszutesten, den Diskrepanzen zwischen Kirche und umliegender Gesellschaft klar ins Auge zu blicken und vor allem: ihre kirchlichen Auffassungen in lebendiger Auseinandersetzung mit neuen Fragestellungen weiterzuentwickeln. Sie würde sich selber unter den Zwang setzen, zu den wirklich wichtigen Problemen der modernen Gesellschaft eigene Positionen zu erarbeiten und zum Beispiel gegenüber der ökonomischen Ordnung nicht mehr jene – wie Bovay richtig diagnostiziert – „pluralistisch“-unentschiedene Haltung aufrechtzuerhalten, durch die sie sich heute in sozial- und wirtschaftsethischer Hinsicht selbstverschuldet zur Einflusslosigkeit verurteilt hat.

Im Vergleich zu den heutigen Kirchen würde sie sehr viel mehr Energien in intellektuelle Arbeit als in emotionalisierende soziale Aktivitäten investieren und würde so in viel höherem Masse ernsthaft theologisch interessierte Nachwuchsleute einbinden, die sich vom Beruf des „Allzweckpfarrers“ heute nicht angezogen fühlen.

Die mangelnde Aktivität der Kirchen auf diesem Gebiet hat zur Folge, dass sich die Artikulation kirchlicher Standpunkte innerhalb der Verästelungen einer funktional differenzierten Gesellschaft auf eine informelle Weise vollzieht: durch selbsternannte Einzelne mit fundamentalistisch-kirchlicher Gesinnung oder durch Angehörige semi-klanestiner Vereinigungen (z. B. OPUS DEI),

die zur Weiterentwicklung der *Kirche insgesamt* keinen erkennbaren Beitrag leisten.

Diese *ausserorganisatorische gesellschaftliche Präsenz* der Kirchen ist quantitativ schwer zu bestimmen, nimmt aber wahrscheinlich laufend zu. Vor allem steigt die Zahl gut ausgebildeter Theologen, die keine kirchlichen Ämter innehaben und möglicherweise dazu beitragen, dass sich eine zwar nach wie vor konfessionell geprägte, aber nicht mehr von den Kirchen getragene und gesteuerte Entwicklung des theologischen Denkens vollzieht.

2.2 Defizite an vertikaler Kommunikation

Im Vergleich mit den meisten anderen Grossorganisationen der modernen Gesellschaften besitzen die meisten Kirchen eine überaus *flache hierarchische Struktur*. In der katholischen Kirche beispielsweise haben alle die seit Mitte des 19. Jahrhunderts konsequent vorangetriebenen Bürokratisierungsmassnahmen erstaunlicherweise nicht dazu geführt, dass die dreigliedrige Stufenleiter (Papst, Bischof, Pfarrer) durch zusätzliche intermediäre Positionen mit klar definierten Zuständigkeiten angereichert worden wäre. Angesichts des um sich greifenden Priestermangels ist der Weg zu einer stärkeren Ausdifferenzierung der hierarchischen Pyramide heute mehr denn je verbaut. Insbesondere sind hierarchische Strukturen innerhalb örtlicher Pfarreien heute grossenteils verschwunden, weil selbst in grösseren Gemeinden, wo früher mehrere Kapläne und andere subordinierte Kleriker gewirkt hatten, heute nur noch der Pfarrer allein amtiert.

Aus der Organisationssoziologie ist bekannt, dass derart flache Pyramiden nur dann tragbar sind, wenn die üblicherweise stattfindenden Aktivitäten wenig interne Interaktion und Kommunikation erforderlich machen: z. B. weil hoch standardisierte, durch formalisierte Regeln gesteuerte Verfahrensweisen vorherrschen und weil die Umwelt derart homogen und statisch ist, dass überall dieselben Regeln gelten können und nie etwas völlig Unvorhergesehenes geschieht.

Nur in solchen Fällen ist es vertretbar, dass beispielsweise der Papst sich ohne vermittelnde Organe in direkten Rundschreiben an all seine 1500 Bischöfe (und ein einzelner Bischof an Tausende von Priestern) wendet und es andererseits dem Zufall überlässt, wann er was von welchen seiner Untergebenen vernimmt.

Natürlich harmoniert eine derartige Strukturform mit dem traditionellen kirchlichen Selbstverständnis, dass die hierarchischen Kommunikationswege ausschliesslich dazu dienen, eine im Zentrum originierende „Wahrheit“ mit normativem Geltungsanspruch an die periphereren Amtsinhaber zu verbreiten und auch gegenüber der umliegenden Gesellschaft eher eine „kontrafaktische“

Orientierung (der Missionierung und Verkündigung) aufrechtzuerhalten, als sich lernbereit-adaptiv zu orientieren.

Lernbereite, sich den Kontingenzen einer komplexen und dynamischen Umwelt exponierende Organisationen sind demgegenüber viel stärker genötigt, ihre vertikalen Kanäle für Zwecke der „Aufwärtskommunikation“ (von der Peripherie zum Zentrum) zu gebrauchen. Dabei erweist es sich regelmässig als notwendig, die Zahl der mittleren hierarchischen Positionen sehr stark zu erweitern: weil es rein technisch und zeitlich unmöglich ist, dass ein Vorgesetzter regelmässig Dutzende oder gar Hunderte von direkten Untergebenen konsultiert. Ohne derartige Konsultationen ist er aber ausserstande, sich über die Entwicklungen an der Peripherie auf dem Laufenden zu halten und die erforderliche Kontrolle auszuüben (vgl. Blau 1967; Dewar/Hage 1978).

Die *katholische Kirche* illustriert in eindrücklicher Weise den Fall einer Organisation, die

- einerseits einer immer komplexeren und dynamischeren Umwelt gegenübersteht und zudem selber sich bemüht hat, (z. B. durch Anregung von Laienaktivität im Rahmen der konziliaren Reformen) ihren Kontakt zur Umwelt zu vergrössern;
- andererseits aber nicht willens (bzw. nicht in der Lage) war, ihre Kapazitäten zur Rezeption und Verarbeitung peripher anfallender Informationen wesentlich zu erhöhen.

Als Folge ergibt sich ein Zustand informeller vertikaler Dissoziation, der paradoxerweise durchaus stabil sein könnte, weil er – obwohl er die kirchliche Organisation in ihrer Gesamtheit stark schwächt – für verschiedenste Gruppierungen innerhalb der Kirche auch unbestreitbare Vorteile hat (Kim 1980).

Die Weisungen und Empfehlungen kirchlicher Autoritäten mögen immer realitätsferner werden und kaum mehr auf Verständnis, geschweige denn auf aktive Unterstützung stossen. Gleichzeitig nehmen aber die aus solchen Diskrepanzen entstehenden Spannungen und Konfliktrisiken ab, weil der defiziente hierarchische Apparat dafür sorgt, dass ihr systematischer Vollzug unterbleibt und dass Verstösse unentdeckt oder mindestens ungeahndet bleiben.

Stillschweigend können sich an der Peripherie beachtliche Innovationen (z. B. in Richtung ökumenischer Fusion, sexueller Toleranz usw.) vollziehen, ohne dass formale kirchliche Stellen die Kenntnis solcher Tatbestände eingestehen oder ihr Nichthandeln rechtfertigen müssten.

Würden beispielsweise die Ortspfarrer durch regionale Generalvikare oder andere Vorgesetzte strikt überwacht, wäre die Tatsache, dass viele von ihnen

sexuelle Kontakte unterhalten, ein nicht wegzudiskutierendes offizielles Problem, das dazu zwingen würde, die Norm des Zölibats nicht bloss generell zu verkünden, sondern im Einzelfall durchzusetzen. Das Fehlen solcher Kontrollen ermöglicht einen Zustand un- (bzw. halb-)eingestandener Ignoranz, der die Pfarrer unbehelligt lässt und die kirchlichen Autoritäten davon entlastet, die Zölibatsfrage im Angesicht unbestreitbarer Devianz zu diskutieren.

So bleibt die Kirche gegen dieselben Abweichungen und Innovationen, deren Entstehen sie massenhaft ermöglicht, gleichzeitig auch immunisiert, weil sie inselhaft-lokale Vorkommnisse bleiben, die nicht in die Formalorganisation eindringen und deshalb nicht dazu nötigen, dass die Kirche integral und offiziell auf sie reagiert.

Genauso wie die Kirche sich durch Beschränkung auf lokale Pfarreitätigkeit sich der Auseinandersetzung mit den *wesentlichen Gegebenheiten ihrer gesellschaftlichen Umwelt* entzieht, vermag sie sich mit ihrem Verzicht auf adäquate Organisationsmittel der Konfrontation *mit ihren eigenen Anhängern und den realen Implikationen ihrer eigenen Lehren und Weisungen* zu entziehen. So immunisiert sie sich nach aussen und nach innen in gleicher Weise gegen Möglichkeiten des Lernens, die für ihre Weiterentwicklung unverzichtbar wären.

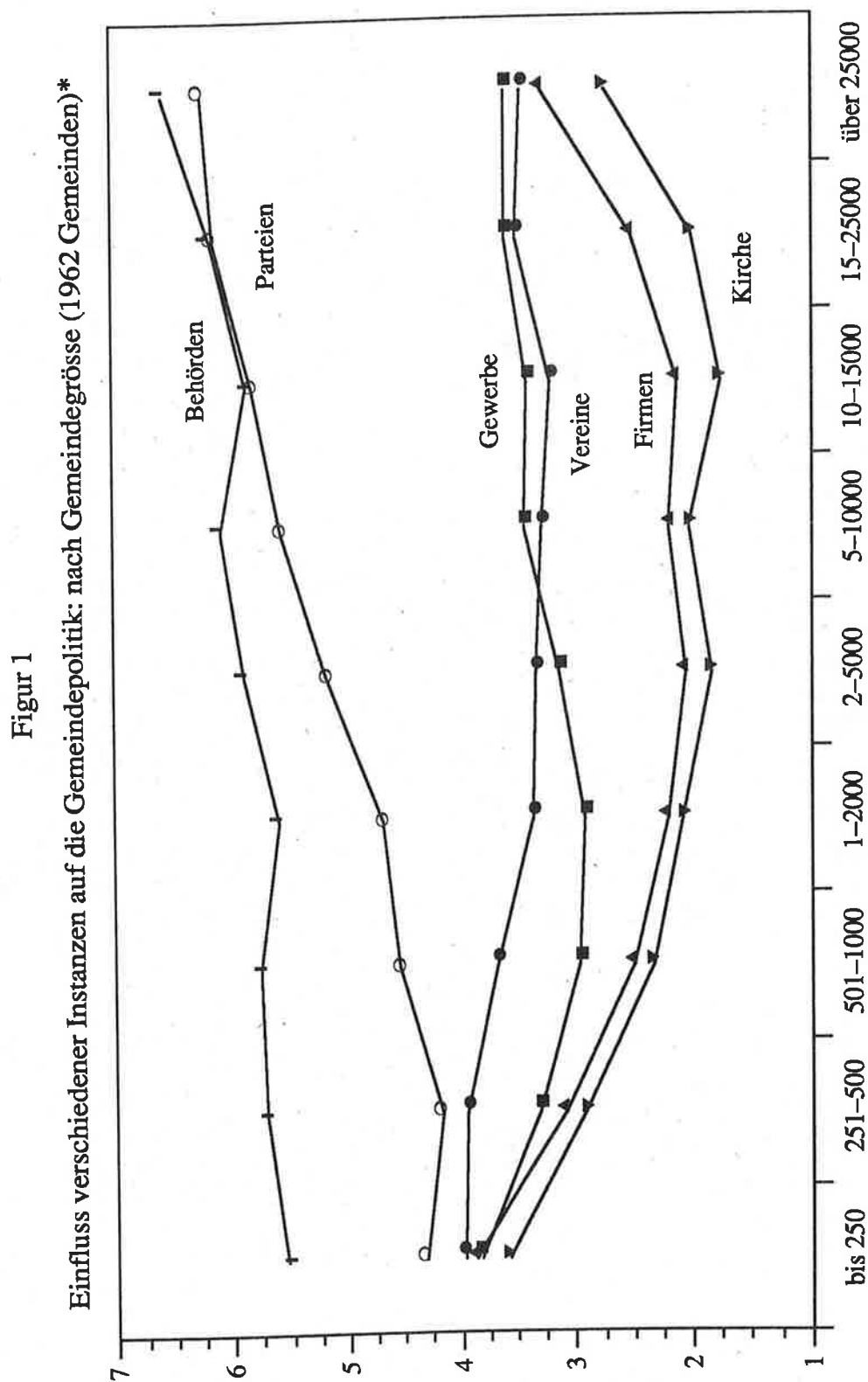
3. Exkurs: Zum aktuellen Einfluss der Kirchen auf die Lokalpolitik

Obwohl die Kirchen den grössten Teil ihrer Ressourcen in Pfarreien und andere lokale Strukturen investieren, bleibt ihr politischer Einfluss auch auf kommunaler Ebene überaus begrenzt.

Dies wird aus den Ergebnissen einer im Jahre 1989 durchgeführten Umfrage sichtbar, bei der die Gemeindeschreiber u. a. dazu aufgefordert wurden, den Einfluss verschiedener Institutionen und Gruppen auf die Politik ihrer Gemeinden auf einer Skala von 1 (sehr niedrig) bis 7 (sehr hoch) zu charakterisieren.

Es zeigt sich, dass die Kirche ausschliesslich in sehr kleinen Gemeinden ein Gewicht hat, das mit dem Einfluss der Vereine, der Parteien und des Gewerbes ungefähr vergleichbar ist (Figur 1).

Genauere Analysen zeigen, dass die Kirchen dort vor allem das durch das Fehlen organisierter Lokalparteien entstehende Vakuum füllen: denn sobald auch nur eine Ortspartei existiert, sinkt ihr Einfluss drastisch ab (insbesondere in protestantischen Gemeinden).



* Durchschnittliche Einstufung durch die Gemeindeschreiber auf einer Skala von 1 bis 7.

Offensichtlich sind die Kirchen in mittelgrossen Gemeinden (zwischen 2000 und 15000 Einwohnern) kirchenpolitisch am wenigsten präsent, während ihr Einfluss in grösseren Städten wiederum erheblich steigt. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich im höheren Professionalisierungsgrad ihres Apparats, der es ihnen ermöglicht, ihre Stimme in die städtische Politik einzubringen. Diese erneute Steigerung des Einflusses im urbanen Milieu bleibt allerdings auf die katholischen Gemeinden (=katholischen Kirche) beschränkt, während der Einfluss der protestantischen Kirche in Grosstädten minimal wird.

Es überrascht nicht, dass die Kirchen in Gemeinden mit homogen protestantischer bzw. homogen katholischer Bevölkerung die grösste kirchenpolitische Aktivität entfalten, während sie in konfessionell gemischten Gemeinden – in denen aus kirchlicher Einflussnahme leicht interkonfessioneller Streit erwachsen kann – eher in den Hintergrund treten (Figur 2). Daraus wäre zu folgern, dass sich der kirchliche Einfluss mit wachsender konfessioneller Durchmischung der Bevölkerung immer weiter verringert.

Unerwartet ist hingegen der Befund, dass die Kirchen beider Konfessionen offensichtlich in der Westschweiz einen viel grösseren kommunalpolitischen Einfluss als im deutschsprachigen Raum oder im Tessin entfalten.

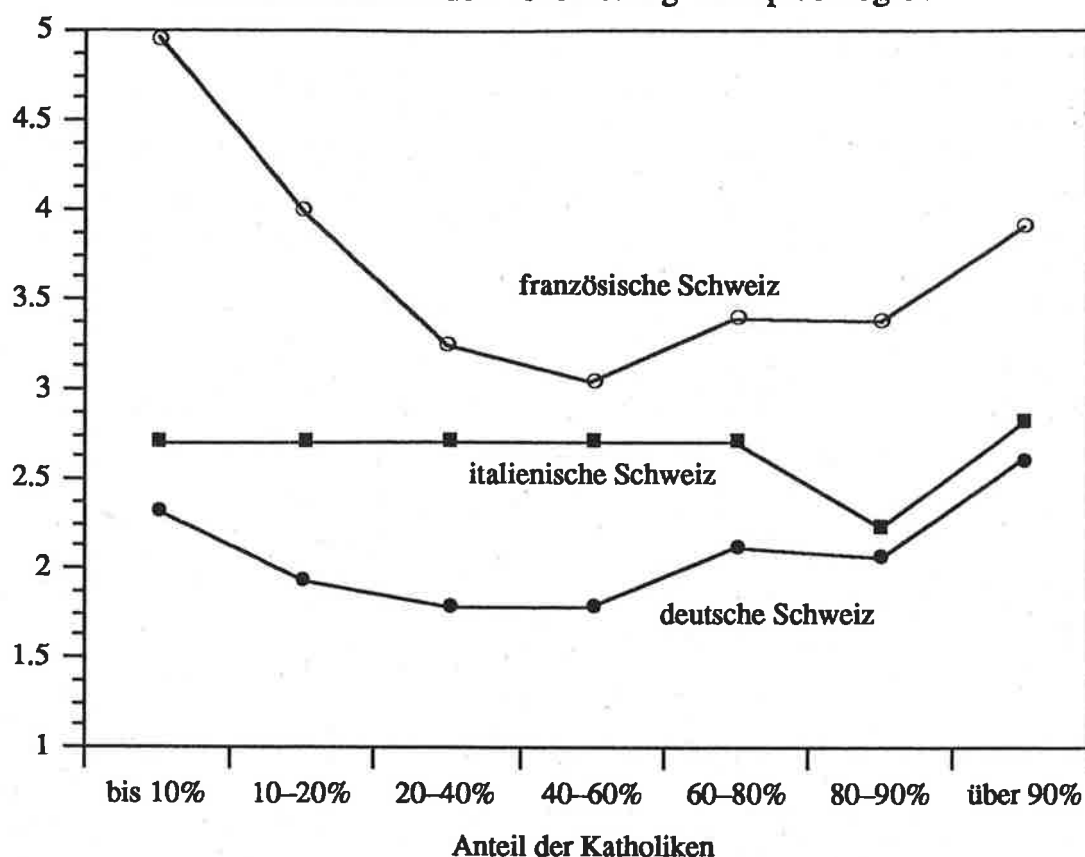
Besonders dramatisch zeigen sich diese interregionalen Unterschiede bei den protestantischen Gemeinden, die in der Deutschschweiz einen geringeren, im französischen Raum hingegen einen viel grösseren kirchlichen Einfluss als rein katholische Kommunen zeigen (Figur 2).

Die populäre Vorstellung, dass sich der kirchliche Einfluss auf ländlich-traditionelle Gegenden beschränke, wird auch durch zahlreiche andere Befunde deutlich widerlegt. So liegen die durchschnittlichen Skalenwerte in den eher ruralen Kantonen Obwalden (1.20!) und Appenzell-Ausserrhoden (1.50) erheblich unterhalb derjenigen „modernerer“ Kantone wie z. B. Zürich (1.72), Basel-Land (2.63) oder Genf (3.12). Ebenso zeigt sich, dass die Kirche in Gemeinden mit dem höchsten Wohlstandsniveau und dem höchsten Bildungsgrad ihrer Einwohner wiederum erheblich an Bedeutung gewinnt (Figuren 3a/3b).

Die von *Bovays* Analyseergebnissen nahegelegte Schlussfolgerung, dass die Bedeutung der Religion mit wachsendem Bildungsniveau abnehmen würde, wird hier auf eine zwar indirekte, aber dennoch deutliche Weise relativiert. In diesem Zusammenhang muss wenigstens am Rande auf all jene empirischen Untersuchungen hingewiesen werden, in denen – wie z. B. in den USA – die Mittelklasse als hauptsächlicher Träger des organisierten religiösen Lebens erscheint.

Figur 2

Einfluss der Kirche auf die Gemeindepolitik
nach Konfessionen der Bevölkerung und Sprachregion*



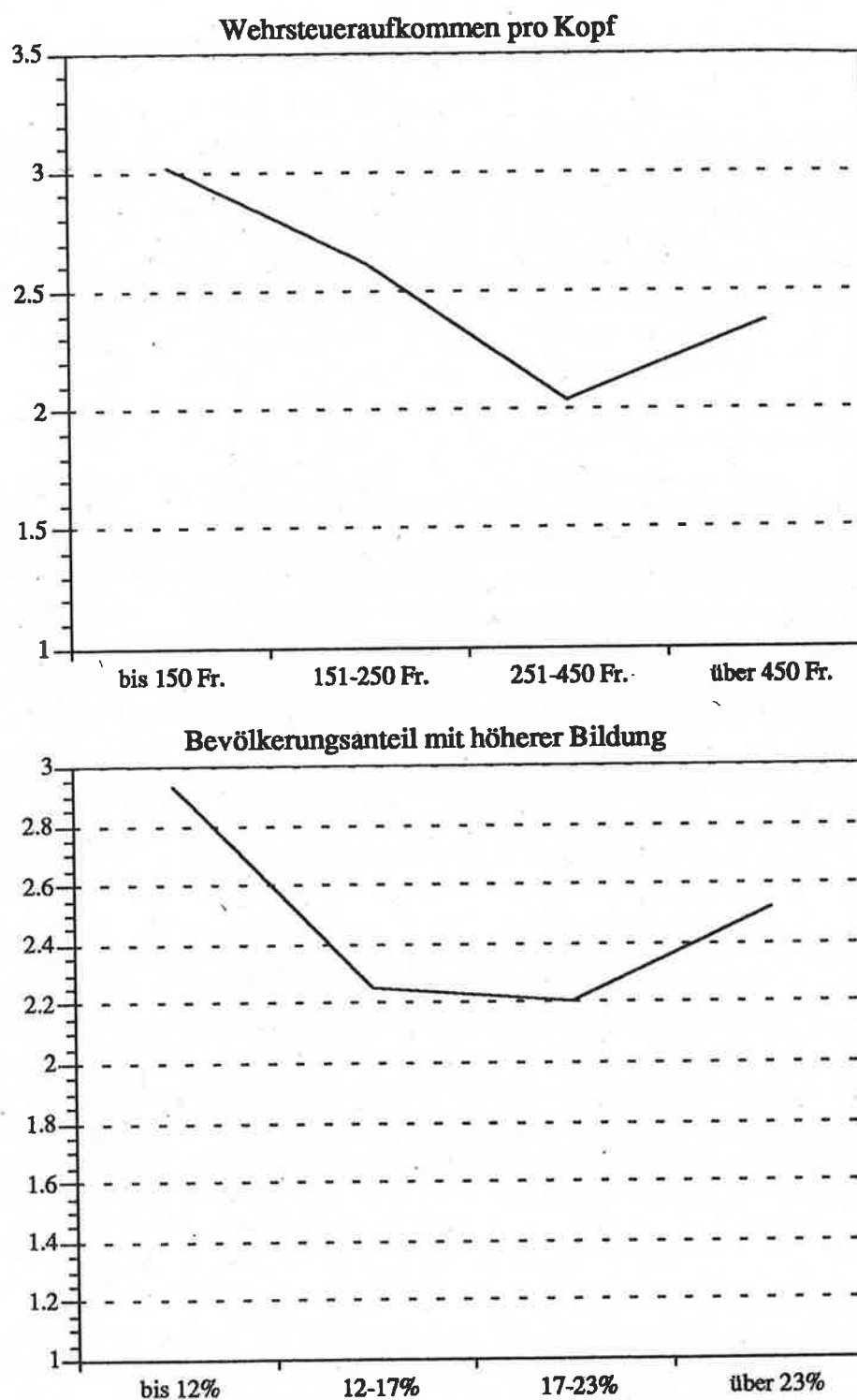
* Durchschnittliche Einstufung der Gemeindeschreiber auf einer Skala von 1 bis 7.

Überraschend ist allerdings, dass sich dieser erneute Anstieg völlig auf Gemeinden mit konfessionell gemischter Bevölkerung beschränkt, während homogen reformierte ebenso wie homogen katholische Kommunen mit wachsendem sozio-ökonomischen Entwicklungsgrad einen linear sinkenden kirchlichen Einfluss erfahren.

So liegt der Schluss nahe, dass die Kirchen im traditionell-ländlichen Milieu primär *monopolartig* als Artikulationsorgane der dort jeweils dominierenden religiösen Weltanschauung wirken, während sie in moderneren Kontexten eher *miteinander* (und zusammen mit vielen anderen Instanzen) am pluralistischen politischen Kräftespiel partizipieren.

Figur 3

Einfluss der Kirche auf die Gemeindepolitik: nach Wohlstandsniveau
und Bildungsniveau der Bevölkerung



LITERATURVERZEICHNIS

- BLAU P. M. (1967), The Hierarchy of Authority in Organizations (American Journal of Sociology, 73, 453–467).
- DEWAR R. /HAGE J. (1978), „Size, Technology, Complexity and Structural Differentiation; a Theoretical Synthesis“, Administrative Science Quarterly 23, 111–136.
- HESSER G. W. (1980), „Organizational Dilemmas of Religious Professionals (or, I never Promised you a Rose Garden)“, in SCHERER R. P., Ed., American Denominational Organization, William Cary Library, Pasadena, Ca, 262–290.
- INGLEHART R. (1989), Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt, Campus, Frankfurt.
- JOHNSON D. W. (1980), „Program Dissensus between Denominational Grass Roots and Leadership and Its Consequences“, in SCHERER R. P., Ed., American Denominational Organization. William Carey Library, Pasadena, Ca, 330–345.
- KIM G. (1980), „Roman Catholic Organization since Vatican II“, in SCHERER R. P., American Denominational Organization, William Carey Library, Pasadena, Ca, 84–129.
- MCCARTHY J. D. (1987), „Pro-Life and Pro-Choice Mobilization: Infrastructure Deficits and New Technologies“, in ZALD M. N. /MCCARTHY J. D., Eds., Social Movements in an Organizational Society, Transaction Books, New Brunswick/Oxford, 49–86.
- WILDBOLZ E. (1991), „Ein Blick auf die evangelische Kirche“, in Die Schweiz: Aufbruch aus der Verspätung, Weltwoche Verlag, Zürich, 214–242.
- ZALD M. N. /MCCARTHY J. D. (1991), „Religious Groups as Crucibles of Social Movements“, in: ZALD M. N. /MCCARTHY J. D., Eds., Social Movements in an Organizational Society, Transaction Books, New Brunswick/Oxford, 67–96).

QUELQUES REMARQUES À PROPOS DE L'INFLUENCE DE LA RELIGION DANS LA SOCIÉTÉ SUISSE

Guy Michelar^a et Yves Lambert^b

^aCentre d'étude de la vie politique française (CNRS – FNSP),
10 rue de la Chaise, F-75007 Paris

^bStation d'économie et sociologie rurales (INRA),
65 rue de Saint-Brieuc, F-35042 Rennes

Il faut tout d'abord dire tout l'intérêt de cette communication et des problèmes qui y sont posés. Le parti de poser, dans le même questionnaire, des questions sur l'importance accordée à la religion par rapport à d'autres domaines, privés ou publics, sur le rôle des convictions religieuses et sur les conséquences d'une disparition des Eglises est extrêmement fructueux. (Il est culturellement significatif qu'à notre connaissance, il n'existe pas d'équivalent en France de certaines de ces questions). Enfin, la mise en relation des réponses à ces divers types de questions serait certainement pleine de profit.

1. Importance accordée à la religion

Il faut d'abord noter que l'importance accordée à la religion dans la vie quotidienne personnelle se situe bien après celle attribuée au couple et aux enfants, au travail, aux amis, et aux loisirs ; le seul domaine auquel on accorde moins d'importance est celui de la vie politique et des affaires publiques (et pour les plus jeunes, elle occupe même la dernière place). C'est à dire que le degré d'importance qu'on lui accorde la rend plus proche de la sphère publique que du domaine privé.¹ Cela peut surprendre si on pense que la religion est maintenant considérée comme faisant essentiellement partie de la sphère privée.

Peut-on dissocier religion chez les individus et religion dans la société ? Si la religion perd de son importance chez les individus, son rôle peut-il persister dans la société ? Mais on pourrait taire l'hypothèse qu'elle pourrait subsister chez les individus et non dans la société.

¹ Mais cela peut provenir du fait que la question a pu être comprise en termes de « temps consacré à ».

2. Représentations des conséquences d'une disparition des Eglises en Suisse

Cette question est intéressante parce qu'elle permet de mesurer indirectement les représentations des actions visibles des Eglises dans la société suisse : c'est, d'une certaine façon, la description de ce que l'existence des Eglises permet ou empêche actuellement. Mais peut-on considérer qu'il existe des représentations homogènes concernant l'ensemble des Eglises, pour toutes les propositions ? Par ailleurs, certaines de celles-ci sont d'interprétation difficile et ambivalente.

