



Working Papers

*Observatoire des Religions en Suisse
Observatorium der Religionen in der Schweiz
Osservatorio delle Religioni in Svizzera
Observatory of Religions in Switzerland*

La sécularisation et le retour du religieux. Une intégration théorique partant de l'exemple Suisse.

Jörg Stolz

Mai 2006

02

© Tous droits réservés par leur(s) auteur(s). © 2006
Observatoire des Religions en Suisse | Unil - Batiment Provence
CH-1015 Lausanne - info.ors@unil.ch - www.unil.ch/ors

Unil

UNIL | Université de Lausanne

Observatoire des religions en Suisse (ORS)

La sécularisation et le retour du religieux.

Une intégration théorique partant de l'exemple Suisse.

Par Jörg Stolz

Résumé

La " sécularisation " et le " retour du religieux " sont, depuis quelques décennies, un thème central de la sociologie de la religion. Bien que beaucoup de chercheurs affirment l'existence d'une sécularisation - et peut-être aussi d'un retour du religieux - les explications théoriques, jusqu'à maintenant, ne sont pas convaincantes, d'un côté, par des déficiences théoriques, et d'un autre, par des incompatibilités avec les faits observables. Dans cet article, trois des théories les plus importantes de la sécularisation sont présentées, discutées d'une manière critique et confrontées avec un exemple de cas (la Suisse). Les éléments fructueux des trois théories sont ensuite intégrés dans un nouveau modèle qui démontre un meilleur pouvoir explicatif et dont on peut espérer sa généralisation (au-delà de notre cas).

Abstract

" Secularization " and " return of religion " have been for a number of decades a central theme of sociology of religion. While there is substantial consensus that secularization and perhaps also some form of return of religion is taking place, the theoretical explanations for this process have been deficient, either because they lack certain desirable theoretical attributes or because they simply cannot explain the facts. In this article three of the most prominent theories of secularization are presented, critically assessed and confronted with an empirical example (Switzerland). The convincing elements of the three theories are integrated into a new model that seems to yield better explanatory power and which is hoped to be generalizable.

L'auteur

Jörg Stolz, né en 1967 - études à Zurich (CH) et Bielefeld (D), doctorat à Zurich, post-doc à Paris (F), Mannheim (D) et Ann-Arbor (USA) - est depuis octobre 2002 professeur ordinaire de sociologie de la religion à l'Université de Lausanne ainsi que le directeur de l'Observatoire des Religions en Suisse (ORS). Ses intérêts concernent entre autres les modèles explicatifs en sociologie de la religion et les possibilités de lier les méthodes quantitatives et qualitatives. Il a surtout travaillé sur les Eglises évangéliques libres, la conversion et les formes de religiosité en Suisse.

1. Introduction¹

La " sécularisation " et le " retour du religieux " sont, depuis quelques décennies, un thème central de la sociologie de la religion ². Alors qu'on peut parler d'un certain consensus sur l'existence d'une sécularisation - d'une forme ou d'une autre -, les avis sur l'existence d'un " retour du religieux " sont hautement contradictoires. Dans le présent article, j'affirme que l'état de la discussion est en partie dans une impasse puisqu'on n'a pas encore trouvé un modèle satisfaisant pour la sécularisation. Sans doute, on a déjà identifié les éléments d'un tel modèle ; mais ces éléments n'ont pas encore été intégrés de façon utile. La *question*, à laquelle le présent article va chercher à répondre, est par conséquent la suivante : comment peut-on construire un modèle théorique de la sécularisation et d'un éventuel retour du religieux, ayant des caractéristiques théoriques fécondes, tout en étant compatible avec les faits religieux observables ? Une *prémisse de base* de cet article veut que les éléments importants d'un tel nouveau modèle intégré puissent être trouvés parmi trois des théories antérieures les plus importantes. La *méthode théorique* utilisée est la suivante : nous identifions certains concepts et mécanismes centraux des trois théories, pour ensuite démontrer quels éléments devront être écartés, ainsi que, quels éléments pourront être intégrés dans le nouveau modèle. Ce faisant, nous identifions les " décisions de base ³ " à prendre pour bâtir un futur nouveau modèle.

2. Un exemple : la situation religieuse en Suisse

Pour construire un bon modèle théorique, il est important de savoir ce qui est à expliquer. Un modèle généralisé prétendra expliquer tous les cas connus (et sera par conséquent si abstrait qu'il n'expliquera presque rien). Ainsi, je commence à une échelle beaucoup plus modeste et me borne à bâtir un modèle pour expliquer certaines tendances qui sont observables dans plusieurs pays, en Europe de l'Ouest surtout. En fait, nous avons affaire à l'émergence simultanée d'une sécularisation de la société, d'une pluralisation du marché religieux ainsi que d'un certain succès de petites Eglises strictes, d'un côté, et d'une religiosité diffuse et syncrétiste de l'autre. Pour mettre en évidence ces tendances, je vais présenter, comme exemple, le cas de la Suisse ⁴. En Suisse, on est témoin, surtout depuis la fondation de l'Etat fédéral en 1848, d'une sécularisation croissante dans les domaines aussi bien individuels (croyances, pratiques) que sociétaux (école, médecine, politique, Etat). Ceci est bien visible dans le tableau 1. Or, à partir des années 60, la sécularisation a atteint une nouvelle qualité : sur le plan des appartenances officielles, de la pratique et des croyances subjectives, on constate, d'un côté, une forte sécularisation, et de l'autre, une pluralisation marquée. Ou, formulé en langage économique : la demande globale

¹ Ceci est une version abrégée de ma leçon inaugurale que j'ai présentée le 8 avril 2003, à Genève, et le 24 octobre 2003 à Lausanne.

² Voir pour une vue d'ensemble des différentes théories : Dobbelaere, 1981; Dobbelaere, 1984; Tschannen, 1992. Voir pour l'histoire du terme : Lübbe, 1965.

³ On peut appréhender l'importance de telles premières distinctions ou décisions théoriques, par exemple, chez Parsons. Voir, par exemple, Ackermann and Parsons, 1966. Puisqu'il est important de bien identifier ces " choix de base ", nous nous référons surtout aux théories classiques, où ces possibilités sont facilement identifiables.

