

Religion, religiosité et appartenance religieuse en Europe

En vue de mieux comprendre les évolutions en cours au sein du christianisme européen, il y a avantage à se réinterroger sur les notions de religion, de religiosité et d'appartenance religieuse. Car l'effondrement des pratiques religieuses auquel nous assistons actuellement correspond vraisemblablement moins à un déclin des croyances proprement dites qu'à un vaste processus de réorganisation des affiliations religieuses traditionnelles. Les engagements et dégagements qui s'expriment sous forme de crise sur la scène religieuse européenne ne sont que l'un des aspects de la construction d'un nouveau monde commun.

Albert Bastenier

Les articles qui composent le dossier de *La Revue nouvelle* de ce mois apportent de nombreuses et intéressantes notations à propos des transformations en cours dans le champ religieux en Wallonie et à Bruxelles. Ils viennent aussi s'inscrire dans la ligne des tendances de long terme que l'on sait à l'œuvre non seulement chez nous, mais aussi dans la majorité des pays d'Europe de l'Ouest. Mises en lumière à trois reprises au cours des trente dernières années par l'European Values Survey (EVS, 1981, 1990, 1999), ces tendances indiquent un constant recul du christianisme, principalement observable au travers d'une récession continue

de tous les types de lien avec l'Église catholique. Elles indiquent en outre que si cette érosion du lien à l'institution ecclésiastique concerne toutes les classes d'âge, elle est toutefois plus marquée encore pour ce qui regarde les générations jeunes. Enfin, ce qui n'est pas sans importance, si les prescriptions ecclésiastiques en matière de croyances et de pratiques religieuses perdent visiblement leur capacité d'emprise sur les individus, cela ne veut pas dire pour autant que la *religiosité* de ceux-ci disparaît purement et simplement. Cette dernière — en tant que disposition initiale et subjective des individus à l'égard de diverses réalités méta-empiriques ou

dimensions spirituelles de l'existence — paraît au contraire être entrée dans une période d'innovation. Au total, parce que la césure générationnelle apparaît comme le facteur le plus puissant dans le tableau d'une évolution qui associe des expressions nouvelles de la religiosité à une recherche d'indépendance vis-à-vis de la religion — en tant que système institué et d'organisation ecclésiale de la religiosité —, on en vient à se demander si ce n'est pas un changement de modèle culturo-religieux relativement global qui est actuellement en train de se produire¹.

Mais comment comprendre ce changement, et de quelles catégories disposons-nous pour l'analyser et le penser? Dans ses *Miettes philosophiques*, Kierkegaard dit que le paradoxe suprême que toute analyse a à surmonter est précisément d'avoir à découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut encore penser. C'est en quelque sorte dans cette situation que nous nous trouvons présentement face aux manifestations de la chose religieuse, qui s'installe dans une flexibilité qui brouille la manière classique qu'elle avait de s'exprimer de manière cohérente dans des appartenances — en tant qu'ensembles d'attitudes et de mécanismes expressifs de l'affiliation à une religion. L'étonnante pluralité floue de convictions et de pratiques qui s'étale sous nos yeux, mixte du déclin de la religion instituée et de l'essor des *croyances parallèles* issues des bricolages de la religiosité des individus, est-elle analysable à l'aide des concepts traditionnellement mis en œuvre par la sociologie de la religion? On a quelques raisons de penser qu'il n'est plus suffisant

d'étirer à l'infini la portée des concepts et des théories anciennes pour parvenir à la compréhension du présent.

SÉCULARISATION ET APPARTENANCES RELIGIEUSES

En cette matière, ce furent les théoriciens de la sécularisation qui, jusqu'au tournant des années quatre-vingt, gouvernèrent prioritairement la réflexion. Il y eut certes différentes versions de ce paradigme, mais l'élément unificateur qui les traversait toutes peut se résumer en peu de mots: de manière constante et progressive, plus la modernité avance, plus la religion recule. La progression de la modernité occidentale, censée commander ainsi linéairement le destin de la religion, correspond en fait à la réalisation du programme énoncé par les Lumières dès le XVIII^e siècle. On peut ramener ce programme à l'influence de quatre facteurs: la *rationalisation* (une « démagification » du monde comme conséquence de l'emprise croissante de la rationalité scientifique et technique dans tous les domaines de la vie), la *différenciation sociale* (les différentes sphères de l'activité humaine se spécialisent, se séparent les unes des autres et se libèrent du contrôle intellectuel de la théologie), l'*individualisation* (les individus affirment leur droit à une réalisation d'eux-mêmes qui sape les appartenances sociales en même temps que les idées d'obligation et de soumission à l'autorité ecclésiastique), et la *privatisation* (une séparation s'établit entre les domaines de la vie publique et privée, qui fait que les croyances deviennent une affaire relevant de la seule conscience personnelle).