On reconnaît surtout aux Eglises des rôles caritatifs et humanitaires au niveau national et international (paix et aide au développement). Comme s'il existait un partage des rôles entre l'Etat chargé de l'action sociale la plus technique (socio-sanitaire), s'adressant au plus grand nombre, et les Eglises se consacrant plutôt au soutien affectif des moins intégrés à la société. C'est particulièrement le cas quand il s'agit de rompre la solitude des personnes âgées, pour lesquelles rien n'existe dans nos sociétés contemporaines où la famille s'est repliée sur le couple et les enfants.

En revanche, 67% accordent aux Eglises un rôle, que l'on peut considérer comme de type religieux, dans la société, en tant que productrices de sens.

Faire confiance aux religions pour survivre sous forme de petites communautés malgré la disparition de leurs appareils (71%), c'est aussi d'une certaine façon considérer que ces derniers ne sont pas indispensables, mais 43% pensent tout de même que la religion chrétienne tendrait à disparaître (43% sont d'un avis opposé).²

43% des Suisses ne pensent pas que «les gens changeraient la société plutôt que d'attendre une amélioration dans l'au-delà» si les Eglises disparaissaient : cela semble vouloir dire qu'actuellement l'Eglise n'a aucun rôle dans le fait que les Suisses ne sont pas des révolutionnaires ; c'est plus une représentation de la société suisse que des Eglises. De même, le fait que 54% ne pensent pas qu'«il y aurait moins de gens à l'esprit conservateur» peut se lire de diverses façons : les Eglises n'encouragent pas le conservatisme (ou même le combattent) ou il y a déjà beaucoup de gens à l'esprit conservateur dans la société et les Eglises n'y sont pour rien.

Une majorité des répondants estime que les Eglises ne concourent pas au respect des lois.

2 Que signifie alors que l'augmentation des petites communautés soit un scénario également vraisemblable pour ceux qui pensent que la religion disparaîtrait et parmi ceux qui pensent le contraire ?

60% ne considèrent pas que «les gens penseraient plus à gagner de l'argent». Selon que l'on valorise, ou non, soi-même l'enrichissement et que l'on considère que les Eglises (ou certaines) y sont, ou non, favorables, les réponses peuvent avoir des sens différents. Soit on pense que les Eglises sont favorables à l'enrichissement, qu'elles ont une action efficace en ce sens et on en regretterait la disparition ou, au contraire, on s'en réjouirait, soit on pense que les Eglises sont hostiles à l'enrichissement mais qu'elles sont inefficaces et que leur disparition ne changerait rien.

Enfin 68% estiment que la disparition des Eglises ne constituerait pas un obstacle de moins au progrès économique :³ soit on juge que les Eglises sont un obstacle mais que leur action est inefficace, soit on pense qu'elles ne sont pas un obstacle et que leur disparition ne modifierait donc pas la société.

3. Attitudes à l'égard du rôle des Eglises et âge

Pour toutes les questions utilisées pour évaluer les attitudes à l'égard du rôle des Eglises dans la société suisse, on observe une décroissance des pourcentages quand on va des 17-25 ans aux 60 ans et plus. Les différences peuvent être très importantes : 5 vont de 32 à 43 points de pourcentage, 9 autres de 10 à 29 points. Les plus jeunes acceptent beaucoup moins la présence de la référence religieuse dans les institutions politiques (en particulier, qu'un conseiller fédéral doive être chrétien, et que la religion chrétienne soit la base de la société) ; ils sont bien moins persuadés des effets sur la société de la disparition des Eglises. Mais ils admettent l'action caritative et humanitaire des Eglises.

A propos de ces différences, Claude Bovay écrit «qu'il existe une attitude, pour ne pas parler d'une culture, jeune et une attitude de l'âge mûr» et évoque l'alternative devant laquelle se trouve le sociologue des religions «qui hésite à annoncer l'émergence d'une nouvelle religiosité dont serait porteuse la nouvelle génération ou à souligner plutôt que la différence entre groupes d'âge face à la religion est un phénomène récurrent et qu'elle n'autorise pas à prédire le comportement religieux futur des jeunes générations actuelles». S'agit-il de cultures qualitativement différentes ou de deux états de la même culture ? Est-ce que ce que l'on trouve chez les jeunes n'est pas une image estompée de la culture religieuse de leurs parents, recomposée avec des éléments venant d'autres systèmes symboliques para-religieux ou non-religieux ? Cela constitue-t-il une «nouvelle religiosité» ?⁴

3 Reste que le progrès économique peut être assimilé au libéralisme ou au socialisme.

4 On pense à certains «bricolages» : en France, seulement 7% des jeunes sont des «catholiques

Certains éléments d'information font penser que les attitudes et les pratiques des jeunes actuels peuvent être, dans une certaine mesure, indicatrices de leur comportement futur.

Si je prends l'exemple du catholicisme en France : la pratique religieuse diminue quand on passe des plus âgés aux plus jeunes ; il en est de même pour les croyances religieuses (Michelat, 1990b). On pourrait penser effectivement que ces résultats ne permettent pas de faire un pronostic sur le devenir religieux des jeunes actuels : cette pratique plus réduite des jeunes pourrait être un phénomène constant propre à une étape de la vie et la pratique augmenterait, l'âge venant.⁵ Il semble plutôt que l'on assiste à une diminution du niveau d'intégration au catholicisme de l'ensemble des Français. Globalement, en France, la proportion de catholiques pratiquants réguliers est passée de 20% en 1966 à 11% en 1986, mais cette diminution n'est pas uniquement due à la faible pratique des plus jeunes, elle existe dans toutes les tranches d'âge (tableau 1) et la perte est d'autant plus importante que l'âge est moins élevé. Il semble donc bien qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène propre à un âge de la vie mais qu'il provient aussi d'un effet de conjoncture (le niveau de pratique diminue dans toutes les générations) et d'un effet de génération (la baisse est particulièrement importante chez les jeunes).

Tableau 1
Pratiquants réguliers selon l'âge en 1966 et 1988 (France)

	moins de 40	40-59	60 et plus
1966	18	20	25
1988	3	11	19
d=66-88	+15	+9	+6

Au plan des attitudes à l'égard des institutions religieuses, je dispose de peu d'éléments permettant une comparaison terme à terme.⁶ Toutefois le tableau 2 présente quelques informations sur l'attitude à l'égard de l'institution catholique, que l'on peut rapprocher des résultats suisses.⁷ L'image du Pape est plus favorable

orthodoxes» : pratiquants réguliers et ne croyant pas aux para-sciences (contre 23% des plus vieux), alors que 24% d'entre eux se trouvent dans la situation opposée, non intégrés religieusement et croyant à la fois au para-normal et à l'astrologie (contre seulement 13% des plus âgés) (Boy, Michelat, 1986).

5 Ce qui apparaît dans les graphiques de Van Houtte repris par Boulard et Remy (1968).

6 Il est intéressant d'observer les différences culturelles que révèlent les différences de questions posées dans nos deux pays.

que celle de l'Eglise catholique en France (vraisemblablement liée à sa présence médiatique). 56% ont plutôt confiance dans l'Eglise mais celle-ci arrive très loin après la science (93%), l'école (81%), la police (74%), les associations de parents d'élèves (70%), les banques (64%), l'armée (62%), la justice (60%), elle est à égalité avec l'administration, ne devant que les députés (54%), les syndicats (49%) et la télévision (42%). Enfin 45% des Français pensent que les chrétiens agissent plus que les autres pour les pays pauvres : on retrouve l'idée que le christianisme, religion d'amour, a une vocation humanitaire.

Dans tous les cas l'image est d'autant plus favorable que l'âge est plus élevé. En revanche, plus on est jeune, moins on semble être concerné par la religion, si l'on en juge par les taux de sans-réponse.

Parler de «redéploiement» supposerait qu'on est en train de sortir d'une phase de repli ; or les indices en ce sens font défaut. En outre, le fait que, quand on passe des plus âgés aux plus jeunes, le recul du religieux se manifeste, quels que soient les indicateurs utilisés, fait douter de la réalité d'un redéploiement. Il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire d'être attentif aux recompositions possibles, comme le fait Claude Bovay.

4. Attitudes à l'égard du rôle des Eglises et variables religieuses

Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, on trouve peu de différences de réponses selon l'appartenance religieuse, et celles qui existent sont difficilement interprétables. En revanche on est frappé par les différences qui existent, pour presque tous les indicateurs, entre protestants ou catholiques et les «sans confession». Ces derniers sont plus hostiles à la présence religieuse dans les institutions politiques et ils sont moins persuadés des effets de la disparition des Eglises. Mais il y a peu de différences quand il s'agit de reconnaître aux Eglises une fonction de producteurs de sens pour un grand nombre d'individus ou une fonction d'aide aux individus et aux pays qui en ont besoin.

Ces résultats se retrouvent, mais de façon beaucoup plus significative, quand on prend en compte le degré de pratique religieuse. C'est-à-dire que moins on se situe à un degré élevé d'intégration religieuse, moins on reconnaît l'existence d'une influence des Eglises sur la société et, moins on la souhaite, du moins dans le domaine politique.⁸ Bien sûr, cela ne veut pas dire, par exemple, que

7 Ils proviennent les uns de l'enquête de 1986, menée avec Julien Potel et Jacques Maitre, (déjà analysée dans Michelat 1990 a et b, et qui doit faire l'objet de Michelat, Potel, Sutter et Maitre, 1991), l'autre de l'enquête de 1988 du Ceviopof (Ceviopof, 1990).

8 A quelques exceptions près qui concernent l'action humanitaire et caritative. Ajoutons que les «sans confession» ne considèrent pas les Eglises comme des obstacles au progrès économique.

Tableau 2

Réponses en fonction de l'âge (France : 1986 et 1988)

	Age						d
	Total	18-25	26-34	35-49	50-64	65 et+	
– Selon vous, le fait d'être chrétien conduit-il ou non à agir plus que les autres pour les pays pauvres ?							
oui	45	34	43	50	47	51	-17
– Etes-vous tout à fait d'accord ... avec les prises de position de Jean-Paul II sur les problèmes de morale familiale et sexuelle (contraception, avortement) ?							
Tout à fait d'accord	14	8	6	10	17	32	-24
Tout à fait et plutôt d'accord	31	19	19	28	40	53	-34
Sans réponse	20	27	21	18	18	18	+9
– Et sur les problèmes sociaux et politiques ?							
Tout à fait d'accord	13	8	5	12	15	23	-15
Tout à fait et plutôt d'accord	44	33	37	49	47	50	-17
Sans réponse	32	42	35	27	29	29	+13
– Quelle opinion avez-vous du Pape Jean-Paul II ?							
très bonne	29	16	21	29	36	42	-26
très bonne + plutôt bonne	79	69	74	83	79	88	-19
Sans réponse	15	24	17	12	15	8	+16
– Et quelle opinion avez-vous de l'Eglise catholique en France ?							
très bonne	9	6	5	6	12	16	-10
très bonne + plutôt bonne	61	54	54	63	63	68	-14
Sans réponse	21	29	20	20	19	15	+14
		(268)	(296)	(381)	(321)	(263)	
– Avez-vous ... plutôt confiance dans l'Eglise ?							
Sans réponse	56	38	45	53	72	71	-33
		19	17	18	11	11	+9
	4032	(587)	(878)	(999)	(861)	(707)	

Légende :

d: différence entre «65+» et «18-25»

tous les pratiquants hebdomadaires considèrent que le conseiller fédéral devrait être chrétien, ni que tous les non-pratiquants y sont opposés, mais les relations ordinales mises en évidence semblent significatives (la différence est ici de 50 points de pourcentage).

Ces résultats ne semblent pas vérifier l'hypothèse de départ de Claude Bovay : «l'intérêt marqué pour la religion dans sa vie par l'individu ne corrèle pas nécessairement avec ses représentations de l'influence sociale de la religion». D'autant que le texte présenté précise qu'on retrouve cette corrélation à partir d'autres indicateurs religieux comme la fréquence de la prière, dont la teneur existentielle (au sens de Glock) semble importante. De ce point de vue «religion pour soi» et «religion pour les autres» semblent bien liés.

Le tableau 3 présente pour la France des résultats du même type, bien que non directement comparables. Ainsi, par exemple, 96% des catholiques pratiquants réguliers ont plutôt confiance dans l'Eglise contre seulement 12% des sans-religion. La proportion de sans-réponse semble, là aussi, un indice du fait que moins on est intégré au catholicisme, moins on se sent concerné par les institutions catholiques.

Pour terminer, une dernière question : les religions répondent-elles actuellement à des besoins nouveaux, ou ne remplissent-elles plus que certaines des fonctions qu'elles ont toujours exercées, en se cantonnant à celles qui restent compatibles avec la modernité ?

Pour aller plus loin, il faudrait mettre en relation ces résultats avec la réalité du rôle des Eglises dans les systèmes d'enseignement et de santé, par exemple, en tenant compte de la diversité du statut des Eglises dans les différents cantons. Comme il a été fait référence à Luhmann, il pourrait s'agir d'examiner quelle est l'influence du sous-système religieux sur les autres sous-systèmes et sur le système global, et réciproquement. Le travail de C. Bovay laisse supposer que les Eglises jouent surtout un rôle dans des domaines correspondant à certaines de leurs compétences : éthique, éducation, santé, action caritative, aide au développement, par exemple. C. Bovay propose une explication de l'autonomie très grande de l'économie par le jeu du marché. On peut dire, de la même façon, que les règles fondamentales de la démocratie pluraliste, propres à l'ensemble des pays occidentaux, sont largement autonomes par rapport aux Eglises. Du coup, l'influence de la religion ne peut s'exercer qu'en dehors de ce tronc commun. Ajoutons, à cet égard, que les Eglises peuvent remplir des fonctions latentes qui ne deviendraient manifestes qu'en cas de grave nécessité : qu'advierait-il si la démocratie était menacée (cf. rôle des Eglises à l'Est) ? Les Eglises pourraient alors jouer un rôle de sauvegarde de valeurs qui, en tant que telles, sont pourtant des valeurs séculières. D'une façon plus générale, il

s'avère que l'importance accordée aux valeurs centrales (liberté, famille, amitié, solidarité, etc.) est toujours nettement supérieure à l'importance conférée à la religion, comme si la forme dominante des repères était en fait de type axiologique (Lambert, 1988). Il conviendrait donc de préciser également quelle est l'influence de la religion sur ces valeurs.

Tableau 3
Réponses en fonction de la pratique religieuse
(France : 1986 et 1988)

		Catholiques Pratique				Sans religion	d
		hebd.	mens.	occas.	n.p.		
Chrétiens pays pauvres		76	53	56	41	28	48
Pape morale	(++)	42	22	15	10	4	38
	(++ et +)	75	53	35	26	9	66
	Sans réponse	6	11	18	22	29	-23
Pape pb soc et pol.	(++)	34	20	10	11	4	30
	(++ et +)	73	56	48	41	26	47
	Sans réponse	20	28	29	33	43	-23
Opinion Jean-Paul II	(++)	66	46	36	23	11	55
	(++ et +)	97	96	91	80	49	48
	Sans réponse	2	0	7	14	37	-35
Opinion Eglise	(++)	23	22	11	6	2	21
	(++ et +)	85	79	72	60	35	50
	Sans réponse	4	6	13	20	43	-39
		(173)	(81)	(231)	(760)	(235)	
Confiance dans l'Eglise		96	88	80	52	12	+84
	Sans réponse	2	4	7	18	25	-23
		(370)	(215)	(681)	(2033)	(518)	

Légende :

d : différence entre «pratique hebdomadaire» et «sans religion»

hebd. : hebdomadaire

mens. : mensuelle

occas. : occasionnelle

n.p. : non pratiquant

opinion (++) et (+) : très et plutôt bonne
pape morale (++) : tout à fait d'accord
(++) et (+) : tout à fait et plutôt d'accord

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOULARD Fernand, REMY Jean (1968), *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Editions Economie et Humanisme/Les Editions Ouvrières, Paris.
- BOY Daniel, MICHELAT Guy (1986), «Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles», *Revue Française de Sociologie*, XXV11/2, 175-204.
- CEVIPOF (1990), *L'électeur français en questions*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- LAMBERT Yves (1991), «La religion et la recomposition du symbolique chez les jeunes Français», *Social Compass*, 38(4), 357-372.
- MICHELAT Guy (1990a), «L'identité catholique des Français – I. Les dimensions de la religiosité», *Revue française de sociologie*, XXX1/3, 355-388.
- MICHELAT Guy (1990b), «L'identité catholique des Français – II. Appartenances et socialisation religieuse», *Revue française de sociologie*, XXX1/4, 609-633.
- MICHELAT Guy, POTEL Julien, SUTTER Jacques et MAITRE Jacques (1991), *Les Français sont-ils encore catholiques ?*, Editions du Cerf., Paris.

MILIEUX SOCIO-CULTURELS ET MILIEUX RELIGIEUX

Introduction de Liliane VOYÉ

Communication de Peter VOLL

Von der Mitte zum Rand? Zur Lage religiöser Milieus in der
soziokulturellen Landschaft der Schweiz

Réaction de René LEVY

Discours sur la différenciation structurelle ou différenciation
du discours sur les structures

Réaction de Jean-Paul WILLAIME

Individualisme structurel et religion : Limites d'une théorie

INTRODUCTION

Liliane Voyé

Université Catholique de Louvain, Unité de Sociologie,
Place Montesquieu 1/13, B-1348 Louvain-la-Neuve

C'est dans un cadre qu'il désigne d'emblée comme étant celui de la modernité que Peter Voll inscrit son analyse de «La situation des milieux religieux dans le paysage socio-culturel de la Suisse». Il précise ce qu'il entend par modernité en référence à deux paramètres : l'individualisme structurel et la tertiarisation, et il considère que ce contexte induit une marginalisation de la religion et son envoi dans la sphère privée, où elle pourrait participer au domaine des loisirs. Jean-Paul Willaime et René Levy vont s'interroger sur la radicalité de cette thèse et sur l'effet de conviction qu'entraîne la tentative de sa démonstration empirique. A leurs commentaires, il nous paraît intéressant d'adjoindre trois réflexions :

1. L'opposition communauté/société de Tönnies est appelée à la rescousse pour stigmatiser l'individualisme de la société moderne et l'esprit de calcul qui la domine, et pour associer la religion à la chaleur émotionnelle de la communauté. N'y a-t-il pas d'alternative à cette dichotomie, qui tend plus ou moins implicitement à connoter la communauté de façon positive alors que ce sont les défauts de la société qui sont mis en exergue ? Ici comme très souvent ailleurs, il semble y avoir une difficulté à imaginer autre chose que cette double association privilégiée : communauté-émotion-solidarité-intégration versus société-calcul-individualisme (voire égoïsme, narcissisme) et anomie. Pourquoi cette sorte de nostalgie latente de la «communauté perdue», dont on oublie, au passage, les risques et les contraintes, pour la hisser sur le pavois d'une perfection mythique ? Il conviendrait, nous paraît-il, de tenter de sortir de cette dichotomie pour rendre compte de ce que – à côté des caractères négatifs qui lui sont le plus souvent attribués de façon exclusive, par un mécanisme de cécité sélective non anodin quant aux effets idéologiques qu'il produit – la société génère des phénomènes nouveaux, qui échappent à nos repères classiques. Il en va ainsi, par exemple, de la multiplicité des «réseaux» qui surgissent de cette société et parmi lesquels nombreux sont ceux qui expriment des solidarités diverses, conçues en dehors de tout calcul. Ces «réseaux» s'opposent en tous points aux «groupes» dans leur entendement traditionnel : là où ces derniers sont donnés d'emblée et globaux, les réseaux sont électifs et partiels ; ne concernant ainsi en général qu'un aspect de l'existence, un intérêt spécifique ou un problème

particulier, les réseaux auxquels s'associe un individu peuvent être pluriels et coexister pour lui sans conflit, alors que l'appartenance à un groupe de type traditionnel est unique et exclusive ; là où celui-ci est vu comme définitif, le «réseau» prend un caractère transitoire, temporaire : on y entre et l'on en sort selon les changements des domaines d'intérêt, l'émergence des problèmes, les faits de l'actualité, ... ce qui suppose que les réseaux soient ouverts alors que le groupe tend à se clôturer sur lui-même.

Cette émergence des réseaux est, à notre sens, un trait important de la société en modernité, requérant sans doute un autre regard que celui qui prétendrait la mesurer à l'aune d'une communauté idéalisée par l'absence. Dans le champ religieux, le recours à ce concept de réseaux aiderait peut-être à rendre compte du surgissement et de la spécificité de mouvements divers, peu, sinon pas, accessibles à partir des composantes classiques des modes d'intégration.

2. Que la religion puisse apparaître comme «une forme possible de loisirs» mérite également réflexion. En effet, en envisageant ainsi la religion, Voll semble la localiser de façon privilégiée dans la sphère de la vie privée elle-même étroitement liée à la famille. Or, il est patent que l'on se heurte ici à nouveau à une dichotomie classique : celle qui oppose les loisirs – temps et espace de la liberté, du choix, du ludique ... – au travail – temps et espace de la contrainte, de l'imposition, du sérieux, ... Un tel découpage paraît perdre de sa pertinence dans cette société en voie accélérée de tertiarisation, où diverses formes de loisirs participent désormais au domaine professionnel : que l'on songe aux «séminaires d'entreprise» de types divers qui, participant désormais à la recherche de l'efficiencia du travail, combinent travail et gastronomie, formation et dépaysement, recyclage et spectacle, ... ; ou aux épreuves sportives qui mobilisent des équipes aux couleurs d'entreprises soucieuses de développer tout à la fois l'esprit-maison et l'image fière ; ou encore à ces publicités d'entreprises qui soulignent les qualités de leur personnel – inventivité, sens du risque mesuré, culture, goût de l'aventure, ... – en évoquant des activités relevant de la «vie privée» et des loisirs de celui-ci – sports et voyages, initiatives d'entraide et hobbies, ...

Si les loisirs (ne conviendrait-il pas d'ailleurs d'imaginer un autre concept ?) s'immiscent ainsi désormais dans le champ du travail, si la religion – comme l'envisage Voll – relève du champ des loisirs et si le travail – toujours selon Voll – reste un des lieux majeurs d'intégration sociale, alors la religion ainsi resituée n'intervient-elle pas, elle aussi, dans le processus d'intégration ? Mais il s'agirait dès lors de redessiner les contours de son entendement au travers d'une exploration du vécu, sans a priori de quelque ordre qu'il soit.

3. A juste titre, Voll met en question l'idée d'évolution linéaire, mais lorsqu'entre autres choses, il définit la modernité comme un phénomène de tertiarisation croissante ne risque-t-il pas de tomber dans le piège qu'il dénonce ? En effet, il convient de s'entendre sur ce que recouvre ce terme de tertiarisation. De fait, il ne s'agit pas essentiellement d'une croissance de l'importance relative de la distribution et des «services aux personnes» – activités traditionnellement évoquées par ce terme et qui restent relativement stables – mais bien d'une réorganisation fondamentale de l'économie.

Suite, en effet, à l'externalisation d'activités jusque là incluses dans les entreprises, à la nécessité d'un *turnover* rapide qui fait glisser l'attention de la production de biens à celle d'événements et au caractère de plus en plus décisif de l'information dans la décision, l'économie de cette fin de siècle est en pleine transformation : à côté d'une diversification des activités liées à la santé et à l'éducation, elle voit se développer les services à la production, le secteur des conseils en tous genres aux entreprises et des acteurs financiers qui s'autonomisent de plus en plus de la «réalité des productions». Il ne s'agit donc pas de réduire la tertiarisation à des formes traditionnelles de service ; la chose est particulièrement importante lorsque l'on évoque, comme le fait Voll, les liens différenciés que les diverses positions et conditions professionnelles entretiennent avec le religieux.

Cette dernière évocation entraîne d'ailleurs une autre remarque. Le sexe, l'âge et la catégorie socio-professionnelle sont depuis longtemps les variables classiques auxquelles la religiosité, comme d'autres phénomènes, se voit corrélée. Or, il semble bien qu'il conviendrait là aussi de repenser nos outils d'analyse et de revoir les définitions et composantes des catégories «socio-professionnelles». La différenciation sociale se complexifie, en effet. Le professionnel se recompose – sans les exclure – sur d'autres paramètres que le caractère manuel ou intellectuel du travail, le diplôme et le revenu. Il s'avère en outre de moins en moins suffisant lorsque l'on veut interpréter des phénomènes contemporains tels que le bricolage religieux, pour rester dans ce champ. La différenciation sociale semble en effet désormais s'articuler non plus seulement sur le professionnel, même lorsqu'il est ainsi recomposé, mais également sur les variations qui apparaissent dans d'autres domaines de l'existence, tels que le mode de vie familiale ou encore le mode d'usage du temps libre, par exemple. C'est notamment en référence à cette différenciation sociale qui réinterprète le champ professionnel et qui en franchit les frontières, qu'il s'agit sans doute d'analyser dès maintenant le religieux et ses nouvelles manifestations.

Tels sont quelques questions suscitées par le papier de Peter Voll, questions qui nous semblent être des défis que devrait sans attendre relever la sociologie, celle des religions autant que celle orientée vers d'autres champs.

VON DER MITTE ZUM RAND? ZUR LAGE RELIGIÖSER MILIEUS IN DER SOZIOKULTURELLEN LANDSCHAFT DER SCHWEIZ

Peter Voll

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut
Gallusstrasse 24, St. Gallen

Wer vollmundig von „sozio-kulturellen Milieus“ spricht, kann sich leicht gezwungen sehen, etwaige Erwartungen, die mit diesem Begriff verbunden sein könnten, gleich wieder zu dämpfen. Im vorliegenden Fall rührt dieser Zwang zunächst einmal von der Datenlage her: Im Rahmen der Untersuchung, über die hier berichtet wird, ist es nicht möglich, Milieus im Sinne von informellen Netzwerken oder Interaktionsgruppen zu beschreiben. Gerade dies wäre jedoch von Interesse in einer Gesellschaft, in der sich die grossen, über relativ wenige und relativ eindeutige Merkmale definierten und durch relativ deutliche Interaktionsgrenzen stabilisierten „sozialmoralischen Milieus“ (Lepsius, 1966) aufgelöst haben. Auch in einer zweiten Hinsicht setzt die mit der Methodenwahl verknüpfte Datenlage enge Grenzen: Es kann im Folgenden nicht von der subjektiven Bedeutung von Religion (irgendeiner Art) für Milieubildungen oder von ihrer Relevanz für milieuspezifische Konstruktionen der Wirklichkeit, für milieuspezifische Normen und Werte, kurz: für die spezifische (Sub-)Kultur eines Milieus die Rede sein. Und noch weniger davon, welche Bedeutung der Kultur solcher Milieus bei der Reproduktion der sie mitkonstituierenden sozialstrukturellen Ungleichheiten zukommt (auf der Linie etwa von Bourdieu, 1983, oder Hradil, 1987). Insofern leiden meine Ausführungen von vornherein auch an einer objektivistisch-deterministischen Verzerrung.

In einer solchen Situation bleibt nur der Versuch, aus der Not die Tugend der Beschränkung zu machen. In diesem Sinne soll, nach einer Skizze des theoretischen Hintergrundes (1) der Frage nachgegangen werden, wie sich die sozialstrukturellen Veränderungen, die mit dem Übergang zur Dienstleistungsgesellschaft verbunden sind, im Bereich der kirchlich-christlichen Religion niedergeschlagen haben (2), und wie sich diese Entwicklung ihrerseits in allgemein-kulturellen Orientierungen widerspiegelt (3).

1. Differenzierung und Individualisierung

Trotz der seit langem und immer wieder vorgetragenen Kritik (z. B. Matthes, 1967, 74 ff) pflegen Soziologen, auch und gerade Religionssoziologen

(Tschannen, 1990), die Lage der Religion in der modernen Gesellschaft mit dem Terminus der „Säkularisierung“ zu belegen. Gehalt und Reichweite des Begriffs sind umstritten. Im Minimum soll damit jener Relevanzverlust beschrieben (aber nicht erklärt) werden, wie er für die christlich-institutionelle Religion der westeuropäischen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts beobachtet werden kann. Als Mehrebenenphänomen wird er auf gesamtgesellschaftlicher Ebene mit der Pluralisierung religiöser Optionen und auf der Ebene der Organisationen mit der Trennung von Kirche und Staat und der Ausbildung spezialisierter, von der Kirche unabhängiger Einrichtungen für Wissenschaft und Bildung, Recht usw. in Verbindung gebracht. Auf der Ebene der Interaktionen und der sie tragenden Individuen schliesslich ist zunächst ein Rückgang kirchlicher Observanz, in einigen Gebieten bis zur weitgehenden Bedeutungslosigkeit, festzustellen (Dobbelaere, 1987, 117, Kaufmann, 1979, 58). Naheliegenderweise – wiederum aufgrund der Datenlage – werden sich die folgenden Erörterungen, soweit sie sich auf Beobachtungen aus unserer Untersuchung beziehen, auf dieser dritten Ebene bewegen.