⁴ Pour la simple raison que je le connais bien.

pour des biens religieux chute, tandis qu'en même temps les monopoles religieux se transforment en des marchés religieux de plus en plus libres. Dans ce qui suit, je décris cette évolution un peu plus en détail. Le tableau 1 montre les appartenances religieuses officielles en Suisse. On voit comment le nombre de membres des Eglises dites " historiques " évolue pendant le dernier siècle. L'Eglise réformée tombe de 57.8% en 1900 à 35.3% en 2000 ; l'Eglise catholique romaine monte de 41.6% en 1900 à 49.4% en 1970 et, depuis-là, retombe à 41.8%. Son relatif succès comparé aux Réformées se doit en partie à des avantages démographiques, à savoir l'immigration d'une population catholique et une reproduction biologique plus forte. Comme dans d'autres pays européens, il semble qu'un mouvement d'affaiblissement des Eglises historiques est particulièrement fort depuis les années 60. C'est à partir de ces années que le phénomène des " sans appartenance " commence en Suisse, avec 0.7% en 1960, 3.8% en 1980 et déjà 11.1% en 2000.

Tableau 1 Appartenances religieuses officielles en Suisse : la sécularisation

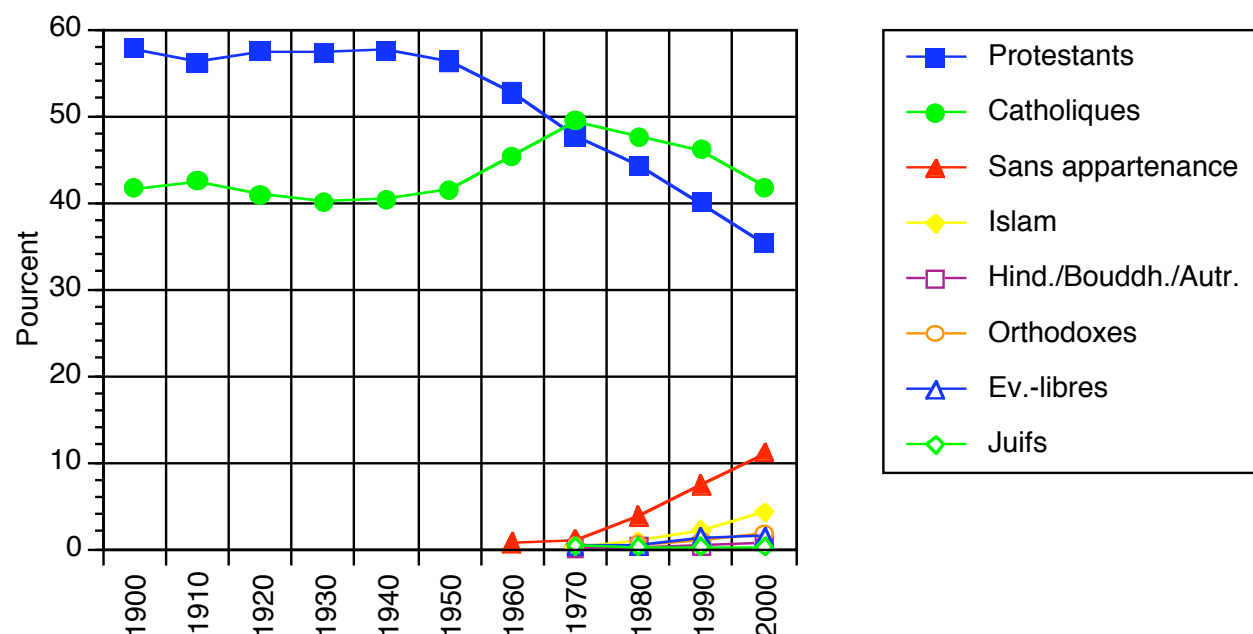
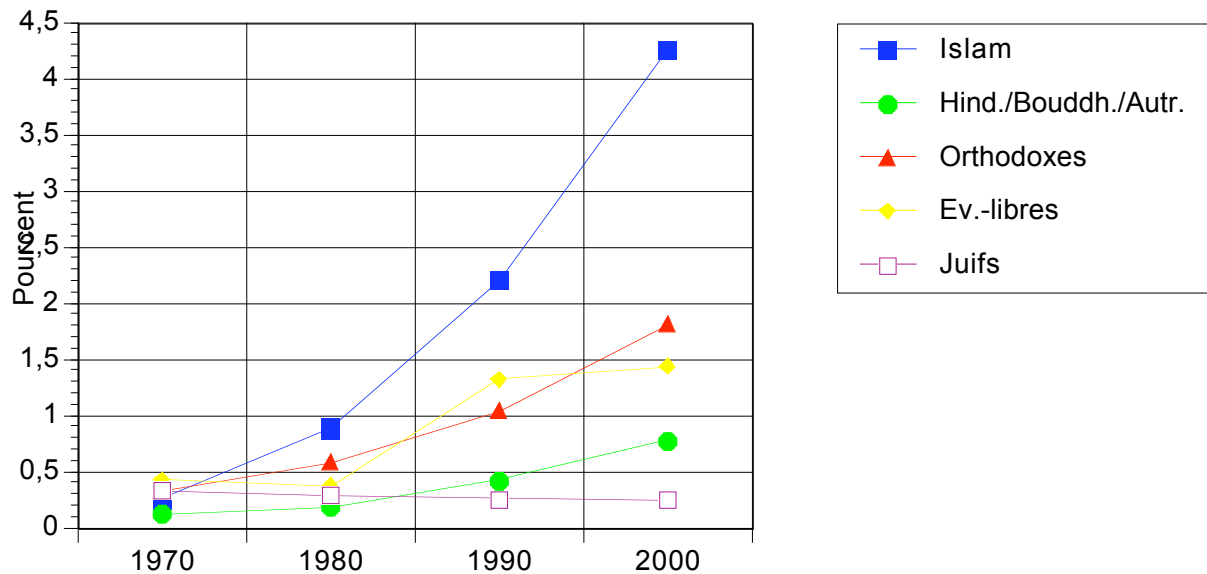