¹ On trouve une analyse détaillée des données fournies par les enquêtes EVS dans: L. Voyé et K. Dobbelaere, « De la religion: ambivalences et distancements », dans K. Dobbelaere et M. Elchardus, *Belge toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruxelles, De Boeck, 2001.

Cette vision des choses, selon laquelle la modernité occidentale conduirait nécessairement la religion à disparaître ou la vouerait tout au moins à se retirer dans la sphère privée de l'existence, en vint cependant à montrer ses limites lorsque, au cours des années quatre-vingt, on vit apparaître non seulement la vague de ce que l'on a appelé les *nouveaux mouvements religieux* et diverses croyances parallèles contreculturelles ou contestataires, mais aussi les différents courants du pentecôtisme et du renouveau charismatique. Au même moment, on assista en outre à la montée en puissance de différents fondamentalismes religieux au sein du christianisme et du judaïsme, mais ce fut l'islamisme qui retint particulièrement l'attention. Tout cela, qui mettait davantage en lumière une pluralité de modes d'appartenance au christianisme que sa décomposition, contribua évidemment à affecter la thèse de la sécularisation de sérieuses nuances. On se mit à parler du *retour du religieux* et certains crurent même pouvoir parler de la *revanche de Dieu*. Pour ce qui concerne la plupart des pays du monde occidental tout au moins, on dut bien admettre que si les pratiques religieuses prescrites par les Églises instituées poursuivaient leur déclin, il fallait toutefois enregistrer de façon concomitante qu'une multiplicité de formes de spiritualités individualisées était en train de se répandre de manière diffuse. Et puisque l'on n'assistait pas simplement à un recul des pratiques prescrites par les Églises, certains se demandèrent s'il était suffisant de réfléchir en termes de déclin de la religion et si, à partir d'une prise en compte des croyances et des pratiques

se développant en dehors du contrôle des institutions, il ne fallait pas s'enquérir aussi d'une manifestation de sa possible recomposition en cours.

Car en regard des facteurs classiquement pris en compte par la théorie de la sécularisation, l'observation de la réalité des comportements religieux indique en effet que si la différenciation des sphères d'activité et l'individualisation des consciences ont bien exercé une influence considérable dans un sens sécularisateur, les choses paraissent infiniment plus discutables en ce qui concerne la privatisation des centres d'intérêt et la rationalisation des conduites. Car la plus grande liberté des consciences n'a visiblement débouché ni sur une disparition pure et simple des conduites religieuses ni sur une gestion privative de leurs aspirations. La différenciation et l'individualisation ont très vraisemblablement agi comme des facteurs de diminution drastique des pratiques religieuses prescrites par les Églises, mais simultanément on a assisté à des réinvestissements religieux *en vadrouille* au sein desquels il est difficile de discerner systématiquement une plus grande rationalité, tant il est vrai que la crédulité naïve de certains face à la multiplication des offres mercantiles de *biens de salut* et la sensibilité aux effets de mode chez beaucoup y sont manifestes.

Or, un tel maintien, ou retour en force, des conduites religieuses dans l'espace public des sociétés occidentales constitue un démenti à la thèse de l'incompatibilité entre la religion et la modernité. Par là, on est conduit à penser que, vraisemblablement en raison de l'impact décisif de l'indivi-

dualisme, la modernité pose davantage une question majeure aux institutions gestionnaires de la religion qu'elle ne pose la question de la religion elle-même. Pour le dire autrement, en matière de religion dans les sociétés modernes, la question centrale paraît bien moins être celle du *croire* que celle du *croire ensemble*. C'est cela d'ailleurs qui permet de comprendre la multiplication des travaux sociologiques qui, à la suite de la remise en discussion du paradigme de la sécularisation comme inéluctable processus culturel de sortie de la religion, cherchèrent à caractériser au mieux la forme prise par la religion dans le monde actuel en la qualifiant tout à tour d'implicite, de diffuse, de disséminée, d'éclatée, de dérégulée ou encore de dés-institutionnalisée. Or, toutes ces qualifications convergent et conduisent à penser que c'est la problématique des appartenances qui, pour ce qui concerne la religion comme pour de nombreuses autres dimensions de la vie collective, doit faire l'objet d'une analyse à nouveaux frais.