Weder die Unterscheidung der Analyseebenen (Warriner 1981) oder Systemtypen (Luhmann 1982) noch die Konzentration auf die Individualebene sollten allerdings dahingehend missverstanden werden, dass sich die Entwicklungen auf dieser untersten Ebene isoliert verstehen liessen. Im Gegenteil haben schon Georg Simmel (1890) und Emile Durkheim (1893) die Individualisierung – sowohl als Genese des Bewusstseins individuellen Andersseins und individueller Selbstbestimmung wie auch als Zunahme individueller, nicht typisierter sozial sichtbarer Unterschiedenheit – auf den Prozess gesellschaftlicher Differenzierung bezogen, wie er vorstehend als Vorgang auf der Organisationsebene beschrieben worden ist. Ihr Argument, ohne Ansprüche auf exegetische Genauigkeit zusammengefasst, ist zweigleisig:

- (1) In der Masse, indem sich die Gesellschaft arbeitsteilig (funktional) differenziert, weil sie grösser wird und ohne Strukturwandel wieder in kleinere Teile zerfallen müsste, werden die Individuen und ihre Tätigkeiten einander unähnlicher. Korrelativ dazu werden handlungsleitende Normen und Werte, soweit sie für alle gelten sollen, abstrakter. Der „zunehmenden Unbestimmtheit des kollektiven Bewusstseins“ (Durkheim, [1893] 1986, 267 ff) entspricht ein Rückgang der gesamtgesellschaftlichen (aber nicht notwendig der subsystemspezifischen) Kontroll- und Sanktionsmöglichkeiten.
- (2) Nichthierarchisch-funktionale gesellschaftliche Differenzierung bedingt, dass dasselbe Individuum zu verschiedenen gesellschaftlichen Subsystemen und Rollen Zugang hat. Mit deren wachsender Zahl wächst die Wahrscheinlichkeit, dass die individuelle Rollenkombination als je einzigartig gelten und als solche auch in Anspruch genommen werden kann. Der einzelne erfährt

sich als der von andern qualitativ deutlich unterscheidbare Punkt, in dem es zur „Kreuzung sozialer Kreise“ (Simmel, [1890] 1989, 237 ff) kommt und damit auch als Zentrum, von dem her die Welt je individuell perspektivisch geordnet werden muss. Dieser Erfahrung von Einzigartigkeit entsprechen die Möglichkeit, aber auch der Zwang, zwischen den einzelnen Kreisen oder Subsystemen selber zu vermitteln und über die Mitgliedschaft im einen unter dem Gesichtspunkt der Kompatibilität mit den andern zu entscheiden.

Diese „Privatisierung des Entscheidens“ (Luhmann, 1977, 237), auf der Mikroebene sowohl als Zwang wie als Freiheit erfahrbar, führt nun allerdings im Aggregat oder auf der Makroebene zu statistisch durchaus erwart- und berechenbaren Resultaten. „Individualisierung“ bedeutet also nicht – zumindest nicht nur – einen Rückgang der gesellschaftlichen Kontrolle und der Möglichkeiten gesellschaftlicher Steuerung, sondern die Umstellung auf einen neuen Modus der Vergesellschaftung (Beck, 1986, 115 ff; Kohli, 1988). Mit diesem ist eine Änderung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft verbunden. Während der einzelne in der Ständegesellschaft Individuum ist, insofern er einen gesellschaftlichen Typ (eben den Stand) verkörpert („Inklusionsindividualität“), ist der (und später auch die) moderne einzelne Individuum, insofern er/sie in keiner sozialen Rolle völlig aufgeht, sondern immer einen Überschuss aufweist („Exlusionsindividualität“, Luhmann, 1989, 160¹).

Man kann mit Thomas Luckmann (1967) diesen neuen Ort des Individuums in (oder eben: ausserhalb) der Gesellschaft als die Grundlage jener Änderung in der Bedeutung kirchlicher Religion sehen, die mit dem Begriff der Säkularisierung gemeint ist. Integriert man so die Phänomene der „Säkularisierung“ in eine Theorie struktureller Individualisierung, so werden m. E. folgende Probleme und Aporien der sogenannten Säkularisierungstheorie aufgelöst:

- Von vorneherein unterlaufen wird damit die umstandslose *Identifikation von Religion (überhaupt) mit kirchlich-institutioneller Religion* bzw. der christlichen Tradition, da gerade die Differenz zwischen institutionalisierter und organisierter Religion einerseits und zu ihr funktional äquivalenten, individualisierten Formen, z. B. diffuser Religiosität andererseits im Focus der Aufmerksamkeit steht. Individualisierung der Religion statt „Säkularisierung“ im Sinne universellen Religionsverlusts zeigt sich dann daran,

1 Diese Formulierung steht zumindest an ihrem einen Ende nur scheinbar in Gegensatz zur Formulierung von Dumont (1983, 36): das moderne „Individuum-in-der-Welt“ ist ebenso sehr ausserhalb der sozialen Welt, als diese immer nur von seinen Gnaden konstituiert und damit etwas anderes als es selbst ist.

dass beide Arten von Religion unterschiedlich auf den Modernisierungsprozess reagieren, dass also zwar kollektiv organisierte, nicht aber Religion schlechthin von einem Rückgang betroffen ist (Voll, 1992);

- Damit in Zusammenhang steht die *Distanz zum Akteursverständnis von „Säkularisierung“* (vgl. Matthes 1967, 84 ff). Sie ist nicht mehr (einzig) das Ergebnis eines Prozesses der Aufklärung und damit des Aufkommens einer modernen Gegenideologie (wie der Wissenschaft und ihrer Verbreitung in der Volksbildung). Damit verliert andererseits Religion (tout court) den Charakter der Unverträglichkeit mit der modernen Gesellschaft, und es wird zumindest denkbar, dass Religion nicht nur in vormodernen Nischen überlebt, sondern dass sich spezifisch moderne Formen der Religiosität aus spezifisch modernen Anlässen entwickeln (Hervieu-Léger, 1990);
- Wenn Religion mit einer modernen Gesellschaft nicht prinzipiell unverträglich ist, dann bleibt auch die Möglichkeit von *Gegenbewegungen und -Konjunkturen* offen. Unter welchen Bedingungen diese stattfinden und welche Formen sie annehmen können, ist mit der Theorie einer differenzierungsbedingten Individualisierung natürlich noch nicht gesagt.

Die in letzter Zeit wohl auffälligste Form einer solchen Gegenbewegung innerhalb der christlichen Tradition (um nicht vom islamischen Fundamentalismus zu reden) dürfte der politische Evangelikalismus bzw. Fundamentalismus in den USA sein (Bruce, 1990). Aber auch die insbesondere katholischen Subkulturen bzw. Sondergesellschaften in zahlreichen Staaten Westeuropas der Zeit zwischen etwa 1850 und 1960 können als modernisierungsbedingte Gegenbewegungen gelten, in denen gegen den Trend funktionaler Differenzierung eine hohe Kongruenz von Religion und Politik und eine starke religiöse Alltagsprägung hergestellt worden ist (vgl. v. a. Gabriel/Kaufmann, 1980; Altermatt, 1989). Mit dem modernen Mittel formaler Organisation bzw. freiwilliger Vereinigung wurde hier eine historisch wohl einmalig intensive Kirchenbindung erreicht. Voraussetzung dafür war eine verstärkte Prominenz des Individualmerkmals „katholisch“ im Gefolge von Staatenbildung und politischer Zentralisierung einerseits sowie der industrialisierungsbedingten Migration andererseits. Entsprechend zerfielen diese sondergesellschaftlichen katholischen (aber auch die in vielem ähnlichen sozialistischen Arbeiter-) Milieus, als die genannten Voraussetzungen entfielen: Die qualitative Minderheitssituation wurde durch die politische Integration weitgehend beseitigt und der Wachstumsschub der 50er Jahre ermöglichte die Realisierung der Aufstiegserwartungen. Ausserdem entstand mit den elektronischen, vielfach national monopolisierten Medien eine überkonfessionelle Öffentlichkeit. Zwar kann in der Schweiz (wie anderswo) auch heute noch eine starke konfessionelle Prägung der Parteisymphathien festgestellt werden. Diese wird jedoch schwächer im Vergleich der Generationen. Ausserdem lässt sich im Blick auf Themen wie die Liberalisierung

der Abtreibung – in verschiedener Hinsicht ein zentraler Punkt in den Auseinandersetzungen um den rechtlichen Rahmen für Individualisierung und Privatisierung – die Ablösung der konfessionellen Blöcke durch den Gegensatz zwischen kirchlich hoch Integrierten und Distanzierten jeder Konfession beobachten (Voll, 1990).

Der Zerfall dieser grossen Milieus (mit je nach Konfession unterschiedlicher Geschlossenheit) bildet den historischen Hintergrund unserer Fragestellung. Erst mit dem Wegfall ihrer vermittelnden Stellung zwischen (Gesamt-)Gesellschaft und einzelnen beginnt die strukturell schon lange vorbereitete Individualisierung der Religion in aller Schärfe und massenwirksam durchzuschlagen.

2. Bedeutungswandel organisierter Religion

Es ist weitherum geteilter Konsens, dass kirchliche Religion in den westeuropäischen Gesellschaften ein marginales Phänomen geworden ist. Dies gilt sowohl in quantitativer Hinsicht, d. h. vom Ausmass kirchlicher Beteiligung her, wie auch bei Betrachtung der sozialen Stellung der Teilnehmenden (z. B. Luckmann, 1967, 35; Luhmann, 1977, 262). Diese Beobachtungen und ihre Interpretation können und sollen hier auch gar nicht bestritten werden, trotz des Fragezeichens im Titel. Vielmehr soll im folgenden der Versuch unternommen werden, einige *qualitative Aspekte der Marginalisierung* anhand der an dieser Veranstaltung nun schon öfter zitierten gesamtschweizerisch repräsentativen Stichprobe von 1315 Befragten genauer zu beschreiben. Dabei soll zunächst der allgemeine Zusammenhang zweier zentraler Merkmale kirchlicher Religiosität mit Merkmalen sozialstruktureller Positionierung dargestellt werden. Anschliessend wird untersucht, inwieweit sich dieser Zusammenhang im Modernisierungsprozess verändert.

Wie mehrfach gesagt, befassen sich die folgenden Ausführungen ausschliesslich mit *organisierter, kirchlicher Religion*, d. h. im schweizerischen Kontext mit christlicher Religion in der katholischen oder der evangelisch-reformierten Tradition. Als Indikatoren für den Grad religiöser Integration gilt im folgenden zum einen die *Kirchgangshäufigkeit*², zum andern der *Umfang*

2 Die Frage „Wie häufig nehmen Sie an Gottesdiensten teil?“ enthielt folgende Antwortvorgaben: mehrmals pro Woche (8), einmal pro Woche (7), alle 14 Tage (6), etwa einmal im Monat (5), ein paar mal im Jahr (4), nur an Feiertagen (3), nur an familiären Anlässen wie Taufen, Hochzeiten, Beerdigung (2), nie (1). Indem die eingeklammerten Skalenwerte in einer linearen Regressionsgleichung verwendet werden, werden sie natürlich, obwohl nur von ordinaler Qualität, unter der Hand metrisch interpretiert, etwa als Annäherung an die logarithmierte geschätzte Jahreskirchgangshäufigkeit.

*zustimmenden Umgangs mit vorgelegten Elementen christlicher Semantik*³. Damit werden die beiden zentralen „Dimensionen“ der Religion, Zugehörigkeit und Glaube/Orientierung (Roof, 1979, 36), erfasst. Diese stehen zwar, und alles andere wäre sozialpsychologisch eine Überraschung, in einem starken gegenseitigen Zusammenhang (Michelat, 1990, 376; vgl. auch Krüggeler, 1991). Dennoch ermöglicht es das Konzept einer mehrdimensionalen Religiosität, unterschiedliche Stile auch innerhalb der organisierten Religion zu beschreiben. So sind z. B. der Kirchengang und andere Formen kollektiver religiöser Aktivität als Bestandteil eines allgemeinen Typs von Mittelklassensozialität beschrieben worden, währenddessen Intensität und Geschlossenheit in der Orientierungsdimension eher auf eine angenommene Trost- oder Kompensationsfunktion der Religion zu beziehen wären. Dem entsprechen US-amerikanische Untersuchungen, die für die Kirchengangshäufigkeit eine – wenn auch sehr schwache – positive, für den Umgang mit der christlichen Semantik eine – ebenfalls sehr schwache – negative Beziehung zum sozio-ökonomischen Status feststellen (Goode, 1968; Stark, 1972; Mueller, 1975).

Eine grosse Zahl religions- und kirchensoziologischer Untersuchungen hat sich mit Merkmalen beschäftigt, welche mit einem Mehr oder Weniger kirchlicher Religiosität verbunden sind. Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen und stehen dabei Hinweise auf einen unterschiedlichen Einbezug in den Modernisierungsprozess. Je stärker dieser Einbezug, so die Grundannahme der Säkularisierungstheorien, desto geringer die durchschnittliche Religiosität einer sozialen Gruppe. Als solche Faktoren unterschiedlicher Exposition gegenüber den traditionserodierenden Wirkungen der Modernisierung gelten vor allem *Bildung* und *Beruf* (in der Bedeutung von „Berufstätigkeit“ als Einbezug in den Arbeitsmarkt bzw. in die marktgesteuerte Produktion, aber auch in der Bedeutung der Art dieser Tätigkeit und der Position, in der diese ausgeübt wird. Mit der Einbindung in den Arbeitsmarkt eng verknüpft ist weiter die *geographische Mobilität*, deren traditionsschwächende Wirkung schon Durkheim ([1893] 1986, 280) erkannt hat. Als weitere Variable von Bedeutung gelten schliesslich das *Alter* (im Sinne von Lebenszyklus, aber auch im Sinne der *Widerspiegelung des Sozialisationsumfelds* einer Kohorte) und die *Geschlechtsrolle* mit ihren Implikationen für die Karriere im Bildungs- und Berufssystem. Im Blick auf die bereits erwähnte unterschiedliche Reaktion der beiden grossen konfessionellen Traditionen auf die Entwicklungen im 19. Jahrhundert und auf die unterschiedliche Ausformung ihrer Doktrin dürfte darüber hinaus der *konfessionellen Herkunft* eine bedeutende Rolle zukommen.

³ Verwendet wird ein einfacher additiver Index aus den Reaktionen auf die drei christlichen Formeln zur Lösung der drei ausgewählten religiösen Bezugsprobleme (vgl. dazu den Beitrag von Michael Krüggeler).

Der nachfolgende Versuch, diese Befunde für die Schweiz zu replizieren, wird darüber hinaus die ökologischen Variablen der *linguistischen und konfessionellen Tradition* des Wohnortes berücksichtigen. Von besonderem Interesse hinsichtlich des Lebensumfelds ist in unserem Zusammenhang aber die Frage, ob dessen Modernisierung unabhängig von und zusätzlich zu den hier aufgezählten Faktoren eine „säkularisierende“ Wirkung entfaltet und die Intensität organisierter Religiosität reduziert. Im Rahmen der Analyse von Querschnittdaten, wie sie hier ausschliesslich zur Verfügung stehen, kann ein solcher Prozess in der Zeit natürlich nicht beobachtet werden. Anstelle unterschiedlicher Zeitpunkte können im folgenden bloss Lebensumfelder unterschiedlichen Modernisierungsgrades miteinander verglichen werden, wobei der Modernisierungsgrad über den *Tertiarisierungsgrad*⁴ operationalisiert wird. Dieses Vorgehen ist allerdings nicht unproblematisch:

- Es vermengt die Modernisierungs- mit der Zentrum-Peripherie-Thematik. Der Anteil des Dienstleistungssektors an einer Volkswirtschaft ist nicht nur vom Grad der Modernisierung, sondern auch von der Position in der regionalen Arbeitsteilung abhängig. Religiöse Differenzen zwischen den so definierten Regionen können deshalb immer auch von Prozessen kultureller Diffusion zwischen Zentrum und Peripherie (vgl. Redfield, 1956) oder von der Selbststilisierung peripherer Kultur im Widerstand gegen ein Zentrum beeinflusst sein (vgl. auf der Ebene sprachlich-ethnischer Minoritäten: Rokkan/Urwin, 1983).
- Es reduziert „Modernisierung“ auf einen ihrer strukturellen Aspekte und eine – die momentan aktuelle – ihrer Phasen. Dies muss jedoch kein Unglück sein, sondern sollte vielmehr dazu führen, die Reichweite der beabsichtigten Aussagen in zwei Hinsichten zu präzisieren: (1) Soweit im vorliegenden Zusammenhang „Moderne“, „Modernisierung“ usw. als explikative Begriffe gebraucht werden, sind damit ausschliesslich strukturelle Eigenschaften der modernen Gesellschaft, wie sie sich seit der Neuzeit herausgebildet hat, angesprochen, nicht aber das damit verknüpfte Bündel kultureller Innovationen. Nach den Erläuterungen im ersten Teil dürfte es klar sein, dass hier der strukturelle Kern der moderneren Gesellschaft in ihrer primären Differenzierungsform, d. h. in ihrer Differenzierung unter funktionalen Gesichtspunkten gesehen wird (vgl. Luhmann, 1980, 27 ff). Tertiarisierung kann dann als ungefähres Ausmass für den Fortschritt solcher Arbeitsteilung

4 Operationalisiert über den Anteil der am Wohnort des/der Befragten lebenden Erwerbstätigen, welche im Dienstleistungssektor beschäftigt sind (Angaben gemäss Eidg. Volkszählung 1980; Daten der amtlichen Statistik zum Wohnort der Befragten wurden freundlicherweise von Rolf Nef, CulturProspectiv, Zürich, in EDV-gemässer Form zur Verfügung gestellt). Die Kategorien (niedriger/mittlerer/hoher Dienstleistungsanteil) wurden aufgrund der Tertile auf der Ebene der Befragten gebildet).

gelten. (2) Ein Resultat der verschiedenen Säkularisierungsdebatten war die Forderung, die Auswirkungen der Modernisierung auf die Religion nach kulturellen und politischen Kontexten zu spezifizieren (Martin, 1978). Ähnlich gilt es nun, den Modernisierungsprozess selber zu spezifizieren und von der Unterstellung linearer Trends Abstand zu nehmen. So kann nicht angenommen werden, dass sich industriegesellschaftliche religiöse Entwicklungen, wie sie im Zentrum der Säkularisierungstheorie gestanden haben, beim Übergang zur Dienstleistungs- oder „post-industriellen“ (usw.) Gesellschaft ungebrochen fortsetzen (Beckford 1989).

In diesem Sinne gilt die Aufmerksamkeit im folgenden vor allem möglichen Änderungen im Verhältnis von strukturellen Parametern und Religion beim Wechsel in hoch tertiarisierte Kontexte. Wenn es richtig ist, dass hier der Individualisierungsprozess am weitesten fortgeschritten ist, dann sollte hier auch der Zusammenhang kirchlich-religiöser Integration mit den verschiedenen genannten Faktoren allgemeiner (oder anderweitiger) sozialer Integration schwächer ausgeprägt sein. In diesem Fall hätte (auch kirchliche) Religion ihre positive oder neagtive Bedeutung als Ausdruck allgemein-gesellschaftlicher Integration verloren.

Die Tabellen 1a und 1b geben die Ergebnisse einer Serie multipler Regressionen wieder, welche zur Überprüfung dieser Annahme dienen sollen.

Die Hauptspalte unter dem Titel „gemeinsame Effekte“ enthält das Ergebnis einer Schätzung unter Einbezug sämtlicher Befragten, ungeachtet des Tertiarisierungskontextes. Ein solches Vorgehen ist nur sinnvoll, wenn die Beziehungen über die Kontextgrenzen hinweg homogen sind. Um diese Homogenitätsannahme zu überprüfen, sind in einem zweiten, hier nicht wiedergegebenen Schritt, der Schätzgleichung Interaktionsterme (das Produkt jeder unabhängigen Variable mit den Dummyvariablen für mittlere und hohe Tertiarisierung) angefügt worden. Signifikante Interaktionseffekte für die zweite oder dritte Stufe sind ein Hinweis darauf, dass sich hier die Beziehung zwischen dieser und der abhängigen Variablen von derjenigen auf der ersten (meist landwirtschaftlich geprägten) Stufe überzufällig ($p < .05$) unterscheidet. Ein signifikanter Unterschied zwischen den Kontexten in Bezug auf das Total aller verwendeten Variablen kann allerdings weder bei der Kirchengangshäufigkeit noch für die Orientierungsdimension festgestellt werden (kein signifikanter Zuwachs von R^2 beim Zufügen aller Interaktionseffekte; zum Verfahren vgl. Hanushek/Jackson, 1977, 127 ff).

Die Resultate der Schätzungen für die ganze Stichprobe zeichnen, mit einigen Nuancen, das Bild einer sozial marginalisierten individuellen kirchlichen

Tablle 1a
Prädiktoren des Kirchgangs, ganzes Sample und nach
Tertiärisierungsregionen (Regressionskoeffizienten)

	gemeinsame Effekte		Effekte in den Modernitätsregionen					
	roh	stand.	1 roh	1 stand.	2 roh	2 stand.	3 roh	3 stand.
Konstante	2.36	-2.38	-1.54	-2.46				
Vater Landwirt	.52	.09*	.57	.11	.32	.06	.80	.11
Beruf								
Ungelernte	.69	.11*	.89	.15	.34	.05	.58	.09
Angestellte einfach	.37	.08*	.46	.09	.41	.09	.05	.01
Angestellte vorgesetzt	.38	.06	.95	.14*	.23	.04	-.23	-.04
Selbständige								
(<10MitarbeiterInnen)	.18	.03	.80	.10*	.04	.01	-.46	-.07
UnternehmerInnen,								
Leitende	.13	.01	.17	.01	-.08	-.01	-.19	-.02
Wissenschaft und								
Technik, Freie,								
LehrerInnen Oberstufe	.54	.07	1.29	.16*	.54	.08	-.41	-.06
Sozial- und Pflege-								
berufe, LehrerInnen								
Unterstufe	1.51	.20*	1.83	.20	1.26	.18	1.20	.17
Bildung	-.02	-.02	-.05	-.06	.01	.01	.00	.00
Berufstätig	-.27	-.06*	-.39	-.08	-.10	-.02	-.43	-.10
Residenzdauer	.00	.04	.01	.10	.01	.12*	-.01	-.13*
Alter	.02	.16*	.02	.16	.02	.13	.03	.21
Geschlecht (Frau)	.16	.04	.11	.02	.53	.13	-.15	-.04
Herkunftskonfession								
(katholisch)	.66	.16*	.77	.18	.70	.17	.50	.13
Sprachregion								
Französisch	.06	.01	.17	.03	.20	.04	-.07	-.02
Italienisch	-.74	-.07*	-.43	-.02	-.96	-.07	-1.13	-.16
Konfessionsregion								
(katholisch)	.66	.15*	.45	.10	.64	.16	1.13	.22
Tertiärisierungsgrad								
mittel	-.40	-.09*						
hoch	-.49	-.11*						
R ² _{adj.}	.166		.173		.154		.120	
n	1011		318		355		338	

Variablen und Skalen:

Beruf: Dummycodierung zur Basis „gelernte Arbeiter“ unter Ausschluss von Landwirten, kirchlichen Berufen und in Ausbildung Stehenden

Bildung: Anzahl Normalschuljahre bis zum betreffenden Abschluss

Berufstätigkeit: mindestens teilzeitliche erwerbstätig: 1 / andere: 0

Residenzdauer: Anzahl Jahre am aktuellen Ort

Alter: in Jahren

Geschlecht: Frauen: 1 / Männer 0

Herkunftskonfession: Befragte katholischer Herkunft (unabhängig von der aktuellen Konfession): 1 / übrige: 0

Religiosität, wie es bereits aus andern Untersuchungen bekannt und etwas weiter oben angedeutet worden ist:

- Organisierte Religiosität scheint, mit Ausnahme der Berufe im Bereich der personenbezogenen Dienstleistungen (Sozial- und Pflege- sowie pädagogische Berufe), vor allem eine Angelegenheit der unteren Prestigekategorien zu sein (auf deren explizite Rangierung hier verzichtet worden ist). Im Unterschied zu den oben erwähnten Befunden aus den USA gilt dies aber vor allem für die mit dem Kirchengang erfasste Dimension der Zugehörigkeit. Ob der Umstand, dass Bildung (bei Kontrolle des Berufs) nur mit der Orientierungsdimension negativ verknüpft ist, mit einer statusmässig differenzierten Verbindung der beiden Dimensionen in Zusammenhang gebracht werden kann, muss hier offenbleiben;
- Berufstätigkeit (welche im übrigen den auf bivariater Ebene sichtbaren Effekt des Geschlechts – höhere Partizipation der Frauen – weitgehend zu absorbieren scheint), eine zentrale Dimension allgemeiner sozialer Integration, wirkt religiös eher desintegrierend;
- Schliesslich unterscheiden sich die Bewohner der mittel- und hoch tertiarierten Gemeinden (immer unter der ceteris-paribus-Klausel, d. h. auch bei Berücksichtigung der andern hier erfassten Merkmale) durch eine leicht geringere Religiosität in beiden hier erfassten Dimensionen von den Einwohnern der agrarisch-traditionell geprägten Gebiete.

Insgesamt sind diese strukturellen Effekte jedoch – wie anderswo in Europa auch (Harding et al., 1986; Felling et al., 1987) – sehr gering. Grössere Bedeutung kommt jenen Merkmalen zu, welche auf kulturell unterschiedliche Sozialisationsbedingungen (bäuerliche Herkunft, katholische Sozialisation) oder die kulturelle Tradition des Umfelds (katholische Wohngemeinde) hinweisen. Vor allem in der Orientierungsdimension am stärksten ausgeprägt ist aber die *Differenz entlang der Altersachse*, auf deren Mehrdeutigkeit schon hingewiesen worden ist.