Tableau 2 *Appartenances religieuses officielles en Suisse : la pluralisation croissante*



Contrairement aux Eglises historiques, les Eglises évangéliques libres semblent, depuis les années 1970, avoir connu une légère croissance (tableau 2). Pourtant, cette croissance ne compense pas les pertes que les grandes Eglises ont connues. De même, les communautés orthodoxes croissent – là aussi un phénomène d’immigration – de 0.33% en 1970 à 1.81% en 2000. Mais ceci n’est pas tout : dans ce même laps de temps, d’autres “ grandes religions ” sont apparues sur la scène religieuse. L’islam a connu une croissance spectaculaire - due surtout à l’immigration - de 0.3% en 1970 à 4.3% en 2000. De même, le bouddhisme et l’hindouisme se sont installés. Ils montent d’environ 0.4% en 1970 à 0.8% en 2000. La communauté juive connaît, par contre, une lente décroissance au cours les années, due surtout au phénomène des mariages mixtes, témoignant d’une forte intégration à la société suisse. L’appartenance officielle ne nous dit rien sur les pratiques et les croyances subjectives. Celles-ci sont, depuis 1989, bien documentées en Suisse (Campiche and Dubach, 1992 ; Campiche, 2004). Ces indicateurs subjectifs correspondent assez bien aux indicateurs des appartenances officielles : la religiosité et la pratique chrétienne se trouvent en décroissance (avec l’exception de la prière). Par contre, des systèmes de croyances plus diffuses, plus syncrétistes et moins engageantes, gagnent du terrain. Un nombre croissant de personnes, surtout les “ sans appartenance ”, ne montrent aucun ou très peu d’intérêt pour les questions religieuses. Finalement, la diversité des croyances subjectives a augmenté très clairement avec l’offre de plus en plus pluraliste sur le marché religieux. D’ailleurs, ce pluralisme se montre aussi (mais de façon assez peu nombreuse) dans l’émergence d’un “ cultic milieu ” très mouvant, dans lequel on trouve des phénomènes comme le Channeling, l’Astrologie, le Tarot, toutes sortes de thérapies, les phénomènes OVNI, etc. (Mayer, 1993). En résumant, on peut dire que nous trouvons, d’un côté, une sécularisation, très bien visible dans le phénomène des personnes qui se désintéressent du religieux (et qui souvent se désaffilient des Eglises) ; de l’autre côté, on perçoit une pluralisation de l’offre religieuse. Le but de cet article sera de trouver des “ décisions de base ” d’un

modèle théorique qui pourra expliquer des tendances comme décrit dans cet exemple.

3. Trois modèles de la sécularisation et du retour du religieux

Dans ce qui suit, je présente trois modèles théoriques de la sécularisation d'une manière très simplifiée, pour ensuite identifier des éléments féconds ou ceux qui ne le sont pas. Le but ne consiste donc pas en une présentation exhaustive de ces modèles – cela exigerait beaucoup plus de place.

3.1 Déclin de la religion (Wilson)

Débutons avec le modèle de Bryan Wilson (Wilson, 1966), que j'ai baptisé "déclin de la religion". Ce modèle utilise une définition substantive de la religion ; c'est-à-dire une définition qui spécifie les caractéristiques des croyances, rites et institutions et non leur fonction. La sécularisation est ensuite définie comme un processus dans lequel la modernisation de la société amène une décroissance de l'importance sociale de la religion. La modernisation, à son tour, est considérée comme un processus composé de différents sous-processus, dont les plus importants sont la rationalisation, la différenciation et la sociétalisation. La rationalisation et la différenciation sont deux processus étroitement liés, qui se laissent, cependant, distinguer analytiquement. Dans le processus de *rationalisation*, des buts sociaux - qu'ils soient politiques, scientifiques, médicaux, économiques, etc. - sont isolés et les moyens, qui permettent d'atteindre ces buts, sont améliorés progressivement. De cette manière, il est possible d'atteindre des objectifs qui sont de plus en plus éloignés (exemple extrême : la technique moderne). Deuxième point : une telle isolation de buts toujours plus exigeants, ainsi que l'amélioration continue des moyens, exigera et entraînera nécessairement une *différenciation sociale* (Wilson, 1982: 125). La différenciation sociale signifie que les sous-systèmes sociétaux, comme la famille, l'économie, la science, le droit, etc., s'éloignent progressivement les uns des autres. Ce processus est également valable pour la religion qui doit, par conséquent, se retirer de ses relations avec d'autres sous-systèmes. Jadis, elle avait une grande influence sur la famille, la morale sexuelle, l'éducation, la politique, la médecine, la science, l'art, etc. ; de nos jours, toutes ces sphères se règlent en suivant des critères propres – et non plus religieux. La différenciation de ces diverses sphères a deux aspects : d'un côté, chaque sphère subit une diminution d'influence sur les autres sphères ; de l'autre côté, elle se concentre sur sa spécificité, ce qui lui permet, normalement, de devenir plus efficace (Luhmann, 1982: 233 ; Parsons, 1966: 22)⁵. Cependant, la religion semble faire exception, nous dit Wilson. À cause de la spécificité des "biens religieux", nous avons affaire à des obstacles extrêmement importants sur les possibilités de rationalisation et différenciation. En fait, la production de la religion ne s'améliore pas nécessairement du fait que l'on se borne à produire uniquement de la religion, puisque souvent les buts religieux sont de l'ordre du surnaturel et que l'efficacité des moyens doit être supposée par un acte de "croyance"⁶.

Dans ce modèle du "déclin de la religion", il existe un "retour du religieux". Cependant, il existe différentes versions d'un tel retour : Wilson nous dit que

⁵ Par exemple, depuis que l'économie s'est différenciée des autres sous-systèmes, elle est devenue plus efficace et plus productive. On pourrait en dire autant de quasi toutes les autres sphères de la société.