CROIRE SANS APPARTENIR ?

À cet égard, on commencera par souligner que c'est à partir de l'effondrement des pratiques religieuses prescrites par les Églises chrétiennes que la sociologue anglaise Grace Davie² en est venue à penser que c'était à l'aide de la formule de la *croissance sans appartenance* qu'il était désormais le plus judicieux de caractériser les attitudes en passe de devenir dominantes dans toutes les sociétés avancées. Selon elle, l'effondrement mesurable des pratiques religieuses correspond moins à un déclin des croyances proprement dites

qu'à un vaste processus de réorganisation des modalités traditionnelles des affiliations religieuses. Sa réflexion rejoint d'une certaine façon les analyses de ceux qui, à un niveau analytique plus vaste de la dynamique sociétale, se sont montrés attentifs aux effets qu'entraîne l'effacement des grands récits symboliques qui donnaient légitimité et suscitaient l'adhésion à l'ensemble des institutions de la vie collective. C'est donc à une sorte de scepticisme institutionnel généralisé des générations contemporaines que l'on aurait affaire. Car il est vrai que, tant dans les domaines politiques que religieux — comme en témoignent tout aussi bien la perte de crédibilité dont souffrent les États nationaux, les partis politiques ou les organisations syndicales, mais aussi l'école et la famille traditionnelle que les Églises —, c'est à une crise générale de l'institutionnalité que renvoient vraisemblablement le déficit actuel des adhésions et la récession des appartenances, religieuses ou autres.

Prendre acte de ce que la tradition religieuse dans sa version institutionnalisée ne constitue plus le code d'interprétation obligatoire de l'existence qui s'impose à tous permet évidemment de comprendre pourquoi l'expression établie des appartenances religieuses devait tôt ou tard en venir à son déclin ou même à sa dislocation. Mais cela ne signifie pas pour autant que la religion et la modernité n'aient plus rien à voir l'une avec l'autre. Et du point de vue de l'analyse, ce que la permanence et la pluralité des expressions de la religiosité, si floues et si fluides soient-elles, doivent inciter à éclaircir, ce

² Grace Davie, « Believing without belonging: is the future of religion in Britain? », *Social Compass*, 1990, 37/4, p. 456-469.

sont les processus au travers desquels les individus réaménagent leurs croyances, les recomposent et les redistribuent. Car la dislocation des appartenances religieuses anciennes, loin de devoir être considérée uniquement comme une conquête du sujet moderne émancipé, peut aussi être vue comme l'un des moments du remodelage de l'identification sociale de ceux qui participent à l'élaboration d'un nouveau monde commun, moderne et démocratique. Et contrairement à ce que la thèse libérale inspirée des Lumières soutient, la constitution de cet espace n'est pas mise en danger par toute forme d'identification des individus à l'une ou l'autre communauté particulière. Participer à l'élaboration de ce monde commun n'implique donc pas que chacun fasse disparaître ses appartenances sociales et culturelles propres ou les mette entre parenthèses en les privatisant. Bien au contraire, les démarches d'identification sociale de chacun — dont, notamment, celles de nature religieuse — participent à la construction d'un champ d'influences réciproques qui sont à la source d'engagements autour d'enjeux de solidarité et s'avèrent nécessaires à la constitution de ce monde commun.

APPARTENANCES ET MONDE COMMUN

Cette situation où il faut admettre que les appartenances religieuses sont entrées dans une période de redéfinition d'elles-mêmes tout en demeurant néanmoins un élément essentiel dans la construction du monde commun ne peut se comprendre qu'à partir du rapport entre les parties et le tout du social que précisément les

appartenances désignent et qui est loin d'être un rapport univoque et sans ambivalence. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il n'est pas possible de parler des appartenances religieuses sans faire état des divers degrés et des différents modes de participation des individus aux ensembles confessionnels auxquels ils s'attachent, ou dont ils se détachent plus ou moins explicitement. En tant que participation, l'appartenance doit donc être vue, plus fondamentalement, comme le système des comportements qui unit les individus à des groupements présentant des capacités structurantes plus ou moins fortes et qui, en fonction de leurs vertus persuasives et normatives, sont aussi des groupes de référence.