Soweit entsprechen die Ergebnisse weitgehend dem unter dem Titel „Säkularisierung“ gezeichneten Bild. Nuanciert wird dieses Bild durch einige *Interaktionseffekte*, welche auf einen Bedeutungswandel der Religion im Vergleich von Kontexten unterschiedlicher struktureller Modernität hinweisen. Auch sie sind zwar nur schwach ausgeprägt und vor allem in geringer Zahl vorhanden. Dennoch weisen einige von ihnen, vor allem in der Richtung der Veränderung, auf die erwartete Trennung der religiösen von andern Dimensionen der sozialen Integration hin:

- Eine weitgehende Umkehrung erfahren die Beziehungen zwischen Berufsposition und religiöser Integration: Vor allem in der Organisationsdimension,

Tabelle 1b

Prädiktoren zustimmenden Umgangs mit christlich-kirchlicher Semantik.
 Ganzes Sample und nach Tertiarisierungsregionen (Regressionskoeffizienten)

	gemeinsame Effekten		Effekte in den Modernitätsregione					
	roh	stand.	1 roh	stand.	2 roh	stand.	3 roh	stand.
Konstante	7.40		7.67		5.24		7.84	
Vater Landwirt	.78	.09*	.77	.10	.43	.05	1.61	.14
Beruf								
Ungelehrnte	.13	.01	.09	.01	-.32	-.03	.45	.05
Angestellte einfach	.53	.07*	.70	.10	.24	.03	.63	.09
Angestellte vorgesetzt	.37	.04	.67	.07	.16	.02	.14	.02
Selbständige								
(<10 MitarbeiterInnen)	.19	.02	.63	.06	-.14	-.01	-.20	-.02
UnternehmerInnen,								
Leitende	-.01	-.00	-.63	-.04	-.75	-.06	.53	.04
Wissenschaft und								
Technik, Freie,								
LehrerInnen Oberstufe	.37	.03	.49	.04	.18	.02	.29	.03
Sozial- und Pflege-								
berufe, LehrerInnen								
Unterstufe	1.77	.15*	2.66	.20	1.07	.10	1.91	.17
Bildung	-.09	-.07*	-.07	-.06	-.02	-.02	-.17	-.14
Berufstätig	-.54	-.08*	-.66	-.10	-.37	-.05	-.65	-.09
Residenzdauer	.01	.03	.02	.14*	.02	.12*	-.02	-.10*
Alter	.05	.23*	.03	.13*	.05	.24*	.07	.31*
Geschlecht (Frau)	.28	.04	.38	.06	1.18	.18	-.80	-.12
Herkunftskonfession								
(katholisch)	.69	.11*	1.10	.18	.63	.10	.46	.07
Sprachregion								
französisch	-.04	-.00	-.20	-.02	-.21	-.02	.12	.02
italienisch	-.72	-.04	-1.82	-.07	-1.69	-.08	-.58	-.05
Konfessionsregion								
(katholisch)	.72	.11*	.00	.00	.98	.15*	1.22	.14*
Tertiarisierungsgrad								
mittel	-.81	-.12*						
hoch	-.75	-.11*						
R ² _{adj.}	.155		.131		.172		.146	
n	1013		321		353		339	

Anmerkungen:

* $p < .05$ (einseitig; nur in der Hauptspalte sowie bei Interaktionen angegeben)

Sprachregion: Dummycodierung zur Basis Deutschschweiz

Konfessionsregion: Gemeinden mit katholischer Mehrheit im Jahr 1910: 1 / übrige: 0

Tertiarisierungsgrad: vgl. Text, Fussnote 4

Fettsatz in der Spalte „Effekte in den Modernitätsregionen“: Die betreffende unabhängige Variable interagiert signifikant ($p < .05$) mit dem Tertiarisierungsgrad; die übrigen Variablen sind in der Hauptspalte „Gemeinsame Effekte“ fett gesetzt.

d. h. hinsichtlich des Kirchgangs, gleicht sich ein grosser Teil der Berufskategorien (vorgesetzte Angestellte, Selbständige, wissenschaftlich-technische (Lehr-)Berufe) von oben her den Arbeitern an. Zumindest in dieser Hinsicht scheint unser Querschnitt die historische Entwicklung recht gut zu reflektieren (vgl. Rothenbacher 1990, 538);

- Am auffälligsten ist aber vermutlich der Bedeutungswandel der geographischen Mobilität. Die aus andern Studien bekannte Beziehung zwischen Aufenthaltsdauer am Wohnort und religiöser Integration kehrt sich in den hoch tertiarisierten Gebieten um. Wer neu und noch nicht integriert ist, scheint den Kontakt mit den Kirchen eher zu suchen, als wer schon lange am Ort ist. Dies kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass soziale Integration dort, wo kirchliche Religiosität ihre soziale Bedeutung und Plausibilität eingebüsst hat, zu kirchlicher Desintegration führen kann (vgl. Roof, 1976), aber auch darauf, dass geographisch Mobile religiöse Integration für andere Formen sozialer Integration substituieren;
- Auch der klassische Befund der höheren kirchlichen Religiosität der Frauen scheint primär für den industriegesellschaftlichen (mittleren) Kontext zu gelten (der Interaktionseffekt ist hier allerdings nicht linear und erscheint deswegen auch nicht als signifikant). Dies erstaunt wenig, wenn man an die aktuellen Veränderungen in der Frauenrolle denkt;
- Als Effekt verstärkter Individualisierung kann schliesslich auch die Zunahme der Differenzierung entlang der Altersachse in der Orientierungsdimension interpretiert werden. Zum einen erhöht strukturelle Individualisierung die Bedeutung von Sozialisationserfahrungen (und damit die Unterschiede zwischen den Kohorten); zum andern verstärkt sich bei gleichzeitiger Abschwächung struktureller (Positions-)Faktoren die relative und absolute Bedeutung von lebenslagetypischen Merkmalen (Hradil 1987).

Zusammenfassend lässt sich demnach sagen, dass sich einige, wenn auch schwache Hinweise dafür finden lassen, dass religiöse Integration in der Dienstleistungsgesellschaft weniger häufig und weniger intensiv ist, und dass sich die Faktoren ändern, welche kirchlich-religiöse Integration bewirken. Die tendenzielle Abkoppelung von andern Formen sozialer Integration kann als Ausdruck sowohl des Individualisierungsprozesses wie auch des dazu korrelativen Prozesses der weiteren Ausdifferenzierung der Religion aufgefasst werden. Dies soll abschliessend anhand der Beziehung zwischen religiöser Integration und subjektiver Orientierung auf verschiedene Lebensbereiche illustriert werden.

3. Gesellschaft und religiöse Gemeinschaft

Ferdinand Tönnies ([1887] 1972, 251) hat die Entwicklung der modernen Gesellschaft auf die Formel vom Übergang aus dem „Zeitalter der Gemeinschaft“ in das „Zeitalter der Gesellschaft“ gebracht. Während jene auf einer „vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande“ (ebd., 8) beruhen und durch Kultur und insbesondere Religion integriert würde, hätte diese den Tausch und die Interessenkalküle zwischen grundsätzlich voneinander getrennten Individuen zur Grundlage. Die Anklänge an diese Theorietradition sind auch in neueren empirischen Untersuchungen über den Zusammenhang von (kirchlich-)religiöser und Wertorientierung unüberhörbar, wenn religiöse Desintegration in Anlehnung an kirchliche Sprachregelungen mit „Egozentrismus und Hedonismus“ (Köcher, 1987, 197) zusammengebracht wird, oder wenn der „Re-ligion“ emphatisch die „De-ligion“ gegenübergestellt wird (Kaufmann/Zulehner, 1986, 286).

Die Befunde, die solchen mehr oder weniger expliziten, kulturkritischen Wertungen unterliegen, sollen hier keinesfalls in Frage gestellt werden, umso weniger, als sie sich mit unserer Stichprobe reproduzieren lassen. Aus theoretischer Perspektive scheinen aber mindestens zwei Präzisierungen wichtig:

- (1) Hedonismus, Opportunismus usw. dürften weniger kausale Effekte von „Säkularisierung“ bzw. Religionsverlust darstellen als Momente desselben Individualisierungsprozesses, in welchem den einzelnen zunehmend ein pragmatischer, auf sich selber bezogener Umgang mit divergenten Anforderungen nahegelegt wird;
- (2) Zwar ist nicht anzunehmen, dass moderne christlich-kirchliche Religion einen gesellschaftlich gesehen überdurchschnittlichen Wertepragmatismus entwickeln wird. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass sich der Focus der damit verbundenen Solidaritäten verändert. Der „gemeinschaftliche“ Charakter von Religion mag dann zwar erhalten bleiben. Es ist jedoch anzunehmen, dass er sich in der Masse auf die eigene Gruppe, das eigene Milieu bezieht, in dem dieses sich von seiner sozialen Umgebung abgrenzt oder von ihr ausgegrenzt wird, so dass im Innern der Gruppe zwar „gemeinschaftliche“, auf emotionaler Verbundenheit gestützte Beziehungen bestehen, die Beziehungen nach aussen aber unter „gesellschaftliche“, interessen geleitete Kriterien gestellt werden⁵.

5 Für zwei Fallstudien unter diesem Gesichtspunkt vgl. Cohen, 1989. Wie Max Webers Analyse der „ethnischen Vergemeinschaftung“ zeigt, ist „gefühlte Zusammengehörigkeit“ als Basis gemeinschaftlicher Beziehungen (Weber, [1922] 1972, 21) keineswegs eine natürliche Gegebenheit und mit einer verschärften Grenzziehung zwischen innen und aussen verbunden (ebda, 234 ff).

Genau eine solche Verschiebung ist zu erwarten, wenn religiöse Integration sich von andern Dimensionen sozialer Integration trennt, wenn sich religiöse Milieus also, um diese Terminologie wieder aufzunehmen, *als* religiöse Milieus von andern Milieus separieren. Zumindest in einer Hinsicht lassen sich entsprechende Reorientierungen denn auch aufgrund der *Tabellen 2a und 2b* feststellen.

Tabelle 2a enthält zunächst die Beschreibung von 4 Gruppen mit je ähnlichen Präferenzen für insgesamt 6 Lebensbereiche (Die Befragten konnten insgesamt sieben Lebensbereiche auf einer Skala von 1 (unwichtig) bis 7 (sehr wichtig) einstufen; der siebte in der Befragung thematisierte Bereich, „Religion und Kirche“, wurde hier ausser Acht gelassen). Die Gruppen wurden nach dem K-Means-Verfahren gebildet, d. h. nach dem Kriterium möglichst grosser innerer Homogenität und äusserer Differenz. Als wichtigstes Diskriminanzkriterium erwies sich die Einstufung der Familie, welche die Gruppe der sogenannten „Individualisten“ von allen übrigen trennt, als zweitwichtigstes Kriterium die Bedeutung des Bereichs „Politik und öffentliches Leben“. Sie unterscheidet die Gruppe der „Integrierten“ von den „Famelisten“, welche sich wiederum durch die unterschiedliche Betonung der Bereiche „Freizeit und Erholung“, „Freunde“ und „Verwandte“ voneinander unterscheiden. Tabelle 2b schlüsselt die Zusammensetzung der so erhaltenen Präferenzgruppen nach Kirchengangshäufigkeit und Tertiarisierungsregion auf.

Übers Ganze gesehen weist die Gruppe der regelmässigen Kirchgänger den höchsten Anteil an „Integrierten“⁶ auf, welche alle erwähnten Lebensbereiche sehr hoch bewerten. Unterscheidet man jedoch das Verhalten der regelmässigen Kirchgänger aufgrund des Tertiarisierungsgrads ihres Wohnortes, dann wird deutlich, dass dieser Zusammenhang für strukturell moderne Gebiete nicht mehr gilt. Hier ist der „Integrierten“-Anteil unter den regelmässigen Kirchgängern gleich hoch wie bei der im Vergleich der Kontexte stets grösser werdenden Gruppe der Nichtkirchgänger. Dafür verdoppelt sich der Anteil der etwas salopp als „freizeitorientierte Famelisten“ bezeichneten Befragten, welche sich von allen andern Gruppen, vor allem aber von den „Integrierten“ durch die geringe Bedeutung unterscheiden, welche sie dem Bereich „Politik und öffentliches Leben“ zuschreiben. Die übrigen Differenzen in dieser Tabelle erscheinen dagegen gering⁷.

⁶ 47% in der Marginaltabelle, nicht aufgeführt.

⁷ Angesichts der Konstruktion der Präferenzgruppen ist eine inferenzstatistische Bewertung der gefundenen Differenzen problematisch. Dennoch sei angemerkt, dass ein log-lineares Modell ohne die 3-Weg-Interaktion TERTIARISIERUNG x KIRCHGANG x PRÄFERENZGRUPPE das Zustandekommen der Verteilung mit einer Wahrscheinlichkeit von weniger als 5% erklären kann.

Tabelle 2a

Gruppen mit ähnlichen Lebensbereichspräferenzen
Cluster-Mittelwerte und Standardabweichungen

Gruppe	Integrierte		freizeit-orientierte Familisten (40%)		arbeits-orientierte Familisten (27%)		Individua-listen (25%)		insgesamt (n=1283) (9%)
Lebensbereich	Mw	s	Mw	s	Mw	s	Mw	s	Mw s
eigene Familie und Kinder	6.81	.58	6.79	.55	6.68	.67	2.76	1.37	6.43 1.31
Beruf und Arbeit	6.32	1.02	5.50	1.26	5.87	1.24	4.73	1.75	5.85 1.31
Freizeit und Erholung	6.30	1.00	5.67	1.23	4.77	1.55	5.01	1.90	5.65 1.50
Freunde	6.43	.86	5.93	1.08	4.53	1.33	5.14	1.93	5.72 1.40
Verwandtschaft	5.54	1.24	5.68	1.09	3.27	1.30	3.86	1.75	4.88 1.64
Politik und öffentliches Leben	5.47	1.01	2.66	1.14	3.72	1.44	4.41	1.71	4.19 1.69

Tabelle 2b

Zugehörigkeit zu den Präferenzgruppen nach Kirchengangshäufigkeit, in
Abhängigkeit vom Tertiarisierungsgrad des Wohnortes (in %)

Kirchgang	Tertiari-sierungs-grad	Lebensbereichspräferenz-Gruppen				n (=100%)
		Integrierte	freizeit-orientierte Familisten	berufs-orientierte Familisten	Indivi-dualisten	
jede Woche	niedrig	53	17	21	9	100
mittel		50	22	19	9	78
hoch		34	45	20	2	65
gelegentlich	niedrig	43	22	30	5	184
mittel		36	33	26	6	196
hoch		44	25	24	7	169
nie/nur bei						
Kasualien	niedrig	35	29	24	12	131
mittel		35	24	31	10	156
hoch		34	32	21	13	198

Damit spiegelt sich auf der Orientierungsebene im Verhältnis zur politischen Integration recht genau die zunehmende Ausdifferenzierung der religiösen Integration auf der strukturellen Ebene. Wenn man die hohe Bedeutung der konvivialen – in der Frage nach den Präferenzen durch Personen repräsentierten – Bereiche für die Gruppe der „freizeitorientierten Familisten“ bedenkt, so kann man daran vielleicht die Vermutung knüpfen, dass religiöse Aktivität damit eine Freizeit- oder Privataktivität anstelle anderer (und nicht: neben anderen) wird. Soweit sie milieubildend wirkt, dürfte daraus *eine* Variante jener Art soziokultureller Milieus entstehen, welche sich nicht mehr in gesellschaftliche Hierarchien von oben und unten, oder von Zentrum und Peripherie einordnen lassen (Buchmann, 1989, Schulze, 1990). Im Blick auf die Politik pointiert: Auch wenn religiöse Milieus nach wie vor durch eine je nach Gesichtspunkt rigide oder starke Ethik gekennzeichnet sind, lässt sich mit ihnen kein Staat machen. Dazu bräuchte es etwas, was man frei nach Max Weber als „anstaltliche Religiosität“ bezeichnen könnte. Gerade deren Voraussetzungen sind jedoch im Individualisierungsprozess weggefallen.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTERMATT Urs (1989), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich.
- BECK Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt.
- BECKFORD James (1989), *Religion and Advanced Industrial Society* London u. a.
- BOURDIEU, Pierre (1983), „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in KRECKEL Reinhard, Hg., *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2*, Göttingen, 193–198.
- BRUCE Steve (1990), „Modernity and Fundamentalism: the New Christian Right in America“, *British Journal of Sociology* 41, 477–496.
- BUCHMANN Marlis (1989), „Subkulturen und gesellschaftliche Individualisierungsprozesse“, in HALLER Max/HOFFMANN-NOWOTNY Hans-Joachim/ZAPF Wolfgang, Hg., *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Frankfurt/New York*, 627–638.
- COHEN Martine (1989), „Renouveau religieux et individualisme: le cas du catholicisme et du judaïsme en France“, *Social Compass* 36, 33–50.
- DOBBELAERE Karel (1987), „Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate“, *Sociological Analysis* 48, 107–137.
- DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris.
- DURKHEIM Emile ([1893] 1986), *De la division du travail social*, Paris.
- FELLING Albert/PETERS Jan/SCHREUDER Osmund (1987), *Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande*, Frankfurt a. M. u. a.
- GABRIEL Karl/KAUFMANN Franz-Xaver, Hg., (1980), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz.

- GOODE Erich (1968), „Class Styles of Religious Sociation“, *British Journal of Sociology* 19, 1–16.
- HANUSHEK Eric A. /JACKSON John E. (1977), *Statistical Methods for the Social Scientists*, New York u. a.
- HARDING Stephen et al. (1986), *Contrasting Values in Western Europe, Unity, Diversity, and Change*, Houndmills/London.
- HERVIEU-LEGER Danièle (1990), „Religion and Modernity in French Context: For a New Approach to Secularization“, *Sociological Analysis* 51, 15–25.
- HRADIL Stefan (1987), *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft*, Opladen.
- KAUFMANN Franz-Xaver (1979), *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg u. a.
- KAUFMANN Franz-Xaver/ZULEHNER Paul M. (1986), „Bewusstseins-Anpassung: Religiöse Indifferenz und Opportunismus“, in KAUFMANN Franz-Xaver/KERBER Walter/ZULEHNER Paul M., *Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft*, München, München, 257–286.
- KÖCHER Renate (1987), „Religiös in einer säkularisierten Welt“, in NOELLE-NEUMANN Elisabeth/KÖCHER Renate, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart, 164–281.
- KOHLI Martin (1988), „Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes“, in: BROSE Hanns-Georg/HILDENBRAND Bruno, Hg., *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende*, Opladen, 33–53.
- KRÜGGELER Michael (1991), „„Nenn's wie du willst ...“. Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung“, in diesem Band.
- LEPSIUS M. Rainer (1966), „Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft“, in RITTER Gerhard A., Hg., *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973, 56–80.
- LUCKMANN Thomas (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York/London.
- LUHMANN Niklas (1982), *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen.
- LUHMANN Niklas (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt.
- LUHMANN Niklas (1980), *Sozialstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 1*, Frankfurt.
- LUHMANN Niklas (1989), *Sozialstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3*, Frankfurt.
- MARTIN David (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford.
- MATTHES Joachim (1967), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek.
- MICHELAT Guy (1990), „L'identité catholique des Français. I. Les dimensions de la religiosité“, *Revue française de sociologie* XXXI, 355–388.
- MUELLER Charles W. /JOHNSON Weldon T. (1975), „Socioeconomic Status and Religious Participation“, *American Sociological Review* 40, 785–800.
- REDFIELD Robert (1956), *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago & London.
- ROKKAN Stein/URWIN Derek W. (1983), *Economy, Territory, Identity. Politics of West European Peripheries*, London u. a.

- ROOF Wade Clark (1976), „Traditional Religion in Contemporary Society: A Theory of Local-Cosmopolitan Plausibility“, *American Sociological Review* 41, 195–208.
- ROOF Wade Clark (1979), „Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review“, in WUTHNOW Robert, Ed., *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research*, New York u. a., 17–45.
- ROTHENBACHER Franz (1990), „Die subjektive und sozialpsychologische Dimension in der Geschichte der empirischen Sozialforschung“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 42, 525–546.
- SCHULZE Gerhard (1990), „Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland“, in BERGER Peter A. / HRADIL Stefan, Hg., *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile. Soziale Welt Sonderband 7*, Göttingen, 409–432.
- SIMMEL Georg ([1890] 1989), „Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen“, in ders., *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Bd. 2, Frankfurt, 109–295.
- STARK Rodney (1972), „The Economics of Piety: Religious Commitment and Social Class“, in THIELBAR Gerald W. / FELDMAN Saul D., Eds., *Issues in Social Inequality*, Boston, 483–503.
- TÖNNIES Ferdinand ([1887], 1972), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt.
- TSCHANNEN Olivier (1990), „Le débat sur la sécularisation à travers les actes de la CISR“, *Social Compass* 37, 75–84.
- VOLL Peter (1990) „Konfession und Politik in der Schweiz. Zum ‚konfessionellen Faktor‘ bei der Entwicklung stabiler Parteisympathien und bei den Eidg. Volksabstimmungen vom 9. Juni 1985“, erscheint in *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 16.
- VOLL Peter (1992), „Vom Beten in der Mördergrube. Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft“, erscheint in DUBACH Alfred/CAMPICHE Roland, *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich.
- WARRINER Charles K. (1981), „Levels in the Study of Social Structure“, in BLAU Peter M. / MERTON Robert K., Eds., *Continuities in Structural Inquiry*, London and Beverly Hills, 179–190.
- WEBER Max ([1922] 1972), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.

DISCOURS SUR LA DIFFÉRENCIATION STRUCTURELLE OU DIFFÉRENCIATION DU DISCOURS SUR LES STRUCTURES

René Levy

Université de Lausanne, Faculté des S.S.P.,
BFSH-2, 1015 Lausanne

1. Fin de la pudeur en sociologie de la religion ?

L'analyse présentée par M. Voll me paraît rafraîchissante en ce qu'elle ne s'encombre guère des complexes et des intérêts qui, me semble-t-il, hantent souvent les travaux de sociologie de la religion, notamment lorsqu'ils émanent de sociologues personnellement proches d'une église ou de la pratique religieuse. Le chercheur se voit toujours confronté à un double-bind entre distance et engagement, difficile à gérer : trop proche de son sujet, il risque d'en épouser les prescriptions et les interdits culturels, trop distant, il manque d'intuition et de sensibilité. Elias (1983) comme tant d'autres recommande de faire la navette mentale entre ces deux pôles – ce qui n'est pas sans supposer un détachement minimal. Faut-il en conclure que le sociologue doit s'abstenir d'étudier les phénomènes qu'il chérit ou déteste particulièrement ? J'ai tendance à le penser. Il n'est dès lors point étonnant que ce problème soit aigu dans le domaine de la religion, celle-ci étant, pour ceux qui y sont engagés ou qui s'en sont arrachés, un élément d'identité personnelle fondamental, non seulement fécond de réflexions, mais également constitutif de taches aveugles. Le texte que j'ai à commenter me paraît largement libre d'avatars de ce genre – à moins de supposer que mes taches aveugles ne soient identiques à celles de son auteur...

2. Le cadre théorique

L'auteur nous propose un cadre théorique assez vaste dans lequel situer sa problématique. En se référant à une théorie de différenciation structurelle et culturelle de la société tenant compte de trois niveaux de l'organisation sociale (micro – meso – macro), il dépeint un modèle « abstraitement descriptif » de l'évolution modernisatrice dans laquelle les sociétés actuelles sont engagées. Ce cadre conceptuel relativement vaste permet de traiter la problématique de la sécularisation de différentes manières en la laissant d'emblée apparaître comme

la résultante d'un *processus de différenciation structurelle*. Le cadre permet par ailleurs d'inclure la thèse de l'*individualisation* progressive, entrée en discussion sociologique plus récemment.

Si je me réfère à l'analyse que fait Tschannen (1991) du paradigme de la CISR (Conférence Internationale de Sociologie des Religions), je constate qu'il en privilégie l'aspect structurel, ce qui me paraît a priori pertinent.

Quatre remarques critiques à cet égard :

1. On pourrait souhaiter une articulation plus directe entre ce cadre théorique et la partie empirique. L'auteur déclare limiter son analyse au niveau individuel puisqu'il analyse des données d'enquête. Cela me semble trop restrictif. Sans se référer à la notion de différents niveaux de l'organisation sociale, il procède à une analyse comparée de trois types de contextes, distingués selon leur degré de modernité structurelle, mesuré par l'importance relative du secteur tertiaire. Ces types pourraient être considérés comme relevant d'une position intermédiaire concernant les trois niveaux mentionnés ; nous pourrions appeler cette dimension de l'ordre social celle de la «différenciation systémique». Une articulation théorique plus développée à ce sujet ne pourrait-elle pas être apte à ouvrir des pistes pour répondre à un problème que l'auteur se pose, à savoir l'impossibilité de faire la part, dans cette analyse comparée, entre l'aspect de la modernisation et celui de la différenciation centre-périphérie ?
2. J'ai personnellement un problème plus général avec l'énoncé théorique, tout en reconnaissant que celui-ci ne peut que rester sommaire dans une si brève communication. La référence qui est faite quelque peu globalement à une théorie de la différenciation ainsi que certaines des citations me paraissent indiquer une orientation néo-fonctionnaliste qui ne me satisfait pas. Elle tend ici à faire découler les phénomènes observés d'une tendance nécessaire, inhérente au système social : sa différenciation fonctionnelle (et structurelle) progressive. On maintient l'importance des aspects structurels de l'organisation sociale, mais les divergences d'intérêts liés à des questions de pouvoir, de légitimité, de privilèges et provoquant des conflits intervenant dans la dynamique des structures ne sont pas évoquées. L'auteur s'excuse d'un biais objectiviste et déterministe qui découlerait des choix méthodologiques sous-jacents à l'étude ; ce biais pourrait concerner les dynamiques qui se développent sur les plans meso- ou macrosocial, non visés par l'enquête. Toutefois, s'il devait justifier l'absence de théorisation en matière de conflits, cet argument ne me convaincrat pas. Dans cette logique il faudrait s'abstenir également de toute considération diachronique puisque les données, synchroniques, ne permettent pas d'en rendre compte – considération que l'auteur a cependant bien développée, et avec raison.

3. Un flou règne autour de la notion de différenciation à la fois quant aux changements qu'elle implique et quant à la période à laquelle on se réfère. En ce qui concerne la période, je postulerais qu'une différenciation fonctionnelle au sens large du terme, impliquant la genèse de nouveaux secteurs institutionnels, se développe dans la longue durée, en tous cas si l'on pense à la société suisse. L'individualisation structurelle dont il est question dans le débat sociologique récent ainsi que dans l'analyse de Voll me semble s'être développée plus récemment, durant les 20-30 dernières années. Je suppose qu'elle est davantage due à une transformation du système des inégalités sociales dans le sens d'une dé cristallisation.
4. Par ailleurs, l'auteur nous dit qu'il ne s'agit pas de concevoir ce processus de différenciation dans un sens linéaire. Cependant, aucune non-linéarité n'est introduite, alors qu'il pourrait être intéressant de s'interroger sur l'éventualité de phénomènes cycliques dans ce domaine (voir entre autres les spéculations de Bornschier (1988)). Par exemple, l'émergence de mouvements religieux charismatiques suit-elle un cycle semblable à celui des autres mouvements sociaux et politiques ?¹

3. Les résultats

Les résultats sont présentés en deux temps, d'abord ceux qui sont liés à la participation, les opinions religieuses et leur possible conditionnement par des facteurs d'ordre structurel, ensuite ceux liés à leurs rapports avec les attitudes concernant d'autres champs de la vie sociale. Pour commencer, suivons ce découpage.

Les auteurs de l'enquête ont fait un effort considérable pour nuancer les informations recueillies quant aux pratiques et aux convictions religieuses. Cela ne réapparaît pas pleinement dans la présentation de Voll, mais ressort d'autres papiers issus du projet (Campiche 1991). Notamment, l'idée de sonder dans le détail les opinions concernant un certain nombre de «théologèmes» pour analyser la cohérence ou plutôt la conformité des convictions par rapport à la doctrine ecclésiale me paraît judicieuse. Voll constate que la religion, sous son double aspect des croyances personnelles et de la participation aux manifestations officielles, apparaît comme un phénomène marginalisé dans la société actuelle. C'est d'abord un résultat de recherche intéressant en soi, même s'il n'étonne pas vraiment. Voll cite trois effets qui témoignent de cette position marginale : la pratique religieuse se trouve encore le mieux représentée auprès

1 La notion de cycles religieux apparaît par exemple chez Altermatt (1989, 63 ff.) concernant des phases successives de crises et renouvellements dans le catholicisme suisse.

des catégories professionnelles situées au bas de l'échelle sociale, auprès des personnes non intégrées à la vie économique (il s'agit surtout de retraités et d'une partie des femmes mariées) et dans les contextes les moins modernes du point de vue de leur structure socio-économique. En plus, l'âge est le facteur le plus fortement associé à la proximité à la religion. Sans pouvoir la confirmer nettement, ces éléments sont parfaitement compatibles avec la thèse de la sécularisation. A défaut d'être inédits, ils sont néanmoins à engranger parmi nos connaissances factuelles de la Suisse.

Secondairement, l'auteur relève un certain nombre de relations plus complexes qui font intervenir les différences entre contextes selon leur niveau de modernité. Etant donné le faible niveau des associations rapportées, je ne veux pas les reprendre dans le détail, sans pour autant mettre en question leur intérêt de principe.

Quant aux réflexions critiques que m'inspirent ces résultats, je me demande d'abord pourquoi on nous confronte immédiatement avec une série d'analyses de régressions multiples. Suite à l'introduction théorique très explicite, on pourrait envisager une démarche alternative consistant à formuler des hypothèses pointues et à les approfondir progressivement par l'analyse des données. La démarche choisie présente, certes, l'avantage de permettre au lecteur d'examiner lui-même des résultats présentés systématiquement ; cependant, le flair pour ce qu'expriment les données (et aussi pour leurs faiblesses) se développe moins bien si on leur applique rapidement des techniques d'analyse relativement abstraites.

D'ailleurs, du point de vue de leur importance, la présentation des résultats me paraît quelque peu inversée. Ce qui s'impose le plus est le fait que la mise en rapport d'un éventail considérable de variables avec les deux critères de religiosité produit un si faible degré d'explication statistique. Le deuxième résultat qui s'impose à moi est la prépondérance de l'âge par rapport aux autres coefficients. Les résultats plus complexes, par exemple ceux concernant la signification de l'intégration religieuse en cas de migration, sont tout à fait intéressants et méritent certainement une analyse plus approfondie, mais s'obtiennent sur des différences minimales dont la solidité statistique et la signification sociale paraît pour l'instant mince.

La comparaison de contextes différemment modernes me paraît être une des originalités de cette analyse. Transformer une thèse concernant l'évolution chronologique en une comparaison de contextes censés représenter des stades différents est une opération qui – à défaut d'être logiquement concluante – est en tous cas intéressante et théoriquement féconde si elle nous oblige à être explicites sur les mécanismes qui peuvent produire l'évolution en question.