⁶ "In part, the comparison between religion and other social institutions makes apparent the extent to which other institutions have been capable of internal rationalization, while in the case of religion there are distinct limits to the introduction of rational procedures" (Wilson, 1982: 44).

dans la société moderne, hautement rationalisée et anonyme, les individus se retrouvent souvent sans orientation, seuls et anomiques. Ainsi, par un tel effet "micro", de petites sectes hautement intégrées auraient des possibilités de survie, voire même de croissance. Cela dit, selon Wilson, ce retour du religieux reste assez insignifiant. Dans la modernité, la religion a perdu pour toujours sa signification sociale (Wilson, 1982: 134). Wallis/Bruce proposent deux autres mécanismes qui se trouvent plutôt sur un niveau "méso" : la défense culturelle et le passage culturel. Dans les deux cas, il s'agit de mécanismes qui peuvent à court terme freiner, voire renverser, le déclin de la religion. Mais ils ne seront pas en mesure de retenir la sécularisation sur du long terme. Primo, la religion peut devenir importante dans une situation de "défense culturelle" : quand l'identité politique d'un groupe social est mise en danger, ce groupe peut utiliser la religion comme ressource identitaire afin de créer une identité commune. La Pologne ou la République d'Irlande en seraient des exemples. Secundo, la religion peut devenir plus forte dans des situations de passage culturel : des groupes religieux peuvent servir de structure sociale d'accueil pour des groupes d'immigrants en leur fournissant une identité et des possibilités de socialisation utile. Pour démontrer ce mécanisme, Wallis et Bruce donnent l'exemple de la religiosité qui est plus élevée chez des immigrants aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne (Wallis and Bruce, 1995: 702).

Critique

Le modèle "déclin" décrit, d'une manière très convaincante, la rationalisation et la différenciation comme "moteur" de la sécularisation. De même, les mécanismes de la "défense et transition culturelle" sont persuasifs. Un nouveau modèle devrait, en tout cas, intégrer ces éléments. Toutefois, le modèle a deux déficiences importantes. *Premièrement*, il ne dispose pas d'un "fondement micro" (micro-foundation). En d'autres termes, il ne dit pas à l'aide de quelles règles de sélection les individus se comportent dans différentes situations. C'est pour cette raison qu'on ne peut parler d'une théorie explicative. Il est, par exemple, impossible de prédire sous quelles conditions, on pourrait s'attendre à un certain niveau de sécularisation ou de "retour du religieux" ; il est impossible d'expliquer des variations entre différentes dénominations, pays, religions du monde. Le modèle "déclin" ne peut donc être utilisé que sous forme d'explications "ad hoc". *Deuxièmement*, il n'est pas convaincant de ramener des succès de certains groupes religieux en modernité tardive uniquement à des facteurs comme le besoin de communauté ou la défense culturelle, qui n'ont rien à voir avec le problème de base de la religion (à savoir : problème de sens et contingence)⁷. Ce qui manque, c'est l'idée que - tout aussi bien en société moderne et touchant justement ce problème de sens ou de contingence - des "biens religieux" peuvent être plus avantageux que des "biens séculiers". Ce qui fait défaut, c'est l'idée que, dans la société moderne, on a affaire à un marché de biens de sens sur lequel des offres religieuses et séculières sont en concurrence ; et que, suivant les différentes conditions, l'une ou l'autre alternative paraît plus avantageuse. Si nous regardons brièvement notre exemple de cas, le modèle du "déclin" aurait évidemment du mal à expliquer pourquoi les Eglises évangéliques libres ont plus de succès que les Eglises modérées. Tout au contraire, selon ce modèle, une Eglise éloignée du "sens

⁷ L'idée que la religion répond à de tels problèmes se trouve partout chez les classiques ; ma référence préférée étant Weber, qui parle non de fonction mais de "sources" de la religion (Weber, 1985: 304). Voir aussi, par exemple, Luhmann, 1982: 22 ; Parsons, 1960: 303.

commun " devrait avoir plus de problèmes. Il est vrai que les Eglises évangéliques libres ont une dimension plus communautaire. Mais il serait certainement erroné de ramener leur succès uniquement à cet élément. Clairement, c'est aussi l'élément religieux lui-même qui joue un rôle. En outre, le modèle " déclin " explique difficilement l'attraction que certaines personnes éprouvent, depuis peu, pour les grandes religions non-chrétiennes comme le bouddhisme, l'hindouisme, ainsi que pour le " New Age ". Il semble que, ni le besoin de communauté, ni la défense ou le passage culturel, puissent beaucoup nous aider dans ce cas. De même, on aurait de la peine à expliquer la naissance de nouvelles religions dans la modernité, comme la Scientologie.

3.2 Religion invisible (Luckmann)

Analysons un deuxième modèle, très influent, de la sécularisation : celui qui a été proposé par Thomas Luckmann dans un livre intitulé " The invisible religion " (Luckmann, 1991). Ce modèle est - en rapport aux mécanismes sociétaux menant à une " sécularisation " - presque identique au modèle précédent. Certes, la terminologie diffère parfois, mais au fond cet auteur part aussi de l'idée que ce sont des processus de rationalisation et différenciation (Luckmann parle souvent aussi de " privatisation " et d'" individualisation ") qui mènent à une sécularisation dans le sens d'une perte d'influence de la religion institutionnelle. Le seul point, sur lequel Luckmann diffère du modèle " déclin ", concerne sa définition de la religion : il part, en fait, d'une définition fonctionnelle extrêmement large de la religion. Tout ce qui aide l'homme à transcender sa nature biologique est, selon lui, " religion ". Puisque l'existence de la société implique que l'homme transcende sa nature, il est clair que la religion ne peut en aucun cas disparaître. Par contre, quand il y a évolution de la société, c'est la *forme sociale* de la religion qui peut se transformer. Selon Luckmann, on assiste justement à une pareille évolution lorsque les formes " visibles " et traditionnelles de la religion (par exemple les Eglises chrétiennes " historiques ") s'écroulent au profit d'autres institutions qui prennent en charge des fonctions religieuses. Ce sont surtout l'individualisme moderne, la recherche d'un épanouissement personnel, le familialisme, la " pensée positive " ou même la musique pop, qui, selon lui, accompliraient de plus en plus ces fonctions (Luckmann, 1991: 147). Ainsi, la religion est toujours présente, mais, pour le spectateur non-initié, elle reste " invisible ". Il y a donc un " retour du religieux " sous des formes qui - pour l'homme de la rue - n'ont rien à voir avec de la religion.