Les appartenances soulèvent ainsi tout à la fois des questions relatives à l'état des structures sociales et à la conscience que les individus en ont. Par ailleurs, les rapports qui unissent les structures sociales à la conscience des individus doivent être compris à partir de ce que, dans sa philosophie politique, Hegel appelle la *Sittlichkeit* et qui s'oppose précisément à ce que l'on considère les appartenances comme ce qui empêcherait de faire droit à l'autonomie des individus. Ce mot allemand, que l'on ne parvient à rendre qu'approximativement en français par *éthique objective* ou *éthique concrète*, renvoie aux obligations morales de chacun envers la société en acte dont il fait partie, c'est-à-dire les communautés historiques concrètes auxquelles les individus se rattachent. Le monde commun et la poursuite de la vie collective ne peuvent exister que parce que les uns et les autres

y reconnaissent certaines obligations qui portent sur la réalisation de choses qui doivent être assumées pour assurer la permanence des enjeux humains partagés. Et de ces choses *qui doivent être faites*, on ne peut guère prétendre qu'elles s'opposent à la conception qui se trouve au centre de la modernité — celle de l'autonomie du sujet qui gouverne sa propre vie — puisqu'elles s'imposent non pas de l'extérieur, mais proviennent de la volonté des individus eux-mêmes qui sont à considérer comme des sujets rationnels³.

C'est d'ailleurs de la reconnaissance des exigences de cette vie plus vaste à laquelle tous appartiennent que dépend la possibilité qu'il y ait une réalité humaine proprement dite. C'est elle qui permet de parler des *devoirs moraux de l'appartenance*, c'est-à-dire la participation des individus à l'ensemble des pratiques et des institutions constituant la vie publique de la communauté dont ils reçoivent leur identité et dont ils assurent la permanence ou la transformation par cette participation même. Et ce ne sont en définitive que les ultralibéraux qui, dans le débat contemporain au sujet des appartenances, se font les théoriciens du schéma contractualiste et très réducteur d'une pure *société en réseaux*, où les adhésions groupales durables n'existeraient plus, société simplement constituée d'individus monadiques affiliés ou désaffiliés entre eux sur l'unique base instrumentale de leurs objectifs circonstanciels et par la seule efficacité de leur décision personnelle révoicable.

En d'autres termes, les appartenances ne sont pas réductibles à des archaïsmes.

Et l'actuel mouvement des affiliations et désaffiliations religieuses n'est pas clair d'emblée. Comme concept de clôture, l'appartenance est certes susceptible de permettre l'enfermement identitaire des individus et de se trouver à la source de tensions entre groupes sociaux. Mais elle est loin de n'être que l'expression de périls de ce type. Elle constitue aussi et en même temps un terreau de solidarités et de vitalité des convictions morales des individus. C'est-à-dire ce qui, dans leur héritage et face à la domination, les rend paradoxalement capables de s'insurger contre ce que, par les appartenances elles-mêmes, on chercherait à leur imposer. Leur ambivalence complexe à l'égard des appartenances est ainsi à la source de tendances contradictoires qui, d'un côté, peuvent pérenniser les cadres sociaux, mais qui, de l'autre, peuvent empêcher que la vie sociale se fige dans une définitive institutionnalisation mortifère. Car les appartenances sont constitutives du lien social, qui est loin de pouvoir être conçu comme reposant uniquement sur d'éphémères associations contractuelles et expressives de simples intérêts particuliers. L'un des tournants irréversibles de la modernité occidentale réside certainement dans le fait que les individus soient désormais reconnus comme dotés d'une capacité à s'affirmer qui les rend responsables et libres d'eux-mêmes. Mais cela n'équivaut pas à un arrachement absolu vis-à-vis des appartenances. Le droit devenu indiscutable de ne pas s'en voir imposer une trouve son complément dans le fait que n'existe aucune individualité qui ne soit socialement contextualisée.

³ Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.