C'est pour cela que j'aurais aimé la voir développée davantage, en reprenant la distinction entre modernisation et position structurelle, que celle-ci soit conceptualisée en termes de centre-périphérie ou de stratification intercantonale. Certains travaux de Nef pourraient ici être d'un apport empirique et théorique intéressant. Plus près de l'opérationnalisation particulière, il faudrait envisager la possibilité que le degré de tertiarisation exprime la division du travail internationale plus qu'intra-nationale.

Permettez-moi encore une question très technique. Pas très familier avec les détails intimes de l'utilisation de variables dummy quand l'information de départ est structurée en plusieurs catégories qui forment un tout, comme c'est le cas de la profession, je me demande dans quelle mesure cette technique peut diminuer le poids apparent de la variable globale.

L'interprétation synoptique de l'auteur, selon laquelle les résultats résumés jusque là témoignent non seulement de l'amoindrissement de l'intégration religieuse dans la société post-industrielle, mais également de la différenciation augmentée de la religion, me laisse un peu sur ma faim. D'une part, elle ne va pas assez loin en ce qu'elle esquivé la question de l'utilisation sociale de la «religion». La participation aux activités organisées par les églises était-elle «avant» autant religieuse qu'on semble le supposer, par exemple dans l'interprétation des corrélations, souvent confirmées par des études antérieures, entre la participation religieuse, d'autres formes de participation sociale, et le statut social élevé ? N'a-t-elle pas pu jouer un rôle de moyen de contrôle et de légitimation aux mains des privilégiés, rôle qui n'aurait pas grand-chose de religieux, mais relèverait plutôt d'une attitude pragmatique à l'égard de la religion qui n'aurait pas changé, mais qui, dans des circonstances de marginalisation accrue de la religion ou encore de structure plus urbaine ou péri-urbaine du contexte, tablerait simplement sur d'autres moyens qui promettent de mieux servir les mêmes objectifs ? N'oublions pas que l'ostentation légitimatrice n'existe pas que dans des contextes modernisés ou plus vastes, mais qu'elle y prend d'autres formes et utilise d'autres moyens de visibilité que dans des contextes plus restreints.²

D'autre part, l'interprétation proposée par l'affirmation de la „weitere Ausdifferenzierung der Religion“ me semble dépasser trop vite ce que les données analysées peuvent attester. En essayant de traduire cette expression quelque peu nébuleuse, on se rend compte qu'il n'est pas aisé de préciser sa signification. La référence globale à une théorie de la différenciation structurelle peut rassurer

2 Un constat historique d'Altermatt (1989, 66) me paraît à cet égard suggestif. Cet auteur rappelle qu'il serait erroné de croire à une diminution progressive de l'emprise religieuse sur la vie sociale depuis le Moyen Âge ; il situe la période de l'emprise maximale, du moins en ce qui concerne l'église catholique, au milieu du 19^e siècle.

certain sociologues de la religion pour qui les constats confirmant la thèse de la sécularisation constituent toujours une mise en cause existentielle. Je suis frappé, à tort ou à raison, que l'interprétation fonctionnaliste «serve» souvent à construire une alternative «permanentiste» à des interprétations en termes de perte ou disparition (on pourrait citer ici des débats analogues dans la sociologie de la famille pour ne mentionner qu'un exemple). C'est là le seul endroit dans le travail de Voll où je me demande si la pudeur invoquée au début a pu laisser une trace, cachée qu'elle serait dans la priorité rhétorique accordée à des résultats qui m'ont paru moins saillants que d'autres, aux implications plus critiques.

Quand à la deuxième partie de l'analyse, celle qui concerne les orientations subjectives envers d'autres champs sociaux que la religion, elle me paraît plus sommaire et moins transparente dans sa présentation. La dichotomie de Tönnies entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* est ici la principale référence théorique, avec sa tonalité conservatrice dont l'auteur cherche à se démarquer sans toutefois recourir à d'autres théorisations. Notons au passage qu'on aurait pu se référer à Durkheim qui proposait la même typologie (solidarité mécanique ou organique), mais avec une connotation idéologique opposée. Il me paraît périlleux de supposer la réalité – présente ou passée – de ces types, comme si dans un village rural, «communautaire», il n'y a(vait) pas de décalages de pouvoir et d'écarts en termes de centralité ou marginalité sociale, ni d'enjeux de légitimation, ni de stratification sociale, et que tout se passait par affinité et solidarité, alors que dans la sauvage *société*, les gens deviendraient des automates calculateurs d'intérêts féroces et sans pitié (p. 10 : „gemeinschaftliche“, auf emotionaler Verbundenheit gestützte Beziehungen“, „gesellschaftliche“, interessengeleitete Kriterien“). J'opposerais à cette vision théorique, et ne serait-ce que par souci d'envisager des interprétations alternatives, une autre – déjà signalée – pour laquelle la légitimation sociale des privilèges est plus aisée dans des contextes petits et relativement stables, comparés à des contextes plus vastes et complexes, en raison de l'importance plus grande des relations interpersonnelles. Dans pareil contexte, les structures objectives, productrices d'intérêts divergents, sont loin d'être absentes mais deviennent moins visibles, cachées derrière ces rapports (“human relations” ...). Une telle référence interprétative appellerait la question de savoir si le caractère indubitablement communautaire de la pratique religieuse³ pourrait simplement la rendre plus utile – car plus efficace – aux besoins de légitimation dans un type de contexte comparé à un autre.

3 Qui d'ailleurs ne gomme aucunement la dimension organisationnelle et hiérarchique de l'organisation ecclésiale ni la dynamique de la distinction sociale par la recherche de l'excellence dans la pratique religieuse – rappelons-nous la jolie notion d'«expert religieux» introduite par Weber.

Les résultats de cette deuxième partie sont intéressants, mais me semblent poser quelques problèmes, surtout en ce qui concerne le tableau 2b. D'abord, on travaille sur des pourcentages sans citer de mesures d'association alors que celles-ci permettraient ici mieux d'évaluer l'importance des rapports. Ensuite il me paraît possible que la hiérarchisation des aspects sous-jacente à l'arrangement tabellaire (le calcul des pour-cent suggère d'envisager la fréquentation de l'église en dépendance des préférences subjectives typologisées de manière hiérarchique) biaise les résultats dans le sens d'une homogénéité des orientations davantage que le ferait un ensemble de corrélations concernant chacun des trois types contextuels.

Une des questions interprétatives que pose donc cette analyse est celle de savoir quelle est la nature du changement que subit la religion par rapport aux autres champs sociaux, à la fois en tant qu'ensemble de pratiques individuelles ou collectives et en tant que champs institutionnels. S'agit-il d'une différenciation en quelque sorte équitable, créant une plus grande distance quasi horizontale entre ces champs, ou s'agit-il d'une perte de pertinence des uns par rapport aux autres ? Et que se cacherait-il dans cette notion de pertinence en termes subjectifs et objectifs ?

Laissez-moi reprendre, à titre de suggestion, une thèse de Habermas (1981) qui me paraît assez adéquate pour décrire non seulement l'évolution institutionnelle, mais également celle des rapports entre les niveaux micro-social d'une part et meso- ou macro-social d'autre part. Je me permets de l'explicitier d'une façon plutôt weberienne. C'est la thèse d'un écart croissant entre le monde institutionnel et celui de la vie quotidienne. Cet écart comporte un conflit d'intérêts entre les institutions et les individus, les premières cherchant à maintenir leur base institutionnelle, leur légitimité et leur capacité de contrôle sur certaines zones de la vie quotidienne, les seconds visant à augmenter leur autonomie par rapport à ces tentatives de contrôle. Les églises me paraissent avoir perdu beaucoup de terrain du point de vue de leur capacité de contrôle, c'est-à-dire de leur pouvoir direct, ce qui doit paradoxalement alléger leur crise de légitimité. En plus, elles font beaucoup pour améliorer leur légitimité sociale en prenant à leur compte certaines problématiques sociales qui ne relèvent pas de leur compétence traditionnelle – tout en voyant provoquer par ces pratiques des tendances traditionalistes opposées à ces ouvertures. Ce jeu est loin d'être gagné, mais les églises me paraissent avoir fait un chemin plus important que d'autres structures institutionnelles. Peut-être cette vision, plus concrète que la seule thèse de la différenciation structurelle et qui offre également une place à la tendance à l'individualisation, pourrait-elle compléter le cadre théorique choisi en ouvrant la porte à d'autres hypothèses.

4. L'insertion dans la recherche sociologique suisse

Les points critiqués, notamment la référence trop peu profilée à un cadre théorique apte à analyser les changements structurels actuels, le sous-développement théorique de la dimension contextuelle et quelques aspects de l'analyse empirique, ne mettent aucunement en question la valeur de cette étude. En résumé, j'estime qu'elle a produit des résultats utiles et solides qui sont d'un apport important à la connaissance sociologique de la Suisse. Elle a en plus le mérite de ne pas esquiver les constats et hypothèses suggérés par les données quand ceux-ci pourraient désoler certains praticiens.

Son insertion dans le contexte d'autres études sociologiques en Suisse me semble laisser à désirer, une articulation plus développée pourrait apporter un certain enrichissement de la portée de ses résultats. Je pense par exemple aux différentes analyses de la structure contextuelle de la Suisse⁴ et à d'autres études, portant au moins en partie sur les pratiques religieuses et qui pourraient fournir des indications sur leur évolution effective.⁵

Cette analyse brosse une large fresque du changement socio-culturel dans les sociétés post-industrielles, changement qui imprègne le contexte dans lequel s'est réalisée l'enquête, suggérant ainsi une interprétation historique que les données – synchroniques – ne suffisent pas à vérifier mais peuvent illustrer avec une certaine cohérence. Le dispositif méthodologique – type de données et stratégie d'analyse – permet en grande partie de répondre aux questions posées. Si la stratégie d'analyse marque une certaine distance d'avec cette fresque, elle a le mérite de donner au lecteur ou à la lectrice la possibilité de se faire plus facilement sa propre religion...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTERMATT Urs (1989), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*. Benziger, Zürich.
- BOLTANSKI Luc (1964), *Le bonheur suisse*. Minuit, Paris.
- BORNSCHIER Volker (1988), *Westliche Gesellschaft im Wandel*. Campus, Frankfurt am Main / New York.
- CAMPICHE Roland J. (1991), *Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle en Suisse*, PNR 21, Bâle.

4 Ceux de Nef (1977, 1979), d'autres membres de la tradition zurichoise (p. ex. Hoby & Wehrli 1972, Levy 1990) ou ceux de Schuler et al. (1985).

5 Ainsi, Boltanski (1964) constate, au début des années 60, la prépondérance, comme différentiateur d'autres orientations, de la fréquentation de l'église par rapport à l'appartenance confessionnelle.

- ELIAS Norbert (1983), Engagement und Distanzierung. Suhrkamp, Frankfurt / Main.
- HABERMAS Jürgen (1981), Theorie des kommunikativen Handelns (2 Bde.). Suhrkamp, Frankfurt / Main.
- HOBY Jean-Pierre & SCHINDLER Brigit (1972), «Centralized and Decentralized Development of National Subunits : Switzerland» in HEINTZ P., ed., A Macrosociological Theory of Societal Systems : I. Huber, Bern, 170–94.
- LEVY René (1990), «Votes populaires et disparités contextuelles en Suisse», Revue française de science politique, 40(4), 586–606.
- NEF Rolf (1977), Grösse, Entwicklung und Struktur differenzierung im System der Schweizer Kantone, Soziologisches Institut der Universität Zürich, Zürich.
- NEF Rolf (1980), «Struktur, Kultur und Abstimmungsverhalten», Revue suisse de sociologie, 6(2), 155–190.
- SCHULER Martin et al. (1985), Atlas structurel de la Suisse. Ex Libris, Zürich.
- TSCHANNEN Olivier (1991), Les théories de la sécularisation. Thèse, Lausanne.

INDIVIDUALISME STRUCTUREL ET RELIGION : LIMITES D'UNE THÉORIE

Jean-Paul Willaime

Université des Sciences Humaines, C.S.R.E.,
Faculté de théologie protestante, F-67084 Strasbourg

La thèse de Peter Voll est claire et massive. L'individualisme structurel étant la caractéristique déterminante de la société moderne (considérée comme *Dienstleistungsgesellschaft*, comme société de services, tertiarisée), la religion institutionnelle – i. e., en Suisse, la religion ecclésiastique tant catholique que protestante – est en voie de marginalisation rapide. Phénomène d'autant plus individuel que le degré de tertiarisation de la société est élevé, la religion tendrait à devenir une activité privée prenant place parmi les activités de loisirs. C'est au cadrage théorique et à la vérification empirique de cette thèse que le papier de Peter Voll est consacré.

L'auteur prend soin d'indiquer, d'entrée de jeu, les limites de son analyse et reconnaît qu'elle «souffre dès le départ d'un biais objectiviste-déterministe». Le bref exposé de préopinant que je vous présente a, lui aussi, de nombreuses limites puisqu'il se déploie en commentaire des analyses de Peter Voll sans avoir pu disposer de l'ensemble des données sur lesquelles il a travaillé ni de l'ensemble des résultats du sondage. Dans ces conditions, je ne rendrai sans doute pas suffisamment justice à la finesse et à la rigueur des analyses de P. Voll et je m'en excuse auprès de lui.

Le propos sur «la situation des milieux religieux dans le paysage socioculturel de la Suisse» est très dominé par le cadre théorique adopté par P. Voll et par le souhait de vérifier empiriquement les hypothèses qui y sont liées. Les données du sondage ne sont invoquées et traitées que dans cette perspective, de même que les analyses de régressions linéaires multiples qui sont pratiquées. L'orientation de l'analyse est donc volontairement unilatérale, ce qui est scientifiquement possible : il faut pouvoir aller jusqu'au bout des hypothèses élaborées et mobiliser toutes les techniques d'analyse de données pour les tester. Mais ce faisant, le risque est grand, lorsque l'on passe au niveau interprétatif, de ne plus suffisamment tenir compte des limites de l'analyse. Comme il l'explique au début de son texte, P. Voll est parfaitement conscient desdites limites mais, à mon sens, il n'a pas suffisamment intégré ces limites dans la réflexion théorique puisqu'il interprète la situation de la religion en Suisse – en particulier de la religion ecclésiastique – uniquement d'un point de vue structurel ; ce qui le conduit à des jugements qui manquent singulièrement de nuances. Le

risque du biais objectiviste-déterministe était en réalité d'autant plus grand que P. Voll part d'un cadre théorique qui l'induit. Autrement dit, ce biais n'est pas seulement un effet méthodologique à portée limitée, il est d'ordre épistémologique et rejaillit sur toute l'interprétation.

Je commencerai donc par discuter le cadre théorique. Voll fait plus que lier processus de différenciation sociale et individualisation, il insiste sur les conséquences profondes de l'individualisation qui entraîne une modification des rapports individu/société et engendre un nouveau mode de sociation (*Vergesellschaftung*). L'individualisation est considérée par Voll comme condition et conséquence d'un changement dans la structure de la société. Bref, c'est un phénomène structurel lié au développement de la division du travail et de la différenciation fonctionnelle. Ce phénomène d'individualisation est un trait essentiel des sociétés modernes, j'en suis pleinement d'accord. Mais faut-il uniquement en rendre compte d'un point de vue structurel en en faisant la conséquence de la différenciation fonctionnelle ?

Le processus d'individualisation est aussi un phénomène culturel. Même en se référant à Durkheim, on peut aller au-delà d'un point de vue structurel. Durkheim ne parle pas de l'individualisme seulement dans son ouvrage *De la division du travail social*, il en parle aussi dans son étude sur le *Suicide*. Or, dans cette étude, l'individualisme apparaît un phénomène complexe qui n'est pas seulement lié à la division du travail, mais aussi à divers facteurs culturels, notamment aux cultures religieuses. Quant à Weber, on connaît son insistance à spécifier le capitalisme occidental à partir de l'organisation rationnelle du travail d'une part et, d'autre part, de la séparation du ménage et de l'entreprise. Or, ces changements structurels, qui s'inscrivent dans un processus de rationalisation de la vie sociale entraînant spécialisation des sphères d'activités et individualisation, sont liés, pour Weber, à divers facteurs culturels, et en particulier religieux.

Certes P. Voll nous dit avoir choisi de ne s'intéresser qu'aux «propriétés structurelles de la société moderne» et «non au faisceau d'innovations culturelles qui les accompagnent» („Soweit im vorliegenden Zusammenhang ‚Moderne‘, ‚Modernisierung‘ usw. als explikative Begriffe gebraucht werden, sind damit ausschliesslich strukturelle Eigenschaften der modernen Gesellschaft, wie sie sich seit der Neuzeit herausgebildet hat, angesprochen, nicht aber das damit verknüpfte Bündel kultureller Innovation.“). Mais cela doit-il pour autant aboutir à un cadre théorique ne prenant pas en compte le poids des facteurs culturels ? Cela n'est pas sans conséquences dans l'analyse même des données.

Le fait de considérer le processus d'individualisation uniquement comme un phénomène structurel amène en effet P. Voll à analyser ses répercussions

sur la religion du point de vue d'un modèle, celui de la *Sondergesellschaft*, qui, précisément, représente une réponse structurelle à l'individualisation de la société moderne, réponse qui a surtout été le fait de l'Eglise catholique. Avec la *Sondergesellschaft*, la «société à part», il s'agit en effet de la constitution, en réaction au processus de différenciation fonctionnelle, d'une sous-société particulière visant à contrer l'individualisation en encadrant fortement les personnes. Cette réaction structurelle au processus de modernisation a correspondu à une certaine stratégie de l'Eglise catholique face à la société moderne. Or, comme l'on sait, la stratégie protestante a été différente, le protestantisme ayant développé un rapport plus favorable à la modernité, notamment en contribuant au processus d'individualisation lié à cette modernité. Le protestantisme représente déjà une forte individualisation du religieux et un certain affaiblissement de la société religieuse elle-même. A ne se placer que du point de vue de la *Sondergesellschaft*, la modernisation se traduit par une désintégration de blocs confessionnels et ne semble frapper les religions que de l'extérieur. Considérer la modernisation seulement d'un point de vue structurel sans prendre en compte la dynamique culturelle qui a contribué à son émergence, induit donc à percevoir la modernité comme un processus uniquement extérieur aux sociétés religieuses. Les milieux religieux ne peuvent dès lors apparaître que sous l'angle d'une désintégration structurelle. Au cadrage théorique unilatéralement orienté dans une perspective structurelle répond une interprétation qui n'intègre pas les dimensions non structurelles de la religion. Par exemple, le fait qu'il y ait toujours en Suisse, d'après P. Voll lui-même, une forte empreinte confessionnelle du choix politique, n'est pas interprété. Même si cette empreinte diminue avec les générations, comment en rendre compte dans le cadre de la théorie de l'individualisme structurel ? Les milieux confessionnels peuvent être désintégrés d'un point de vue structurel, ne plus fonctionner comme *Sondergesellschaft*, tout en continuant à exercer une profonde influence dans la structuration symbolique. Guy Michelat et Michel Simon (1977, 1990) l'ont particulièrement bien montré pour ce qui est de la France. D'autre part, prendre l'exemple de la libéralisation de l'avortement pour soutenir l'idée que les blocs confessionnels sont relayés par le clivage entre les ecclésiastiquement intégrés et les autres est-il pertinent ? Les positions officielles catholique et protestante sur ce sujet sont certes différentes, mais l'opinion de la population protestante est très partagée sur la question : – d'après le sondage I.F.O.P. réalisé en 1980 auprès des protestants en France, seulement 56% des enquêtés se sont déclarés d'accord avec la loi Veil libéralisant l'avortement (Centre de Sociologie du Protestantisme, 1983) ; – quant à l'opinion des conseillers de paroisse protestants en Suisse romande et en France, elle est encore plus négative : 27% seulement de favorables à la libéralisation de l'avortement (R. J. Campiche et al., 87).

Je ne suis pas sûr que la théorie de l'individualisation structurelle nous fasse sortir, comme le prétend P. Voll, de certaines difficultés de la théorie de la sécularisation. Elle permet certes de penser certaines formes de persistance du religieux dans la modernité : les phénomènes d'individualisation des pratiques et des croyances, les phénomènes dits de « religion diffuse » ; en ce sens, elle constitue un progrès par rapport aux problématiques de la perte. Mais le religieux moderne se réduit-il à une dissémination individuelle, sonne-t-il le glas des métabolisations communautaires et des régulations institutionnelles ? Si l'on n'arrive plus à penser la perdurance du religieux organisé, ne retombe-t-on pas dans les problématiques de la perte ? Au lien souvent établi entre industrialisation et baisse de la religion, la théorie de l'individualisme structurel et de la *Dienstleistungsgesellschaft* remplacerait industrialisation par tertiarisation tout en restant inscrite, en fin de compte, dans une problématique de la perte.

Ce cadre théorique permet certes de prendre en compte le fait que la religion n'est pas incompatible avec la société moderne, que c'est surtout la religion ecclésiastique qui est atteinte et non purement et simplement la religion. On se trouve bien ici dans la ligne de Thomas Luckmann. Mais en même temps, P. Voll va plus loin en parlant de « religion organisée » et non plus de « religion ecclésiastique ». Il écrit : „*zwar kollektiv organisierte, nicht aber Religion schlechthin von einem Rückgang betroffen ist*“. La notion de « religion organisée collectivement » est beaucoup plus large que celle de *kirchliche Religion* et dire que, dans les sociétés occidentales actuelles, c'est la « religion organisée collectivement » qui enregistre un recul me semble aventureux. Ce qu'on appelle « les nouveaux mouvements religieux » sont aussi de la « religion organisée ». Il y a de nombreuses formes possibles d'organisations religieuses et, précisément, l'analyse de la conjoncture religieuse contemporaine doit s'attacher à étudier les mutations dans les modes d'organisation du religieux. C'est, par exemple, ce que fait un sociologue comme James A. Beckford (1985 et 1986) qui, dans ses différents travaux, montre bien que la sécularisation, loin de se traduire par un déclin du religieux organisé, se manifeste par le privilège accordé à d'autres formes d'organisation du religieux.

Ce cadre théorique amène P. Voll à une conclusion très abrupte : « les conditions de la religiosité institutionnelle ont disparu avec le processus d'individualisation » (P. Voll termine son texte en écrivant, à propos de la „*anstaltliche Religiosität*“ : „*Gerade deren Voraussetzungen sind jedoch im Individualisierungsprozess weggefallen*“). L'auteur n'est-il pas ici victime du point de vue qu'il a adopté et des limites qu'il s'est données ? Conclure d'une baisse de la participation des individus à la vie religieuse institutionnelle d'une part, et de l'individualisation croissante de la vie religieuse d'autre part, à la disparition pure et simple de la religiosité institutionnelle m'apparaît aller très

vite en besogne. Ne constate-t-on pas aujourd'hui, paradoxalement, que les Eglises jouent un rôle important dans la vie publique alors même que leurs structures ne sont guère fréquentées ? Ne peut-on pas dire que, dans les sociétés occidentales, les Eglises sont des institutions socialement reconnues mais à participation limitée ? Christian Lalive d'Epinay (1977, 112-113) remarquait déjà, à partir de quelques enquêtes effectuées en Suisse, que si peu de personnes se disaient affectées par la disparition éventuelle des paroisses, beaucoup estimaient que la disparition des Eglises en tant qu'institution serait préjudiciable à la vie de la société suisse. L'enquête dont nous discutons ici les données révèle aussi l'attachement des Suisses à un certain rôle des Eglises dans la société (Roland J. Campiche, 1991). Autrement dit, et c'est une thèse que j'ai développée dans diverses études (Willaime, 1977, 1986, 1990) la recomposition moderne de la religion semble s'effectuer à deux pôles : l'un individuel, l'autre institutionnel, sans que ces pôles soient forcément articulés. A côté des bricolages individuels du croire et des disséminations individuelles des pratiques, s'effectue un repositionnement des institutions religieuses dans une société pluraliste et désenchantée qui doit gérer de considérables défis éthiques et motiver les acteurs sociaux en rendant crédible l'avenir.

Je voudrais maintenant examiner quelques aspects de la vérification empirique mise en oeuvre par P. Voll. Plusieurs fois dans son texte, P. Voll reconnaît que les hypothèses émises ne sont que faiblement ou très partiellement vérifiées. On ne peut pas dire en effet que les résultats de l'investigation soient très probants. Mais même lorsque les résultats paraissent aller dans le sens du cadre théorique, il me semble qu'on peut livrer une autre interprétation.

P. Voll teste une hypothèse directement liée à son cadre théorique : dans les contextes les plus tertiariés, on devrait observer un affaiblissement de l'intégration religieuse et de la portée de celle-ci pour l'intégration sociale générale. Or, d'une part, Voll admet que „*insgesamt sind diese strukturellen Effekte jedoch sehr gering*“ («dans l'ensemble, ces effets structurels sont toutefois très réduits»). D'autre part, après avoir mesuré la progression de la division du travail et de l'individualisation à l'aune de la tertiarisation, on apprend que, si la religion organisée est surtout le fait des catégories professionnelles de prestige inférieur, elle concerne encore sensiblement les professions du secteur tertiaire, plus précisément les professions qui s'occupent de services aux personnes („*im Bereich der personenbezogenen Dienstleistungen [Sozial- und Pflege- sowie pädagogische Berufe]*“): 30% de pratiquants dominicaux parmi les professions médico-sociales et les enseignants du primaire, presque autant que chez les agriculteurs (34%), nous apprend le sondage. Or, ces professions spécialisées dans la relation d'aide et les services ne sont-elles pas éminemment caractéristiques d'une *Dienstleistungsgesellschaft* ? Constaté un fort taux de

pratique de ces professions devrait amener à penser que la tertiarisation de la société n'est pas forcément liée au déclin de la religion institutionnelle.

Les constats faits en Suisse concernant les variations de la pratique cultuelle selon les catégories socio-professionnelles sont significativement différents de ceux faits en France et, plus généralement, en Europe, où, à quelques exceptions près, ce ne sont pas les professions en bas de l'échelle professionnelle qui pratiquent le plus, mais, au contraire, celles qui se situent en haut de cette échelle. Ainsi, selon une enquête effectuée en France en 1987-1988, alors qu'il n'y a que 7,3% de pratiquants réguliers parmi les ouvriers, 7,8% parmi les employés et 8,8% parmi les professions intermédiaires (cadres moyens dont professions sociales, éducatives et para-médicales), c'est le cas de 12,3% parmi les cadres et professions intellectuelles supérieures (Z. Djider et M. Marpsat, 1990, 377). Dans l'enquête sur les valeurs européennes, Jean Stoetzel (1983, 114) constate quant à lui que les dirigeants et professions libérales sont plus pratiquants que les professions manuelles. La Suisse serait-elle un *Sonderfall* de ce point de vue ? Quoiqu'il en soit, il apparaît difficile de tirer argument de cet aspect pour appuyer une thèse générale sur tertiarisation et déclin de la religion organisée.

P. Voll fait une remarque très intéressante à propos de la mobilité géographique. Alors que, traditionnellement, intégration sociale et intégration religieuse sont fortement liées – l'enquête franco-suisse sur les cadres protestants des paroisses l'a encore vérifié (cf. R. J. Campiche et al., 1990) –, il observe une inversion de ce lien dans les régions hautement tertiarisées et remarque que «les personnes arrivées depuis peu et pas encore intégrées semblent chercher davantage le contact avec les Eglises que les personnes résidant depuis longtemps au même endroit». Constat intéressant qui mérite d'être relevé et qui, là encore, infirme la thèse d'un lien univoque entre tertiarisation, individualisation religieuse et baisse de la religion organisée. Face à une société de services et de loisirs, la religion peut focaliser une aspiration à la communauté : c'est la religiosité de communauté émotionnelle analysée par Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (1986 et 1990).

P. Voll remarque, à juste titre, que les médias publics ont entraîné l'apparition d'un public supra-confessionnel. Il faudrait s'interroger plus avant sur le rôle actuel des médias dans la constitution d'un nouvel espace imaginaire commun dans une société pluraliste. Dominique Wolton (1990) pense ainsi que la télévision génère du lien social en rassemblant, autour des mêmes images, jeunes et vieux, ruraux et urbains, diplômés et analphabètes. La *Dienstleistungsgesellschaft*, aussi différenciée soit-elle, peut néanmoins produire du liant communautaire. La question est alors de savoir qui gère prioritairement ce liant et dans quelle

mesure les institutions religieuses, d'une façon ou d'une autre, participent à cette gestion.