Critique

À l'aide de sa méthode fonctionnelle, ce modèle tire notre attention sur un point théorique tout à fait central : en modernité, les individus trouvent de nouvelles - et souvent, séculières - réponses à des problèmes de sens et de contingence. Ceci signifie que la religion perd une partie de ses fonctions, non seulement, dans les domaines " secondaires ", mais aussi, dans son domaine " central ". De toute évidence, de nos jours, des phénomènes comme le sport extrême, une formation de créativité ou une psychanalyse peuvent satisfaire une fonction très similaire à celle qu'autrefois seule la religion pouvait assouvir. De nouveau, cet aspect fondamental devra être intégré à tout nouveau modèle qui vise à expliquer la sécularisation. Cependant, le modèle de la religion invisible se caractérise par un défaut majeur. Le " problème central " de la religion est défini comme beaucoup trop vaste ; le problème en lui-même est considéré comme " religieux " et toutes les solutions à ce problème sont ensuite définies comme

faisant partie de " la religion ". Procédant ainsi, l'ensemble du monde social est défini comme faisant partie de la " religion ", ce qui n'est manifestement pas très fécond (Berger, 1967: 167). C'est pour la même raison que le modèle n'est pas falsifiable ; on ne peut pas s'imaginer un monde, ou des données, qui pourraient aller à l'encontre du modèle. Ainsi, le modèle ne pourrait pas être confronté à notre exemple de cas : puisque, notamment, le modèle suppose que " tout est religion " (soit visible, soit invisible), les " sans appartenance " doivent être par définition " invisiblement religieux ".

3.3 Le cycle éternel de la religion (Stark/Bainbridge)

Le troisième modèle à analyser trouve son origine dans les années 80 et s'affiche comme une critique féroce du modèle " déclin ". Les auteurs les plus importants de ce mouvement sont Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke et Laurence R. Iannaccone. Selon ces auteurs, nous n'avons guère affaire à un déclin du religieux ; il s'agit, par contre, tout simplement, d'un changement du religieux. Les tendances sécularisantes, dans une certaine zone de la société, seraient toujours compensées par des tendances de " re-religiosisation " dans une autre zone. Stark et Bainbridge estiment que la " somme " de la religion reste la même dans toute société. Comment Stark et Bainbridge arrivent-ils à de telles conclusions ? Dit d'une manière très simple, ils partent d'un modèle de l'individu rationnel, mais insatisfait, qui consomme des biens religieux sur un marché. Les êtres humains, nous disent Stark/Bainbridge, sont nécessairement confrontés à des privations. Peu importe si on parle d'argent, de leur statut, de leur santé, de leur âge ou du bonheur, ils reçoivent normalement moins que ce dont ils aimeraient recevoir. Ce problème des désirs insatisfaits ou insatiés est le problème de base de la religion. Dans de telles situations, poursuivent Stark et Bainbridge, les hommes tendent à inventer des " compensateurs " (Stark and Bainbridge, 1989: 36). On parle de " compensateur " lorsqu'on veut désigner la promesse de l'obtention, dans le futur ou dans un autre lieu, d'un bien ou d'un état d'âme souhaité, non-accessible dans le moment présent. Un compensateur est composé de fins et de moyens pour obtenir les fins ⁸. La fin, c'est par exemple : la richesse, un haut prestige social, la domination du monde, l'illumination, la vie éternelle, la délivrance de la souffrance, etc. ; les moyens pour atteindre ces fins, c'est par exemple : le rituel, la bienfaisance, l'ascétisme, la méditation, la consommation d'une substance divine, la croyance, etc.. Les compensateurs peuvent être spécifiques, ce qui les rapproche de la magie ; ou généraux, ce qui les met dans le camp de la religion ⁹. Puisqu'on peut parler des " biens ", que les individus peuvent d'une certaine manière " consommer ", il est évident - pour Stark et Bainbridge - qu'on peut postuler l'existence d'un marché de compensateurs avec une offre et une demande. Les groupes religieux, les prophètes et gourous offrent le bien ; les croyants le consomment. À partir de là, on pourra utiliser des explications semblables à celles de l'économie et du " rational choice ". Et puisqu'il y aura toujours dans la vie des privations relatives et absolues, il en résulte que les êtres humains auront toujours des motivations à produire et à consommer des compensateurs. Mais qu'en est-il de la

⁸ Selon Max Weber, on pourrait parler de " biens de salut ".

⁹ "A compensator is the belief that a reward will be obtained in the distant future or in some other context which cannot be immediately verified."(...) "We do not use the word compensator in any pejorative sense. By it we simply mean to recognize that, when highly desired rewards seem unavailable through direct means, persons tend to develop explanations about how they can gain this reward later or elsewhere" (Stark and Bainbridge, 1985: 6). Pour une critique du concept de compensateur, cf. Bruce, 1999: 32.

sécularisation ? Elle n'est pas du tout niée par Stark et Bainbridge (Stark and Bainbridge, 1985: 429 ; Stark and Bainbridge, 1989: 279). Les forces identifiées par Wilson et Berger - la rationalisation et la différenciation - opèrent et mènent à une sécularisation constante de la société et des groupes religieux. Le mécanisme, que Stark et Bainbridge trouvent le plus important, peut se décrire de la façon suivante : les groupes religieux eux-mêmes se sécularisent par le fait que leurs dirigeants veulent réduire la tension du groupe avec l'environnement social. Mais - nous disent ces auteurs - s'opposent à ces forces sécularisantes un certain nombre de forces antagonistes, qui sont tout aussi importantes. Puisque les besoins pour des compensateurs restent constants, la sécularisation des groupes existants cause l'ouverture d'un marché pour des compensateurs nouveaux. Chaque mouvement qui se sécularise est l'origine d'une situation prometteuse pour un nouveau " entrepreneur religieux " qui peut essayer d'exploiter ce marché et de satisfaire la demande. Ceci peut se faire de deux manières : par le " revival " (quand il y a schisme) ou par " l'innovation " (quand un tout nouveau groupe est fondé). Ainsi, plus les tendances sécularisantes dans une société sont fortes, plus importantes sont les motivations pour des " revivals " et des innovations religieuses. L'effet émergent sera - on comprend maintenant - une somme constante de la religion, qui est produite par un cycle éternel de sécularisation, revival et innovation religieuse. Notons que dans ce modèle, nous avons également affaire à un retour du religieux. Puisque la religion satisfait des besoins anthropologiques, il est clair qu'elle doit constamment prendre de nouvelles formes.