RÔLE DE L'INSTITUTION ECCLÉSIALE

Lorsque l'on cherche à penser sociologiquement la situation du christianisme dans le contexte des sociétés modernes, il faut évidemment commencer par admettre que la dynamique sociale des appartenances n'y est pas indépendante d'un contexte historique particulier et qu'elle est le produit socioculturel d'une religiosité qui, au travers de multiples interactions sociohistoriques, a trouvé son débouché dans cette forme sociale organisée qu'est l'Église-institution en dehors de laquelle la religion n'existe pas. Il s'agit donc d'une historicisation de la religiosité, de sa transposition empirique ou encore de sa concrétisation au niveau organisationnel d'une croyance commune.

Admettre qu'en dehors de la forme institutionnelle ecclésiale, l'agir historique de la religiosité n'a pas d'assise durable et que se profile même pour elle le péril d'un enfermement dans les chatolements de la subjectivité ne signifie pas pour autant que le principal de l'histoire religieuse passe uniquement par elle. Car dans la soumission aux institutions religieuses comme à n'importe quelle autre, on retrouve toujours la menace d'un ordre et, par là, la perte des significations à partir desquelles elles avaient été initialement conçues. Il faut bien constater que par une sorte de ricochet historique, les institutions se retournent régulièrement contre les acteurs, telles des forces s'opposant au monde qu'elles devaient contribuer à construire. Leurs traditions n'indiquent plus alors le sens donné à la marche. Sur fond de servitude, elles ne font plus que s'emparer des corps et des esprits

pour les maintenir sous une tutelle qui ne garantit rien d'autre qu'une illusion de pérennité au travers d'une guidance autoritaire. Il faut certes de l'institution pour garantir l'objectivité du monde et ne pas sombrer dans le chaos ou le soliloque de la démence. Mais il est indispensable de demeurer libre dans et à l'égard des institutions pour ne pas succomber à leur logique de monstre froid qui, lorsqu'elles sentent leur légitimité menacée, n'hésite pas à broyer les personnes. Le danger du travail des institutions réside dans leur propre excès. Il ne faut donc jamais en rester à elles et garder une distance en vue d'en créer d'autres qui puissent perpétuer le sérieux du réel en même temps qu'admettre la dérision du monopole de vérité dont elles prétendent disposer.

Une telle perception du rôle irremplaçable des institutions ecclésiales en même temps que des dérives écrasantes de leur fonctionnement jette un pan de lumière sur les raisons pour lesquelles, dans le système complexe des rapports qui unit les individus à ces institutions, ils peuvent manifester à leur égard des dispositions contradictoires d'engagement et de dégageant qui, tour à tour, légitimement, dénie ou cherchent à contrôler la raison institutionnelle. Ils peuvent manifester vis-à-vis d'elles de l'assentiment et même de l'attachement, mais tout autant une prise de distance, de la rébellion et de la dissidence. Nombre de cas de distancements contemporains vis-à-vis des pratiques religieuses peuvent donc être rapportés au fait que, dans un contexte où il est désormais loisible à la religiosité de s'exprimer avec une grande autonomie,

ces pratiques sont délaissées parce que leurs usagers anciens les ont expérimentées comme ne répondant pas ou plus au support existentiel qu'ils cherchaient à y trouver. Apparaît alors ce que pouvait dissimuler une part des pratiques à l'aide desquelles on cherchait classiquement à mesurer les appartenances confessionnelles : rien d'autre que ce que des pratiques ritualisées, adoptées au jour le jour non pas en fonction des postulats institutionnels, mais de la créativité et de l'enchevêtrement des ruses dont, en vue de sortir de la banalisation du factuel quotidien, les gens ordinaires étaient capables hier comme ils le sont aujourd'hui. Usant de la logique de l'institution religieuse tout en la déjouant, ils se sauvent de l'insignifiance de la routinisation existentielle à l'intérieur d'un horizon pouvant d'ailleurs rester parfaitement immanent.

LES FIGURES HISTORIQUES DU CHRISTIANISME

À partir de là, l'analyse des manifestations contemporaines de la croyance détachée de l'appartenance, loin de pouvoir être menée dans les seuls termes d'un nouvel indifférentisme à l'égard des exigences propres au collectif religieux, doit plutôt être orientée vers la prise en compte de ce que les usages de la symbolique de ce collectif ne se réduisent jamais à ceux que les institutions ecclésiastiques entendent mettre en forme. Plutôt que de décréter que la crise des appartenances n'est qu'une forme libérale d'évasion ou de vagabondage spirituel, on peut tout autant la voir comme l'expression transgressive d'une protestation face aux prétentions autoritaires d'un centre.