L'individualisme structurel a une part de pertinence. Mais le fait social de l'individualisation du religieux ne doit pas faire oublier la religion dans ses dimensions culturelles et institutionnelles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKFORD James A. (1985), «Religious Organizations», in HAMMOND Philipp E., Ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, London, 125-138.
- BECKFORD James A., ed. (1986), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage Publications/Unesco, London-Paris.
- CAMPICHE Roland J. (1991), *Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle en Suisse*, Programme National de Recherche 21, Bâle.
- CAMPICHE Roland J., BAATARD François, VINCENT Gilbert, WILLAIME Jean-Paul (1990), *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Labor et Fides, Genève.
- Centre de Sociologie du Protestantisme (1983), *Les protestants au miroir d'un sondage (IFOP - 1980)*, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg.
- CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle (sous la direction de) (1990), *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Centurion, Paris.
- DJIDER Zohor et MARPSAT Maryse (1990), «La vie religieuse : chiffres et enquêtes», *Données Sociales 1990*, Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques, Paris, 376-384.
- HERVIEU-LEGER Danièle, avec la collaboration de CHAMPION Françoise (1986), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris.
- LALIVE d'EPINAY Christian (1977), «L'Eglise dans la société industrielle avancée : de la fonction obsolète à l'exigence de signification», *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue Suisse de Sociologie*, N°3, 105-117.
- LAMBERT Yves et WILLAIME Jean-Paul (1986), «La vie religieuse : nouveaux modes d'insertion locale», in *L'esprit des lieux. Localités et changement social en France*, Ed. du C. N. R. S., Paris, 177-208.
- MICHELAT Guy et SIMON Michel (1977), *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Editions Sociales, Paris.
- MICHELAT Guy et SIMON Michel (1990), «Niveau d'intégration au catholicisme et vote», *Données Sociales 1990*, Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques, Paris, 385-388.
- STOETZEL Jean (1983), *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, P. U. F., Paris.
- WILLAIME Jean-Paul (1981), «De la fonction infrapolitique du religieux», *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 5, Mouton Publishers, 167-186.
- WILLAIME Jean-Paul (1990), «Etat, éthique et religion», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume LXXXVIII, 189-213.

WOLTON Dominique (1990), *Eloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Flammarion, Paris.

RELIGIOSITÉ(S) ALTERNATIVES

Introduction de Jacques WAARDENBURG

Communication de Jean-François MAYER

Nouvelles voies spirituelles en dehors de la
tradition chrétienne en Suisse

Réaction de Françoise CHAMPION

De la Religiosité parallèle en France
ou la «nébuleuse mystique-ésotérique»

Réaction de Fritz STOLZ

„Alternative“ Religiosität: Alternative wozu?

INTRODUCTION

Jacques Waardenburg

Université de Lausanne, Faculté de théologie,
BFSH-2, 1015 Lausanne

Comparé aux autres sujets traités pendant notre colloque, le nôtre est peut-être le plus difficile à saisir même si on se limite à la Suisse et à la France. D'une part les formes de la religiosité nouvelle se distinguent des formes du christianisme et d'autres religions plus ou moins anciennes. D'autre part, ces formes sont moins précises que celles des religions établies : les croyances sont moins systématisées, l'identité est plus floue, l'organisation est moins rationalisée, les liens avec le milieu socio-culturel sont plus difficiles à cerner.

Par la nature des choses, les intentions de la nouvelle religiosité ne se trouvent pas encore fixées et ont souvent la fraîcheur de la découverte spirituelle. Les absolus trouvés ne sont pas encore sacralisés. Dans de nombreux milieux une religiosité nouvelle est cultivée non seulement dans le cadre de la vie personnelle des participants mais aussi des rapports interpersonnels, voire de la constitution de groupes respectant la recherche de chacun.

Comment aborder les recherches sur ces religiosités considérées comme autant de phénomènes sociaux ?

- (1) Tout d'abord il faut voir le contexte social et culturel dans lequel ces religiosités ont surgi, par exemple en Californie dans les années soixante, en Europe un peu plus tard, dans les années soixante-dix. Ce contexte fournit non seulement le cadre général mais aussi des explications au macro-niveau des nouvelles orientations cherchées.
- (2) Décrire avec précision ce qui se passe lorsqu'une religiosité surgit n'est pas une tâche facile. Le chercheur risque de devenir lui-même fasciné ou séduit par certains aspects de ce qu'il étudie. La description diachronique peut aider à discerner l'histoire et la succession de certaines voies spirituelles : théosophie et anthroposophie, ésotérismes et recherches psychiques, sans oublier les multiples formes d'occultisme. Mais l'histoire ne suffit pas. Les années soixante-dix produisirent une multiplication de ces mouvements et une individualisation excessive. Les gens choisissent leurs propres parcours, tout en s'enthousiasmant pour telle ou telle nouvelle voie sans adhérer clairement à des groupes constitués. L'accent est mis sur l'expérientiel, sur l'acquisition d'identités nouvelles et des pratiques de transformation de soi peu connues autrefois. Il nous manque encore des descriptions précises de

telles aventures spirituelles dans leur contexte familial, professionnel et social, qui tiennent compte du contexte social et culturel, économique et politique dans lequel ces itinéraires ont été suivis.

- (3) La recherche d'explications de telles religiosités nouvelles est en cours et plusieurs modèles théoriques ont été proposés. Certes, il s'agit de réponses spirituelles, religieuses, à des situations de crise. Mais ces crises n'éclatent pas seulement au macro-niveau économique et politique. Il faut chercher des explications également au micro-niveau de milieux particuliers. Il s'agira par exemple des traditions culturelles et religieuses dans lesquelles les générations naissent et où elles reçoivent leur éducation et formation ; des inquiétudes de certains milieux en particulier ; de différents styles de vie avec ou sans association religieuse ; de contrôle social ou de son absence ; et évidemment de ce qui est offert aussi bien par les religions établies que par les religiosités parallèles. Les explications devront prendre en considération également l'existence de certains personnages simples qui, en ayant affronté les problèmes de leur milieu et en ayant trouvé des solutions personnelles à un niveau mental et spirituel, ont eu leur mot à dire, leur message à communiquer. Ces personnages-modèles sont apparemment au centre de toute spiritualité vécue, dans les religiosités anciennes aussi bien que nouvelles. Des biographies précises, non hagiographiques, de telles personnes saisies dans leur contexte pourront nous aider à expliquer le surgissement de religiosités alternatives, parallèles, originales non seulement en Occident mais partout.
- (4) Reste finalement la question : comment faut-il interpréter ces nouvelles religiosités ? Je n'indique que trois éléments de réponses en renvoyant le lecteur aux textes qui suivent. D'abord si toute religiosité a, pour ainsi dire, par définition un caractère nébuleux, les religiosités nouvelles sont des nébuleuses de taille. Pourtant il faut admettre que celles-ci, tout au moins en Occident, font partie d'un ensemble constituant une sorte de subculture dans les sociétés industrialisées modernes. Dans ce cas, il n'y a pas encore une « religion » séparée : la religiosité fait partie d'un mode de vie complet qu'on cherche éperdument à réaliser. Ces religiosités nouvelles exercent une fonction critique sur la vie de tous les jours dans les sociétés modernes, ses institutions et ses présupposés. Nourries d'autres sources, elles proposent un sens et une direction à la vie, ainsi que des modes de vie alternatifs.

Ces religiosités nouvelles nous frappent par leurs « signifiants flottants » (Champion, *infra*). De même qu'à d'autres époques de l'histoire où du nouveau se préparait, le champ sémantique « plane ». On observe une terminologie peu claire, dense, avec des concepts qui évoquent des sentiments, des émotions et des associations mentales diverses ; cette terminologie se prête par conséquent à des interprétations multiples. Une phénoménologie qui veut rendre justice à

ces diverses voies spirituelles et à leurs intentions profondes devra se baser sur une analyse sémantique de cette terminologie et de propos précis émis dans des situations connues. C'est d'ailleurs grâce à des styles de vie polyvalents et à des vocabulaires polysémantiques que ceux qui cherchent peuvent avancer sur ces voies spirituelles nouvelles.

Un troisième élément d'interprétation a été peu évoqué. Avec les religiosités nouvelles nous avons affaire au problème de la forme, de l'expression, de l'orientation à donner à la vie. Dans toutes les civilisations il y a toujours eu des personnes qui étaient sensibles à ce problème et qui constituaient une certaine élite, surtout si elles savaient créer. Dans la mesure où la civilisation occidentale moderne propage surtout des besoins matériels ou des solutions «paquet» pour des problèmes plus profonds, les personnes sensibles aux problèmes spirituels risquent de devenir des marginaux et les résultats de leurs efforts de former une subculture à part. Parmi elles, cependant, il y en a qui proposent un avenir plein de sens, au-delà des failles du présent. C'est dans cette ligne, à mon sens, qu'il faut lire et interpréter les expressions multiples d'un imaginaire religieux à la fin de ce siècle et de ce millénaire, en Europe.

Sans se hasarder dans des interprétations prématurées, il faudra également décrire et chercher à expliquer ces religiosités alternatives à partir du contexte dans lequel elles ont surgi. Leur étude scientifique pose des problèmes dont les principaux sont évoqués dans les trois textes qui suivent.

NOUVELLES VOIES SPIRITUELLES EN DEHORS DE LA TRADITION CHRÉTIENNE EN SUISSE

Jean-François Mayer

Historien, Route des Fougères 1,
Case postale 83, 1705 Fribourg

En 1896, Swami Vivekananda, alors en Angleterre, ressentit le besoin de reprendre intérieurement des forces. A défaut de pouvoir faire retraite dans les montagnes himalayennes, il décida de se rendre en Suisse : "It is a miniature Himalayas, écrivait-il de Saas-Fee à une correspondante, and has the same effect of raising the mind up to the Self – and driving away all earthly feelings and ties." (Vidyatmananda, 1973, 186) Il y éprouvait le sentiment que son âme flottait, comme si elle nageait dans un océan de spiritualité.

En lisant ces lignes écrites par le célèbre disciple de Ramakrishna à l'aube de l'activité missionnaire des religions orientales dans l'Occident contemporain, nous pouvons nous demander si le terrain helvétique s'est donc révélé propice au développement des nombreux courants spirituels, structurés ou invertébrés, qui s'offrent, en cette fin du XXe siècle, aux âmes «en recherche» ?

Nous avons demandé aux responsables d'une quarantaine de «nouveaux mouvements religieux» de répondre, subjectivement, à la question : «Avez-vous le sentiment que la population suisse est *plus* ou au contraire *moins* réceptive à votre message que la population des pays voisins ?» Une demi-douzaine de réponses jugent le terrain suisse moins propice, quatre mouvements ont au contraire l'impression que la population helvétique se montre plus réceptive et la majorité des groupes déclarent ne pas voir de grandes différences entre la Suisse et les pays voisins. Même si certains mouvements ont un nombre d'adeptes proportionnellement plus élevé en Suisse par rapport à la population totale, il s'agit de chiffres trop faibles (puisque portant au plus sur quelques centaines de personnes dans chaque cas) pour avoir une grande signification.

Le sentiment qui se dégage pour nous, après plus de trois années d'enquête dans le cadre du PNR 21 du Fonds national de la recherche scientifique (cf. Mayer, 1991), est que la Suisse ne présente guère de traits particuliers sur le plan de la religiosité parallèle – ou plutôt que, grâce à sa position au confluent de trois aires linguistico-culturelles, elle offre une assez bonne synthèse de la situation européenne : peu de mouvements présents dans l'un des pays voisins n'ont pas également une branche ou au moins un correspondant quelque part en Suisse. L'enquête que nous avons menée porte sur quelques dizaines de

nouveaux mouvements religieux (ou plutôt «nouvelles voies spirituelles», pour respecter la réticence exprimée par la majorité de ces groupes à l'égard du mot «religieux» dans leur autodéfinition) : à cet échantillon largement représentatif, on pourrait ajouter un nombre appréciable d'autres mouvements encore, ce qui est un indice révélateur de la variété de l'offre actuellement existante.

1. Présence des nouvelles voies spirituelles en Suisse : quelques points de repère

Les quêtes spirituelles «hors-christianisme» dans l'Occident contemporain présentent un caractère hautement multiforme. Il faut veiller à ne pas tomber dans l'amalgame et tenir compte de la spécificité de chaque groupe. Cependant, ils relèvent tous d'un courant vaste et diffus dans lequel circulent des hommes et des femmes qui ne trouvent plus de réponse crédible à leurs interrogations dans le message judéo-chrétien traditionnel – ce qui ne signifie pas que la référence chrétienne soit toujours absente de cet univers spirituel, mais elle se présente alors sous des formes où se mêlent nouvelles révélations et thèmes de type gnostique.

1.1 *Le contexte de la religiosité parallèle*

Présentant la «nébuleuse mystique-ésotérique» (Champion, 1990), Françoise Champion fait pertinemment remarquer qu'«il n'y a pas de critères *a priori*, en fonction desquels on pourrait lui rattacher ou non tel ou tel groupe» : ce sont des liens avec certains moyens d'expression ou lieux de convergence qui structurent cette nébuleuse. Sur le terrain suisse, notre enquête confirme cette observation : ainsi, à l'*Esoterische Messe* qui se tient chaque année à Zurich depuis 1989, on peut trouver des stands de mouvements aussi variés qu'Ananda Marga, les Brahma Kumaris, les dévots de Krishna, les disciples de feu Osho (alias Rajneesh), la Science de la spiritualité, la Fraternité blanche universelle, le mouvement 3HO de Yogi Bajan, les adeptes de Sri Chinmoy, Vie Universelle, l'Orden Fiat Lux, le Mouvement soufi, Eckankar, Share (Benjamin Creme), l'Institute for Planetary Synthesis – et tout cela à côté de librairies ésotériques, d'astrologues, de cours de communication médiumnique, de thérapies sur les vies antérieures, de vendeurs de pyramides, de photographes de l'aura, de professeurs de Reiki, de praticiens du Jin Shin Do, de radiesthésistes, de disques de musique New Age, etc. Cela montre à la fois que les mouvements structurés existent dans un contexte social plus large et que l'interaction entre des thèmes apparemment autonomes est en fait intense (cf. Mayer, 1989a).

Il nous paraît donc important de ne pas borner une vue panoramique aux groupes structurés, mais de l'élargir à l'environnement de religiosité diffuse qui fournit à ces groupes un terreau favorable et constitue un phénomène social contemporain mis en évidence notamment par l'actuelle vogue du New Age.

1.2 *Nécessité d'une perspective diachronique*

Mais l'écho médiatique dont bénéficie le Nouvel Age risque aussi de fausser nos perspectives. Quand les grands moyens d'information ont fait mine de découvrir cette étiquette commode, on ne peut dire qu'il s'agissait de la conséquence immédiate de développements précis : la plupart des éléments constitutifs se trouvaient déjà en place depuis un temps plus ou moins long, et l'importance de cet intérêt médiatique consiste surtout en ce qu'il va contribuer à populariser encore plus massivement certains concepts – ce qui n'est pas négligeable, tandis que l'appellation même de New Age va probablement devenir un peu désuète dans quelques années, comme toutes les modes.

Il est important de ne jamais perdre de vue la perspective historique, ainsi que l'ont très bien rappelé Robert S. Ellwood et J. Gordon Melton pour le cas américain. Divers indices montrent que la filière théosophique a joué un rôle en Suisse aussi (cf. Mayer, 1991, 6). Cependant, l'importance de la Société théosophique en tant que telle ne doit pas être surestimée : fondée officiellement en 1910 (mais des loges genevoises rattachées à la section française existaient dès 1901), la section suisse de la Société théosophique compta à son apogée quelques centaines d'adhérents. Jamais elle n'eut l'importance de la Société anthroposophique fondée par Rudolf Steiner sur la base de son activité théosophique. La Société théosophique joue un rôle dans l'histoire des idées plus que sur un plan «organisationnel» : globalement, en Suisse comme dans les autres pays occidentaux, on retrouve à travers les thèmes de la nouvelle religiosité nombre de concepts à la diffusion desquels la littérature théosophique contribua notablement. On note aussi la présence d'un certain nombre de groupes qui peuvent être classés (avec leurs particularités) dans la lignée spirituelle du théosophisme.

«Un missionnaire indien !» s'exclamait un journaliste du *Tages Anzeiger* après avoir entendu à Zurich un exposé du soufi Inayat Khan en 1925 (cité par *Sifat*, 1990/2). A cette époque, peu nombreux encore à s'aventurer sur le sol helvétique étaient les messagers de sagesse orientales. Il y avait bien quelques baha'is ou, à la veille de la 2e guerre mondiale, des disciples de Meher Baba. Il y avait eu, aussi, quelques précoces manifestations d'une présence bouddhiste : la traduction française du *Catéchisme bouddhique* d'un converti allemand fut publiée à Genève en 1902, tandis que le moine d'origine allemande Nyanatiloka

vécut durant quelque temps, vers 1910, à Lausanne dans un petit ermitage bouddhiste édifié grâce à la générosité de l'ingénieur Rodolphe Adrien Bergier – et cet habitant de Lausanne finança en 1914 l'achat d'un ermitage à Ceylan... (Notz, 1984, 38–39) Il y aurait également eu quelques formations de cercles bouddhistes d'orientation *mahayana*, mais dont on ne sait pratiquement rien (Ladner, 1958, 330).

Schématiquement, on peut dire que des jalons furent posés dans la première moitié du siècle, mais que le rôle de l'imprimé y fut sans doute prédominant : combien d'âmes furent séduites par les livres de Romain Rolland sur Ramakrishna ou Vivekananda ? Il n'était sans doute pas unique, le cas de cet inlassable «chercheur spirituel» rencontré à une réunion d'un groupe rosicrucien, qui nous racontait comment, dans les années 1940, après avoir lu des livres sur les sagesses indiennes, il se livra en solitaire à des exercices de méditation. L'activité de quelques groupes et la diffusion progressive de toute une littérature préparèrent le terrain à l'implantation à rythme rapide de groupes ésotériques (particulièrement dès les années 1950) et de groupes d'origine orientale (surtout dès les années 1960). Point important à noter : le rapide accroissement du nombre de groupes enregistré dans les années 1970 s'est poursuivi au cours des années 1980.

1.3 Réalités numériques

A ce point, une nuance doit être introduite : multiplication du nombre de groupes ne signifie pas explosion du nombre d'adeptes ! Sous ses formes diffuses et peu structurées, la religiosité parallèle est certainement en expansion et représente de moins en moins un comportement social excentrique ; mais cela ne signifie pas que les groupes les plus organisés et/ou hiérarchisés de cette mouvance voient leurs rangs s'étoffer considérablement. Il est possible d'attirer un public important à une réunion, autre chose est de convaincre des membres de ce public de s'engager dans un groupe. Un exemple : le 18 mars 1987, le Dr Luc Jouret donna à Lausanne une conférence à laquelle se pressèrent des centaines d'auditeurs, dont beaucoup ne purent même pas trouver une place assise, mais suivirent néanmoins attentivement l'exposé. Certains que cette soirée réussie allait leur valoir un afflux de nouveaux adhérents, les membres du Club Archédia de Lausanne (alors au nombre de douze) organisèrent deux séances d'information et se préparèrent à lancer diverses activités nouvelles pour répondre à la demande prévue. Mais ils durent déchanter : à la réunion mensuelle du 6 mai 1987, on ne dénombrait que trois «membres observateurs» (dont le soussigné...).

Cet exemple constitue probablement la règle plutôt qu'une anomalie. L'apparent paradoxe s'explique aisément : le milieu de la religiosité parallèle

est ouvert à des apports variés, mais rebelle aux affiliations formelles et aux engagements qui en découlent. Une fois encore, les nouvelles voies spirituelles structurées ne constituent qu'une fraction de la religiosité parallèle. Une étude qui se concentrerait sur elles en négligeant leur contexte ne présenterait qu'une image partielle.

Une enquête statistique confirme l'impact tout relatif des groupes : si l'on excepte la Méditation Transcendantale, qui aurait conféré l'initiation à 12.000 personnes (mais sur une durée de 25 ans environ, sans que cela implique un engagement suivi pour la plupart des initiés, dont la grande majorité n'ont probablement plus aucun lien avec le mouvement, voire se sont engagés dans d'autres voies spirituelles), les effectifs des groupes orientaux demeurent modestes : quelques centaines de disciples du défunt Osho, moins pour les autres mouvements d'origine indienne. Bien des gourous atteignent à peine une centaine d'adeptes en Suisse – ce qui ne les empêche pas d'attirer un public plus important lors de conférences. Si l'on se tourne du côté des groupes ésotériques, à l'exception des quelque 4.000 membres de la Société anthroposophique, aucun n'atteint un millier d'adeptes en Suisse (quelques centaines pour divers groupes rosicruciens, pour la Fraternité Blanche Universelle, pour le Mouvement du Graal ou pour I AM).

Même si l'addition ne représente pas un chiffre énorme, il ne s'agit pas de dire que tout cela est négligeable, surtout si l'on considère le petit nombre d'années de présence de beaucoup de mouvements : mais il faut en même temps avoir conscience du caractère statistiquement insignifiant de chacun d'entre eux pris individuellement.

2. Aspects de la religiosité parallèle

Pour compléter ces quelques observations générales en nous efforçant de ne pas répéter ce que nous avons déjà écrit dans d'autres articles (Mayer, 1989a, 1989b, 1989c, 1991) ou dans le volume en préparation sur les nouvelles voies spirituelles en Suisse, nous avons choisi de présenter brièvement ici des réflexions sur quelques thèmes arbitrairement sélectionnés, mais susceptibles d'éclairer quelques aspects de la religiosité parallèle – et pas seulement en Suisse...

2.1 Les générations de la religiosité parallèle

L'insistance sur la continuité historique de courants de religiosité parallèle est importante pour mettre le phénomène en perspective, mais cela oblige à soulever

ensuite la question des différences, glissements et évolutions au fil des décennies. Chaque mouvement est dans une certaine mesure durablement marqué par les conditions de son époque d'émergence. Comme l'a fait remarquer l'auteur d'une histoire du mouvement théosophique, la théosophie a repris certaines hypothèses de la science de la fin du XIXe siècle et les a conservées même après que la science les eut abandonnées : pour rester en accord avec l'évolution des concepts scientifiques, des reformulations périodiques seraient nécessaires (Campbell, 1980, 73). Dans un autre genre, en assistant à quelques réunions du curieux mouvement Mazdaznan (malheureusement trop négligé par les chercheurs), établi en Suisse dès 1911, le style des chants et des références orientales nous est nettement apparu comme imprégné par l'époque d'émergence du mouvement, un peu à la manière des évocations musicales d'un Ketèlbey !

Il n'est donc pas étonnant de rencontrer surtout des personnes ayant déjà atteint l'âge de la retraite lors d'un rassemblement suisse de Mazdaznan. Mais la succession des générations de la religiosité parallèle est un phénomène plus complexe que cette première observation ne pourrait le laisser penser : l'éloignement chronologique n'est pas un critère suffisant, certains auteurs et certains mouvements «vieillissent» mieux. Si nombre de membres de la Société théosophique semblent préférer la lecture des conférences de Krishnamurti à celle des livres de H. P. Blavatsky, l'œuvre de Rudolf Steiner continue en revanche à connaître une large diffusion. Lors de l'enquête que nous avons menée dans des librairies ésotériques de Suisse romande au printemps 1990, nous avons constaté qu'Alice Bailey était le nom d'auteur le plus cité par les personnes interrogées : or, la fondatrice de l'Ecole Arcane – tenue en haute estime dans divers cercles New Age – est décédée en 1949.

La courbe de croissance dans le temps des différents mouvements est très variable. Il y a des groupes qui sont implantés d'assez longue date, mais n'ont jamais réussi à attirer beaucoup de convertis : ainsi en va-t-il du mouvement Ahmadiyya, établi à Zurich depuis 1946, mais que continuent à fréquenter surtout des Pakistanais et des personnes originaires d'autres pays musulmans. D'autres ont connu une forte croissance à leur début et un certain succès durant une période plus ou moins longue, puis ont décliné : c'est le cas de la Société théosophique ou de Mazdaznan, qui ont occupé une place de choix dans l'entre-deux-guerres, puis ont souffert sans doute de la concurrence d'autres groupes plus jeunes et mieux adaptés aux attentes du «marché». Ou encore, un mouvement tel que I AM, qui établit plusieurs groupes locaux en Suisse entre 1946 et 1950 (plus de nouveau groupe par la suite...) et connut sa plus forte période de croissance dans les années 1950, semble plutôt sur le déclin, bien qu'il compte encore plus de 300 membres ; mais on découvre en revanche des éléments de

ses pratiques dans toute une série de groupes ou cercles plus ou moins informels apparus en Suisse alémanique au cours des deux dernières décennies.

Comme le fait remarquer Bryan Wilson dans son dernier ouvrage, les religions modernes tendent à concentrer leurs préoccupations surtout sur le bien-être subjectif et psychique (Wilson, 1990, 288). On remarque très nettement en Suisse aussi cette interaction entre psychologique et spirituel : un périodique comme *Recto-Verseau* en Suisse romande ou *Spuren* en Suisse alémanique en sont de bons exemples ; les annonces et articles qu'on y trouve présentent aussi bien des techniques de développement personnel que des offres spirituelles ou une combinaison des deux. C'est ainsi que des «méditations guidées pour s'épanouir dans le Nouvel Age» sont supposées aider les personnes intéressées à «résoudre un conflit, mieux dormir, faire un choix, être plus efficaces au travail, etc.». Les caissons d'isolation sensorielle deviennent un moyen «de méditation et de détente» : «le caisson est comme une porte vers tes propres chambres intérieures» (John C. Lilly). En visitant l'*Esoterische Messe* zurichoise, on ne peut qu'être frappé par le nombre de stands qui proposent en fait plus des techniques d'épanouissement personnel que des messages ésotériques. Une approche de la religiosité parallèle ne saurait négliger la place croissante occupée par cette dimension.

2.2 *Exclusivisme et appartenances multiples*

Bien entendu, l'expérimentation plurielle est de règle dans ces domaines : cela d'autant plus qu'un nombre croissant de praticiens proposent eux-mêmes déjà plusieurs techniques non apparentées. Mais comment réagissent les nouvelles voies spirituelles structurées face au syncrétisme des pratiques ?

Chaque cas étant différent, nous nous limiterons à un seul exemple, sans prétention à la représentativité. L'étude de cas que nous avons menée sur le mouvement d'origine japonaise Sukyo Mahikari (cf. Davis, 1980) peut cependant éclairer utilement quelques aspects de ce problème. La question posée est en fait double : quelle est l'attitude adoptée au sein du mouvement face à la double appartenance avec une Eglise établie, d'une part, avec un mouvement ou une pratique de la religiosité parallèle, d'autre part ?

La pratique centrale du mouvement, établi en Suisse depuis 1973, est la transmission de la «Lumière Divine» par la paume de la main. Pour commencer à pratiquer l'«Art de Mahikari», il faut avoir suivi un cours d'initiation de trois jours, au terme duquel les nouveaux initiés reçoivent un médaillon sacré (*omitama*), qu'ils devront toujours porter sur eux et traiter avec grand respect : les initiés ne sont en effet que des canaux pour répandre la Lumière, ils ne

peuvent le faire sans cet objet sacré ou lorsque celui-ci a été désacralisé (par exemple en tombant par terre). La Lumière est supposée exercer des effets bénéfiques et purificateurs sur le plan spirituel, et par répercussion sur le plan physique (guérisons, etc.).

Nous nous trouvons face à une religion de l'expérience, comme dans le cas de la plupart des autres mouvements qui nous intéressent. Le mouvement manifeste donc une ouverture de principe à l'expérimentation : il n'est pas nécessaire de croire préalablement au message du mouvement pour éprouver les effets miraculeux de la Lumière, ce sont au contraire ceux-ci qui vont progressivement apporter la démonstration de la validité du message et balayer les doutes.

Dès le stade du cours d'initiation, le message communiqué apparaît comme incompatible avec celui des Eglises chrétiennes dominantes. Mais, une grande partie des membres de celles-ci n'ayant aujourd'hui qu'un faible enracinement dogmatique, ce n'est pas pour eux un obstacle majeur, d'autant plus que l'accent est toujours mis sur la priorité de l'expérience et que la Bible est citée plus d'une fois dans le cadre du cours de trois jours, ce qui atténue probablement l'impact des éléments culturels exotiques (termes japonais, etc.). Il est néanmoins précisé d'emblée que «Sukyo» signifie enseignement suprême – autrement dit la source des enseignements des religions, ce qui équivaut à placer le mouvement sur un plan supérieur et permet en même temps de reconnaître l'existence de fragments de la vérité dans les diverses religions. Les religions devraient pratiquer l'Art de Mahikari dans leurs lieux de culte et ajouter les enseignements de Mahikari aux leurs afin de mieux les comprendre. Car c'est la Lumière qui permet de sauver réellement les croyants.