À noter que tout ceci n'est valable que pour un marché de la religion tout à fait libre. Dans un marché régulé, les besoins religieux resteraient bien sûr constants, mais, du fait d'une offre limitée (par exemple par un monopole), il y en résulterait une demande restreinte.

Critique

Le modèle du " cycle éternel " fait preuve d'un certain nombre d'avantages importants. Ainsi, il est basé sur l'individualisme méthodologique et se prête en principe à de vraies explications sociologiques. Il est ainsi possible d'expliquer des variations entre différents contextes ; par exemple, on pourrait expliquer pourquoi les Eglises évangéliques libres ont plutôt du succès, alors que les Eglises dites " historiques " perdent leurs membres. L'utilisation d'un modèle de marché pour la situation religieuse moderne est, en tout cas, un élément que tout nouveau modèle de la sécularisation ne pourrait négliger. Dans ce contexte, l'idée, qu'une sécularisation interne d'un groupe religieux puisse mener au développement d'un marché exploitable par de nouveaux entrepreneurs religieux, est aussi d'une grande importance. De l'autre côté, on trouve, également dans ce modèle, des éléments qu'on peut écarter sans perte. Un premier point est l'hypothèse de besoins religieux constants : ce qui mène tout naturellement à l'idée qu'il devrait y avoir toujours la même " quantité " de religion dans chaque société. Cette supposition fonctionne comme un " obstacle épistémologique " et empêche de prendre en compte l'idée centrale du modèle (qui aurait pourtant été naturelle pour une approche économique) : à savoir que les " biens religieux " peuvent être remplacés par des " biens séculiers " sous certaines conditions. Notre exemple de cas montre une telle substitution avec une clarté qui ne permet pas le doute : le " retour du religieux " ne compense guère les décroissances et pertes des Eglises dites historiques ; et une multitude

d'offres séculières ont pris la place de ce que faisait, jadis, la religion ¹⁰. Un deuxième défaut consiste dans la sous-estimation du processus de la rationalisation et différenciation qui influence les sociétés modernes et qui a des effets profonds sur la compétitivité de " biens religieux " ¹¹. Un troisième problème se trouve dans l'hypothèse d'un " marché religieux " pour toutes les sociétés historiques. Ceci est – d'un point de vue historique – tout simplement faux (notamment pour notre cas : avant la fondation de l'Etat fédéral et pendant longtemps, la citoyenneté était liée à la confession et différait de canton en canton). Il est sans doute fécond d'utiliser l'individualisme méthodologique d'une manière anhistorique, puisque cette méthode est probante même dans les sociétés et structures collectives ; mais ceci ne veut pas dire qu'on peut toujours supposer un marché du religieux. Tout au contraire, ce qu'on observe, lors des derniers siècles, c'est que le marché religieux n'a émergé qu'après une longue et douloureuse évolution sociale.

4. Un modèle intégré

À cause de limites d'espace de cette publication, le nouveau modèle ne peut être élaboré complètement ici ; ceci devra être l'objectif de futurs articles. Le but, plus modeste de ce paragraphe, est d'esquisser les " décisions de base " d'un nouveau modèle en démontrant des continuités et discontinuités avec les trois modèles décrits auparavant. Ainsi, on verra quels éléments de tel ou tel modèle nous incorporons (et quels autres nous écartons) ; de plus, on verra comment nous lions les éléments choisis, c'est-à-dire, quels mécanismes causaux nous supposons. Notre argument contient cinq étapes (voir aussi tableau 3).

1. Le point de départ devra, tout d'abord, être une définition de la religion qui rende possible une définition et description féconde de " sécularisation ". Ici, nous nous décidons pour une définition à la fois fonctionnelle et substantive ¹². Nous entendons par *religion* des institutions, formes de pratique et croyances subjectives, qui répondent à des problèmes de sens et de contingence en faisant allusion à une transcendance ou au surnaturel. Dans cette définition, le problème de base de la religion n'est pas lui-même religieux ; et les " solutions " du problème peuvent être soit religieuses soit non religieuses. Les approches fonctionnelles, qui partent d'un problème de base religieux pour ensuite définir toutes les solutions du problème comme religieuses - de même que les approches substantives qui indiquent des attributs fixes des religions - ne savent pas décrire le remplacement de biens religieux par des biens séculiers (propre au phénomène de sécularisation). Nous entendons par *sécularisation* un processus de changement sociétal dans lequel la religion (définie comme on l'a vu tout à l'heure) devient un moyen de moins en moins recherché pour répondre aux problèmes de sens et de contingence, que ce soit sur le plan social ou individuel.

2. Le " moteur " principal de la sécularisation se trouve - nous sommes ici en accord avec Wilson - dans les processus de la différenciation et rationalisation. C'est suite à la différenciation que la religion perd de plus en plus de son influence sur les autres sous-systèmes sociétaux. Mais c'est également dans son

¹⁰ Les auteurs du modèle " cycle éternel " ont proposé des explications alternatives pour le " cas d'Europe ". Or, je ne les trouve guère convaincantes (Stark and Iannaccone, 1994).

¹¹ Les auteurs n'ignorent pas les processus de différenciation, qui, cependant, ne jouent pas un rôle central dans la théorie : cf. Stark and Bainbridge, 1989.

¹² La définition la plus célèbre qui est en même temps fonctionnelle et substantive est celle de Durkheim, 1985, 7e édition: 65.

“ domaine principal ”, c’est-à-dire en rapport aux problèmes de sens et de contingence, que la religion subit des pertes. Pour décrire plus clairement ce qui se passe, il est fécond de distinguer la demande et l’offre sur le marché des produits de sens et de contingence. *Concernant la demande*, on peut repérer une disparition de beaucoup de problèmes de sens et de contingence suite à la rationalisation (surtout suite au progrès scientifique et technique). Comme exemple, on peut penser aux maladies, problèmes psychiques, phénomènes météorologiques, risques en général, etc., qui, de nos jours, peuvent souvent être expliqués scientifiquement et traités d’une manière technique. En conséquence, la religion perd de plus en plus de son influence sur ce terrain. De l’autre côté, on a aussi affaire à l’émergence de nouveaux problèmes de sens et de contingence, justement, suite à la différenciation et rationalisation de la société. Il s’agit surtout de problèmes de pression psychique suite aux divers changements et insécurités que l’individu doit subir dans la société moderne : l’individu peut très bien devoir changer plusieurs fois de travail, partenaire, domicile, religion ; et tout cela peut mener à d’importants problèmes de sens. Et, finalement, d’autres problèmes restent toujours présents : l’incessant passage du temps, le vieillissement du corps, la nécessité de la mort, etc.. Partout où on peut avoir affaire à des problèmes de sens et de contingence, un produit religieux peut être recherché. Or, c’est ici qu’il faudra se demander ce qu’il se passe du côté de l’offre. De ce point de vue, on constate d’abord une pluralisation : suite à la mobilité croissante des personnes et des informations, il est possible de choisir une palette toujours plus riche de produits religieux et spirituels. En même temps, on assiste à une multiplication des offres non-religieuses qui se donnent l’objectif de traiter, elles aussi, les problèmes de sens et de contingence : semaines de créativité, thérapie du corps, sport, etc.. Ces offres semblent avoir des avantages de légitimité sur leurs concurrents religieux, puisqu’elles peuvent s’affirmer être “ vraiment utiles ”. Ainsi, c’est aussi sur leur propre terrain que les produits religieux sont souvent perdants. Comme on voit, nous avons, dans ce point, aussi intégré l’intuition importante de Luckmann, à savoir qu’il peut y avoir un remplacement de différents produits qui remplissent la même fonction de sens et de contingence.

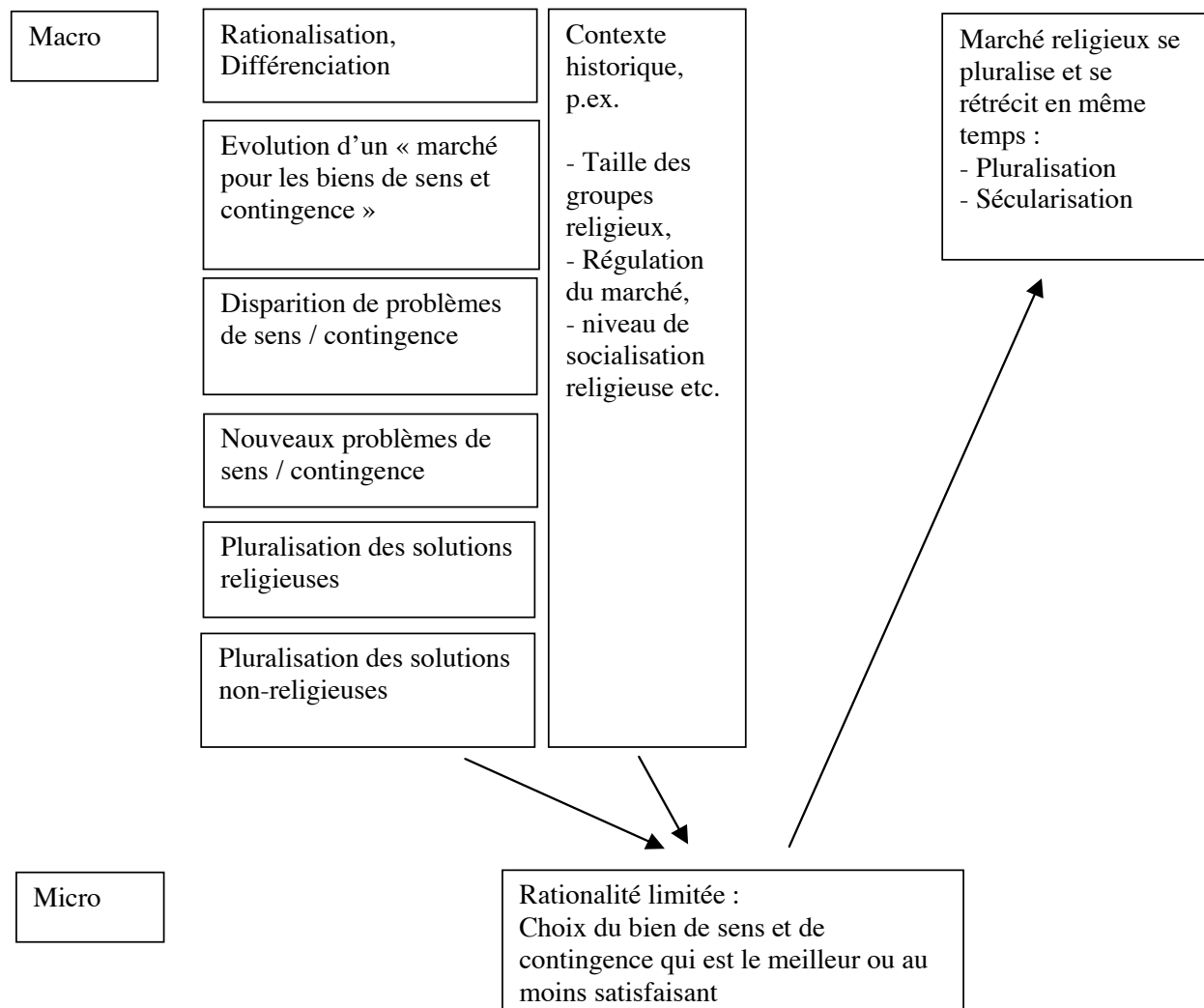
3. Les deux premiers points qu’on a abordés sont abstraits. Or, pour expliquer une situation historique concrète, il est important de faire attention aux “ conditions initiales ” (Popper, 1988: 124). On doit alors spécifier un nombre important de paramètres qui sont spécifiques à la situation historique concrète et qui ne peuvent être “ déduits ” d’une théorie. A titre d’exemple, on peut nommer l’étendue de la socialisation religieuse dans différents groupes, la taille absolue et relative des groupes, la forme de la régulation étatique, le niveau de la modernisation, etc.. De plus, il est particulièrement important de connaître les caractéristiques des biens religieux et séculiers sur le marché des produits de sens et de contingence.