Beaucoup de nouvelles voies spirituelles ont développé, avec des variantes diverses, cette combinaison de la reconnaissance d'une légitimité relative des autres religions et d'une prétention de fait à l'exclusivité de la détention de la vérité dans sa totalité. Sur quoi cela découle-t-il dans la pratique ? En discutant avec un nombre assez important d'initiés suisses et en accompagnant même un groupe en pèlerinage au Japon (automne 1989), nous avons constaté qu'un certain nombre d'entre eux s'étaient détachés de leur Eglise d'origine avant leur rencontre avec le mouvement, mais que d'autres, notamment dans des régions catholiques, avaient poursuivi parallèlement leur pratique religieuse antérieure de façon plus ou moins régulière. Cependant, au fil des ans, un détachement croissant se manifestait et l'incompatibilité des deux voies spirituelles finissait par devenir évidente. Nous avons également rencontré quelques cas de personnes chez lesquelles la tardive prise de conscience de l'incompatibilité a fini par susciter une rupture avec Mahikari afin de rester fidèles à leur héritage chrétien. A noter que, chez les personnes venues à

Mahikari après avoir eu un engagement religieux actif, les propos laissent fréquemment entrevoir deux éléments ayant conduit à une évaluation plutôt négative des institutions ecclésiastiques : d'une part, des expériences (parfois éloignées dans le temps, d'ailleurs) ayant confronté ces personnes à des représentants des Eglises faisant preuve d'intolérance ou utilisant l'argument d'autorité pour refuser des discussions sur des sujets prêtant à interrogation ; d'autre part, la désorientation suscitée par les évolutions intervenues au sein des Eglises et l'inquiétude éprouvée face à l'affaiblissement du sens du sacré (tandis que Mahikari, dans une perspective très japonaise, s'applique au respect scrupuleux de certaines formes).

Quant à l'univers de la religiosité parallèle, beaucoup de futurs initiés de Mahikari avaient lu des ouvrages tels que ceux de Lobsang Rampa pour ne citer que cet auteur. On ne peut dire que le mouvement cherche à développer des contacts directs avec les cercles de la religiosité parallèle, bien qu'il intègre certains thèmes chers à celle-ci. Chez les membres les plus actifs de Mahikari se produit un abandon des pratiques et milieux de la religiosité parallèle, parce que cela correspond aux attentes d'allégeance du mouvement et aussi, sans doute, parce que les activités d'un membre engagé finissent par absorber une partie non négligeable de son temps libre. Nous avons pourtant rencontré d'autres cas d'initiés qui, tout en manifestant une activité réelle, ne se conformaient pas à ce modèle. Ainsi, l'une continuait à fréquenter régulièrement des conférences ou séminaires présentant d'autres enseignements spirituels ; une autre recourait parallèlement aux services d'une guérisseuse en contact médiumnique avec ses «guides» et nous expliquait que «tout ça, de toute façon, c'est la même chose, c'est l'énergie divine».

Cela illustre la diversité des degrés d'engagement au sein d'un mouvement, avec un exclusivisme croissant au fur et à mesure que se prolonge l'adhésion. La liberté d'expérimentation propre à la religiosité parallèle conduit certaines personnes attirées par le mouvement à une interprétation souple de leur allégeance. Nous avons d'autre part pu constater que des initiés (y compris des très engagés) entretenaient durant assez longtemps des doutes ou réserves sur des points précis, mais cela ne semble pas être lié à la poursuite d'autres pratiques ou appartenances.

2.3 *Une identité commune ?*

Certaines «nouvelles voies spirituelles» entendent marquer leurs distances par rapport à leurs «concurrentes». Parmi les mouvements de naissance assez récente, le cas du Sahaja Yoga est frappant : bien que Shri Mataji Nirmala Devi ait elle-même fréquenté plusieurs autres gourous avant de fonder son propre mouvement,

la dénonciation virulente des «faux gourous» est un thème récurrent dans le discours du groupe.

Il n'en reste pas moins que tous les mouvements bénéficient plus ou moins grandement du fonds commun de la religiosité parallèle. Mais ce fonds commun pourrait-il, dans le cas des courants qui n'affichent pas de prétention exclusiviste, déboucher sur une affirmation commune de valeurs partagées ? Nous pensons que oui et que cela démontre l'existence même de la nébuleuse que des chercheurs tentent de cerner. Nous en voulons pour preuve l'exposition itinérante *Lebensenergie*.

Cette exposition a été présentée pour la première fois à l'automne 1988 à Bâle ; elle a été répétée depuis à Lucerne et à Saint-Gall et fera étape à Berne en octobre 1991. Son concept est progressivement amélioré au fil des expériences ; nos observations se fondent sur la visite de l'exposition originelle de 1988.

A l'origine de cette initiative se trouve un entrepreneur de Suisse centrale, Caspar Lütolf (62 ans), qui reçut pour la première fois en mai 1983 des messages médiumniques. Il lui fut demandé par cette voie de mettre sur pied une exposition sur l'«énergie de vie» – une énergie qui exerce son influence non seulement sur notre corps, mais aussi sur les dimensions spirituelles. Un „Arbeitskreis Lebensenergie“ fut fondé en mai 1986 et se fixa comme objectif à moyen terme la réalisation d'une exposition itinérante. Cette exposition n'a aucune dimension commerciale : rien n'y est vendu, aucun mouvement ne s'y livre à une propagande. De même, tous les collaborateurs sont bénévoles – et le bon fonctionnement de l'exposition durant une quinzaine de jours, plus le montage et le démontage, mobilise les bonnes volontés de 200 à 300 personnes ! Ceux qui se dévouent ainsi viennent de cercles divers : et s'ils sont prêts à sacrifier leur temps et leurs efforts, c'est bien parce qu'ils trouvent dans cette exposition une expression de leurs idéaux.

Dans une démarche typique du goût de la religiosité parallèle pour l'expérience, les stands s'efforcent de ne pas proposer simplement des présentations théoriques, mais des occasions d'éprouver directement, de tester par soi-même. Après des expériences destinées à démontrer le lien entre notre comportement et notre état ou la domination de l'esprit sur la matière, l'exposition offre une section «Indices de l'existence d'un corps spirituel» (expériences aux frontières de la mort, vies antérieures, médiumnité), puis passe au contrôle des pensées (puissance des pensées pour modifier notre comportement, se protéger des pensées négatives...). Une section explique que le «but de notre chemin est le développement du matériel au spirituel» (cette section aborde par exemple le domaine de l'alimentation ; un appareil électronique permet de comparer les «vibrations» d'une personne et d'un aliment afin de déterminer si la con-

sommation de celui-ci est opportune en ce moment). Ensuite sont présentés les dix échelons du chemin de développement de l'homme (de l'échelon de l'individu à l'échelon du cosmos) ; le visiteur a également la possibilité de faire halte dans une salle de méditation. Les champs d'énergie qui nous influencent sont aussi abordés, ainsi que le problème des maladies et de la guérison. L'exposition se termine par une section sur «le sens de la vie».

Quiconque est familiarisé avec les thèmes et les penchants de la religiosité parallèle se sentira en terrain familier en visitant cette exposition. L'existence même d'une telle initiative démontre que la religiosité parallèle en est arrivée aujourd'hui en Suisse à un point qui peut déboucher sur l'affirmation, par-delà les appartenances et pratiques individuelles, de l'adhésion à une vision du monde dont les fondements sont largement partagés et relèvent d'un univers spirituel différent de celui des Eglises chrétiennes traditionnelles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CAMPBELL Bruce F. (1980), *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, University of California Press, Berkeley.
- CHAMPION Françoise (1990), «La nébuleuse mystique-ésotérique», in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle, *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris, 17-69.
- DAVIS Winston (1980), *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford University Press.
- LADNER Max (1958), «Buddhistische Mission in Europa», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, X/4, 317-333.
- MAYER Jean-François (1989a), «Religiosité parallèle et *cultic milieu*», *Bulletin du Centre régional interuniversitaire d'histoire religieuse - Centre André Latreille*, 6, 90-98.
- MAYER Jean-François (1989b), «L'introduction des mouvements religieux orientaux en Occident : l'exemple de la Suisse», *The Journal of Oriental Studies*, 2, 20-29.
- MAYER Jean-François (1989c), «Nouveaux mouvements religieux : une perspective historique et interculturelle», in FERRARI Silvio, *Diritti dell'uomo e libertà dei gruppi religiosi*, CEDAM, Padova, 17-40.
- MAYER Jean-François (1991), *Vers une mutation de la conscience religieuse ? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*, PNR 21, Bâle.
- NOTZ Klaus-Josef (1984), *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Peter Lang, Frankfurt.
- VIDYATMANANDA Swami (1973), «Vivekananda in Switzerland, 1896», *Prabuddha Bharata*, mars, 117-126, et avril, 184-192.
- WILSON Bryan (1990), *The Social Dimensions of Sectarianism*, Clarendon Press, Oxford.

DE LA RELIGIOSITÉ PARALLÈLE EN FRANCE OU LA «NÉBULEUSE MYSTIQUE-ÉSOTÉRIQUE»

*Françoise Champion**

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

1. Perspectives diachroniques

Même si les nouvelles religiosités mystiques-ésotériques qui se sont développées depuis deux décennies ne sont pas des créations ex nihilo – elles s'inscrivent dans certaines filières historiques –, il est d'abord important de souligner qu'elles constituent *une invention originale, attachée à la conjoncture historique spécifique des années soixante-dix*. Divers éléments empiriques le signalent d'emblée : l'explosion du nombre de groupes, salons d'exposition, associations, réseaux, revues, maisons d'édition. Cela est tout particulièrement marqué pour les religions orientales. Et l'intérêt qu'elles suscitent est différent de ce qu'il était dans les décennies antérieures : non pas d'abord d'ordre intellectuel, philosophique, mais d'ordre pratique, comme religions particulièrement riches en méthodologies de transformation de soi. Egalement, en lien notamment avec la critique de l'ethnocentrisme de l'Occident et de son passé de colonisateur, la nouvelle religiosité mystique-ésotérique est très réceptive aux conceptions et pratiques de sociétés traditionnelles, indienne des Amériques notamment. Quant aux itinéraires des leaders – de groupes, de revues, de maisons d'édition –, ils sont souvent marqués par les divers mouvements contestataires des années soixante-dix.¹ Enfin, politiquement parlant, la nouvelle religiosité mystique-ésotérique, à la différence de nombre des «anciens» courants ésotéristes, ne marque aucune préférence pour la droite, bien au contraire.²

* Je remercie Frédéric Alexandre pour ses relectures de ce texte.

1 Ma recherche a privilégié cette dynamique, cf. notamment «D'une alliance entre religion et utopie post-68. Le rapport au monde du groupe. Eveil à la conscience planétaire», *Social Compass*, 1989, n°1.

2 Un sondage effectué en 1989 lors d'un «Premier salon du livre de spiritualité» (d'où les éditeurs chrétiens étaient absents), sur un échantillon de 121 visiteurs donne la répartition politique suivante : 31% se déclarent a-politiques, 20% à gauche, 13,5% écologistes, 6,5% à droite, 5,5% centristes, 13,5% se réfèrent à des labels divers («ouverture», «humaniste», «nouvel âge», «oecuménisme», «universalisme», «anarchiste», «radical», «droits de l'homme» principalement), 10% ne répondent pas (enquête menée en collaboration avec M. Cohen, D. Guitton, N. Savary). Ces chiffres recourent ceux de J. F. Mayer sur le public de plusieurs

Les nouveaux courants ont trois caractéristiques fondamentales :

- 1) le privilège total donné à l'«expérientiel» (J. F. Mayer parle de religions d'expérience) et corollairement l'idée que «c'est à chacun de trouver sa voie». Le refus de la croyance au nom de l'expérience signale moins une tendance gnostique que diverses influences proprement modernes (individualisme, référence à la méthode expérimentale de la science, notamment) ;
- 2) La visée de transformation de soi grâce à des techniques psycho-corporelles ou psycho-ésotériques : yoga, méditation, «danses sacrées», interprétation de «cartes du ciel», etc... ;
- 3) Le caractère «progressif» de la conception moniste du monde ; celle-ci, classique dans les courants mystiques et ésotériques, a souvent soutenu une protestation «rétrogressive» contre la société moderne ; dans la nébuleuse mystique-ésotérique actuelle la protestation «holiste» porte certes sur des séparations dues au développement de la modernité (distance de plus en plus marquée de l'homme et de la nature, fragmentation des savoirs et des approches de l'homme, etc.), mais également sur celles que la modernité n'arriverait pas à suffisamment lever, telles les divisions nationales, religieuses...

Je n'ai pas encore entrepris l'analyse systématique des *filières historiques de la religiosité mystique-ésotérique* qui s'est développée à partir des années soixante-dix. Mais de prime abord celle-ci apparaît avoir puisé dans trois creusets. Tout d'abord celui de la Société théosophique et de ses dissidences – R. Steiner, A. Bailey, Krishnamurti –, qui déjà opéraient un syncrétisme ésotérisme occidental/religions orientales. Comme en Suisse, Steiner surtout, mais aussi A. Bailey sont des références majeures : nul doute que la religiosité parallèle ait un caractère trans-national marqué. Comme en Suisse encore ces deux auteurs sont bien plus cités que la fondatrice de la Société théosophique, H. Blavatsky. J'émettrai l'hypothèse qu'alors que la Société théosophique a été, de fait, un club d'idées, R. Steiner et A. Bailey, chacun à leur manière, ont inventé des pratiques, individuelles ou à caractère plus social, qui ont gardé leur pertinence dans la conjoncture des années soixante-dix. La religiosité mystique-ésotérique est redevable aussi, d'une part, à la mouvance rosicrucienne, d'autre part, à la mouvance *Planète*, du nom de la revue qui, dans les années soixante, connut le succès en parlant d'ésotérisme, de yoga, en popularisant auprès d'un public qui n'était pas a priori le leur, Jung, Gurdjieff, Henry Miller, les surréalistes, les auteurs de la beat-generation, les spiritualités orientales ..., le tout mêlé à un fantastique reposant sur l'exaltation de la science. Ces trois

librairies ésotériques : *Vers une mutation de la conscience religieuse ? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*. PNR 21, Bâle, 1991, p. 12.

creusets – théosophie, Rose-Croix, Planète – ont manifestement exercé de façon différentielle leur influence. Au début des années quatre-vingt, comme maintenant, on pouvait observer que R. Steiner et A. Bailey y étaient fort prisés, et il n'était pas rare que certains adeptes, notamment parmi les leaders, aient été plus ou moins partie prenante des mouvances de l'anthroposophie (Steiner) ou de l'école Arcane (A. Bailey). Des Rose-Croix, au contraire, on se réclamait peu, alors qu'eux aussi ont fourni des adeptes à la nouvelle religiosité mystique-ésotérique. Quant à la revue *Planète*, elle a incontestablement joué un rôle dans la diffusion de certains thèmes. Elle a eu pour postérité, dès le début des années soixante-dix, la revue *Questions de ...*, une des quatre ou cinq revues qui caractérisent la nébuleuse mystique-ésotérique. Son directeur, Marc de Smedt, qui collabora à *Planète* en est une des personnalités marquantes. Néanmoins les références à *Planète* y sont rares, manifestement parce qu'elle avait certaines caractéristiques bien trop en écart avec la nouvelle sensibilité, notamment son scientisme et son optimisme euphorique.

S'il est possible de repérer une influence directe d'autres «structures» (celles liées à la santé, à une alimentation saine ; certaines maisons d'édition, certaines associations qui, dès avant les années soixante-dix, s'étaient donné pour objectif la diffusion de courants et d'auteurs différents), les filiations en termes de groupes constitués sont néanmoins rares. L'influence de ceux-ci s'est plutôt exercée de manière diffuse. Déterminer cette influence n'est donc pas chose facile. D'autant moins qu'il y a aussi dans les milieux de la religiosité parallèle une propension à faire feu de tous bois – je vais y revenir –, et que les courants d'idées actuellement les plus fréquemment évoqués ne sont pas forcément ceux qui ont eu la plus grande importance effective. A l'inverse, des courants d'idées actuellement peu prisés peuvent avoir exercé une forte influence : c'est le cas du spiritisme. Il en va de même pour les auteurs : quelle a été, par exemple, l'influence réelle de Krishnamurti, Dürckheim, Jung, Gitta Mallasz (Dialogue avec l'Ange), aujourd'hui références majeures ? L'impact d'auteurs désormais de moins en moins cités, tels Guénon, Lanza del Vasto, Shri Aurobindo ... n'a-t-il pas été bien plus fort ?

Il y a deux impasses dans l'analyse des filières historiques de la religiosité parallèle : le suivi précis, à l'excès, des différents groupes, ou, à l'inverse, la minoration de leur diversité pour considérer qu'un même fonds d'idées serait toujours à l'oeuvre. Il faut plutôt s'attacher à repérer les voies qu'empruntent divers courants de sensibilité, en définissant ceux-ci tant à partir de ce qui est actuellement important qu'à partir de ce que l'on sait avoir été important. De prime abord je retiendrai les courants de sensibilité suivants, nullement étanches entre eux :

- les courants mystiques chrétiens ;
- les courants de la mystique spéculative, avec notamment la lignée qui se réclame de l'hermétisme, la kabbale, Jacob Böhme, Saint-Martin... ;
- les courants plus ou moins nettement attachés aux religions orientales ;
- les sociétés initiatiques, notamment Rose-Croix et franc-maçonnerie ;
- un ésotérisme qui à partir du XIX^{ème} siècle compose largement avec des idées modernes, notamment celle de progrès, avec l'optimisme qui lui est associé (cas aussi bien de la Société théosophique que du spiritisme) ;
- opposé à cet ésotérisme, un ésotérisme traditionnel, rétrogressif, auquel on peut associer de façon emblématique le nom de Guénon ;
- les courants qu'on peut apparenter à la Naturphilosophie ;
- les réseaux ayant pour préoccupation majeure l'alimentation, la santé ;
- l'ésotérisme porté par certains milieux littéraires ou artistiques depuis le romantisme et le symbolisme ;
- la mouvance du para-scientifique, flirtant avec le religieux mais se voulant surtout «autre» science ;
- les courants attachés à des revendications particularistes, tels le catharisme ou le celtisme ;
- la sensibilité psychologisante.

2. Problèmes de conceptualisation

On l'aura probablement remarqué : j'ai, tour à tour, parlé de «religiosités parallèles» ou de «nouvelle religiosité mystique-ésotérique» lorsqu'il s'agissait précisément des réseaux que j'ai observés. C'est en référence aux conceptualisations de Max Weber sur les voies du salut que je caractérise en premier lieu la nébuleuse de groupes que j'étudie de «mystique». Parmi les voies du salut qui reposent sur un auto-perfectionnement, M. Weber distingue la voie éthique, où le salut est attaché à un agir conforme à la volonté de Dieu, et la voie mystique où le salut découle de la réalisation d'un certain état d'être obtenu grâce à un travail de transformation de l'intériorité même du sujet. Tel est le cas aussi dans les groupes que j'étudie, le salut étant ici, non pas extra-mais intra-mondain puisqu'il s'agit de s'assurer le bonheur ici-bas, bonheur pour l'essentiel défini selon les critères dominants dans la société globale.³ Le critère de l'auto-perfectionnement volontaire exclut de la nébuleuse mystique-ésotérique les «simples» lecteurs de toute la littérature sur l'ésotérisme et les «mystères», et aussi les formes de religiosité uniquement fondées sur l'expérience

3 Cf. «Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains», F. Champion, D. Hervieu-Léger (eds). *De l'émotion en religion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris, Le Centurion, 1990.

de «guidances», de «lumière», d'«énergies de guérisons», etc... S'il y a bien là centralité de l'expérience intime, il n'y a pas travail actif de transformation de soi. Cependant il faut avouer que dans la réalité la différence est rarement très nette. Bref, la nébuleuse mystique-ésotérique telle que je l'ai définie n'est qu'une partie d'un ensemble beaucoup plus vaste.

Comment qualifier cet ensemble ? C'est dans l'exposé de ses détours réflexifs qu'une conceptualisation prend véritablement son sens. J. F. Mayer parle de «groupes spirituels», de «nouvelles voies spirituelles», conceptualisation sur laquelle je n'ai pas encore réfléchi, et de «*religiosité parallèle*», conceptualisation que je reprendrai, notamment à la lueur d'une autre conceptualisation : celle de Jacques Maître en termes de «nébuleuse d'hétérodoxies».⁴ Celle-ci déborde la religiosité parallèle puisqu'elle inclut également les «médecines parallèles», les «psychothérapies post-analytiques» : on y trouve tout ce qui échappe aux grandes institutions de régulation des croyances (science, Etat, confessions dominantes). Pour J. Maître, «le paradoxe fondateur des éléments idéologiques constitutifs de la 'nébuleuse' réside dans le jeu entre une contestation des systèmes officiels de représentation et une compétition avec ceux-ci sur leur propre terrain». Il s'en suit une fondamentale dépendance des hétérodoxies par rapport aux orthodoxies de référence et un manque de consistance propre ; elles peuvent donc se conjuguer et tendent de fait à s'épauler systématiquement. Ces analyses sont éclairantes. La religiosité parallèle ne manque pas, en effet, de contester religions établies, science et médecine «officielles». Elle ne manque pas non plus, ni de s'affirmer plus «authentique», plus «vraie», plus proche de la «tradition originelle» que les religions conventionnelles, ni de se prétendre plus opératoire que la science et la médecine «officielles». Et tout observateur ne peut qu'être frappé par son éclectisme, notamment par le grand bazar que constituent les salons d'exposition ou les rubriques «annonces» des revues. Et son discours, pour pallier le manque de cohérence interne, fait très largement usage, comme l'a bien analysé J. Maître, de «signifiants flottants» qui renvoient à des signifiés extrêmement flous. A commencer par celui d'«énergie», mais également pêle-mêle : «se nettoyer», «vibration», «lumière», «corps astral», «unité», «cosmos», «divin» ...

Pourtant, malgré ses aspects stimulants, le concept de «nébuleuse d'hétérodoxies» ne m'apparaît pas vraiment pertinent. Il ne tient pas compte de la conjoncture historique qui s'est ouverte avec les années soixante-dix. Jusqu'alors la science avait réussi à toujours plus largement imposer sa ligne de partage entre le possible et l'impossible, jusque et y compris dans les Eglises conventionnelles. A partir des années soixante-dix il n'en va plus exactement

⁴ «Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé», *Social Compass*, 1987, vol.34.

de même, et ce alors que l'emprise du christianisme continue encore de se desserrer. C'est dire qu'il y a déficit de régulations orthodoxes des croyances. Dès lors les croyances «hétérodoxes» s'affirment très largement, comme en témoigne la diffusion que leur assurent nombre de moyens d'information. Beaucoup de ces croyances deviennent de fait socialement légitimes. En ce qui concerne celles qui veulent rivaliser directement avec la science (magnétisme humain, extra-terrestres, etc...) la conceptualisation en termes d'«hétérodoxies» s'avère néanmoins la plus adéquate. Car, pour le dire très vite, sur le terrain de la science (des sciences physiques et biologiques) il n'est de science que la science qui se reconnaît et se contrôle elle-même à travers une communauté scientifique où le pluralisme des approches ne s'accompagne pas d'une pluralisation de la vérité : le sujet qui «fait» la science est un sujet impersonnel. Il n'en va pas de même en médecine (activité clinique) et encore bien moins en matière de religieux. Là, dès lors que les institutions officielles ne réussissent plus que partiellement à contrôler les croyances, celles-ci cessent d'être «hétérodoxes» : *elles deviennent des croyances parallèles*.⁵

Le qualificatif de parallèle convient d'autant mieux que le contenu de ces croyances ne relève pas seulement d'une logique d'opposition à «l'officiel» : chaque sous-ensemble de ce qu'on peut donc appeler religiosité parallèle a malgré tout une certaine consistance propre.

3. Une identité commune ?

J. F. Mayer pose la question de l'existence d'une identité commune aux réseaux de la religiosité parallèle qui n'affichent pas de «prétention exclusiviste». Pour la nébuleuse mystique-ésotérique que j'étudie le sentiment d'une certaine appartenance commune existe, mais s'est atténué comme on va le voir. Ce sentiment repose sur des «orientations psycho-religieuses» largement partagées.⁶ Il repose aussi sur l'opposition aux religions, à la science, à la médecine «officielles». Ce fut même, dans le prolongement des multiples contestations des années soixante-dix, cette opposition, alors très vive, qui structura la nébuleuse mystique-ésotérique. Depuis la protestation s'est euphémisée. D'autant plus aisément que nombre de ses thématiques ont acquis une certaine légitimité (par ex. la valorisation du sujet des affects, les médecines parallèles), et le sentiment

5 Plusieurs personnes m'ont fait remarquer que la caractérisation de parallèle était trompeuse puisque religiosités «parallèles» et religions «classiques» sont fort loin d'être sans contacts et que probablement elles en auront de plus en plus. Je retiens cette remarque : sans doute un autre terme devra-t-il être trouvé.

6 Ces «orientations» sont le principal sujet du texte cité en note 3.

d'une appartenance commune est devenu moins fort. Il y a désormais davantage d'étanchéité entre les divers sous-ensembles de la nébuleuse mystique-ésotérique.

Dés le début des années quatre-vingt, après que l'effervescence fut retombée, s'était fait jour, dans divers réseaux, la volonté de donner plus de consistance propre aux croyances. Il s'agissait d'asseoir les engagements et souvent, pour les leaders, de pouvoir compter sur un revenu financier régulier (la plupart des pratiques correspondent à des séminaires, conférences, stages payants). Les logiques sociales dominantes ont alors commencé de reprendre toute leur force. Notamment l'obligation de compétence pour les leaders, la spécialisation dans telle ou telle activité, la séparation des différentes sphères de l'activité sociale. Ainsi certains qui, dans les années soixante-dix, étaient le fer de lance de la protestation contre la séparation des approches religieuses et scientifiques de l'homme et du monde, s'insurgent-ils désormais contre le syncrétisme science-religion. Jouent également de nouveau à plein les écarts socio-culturels, moins évidents au moment de la plus grande effervescence. Il en résulte des clivages, fonction notamment de la plus ou moins grande importance donnée aux expériences extraordinaires, désormais bien moindre dans les réseaux socialement les plus élitistes. Des réseaux, ou des adeptes de façon individuelle, cessent de s'opposer à l'«officiel» et portent un regard positif, qui sur la logique scientifique pourtant toujours aussi «séparatrice», qui sur le christianisme. On notera, sans l'expliquer ici, qu'alors que l'opposition au christianisme s'est atténuée, l'opposition aux thérapies «officielles», médecine allopathique et psychanalyse freudienne essentiellement, est restée, elle, très vive.

Deux points majeurs ont été ici laissés dans l'ombre : un point empirique, l'évaluation quantitative de la religiosité parallèle ; un point théorique, la «nature» de cette religiosité.

Faute de moyens financiers, la recherche académique n'est guère en mesure de tenter une estimation chiffrée de la religiosité parallèle. D'une récente enquête d'un institut de recherches appliquées, la COFREMCA, enquête menée pour le compte des Pompes Funèbres sur un échantillon de 2.500 personnes, représentatif de la population française, il ressort que le milieu de la religiosité parallèle pourrait être extrêmement important, plus encore que ce que je pouvais supposer. La COFREMCA, conformément à ses méthodes d'enquête, a, face à la mort, dégagé cinq «socio-styles» spirituels dont celui des «défricheurs» (18%). A voir les attitudes – notamment celle consistant à attacher «une assez grande importance à tout ce qui touche la spiritualité, indépendamment de la religion» – et aussi les pratiques (20% font des «exercices de méditation ou de concentration»), ces «défricheurs» (donc presque 1/5ème de la population française) semblent correspondre au milieu de la religiosité parallèle. La religiosité

parallèle n'est peut-être donc plus un phénomène marginal, mais une composante à part entière du paysage socio-religieux contemporain.

La religiosité parallèle relève-t-elle du religieux ? Au moins pour certains groupes il faut se poser la question : a-t-on affaire à de nouvelles inventions religieuses ou à une subversion du religieux ? Les diverses recompositions du religieux que nous observons sont-elles «seulement» de nouveaux remaniements, des réinterprétations après bien d'autres de telle ou telle tradition, de telle ou telle signification (notamment celle de «salut») ? Ou bien s'agit-il de ré-emplois structurés de part en part par une dynamique profane, voire même d'instrumentalisations lorsque notamment les religions ne sont plus perçues que comme un immense réservoir de techniques du soi ou de modes de pensées alternatifs ? En ce qui concerne la religiosité mystique-ésotérique, elle peut ainsi aussi bien pencher du côté du magique que vers la revendication d'un au-delà de l'homme, immanent et universel, tendances le plus souvent conjuguées dans des proportions variables. Cela peut apparaître paradoxal mais a en fait sa cohérence, la souveraineté du pragmatisme, et est soutenu par les évolutions socio-religieuses globales. En effet, c'est bien au-delà des réseaux mystiques et ésotériques que l'érosion de la religion «classique» conduit aussi bien vers le magique que vers un spiritualisme humaniste.

„ALTERNATIVE“ RELIGIOSITÄT: ALTERNATIVE WOZU?

Fritz Stolz

Universität Zürich, Theologische Fakultät,
Rämistrasse 71, 8006 Zürich

1. Synkretismus als Horizont der Gegenwartsreligion

Wer von „alternativer“ Religiosität spricht, setzt „normale“ Religiosität voraus. Ich will meine Zweifel an dieser Unterscheidung zunächst illustrieren, sie dann im Kontext der Ausführungen von Jean-François Mayer erläutern und einige Schlußfolgerungen ziehen.

Am 17. August fand in der Kirche Mariä Krönung in Zürich eine Veranstaltung statt, für welche die katholische Paulus-Akademie und die Evangelische Studiengemeinschaft verantwortlich zeichneten. Der Dalai Lama sprach zum interreligiösen Dialog, und darauf fand ein interreligiöser Gottesdienst statt. Der Dalai Lama bezeichnete das Bedürfnis nach Liebe und Zuneigung als das grundlegende menschliche Bedürfnis. Auf genau dieses Bedürfnis aber zielen die Botschaft aller Religionsstifter, welche doch in erster Linie Barmherzigkeit forderten. Es spiele also keine so große Rolle, an welche Religion man sich halte. Jede Religion habe auf ihre Weise dasselbe Ziel; Religionen seien so verschieden, wie die Menschen verschieden seien. In seiner Anweisung zu einer kurzen Meditation forderte der Dalai Lama auf, sich auf das zu konzentrieren, was einem am meisten zur Vervollkommnung helfe.

Die Predigt hielt Eugen Drewermann, Privatdozent für Systematische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät Paderborn. Seine Ansprache kulminierte in einer Paraphrase des Vaterunser, dem er allerdings ein wesentliches inhaltliches Element zufügte: die Verantwortung für unsere „älteren Geschwister“, die Tiere. Die Bitten Jesu wurden so durch das Gebot des *ahimsa*, der Gewaltlosigkeit in Form von Vegetarismus ergänzt.

An diesem Vorgang ist mehrerlei bemerkenswert. Das Oberhaupt der Tibeter hat seine Religiosität zu völliger Aufklärungskompatibilität entwickelt. Religion ist finalisiert; sie hat einen sittlichen Endzweck. Allerdings ist der Weg dieser Religiosität durch östlich-meditative Praxis gestaltet. So entsteht die Kontur einer universellen spirituellen Zivilreligion.

Der christliche Prediger kann demgegenüber ein Element des Jainismus und späterer Varianten indischer Religion aufnehmen; was den Lehren Christi noch mangelte, wird aus Indien importiert.

Wenngleich das auf seine Weise eindruckliche Ereignis von Zürich eine spektakuläre Dimension hatte, so war es doch symptomatisch für die religiöse Gegenwartslage. Der Austausch von Anschauungen, Einstellungen, Symbol-elementen usw. ist heute eine Selbstverständlichkeit. Für den durchschnittlichen Westeuropäer ist wahrscheinlich die Vorstellung einer Reinkarnation plausibler als die eines Jüngsten Gerichts. Man bezeichnet eine solche Situation religiösen Austauschs herkömmlicherweise als *Synkretismus*, doch haften dem Begriff zu viele negative Konnotationen an, als daß man ihn ohne Probleme verwenden könnte. Ohne Frage aber kennzeichnet der allgemeine Austausch die heutige Lage. Und da ist es schwer, generell von „normaler“ und „alternativer“ Religiosität zu sprechen. Zumindest muß an dieser Stelle eine Problematisierung einsetzen.

2. Fragestellungen

Wenn von „normaler“ Religion die Rede sein soll, ist die Norm dieser Normalität zu bestimmen. Verschiedene Möglichkeiten stehen zur Wahl. Die Norm kann historisch gegeben sein; dann wäre die normale Religiosität *traditionsbestimmt*, sie wäre etwa als herkömmliche protestantische oder katholische Kirchlichkeit zu beschreiben. Oder aber die Norm ist als religiöse Wahrheit, also *dogmatisch*, verstanden; dann hätte man sich am kirchlichen Lehramt zu orientieren, sei es nun in katholischer Weise institutionalisiert oder in protestantischer Weise sublimiert (vielleicht auch verflüchtigt). Schließlich könnte man auch mit einer *statistischen* Norm rechnen. Dann wäre eine gewisse Bandbreite durchschnittlicher religiöser Einstellung bestimmend für das, was als „alternativ“ zu gelten hat.

Alle diese Zugänge lassen sich begründen; von allen wird Gebrauch gemacht. Eine eher religionsgeschichtliche bzw. kirchenkundliche Annäherung an das Phänomen der Gegenwartsreligion wird sich primär an den historischen Wurzeln orientieren.¹ Eine theologische Betrachtungsweise wird die Frage theologischer Wahrheit thematisieren,² und (quantitativ orientierte) religionssoziologische Untersuchungen werden mit statistischen Normen arbeiten.³

1 Vgl. eine Darstellung der protestantischen „Gegenwartsreligion“, wie die bei Heiler (1980) 483 ff., wo praktisch nur historische Sachverhalte wiedergegeben sind.

2 Die herkömmliche kirchenkundliche Deskription von „Sekten“, welche an einer relativ wenig reflektierten historisch-dogmatischen Norm orientiert ist und von da aus zu einem Urteil (bzw.

Diese verschiedenen Normen liegen weit auseinander. Die traditionelle konfessionelle Religiosität ist empirisch lediglich in Restbeständen zu fassen und ist fast nur noch dem Religionsfolkloristen bekannt. Was das Lehramt bzw. die Theologie betrifft, so ist eine Pluralisierung in vielerlei Hinsicht zu beobachten: Eine Pluralisierung von Lehrmeinungen und theologischen Disziplinen; sodann aber, weit gravierender, eine Pluralisierung der Eliten, welche das Recht in Anspruch nehmen, die religiöse Wahrheit zu formulieren (z. B. Exponenten politischer, feministischer oder fundamentalistischer Theologie). Die dritte Norm, die Durchschnittsnorm, ist gleichermaßen vom historischen Herkommen wie von der elitären Meinungsbildung entfernt.⁴

Mayer zitiert Françoise Champion, welche im Hinblick auf die «nébuleuse mystique-ésotérique» bemerkt, «qu'il n'y a pas de critères *a priori*, en fonction desquels on pourrait lui rattacher ou non tel ou tel groupe.»⁵ In Analogie dazu könnte man auch die „normale“ Religiosität als «nébuleuse» bezeichnen. Die geläufige Unterscheidung von „östlicher“ und „westlicher“ Religiosität scheitert vielfach, wie bereits das eingangs gegebene Fallbeispiel belegt: Bewegungen östlichen Ursprungs haben in hohem Ausmaß westliche Elemente assimiliert, und umgekehrt werden Frömmigkeitsformen, besonders Meditationspraktiken östlicher Provenienz laufend in christliche religiöse Praxis integriert. Zwar sind immer wieder Reaktionen gegen derartigen Austausch zu registrieren (insbesondere von Seiten der professionellen Hüter des Lehramts); dies hat aber eine geringe praktische Wirkung, weil eben die verschiedenen Normen so weit auseinander liegen. Der „östliche“ Frömmigkeitsstil ist also nur unter bestimmten Gesichtspunkten als „alternativ“ zu qualifizieren. Analog erscheint z. B. christlicher Fundamentalismus unter bestimmten anderen Gesichtspunkten als „alternativ“: gewiß nicht hinsichtlich der historischen Ursprungsnorm (es läßt sich nicht bestreiten, daß der christliche Fundamentalismus zentrale Dogmen der Orthodoxie weiterträgt), wohl aber im Hinblick auf die Aufklärungskompatibilität, die in der Regel von Seiten des theologischen Lehramts und in der Bandbreite der Durchschnittsnorm gefordert wird.

Eine befriedigende religionswissenschaftliche Bearbeitung der neuen religiösen Bewegungen hat gleichzeitig verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Sie muß

1. die Einbettung einer Bewegung in den gesamtreligiösen wie gesamtgesellschaftlichen Kontext im Blick haben,

einer Verurteilung) der verschiedenen Häresien gelangt, ist hier einzureihen. Vgl. z. B. Reller/Kießling (1985).

3 Grundsätzlich zur religionswissenschaftlichen Arbeit an der Gegenwartsreligion: Stolz (1986).

4 Allgemein zur Religion in pluralistischer Gesellschaft: Berger (1980).

5 Meyer (1991)

2. diachrone wie synchrone Gesichtspunkte geltend machen,
3. die unterschiedlichen Organisationsformen und -grade der Bewegungen beschreiben und
4. die vielfache Dynamik des Austauschs religiöser Symbole und Haltungen thematisieren.

Jean-François Mayer hat diesen Gesichtspunkten in verschiedener Hinsicht Rechnung getragen. Im folgenden sei auf einige Einzelheiten hingewiesen, welche in besonderem Maße weitere Aufmerksamkeit beanspruchen dürften.

3. Konkretionen

Mayer macht in hohem Maße Gesichtspunkte der *Diachronie* geltend und betont die historische Dimension der einzelnen Bewegungen, die ihre schweizerischen Anfänge häufig in der ersten Hälfte des Jahrhunderts haben. Die geschichtliche Entwicklung hat zu Veränderungen geführt, welche in den einzelnen Gruppierungen durchaus unterschiedlich verlaufen sind. Darüber hinaus wäre aber die Frage zu stellen, ob sich nicht generelle Tendenzen der Entwicklung bemerkbar machen. Man kann die Problematik in Analogie zur kirchlichen Zeitgeschichte stellen: Auch die Kirchen, also die institutionellen Repräsentanten „normaler“ Religiosität, haben einerseits ihre ganz individuelle Geschichte und zeigen doch typische Merkmale, die man insgesamt durch die Stichworte „Pluralisierung“ und „Individualisierung“ bezeichnen könnte. Wie steht es mit solchen typischen Merkmalen der Entwicklung neuer religiöser Bewegungen? Man bezeichnete diese früher unbedenklich als *Sekten* und brachte damit ein abwertendes Allostereotyp ins Spiel; dies ist ein Grund, warum der Ausdruck etwas aus der Mode gekommen und jedenfalls religionswissenschaftlich nicht mehr salonfähig ist. Aber es könnte noch ein zweiter Grund hinter dem Verschwinden dieses Begriffs stehen: Es wäre denkbar, daß die fraglichen Bewegungen nicht mehr im selben Maße abgeschlossen sind wie früher, daß auch sie ein Stück weit mit durch Pluralisierung und Individualisierung betroffen sind. Es wäre aber ebenso gut eine kompensatorische Entwicklung denkbar, welche der Pluralisierung in der Umwelt mit einer umso stärkeren Normierung im System begegnet. Hier wäre religionsgeschichtliche und -soziologische Modellbildung mit konkreter religionskundlicher Arbeit zu verzahnen.

Ein zweiter, der *synchronen* Fragestellung verpflichteter Gesichtspunkt im Zugang zum Material ergibt sich ebenfalls von der Betrachtung „normaler“ Religiosität her. Es war bereits die Rede davon, daß die Normen von Lehramt und Theologie, also einer bestimmten Elite von Experten, und diejenigen des

„durchschnittlichen“ Kirchenangehörigen, also der Nicht-Elite, weit auseinanderliegen. Elite und Nicht-Elite unterscheiden sich u. a. dadurch, daß erstere ihre Einstellung und ihre Anschauungen selbst zur Sprache bringt, während die Nicht-Elite die schweigende Mehrheit bildet, die erst spricht, wenn sie genötigt wird, z. B. unter dem Druck einer Umfrage. Wie verhält sich nun die Elite, welche das Selbstbild einer religiösen Bewegung formuliert, zur Nichtelite? Man würde zunächst vermuten, daß die Distanz hier nicht so groß ist wie bei der „normalen“ Religion, da Zugehörigkeit zu einer der neuen religiösen Bewegungen bereits einen hohen Grad an Identifikation voraussetzt. Das Problem erscheint bei Mayer z. B. an der Stelle, wo die Frage der Mehrfachmitgliedschaft aufgeworfen wird.⁶ Aufgrund der Darstellung bei Mayer erscheint es mir als durchaus möglich, daß auch bei den nicht-elitären Gliedern solcher Gemeinschaften eine recht große Distanz zwischen redender Elite und schweigender Nicht-Elite vorliegt.

Neue religiöse Bewegungen haben ihre Geschichte, eine vielleicht typische Geschichte; haben auch die Mitglieder dieser Bewegungen eine typische Geschichte? Gibt es so etwas wie eine „Normalbiographie“? Was disponiert zur Mitgliedschaft, wie dauerhaft ist die Zugehörigkeit, wie häufig sind Dekonversionen, wie erfolgt der Zugang zur Elite? Die Biographieforschung ist in jüngster Vergangenheit in verschiedenen Bereichen in Angriff genommen worden;⁷ deren Fragestellungen wären auch im Hinblick auf Mitglieder neuer religiöser Bewegungen von hohem Interesse.

4. Generelle Entwicklungstendenzen gegenwärtiger Religion: Beispiel Heil und Heilung

Mayer bestätigt die Beobachtung von Wilson⁸, daß die individuelle psychische und physische Gesundheit im Bereich der neuen religiösen Bewegungen eine zunehmende Rolle spielen; die der Gemeinschaft eigene esoterische Lehre tritt demgegenüber in ihrer Bedeutung zurück.

Nun sind Krankheit und Heilung eines der elementarsten religiösen Phänomene. Erst in der abendländischen Neuzeit ist die Behandlung der Krankheit aus der Religion herausgelöst worden, nicht zuletzt durch die reformatorische Ablehnung des Heiligenwesens. In den letzten zweihundert Jahren hat sich die Medizin zunehmend als eigenständiger gesellschaftlicher Teilbereich ausdiffe-

⁶ Mayer (1991)

⁷ Zur Biographieforschung im religiösen Kontext vgl. z. B. Ellerbrock (1990)

⁸ Wilson (1990)

renziert; die Krankheit wird von einem Gesundheitswesen verwaltet, dessen Eigendynamik vor allem im Hinblick auf die Kosten bekannt ist. Die Medizin hat eine quasireligiöse Würde erhalten; ich erinnere an die Redensart vom „Halbgott in Weiß“. In jüngster Zeit ist allerdings immer mehr Kritik an dieser Medizin und ihrer technokratischen Art laut geworden; man propagiert wieder die Hausgeburten und will zu Hause sterben. Parallel dazu sind alle möglichen Spielarten von Alternativmedizin aufgekommen; und ebenso parallel dazu haben Krankheit und Heilung wieder neue religiöse Beachtung gefunden. Es gibt wieder Heilungsgottesdienste – und zwar nicht etwa bei den marginalen Pfingstlern, sondern in altherwürdigen Zürcher Stadtkirchen. Meditations- und Rüstzeiten sollen heilende Kräfte *und* den Geschmack für das Heil stärken. Heil und Heilung geraten in eine gegenseitige Wiederannäherung, nachdem sie jahrhundertlang getrennt gewesen waren. An dieser Stelle zeigt sich also eine Entwicklungstendenz, welche innerhalb der neuen religiösen Bewegungen und der „normalen“ Religion ganz parallel verläuft.

5. Austausch und Abgrenzung

Der religiöse Gesamthorizont der Gegenwart wurde eingangs als „synkretistisch“ gekennzeichnet. Der intensive Religionskontakt ist dadurch erleichtert, daß das religiöse Symbolsystem weitgehend ausdifferenziert ist, d. h. es ist nur locker mit anderen gesellschaftlichen Subsystemen verbunden. Die Religionen konkurrieren miteinander nach dem Muster des Marktes; auch die Landeskirchen, welche organisatorisch noch dem Staat nachgebildet sind, müssen je länger je mehr nach Marktgesetzen operieren, um erfolgreich zu sein.

Diese Kontakt- und Konkurrenzsituation hat zwei gegenläufige Wirkungen. Einerseits werden Abgrenzungs-, andererseits Austauschmechanismen wirksam, z. T. sogar zur gleichen Zeit. Mayer weist darauf hin, daß in einzelnen Bewegungen unterschiedliche Grade der Abdichtung zu beobachten sind, daß aber die Anhänger sich durchaus nicht immer abgrenzungskonform verhalten. Auffällig ist auch der Hinweis darauf, daß eine bestimmte Botschaft große Attraktivität ausüben kann, ohne daß sich aber daraufhin eigentliche Anhänger rekrutieren lassen. Es ist also ohne weiteres möglich, daß in einer Bewegung die Elite auf Abgrenzung bedacht ist, während die Nicht-Elite Abgrenzungsstrategien ablehnt – ein Sachverhalt, der natürlich nicht nur im Bereich der neuen religiösen Bewegungen zu beobachten ist, sondern auch bei den Volkskirchen.

Das religiöse Verhalten scheint sowohl im Bereich der normalen wie der alternativen Religiosität dem wirtschaftlichen immer mehr zu ähneln: Man legt

sich nicht auf einen Lieferanten fest, sondern macht gern von verschiedenen Sonderangeboten Gebrauch. Diese Situation dürfte in der Konkurrenz religiöse Gemeinschaften begünstigen, welche über eine flexible Organisation bzw. einen niederen Organisationsgrad verfügen. Der wirtschaftliche Markt gibt ein immer zutreffenderes Modell für die Beschreibung religiöser Dynamik.

Zu dieser Dynamik tragen die von der „Normalität“ entfernten Bewegungen häufig besonders viel bei; insofern ist die Größe einer Organisation nicht ausschlaggebend für deren Bedeutung, wie Mayer mit Recht bemerkt. Man denke zurück an den großen Einfluß der Bhagwanis in den frühen 80er Jahren! Der Religionswandel und die Ausbildung neuer Strukturen kommt also am ehesten in Gruppierungen zustande, welche weitab von der „statistischen Normalität“, also vom „Gleichgewicht“ angesiedelt sind. Aus diesem Grunde ist die Beschäftigung mit Gruppierungen dieser Art von besonderer Bedeutung, wenn es darum geht, mögliche Entwicklungstendenzen der Gegenwartsreligion überhaupt zu skizzieren.

Die Anwendung eines Markt-Modells für die religiöse Dynamik ist nicht ohne Probleme. Es läßt die Religion als „Ware“ erscheinen, die zum baldigen Verbrauch bestimmt und womöglich mit einem Verfalldatum versehen ist. Die Religionen unseres kulturellen Umfeldes erheben jedoch in der Regel Anspruch auf „Wahrheit“, wie immer diese im einzelnen gefaßt ist. Hier manifestiert sich ein Widerspruch, den man funktional (und das heißt von außen) folgendermaßen beschreiben kann: Religion als Ware vermittelt eine kurzfristige und instabile, Religion als Wahrheit eine langfristige und stabile Orientierung. Es ist eine offene Frage, ob Religion in Zukunft zunehmend nur noch kurzfristige Orientierungen zu vermitteln vermag. Bisher scheint jedenfalls in der Menschheitsgeschichte das Bedürfnis nach langfristigen Orientierungen grundlegend gewesen zu sein.

LITERATURVERZEICHNIS

- BERGER Peter L. (1980), *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt
- ELLERBROCK Jochen (1990), *Lebensexperimente des Glaubens. Eine empirische Untersuchung zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität*, Frankfurt, Bern, New York
- HEILER Friedrich (1980), *Die Religionen der Menschheit*, neu hg. von GOLDAMMER Kurt, 3. Aufl., Stuttgart.
- MAYER Jean-François (1991), *Religiosité(s) alternative(s)*, Papier zum Kolloquium „Religion et culture“
- STOLZ Fritz (1986), „Die religiöse Gegenwartslage als Forschungsobjekt“, *Bulletin der Schweiz. Gesellschaft für Religionswissenschaft*, 8, 12–29

RELLER Horst/KIESSLING Manfred (1985), Handbuch Religiöse Gemeinschaften, 3. Aufl., Gütersloh

WILSON Brian (1990), The Social Dimensions of Sectarianism, Oxford

RELIGION ET CULTURE

Introduction de Jean SÉGUY

Religion et culture

RELIGION ET CULTURE

Jean Séguy

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

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

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

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

1. La culture comme concept et histoire

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, 430.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Religion, culture et sécularisation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'époque où nous vivons n'apparaît pas en manque de religion, de religieux, ni d'effets culturels divers portés par ces phénomènes. L'abondance et le conflit caractérisent plutôt le paysage. Les manifestations, rapidement et sélectivement évoquées plus haut, d'une « culture chrétienne » ne doivent pas faire oublier les menaces qui pèsent sur le christianisme occidental, de l'intérieur (la sécularisation interne n'est pas un vain mot⁹), et de l'extérieur : certaines religions nouvelles ou anciennes, de toutes provenances, font actuellement de l'Occident leur terrain d'expansion. L'athéisme n'a pas achevé sa carrière avec la chute du Mur de Berlin... Le laïcisme se mobilise en certains quartiers et prétend théologiser... Mais en même temps, l'indifférentisme, qu'on croyait réservé à la matière religieuse, affecte tous les -ismes (le nombrilisme mis à part pour l'instant). Aussi bien certains, frappés d'un découragement qui mérite analyse et lisant sans doute sécularisme ce que nous avons entendu comme « sécularisation », s'interrogent sur l'avenir de cette dernière ... Angoisse à surveiller, à éclairer surtout.

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

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

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

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

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

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

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

INDEX VOLUME 17 (1991)

Artikel / Articles	Heft Nr. Numéro	Seite Page
U. ALTERMATT: Nivellierte Gesellschaft und konfessionelle Kulturen in der Schweiz	3	529
F. BLOCH, M. BUISSON, J.-C. MERMET : Après le divorce: parentalité disjointe ou parentalité conjointe ?	1	1
J.-C. BOLAY: Tiers-monde : vous avez dit gestion urbaine ? Comme c'est bizarre !	1	25
C. BOVAY: Les Eglises vont-elles disparaître ?	3	549
M.-C. CALOZ-TSCHOPP : La «communauté politique» européenne et les groupes «intergouvernementaux»	1	49
R. J. CAMPICHE : Religion et culture. Préface	3	429
R. J. CAMPICHE : La déconfessionnalisation de l'identité religieuse	3	507
F. CHAMPION : De la religiosité parallèle en France ou la «nébuleuse mystique-ésotérique»	3	651
A. DIEKMANN und P. PREISENDÖRFER: Umweltbewusstsein, ökonomische Anreize und Umweltverhalten	2	207
K. DOBBELAERE : Systèmes et croyances. Introduction	3	453
B. GALLAND : Des architectes, des urbanistes. Pour quoi faire ?	1	81
H. GESER: „Dealignment“ oder neue Integrationsbereitschaft? Aktuelle Entwicklungstendenzen im Anhängerbestand schweizerischer Kommunalparteien	2	233
H. GESER: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft	3	569
D. HERVIEU-LÉGER : Dislocation des systèmes religieux-culturels intégrés et assimilation de la religion dans la culture	3	538
J. JUCHLER: Zur Entwicklungsdynamik in den sozialistischen bzw. postsozialistischen Ländern	2	273
H. KLAUSS: Hermeneutische Auswertungsverfahren in der empirischen Sozialforschung	1	93
M. KRÜGGELER: „Nenn's wie Du willst...“ - Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung	3	455

A. KUHN : La politique criminelle et le surpeuplement carcéral	2	309
G. LAROCHELLE: Mythe de la révolution technologique et désenchantement postmoderne	2	325
R. LEVY : Discours sur la différenciation structurelle ou différenciation du discours sur les structures	3	618
J.-F. MAYER : Nouvelles voies spirituelles en dehors de la tradition chrétienne en Suisse	3	640
G. MICHELAT et Y. LAMBERT : Quelques remarques à propos de l'influence de la religion dans la société suisse	3	585
D. MÜLLER : Particularité et universalité en tension : différents types de croyances	3	492
F. OSIEK-PARISOD: Rapport à la santé, pratiques préventives et conditions de vie : une mise en perspective	1	125
E. PACE : Identité religieuse et identification confessionnelle. Introduction	3	505
U. PFISTER und CH. SUTER: Politische Regimes und Staatsentwicklung in der Dritten Welt: Peru seit den 1950er Jahren	2	343
M. RUCHAT : L'enfance à corriger	1	151
A. SAURMA: Organisations religieuses et société civile. Einleitung	3	547
O. SCHREUDER: Zur Messung der Religiosität in den Niederlanden	3	484
J. SÉGUY : Religion et culture	3	669
F. STOLZ: „Alternative“ Religiosität: Alternative wozu?	3	659
G. VINCENT : Analyse sociologique de la croyance et sémantique	3	473
P. VOLL: Konfession und Politik in der Schweiz	2	375
P. VOLL: Von der Mitte zum Rand? Zur Lage religiöser Milieus in der soziokulturellen Landschaft der Schweiz	3	600
L. VOYÉ : Milieux socio-culturels et milieux religieux. Introduction	3	597
J. WAARDENBURG : Religiosité(s) alternative(s). Introduction	3	637
J.-P. WILLAIME : Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie	3	627
B. WILSON: Culture and Religion	3	433

Buchbesprechungen / Recensions critiques

- André Ducret : Mesures. Etudes sur la pensée plastique. Ante Post,
La lettre volée, Bruxelles, 1990. (Jacques Coenen-Huther) 1 187
- Robert Hettlage (Hrsg.): Die Bundesrepublik. Eine historische
Bilanz. C. H. Beck München, 1990. (Friedrich Fürstenberg) 1 173
- Christian Lalive d'Epinay. : Les Suisses et le Travail. Des
certitudes du passé aux interrogations de l'avenir.
(Michel Fragomichelakis) 1 178
- Katharina Steffen: Übergangsrituale einer auto-mobilen Gesell-
schaft. Suhrkamp, Frankfurt, 1990. (Beat Sottas) 2 407
- Maryse Tripier : L'immigration dans la classe ouvrière en France.
L'Harmattan, Ciemi, Paris. Migrations & Changements,
No. 22, 1990. (Valérie Bory Beaud) 1 189
- Sonderheft / Numéro spécial** 3 427-684

Urs Altermatt
 Claude Bovay
 Roland J. Campiche
 Françoise Champion
 Karel Dobbelaere
 Hans Geser
 Danièle Hervieu-Léger
 Michael Krüggeler
 Guy Michelat
 Yves Lambert
 René Levy
 Jean-François Mayer
 Denis Müller
 Enzo Pace
 Adalbert Saurma
 Osmund Schreuder
 Jean Séguy
 Fritz Stolz
 Gilbert Vincent
 Peter Voll
 Liliane Voyé
 Jacques Waardenburg
 Jean-Paul Willaime
 Bryan Wilson

Schweizerische Zeitschrift für Soziologie Revue suisse de sociologie

Redaktionskomitee / Comité de rédaction

André Bonifant (Schweizerische Eidgenossenschaft, Universität Zürich)
Jean-Claude Guillemin (Faculté de Sociologie, Université de Genève)
Walter Dürren (Schweizerische Eidgenossenschaft, Universität Basel)
Walter Dürren (Faculté de Sociologie, Université de Fribourg)

Redaktor / Directeur

Jacques Guillemin (Faculté de Sociologie, Université de Genève)

Ehemalige Redaktoren / Anciens directeurs

Jean Guillemin (1974-1979), Werner Fischer (1979-1981)

Buchbesprechungen / Recensions critiques

André Durand (Faculté de Sociologie, Université de Genève)
Peter Hühner (Sociologisches Seminar, Universität Gießen)

Anschrift der Redaktion / Adresse de la rédaction

Jacques Guillemin, Service de sociologie, Université de Genève,
Département de Sociologie, CH-1211 Genève

Dieses Heft wurde unter der Verantwortung des bisherigen Redaktors, Werner Fischer, konzipiert. Ce numéro a été préparé sous la responsabilité du directeur sortant, Werner Fischer.

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der
Geisteswissenschaften
Publiée avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines

Verwaltung, Abonnemente, Werbung/Administration, abonnements, publicité

Seismo Verlag, Postfach 313, CH-8028 Zürich, Tel. (01) 261 10 94

Abonnementspreise (pro Jahr)/Tarif des abonnements (par an)

Mitglieder der SGS: im Mitgliedsbeitrag inbegriffen
Membres de la SSS: compris dans la cotisation

Einzelpersonen/Personnes physiques/Individuals	FS 105.-
Juristische Personen/Personnes morales/Institutions	FS 125.-
Überseezuschlag/Supplément pour pays hors Europe/Overseas	FS 10.-

Die Zeitschrift erscheint dreimal jährlich. / La Revue paraît trois fois par an.