4. Le nouveau modèle devra ensuite – et ici nous intégrons un élément de la théorie du « rational choice » – contenir un “ fondement micro ” (micro-foundation), c’est-à-dire, il doit préciser les règles d’action ou de sélection des individus. Dans notre modèle, nous postulons une “ rationalité limitée ” (Simon, 1983). Les individus choisissent donc, dans certaines limites, la solution qui leur promet une utilité maximale ou – si c’est trop difficile – une solution qui est quand même “ satisfaisante ”. Dans ce contexte, une distinction s’impose : d’un côté, on a des individus qui ne se voient pas dans une “ situation de choix ” et pour qui l’appartenance et la pratique religieuse font partie de leur identité personnelle. Ces personnes ne se considèrent pas comme des consommateurs

sur un marché ; et c'est ici qu'on repère donc des limites importantes au modèle du marché religieux. De l'autre côté, il s'agit d'individus qui décident d'une manière rationnelle - en référence à leur demande de " biens religieux ", ou même, à une possible désaffiliation ¹³. Suite à l'hypothèse de la " rationalité limitée ", il est possible de prédire comment différentes conditions initiales (décrits sous 3) amèneront plus ou moins de demande pour des biens soit religieux soit séculiers. Le modèle explicatif se présente sous forme (comme toute explication scientifique) d'un schéma " macro-micro-macro " (Boudon, 1983 ; Coleman, 1990).

5. L'offre et la demande pour ces biens religieux ou séculiers est alors l'" effet émergent ", en tant que situation religieuse d'un contexte spécifique. Concernant notre exemple de cas, l'effet émergent serait : la sécularisation croissante en même temps qu'une pluralisation du marché religieux. Ou, dit d'une autre manière : la simultanéité de l'émergence et de la décroissance du marché religieux.

Tableau 3 Le modèle intégré de la sécularisation et du retour du religieux



¹³ Pour un exemple de comment ce modèle de rationalité limitée peut être appliqué au phénomène de la désaffiliation, cf. Birkelbach, 1999.

Conclusion

Un modèle se fondant sur ces " décisions de base " - on le voit bien - a comme " effet émergent ", sur le niveau macro, les phénomènes que nous avons observés dans notre exemple de cas helvétique. La pluralisation des croyances individuelles, la sécularisation croissante, la désaffiliation d'un nombre toujours plus important de personnes, le fait que les Eglises évangéliques ont plus de succès en modernité que les Eglises dites historiques : tout ceci nous est présenté par notre modèle donc comme un " effet émergent " d'une réaction rationnelle (en supposant la rationalité limitée) à un certain nombre de paramètres structurels. De cette façon, on a rendu compte de la sécularisation comme d'un certain " retour du religieux ". Bien sûr, nous n'avons décrit que les premiers pas d'un tel modèle ; et des explications concrètes devront prendre en compte les détails historiques en les incluant dans le modèle en tant que " conditions initiales ". C'est en variant ces paramètres et en en déduisant des " effets émergents " différents, qu'il nous sera possible de démontrer que le modèle peut expliquer des cas variés, tel que celui des Etats-Unis, du Brésil ou de l'Allemagne de l'Est.

Bibliographie

- Ackermann, Charles, and Parsons, Talcott (1966) "Der Begriff "Sozialsystem" als theoretisches Instrument" in Gordon J. DiRenzo (eds) *Concepts, Theory and Explanation in the behavioural Sciences*, pp. 24-40. New York: Random House.
- Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Birkelbach, Klaus (1999) "Die Entscheidung zum Kirchenaustritt zwischen Kirchenbindung und Kirchensteuer. Eine Verlaufsdatenanalyse in einer Kohorte ehemaliger Gymnasiasten bis zum 43. Lebensjahr" *Zeitschrift für Soziologie* 28:136-153.
- Boudon, Raymond (1983) *La logique du social*. Paris: Hachette.
- Bruce, Steve (1999) *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: University Press.
- Campiche, Roland, and Dubach, Alfred and al. (1992) *Croire en Suisse(s)*. Lausanne: éditions L'Age d'Homme.
- Campiche, Roland J. (2004) "La dualisation de la religion (forthcoming)"
- Coleman, James S. (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dobbelaere, Karel (1981) "Secularization: A Multi-Dimensional Concept" *Current Sociology* 29.
- Dobbelaere, Karel (1984) "Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences" *Social Compass* 21:199-219.
- Durkheim, Emile (1985, 7e édition) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: PUF.
- Lübbe, Hermann (1965) *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Luckmann, Thomas (1991) *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982) *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mayer, Jean-François (1993) *Les Nouvelles Voies Spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme.

- Parsons, Talcott (1960) "Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the USA" in *Structure and Process in Modern Societies*. pp. 295-321 New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1966) *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Popper, Karl R. (1988) *La misère de l'historicisme*. Paris: Presses Pocket.
- Simon, Herbert A. (1983) *Reason in Human Affairs*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William S. (1985) *The future of religion*. Berkeley: University of California Press, Ltd.
- Stark, Rodney and Bainbridge, William S. (1989) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Stark, Rodney and Iannaccone, Laurence R. (1994) "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization of Europe'" *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:230-252.
- Tschannen, Olivier (1992) *Les théories de la sécularisation*. Genève: Librairie Droz.
- Wallis, Roy and Bruce, Steve (1995) "Secularization: The Orthodox Model" in Bruce, Steve (eds) *The sociology of religion*, pp. 693-715. Aldershot: Elgar.
- Weber, Max ([1922]1985) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wilson, Bryan (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan R. (1966) *Religion in secular society. A sociological comment*. London: C.A. Watts & Co.

Prof. Dr Jörg Stolz
Observatoire des Religions en Suisse
Bâtiment Provence
CH - 1015 Lausanne
Tel.: 0041 (0)21 692 27 02
Fax : 0041 (0)21 692 27 26
e-mail: joerg.stolz@unil.ch