Les Églises chrétiennes peuvent dès lors être considérées non plus comme des instances référentielles intouchables, mais plutôt comme des configurations, historiquement situées, des relations qu'entretiennent les modalités formalisées du croire avec les contenus de la croyance. Et dans le champ extensif du christianisme, l'analyse devra tenir compte des mouvements, éloignements ou dissidences, qui y naissent à partir des aspirations, libertaires et/ou égalitaires, que ne rencontrent pas les formes historiquement construites par la religion administrée.

Une telle compréhension de la dynamique des appartenances religieuses avait déjà été soutenue par le grand théologien et sociologue allemand Ernst Troeltsch dans ses travaux du début du XX^e siècle⁴. Les formes historiques du christianisme, disait-il, ont bien entendu changé selon les moments et les lieux et il n'y a guère de raison d'attribuer à l'une ou à l'autre de ces figures singulières le privilège d'incarner le christianisme dans ce qui serait son essence complète, éternelle et immuable. Cela, parce que dans son cas comme pour tous les phénomènes culturels et sociaux, on observe qu'ils se déploient dans le temps et qu'il faut donc admettre que leur essence ne se confond pas avec un concept abstrait ou avec l'héritage d'une époque normative. Autrement dit, ce qu'on appelle l'essence de tels phénomènes n'a pas de contenu définissable a priori. Elle n'est décelable qu'à partir des traces historiques qu'ils produisent et qui, comme matérialisation du sens dans l'expérience humaine, font partie intégrante de leur identité fondamentale. Et si on

⁴ Jean Ségué, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

⁵ Michel de Certeau,
La faiblesse de croire,
Paris, Seuil, 1987.

peut maintenir malgré tout que rechercher l'essence du christianisme n'est pas une opération insensée, ce ne sera qu'au travers de ce qui se laisse entrevoir dans la richesse de ses manifestations spatio-temporelles successives, qui sont l'œuvre des générations pressées par les exigences de leur histoire. Mais cela sans qu'il soit question de la réduire à l'un de ces moments ou de vouloir trouver sa quintessence dans l'une de ses formes. L'essence du christianisme sera donc ce qui apparaît essentiel à ceux qui endossent le souci de son histoire et qui, sans se détacher de lui, mais sans nécessairement se rendre à l'une ou l'autre de ses figures historiques particulières, lui redonnent un sens approprié à un contexte.

Certes, ce mode d'appréhension entièrement historique du christianisme paraît difficilement recevable par sa hiérarchie patentée. Mais quels qu'en soient les risques, il est vain de leur part de vouloir y échapper en dénonçant le nominalisme ou même le nihilisme de la pensée lorsqu'elle n'est plus métaphysique ou inspirée par cette instance normative qu'on appelle Dieu. Car pour protéger l'une ou l'autre des formes historiques et contingentes de la religion administrée, faudrait-il arrêter de penser? Parce que c'est bien la pensée elle-même qui porte la responsabilité de penser aujourd'hui de cette manière. Et à cet égard, rien ne sert de maudire la modernité en cherchant à renouer avec le temps où l'ancrage métasocial de la pensée allait de soi. Car cela reviendrait à postuler que l'histoire aurait dû s'arranger autrement! Rien d'autre donc qu'un déni de l'épreuve de vérité qu'elle représente.

On rejoint aussi de cette façon le rôle que Michel de Certeau⁵ conférait à l'idée de *rupture instauratrice* qui, à partir de ses travaux d'historien, en était venue à supplanter chez lui celle de *tradition régulatrice*. Du point de vue sociologique, cela signifie qu'en tant qu'expression des engagements et des dégagements qui interviennent dans la construction d'un monde commun, l'analyse des croyances et des appartenances religieuses doit être historicisée et située à partir de la totalité du vécu socioculturel d'une époque. Car il est des contextes sociohistoriques, comme celui des sociétés modernes, qui cessent d'être religieusement homogènes et qui se laïcisent, où ce qu'étaient certaines *croyances évidentes* deviennent des *appartenances convenues*. Les croyances s'y dévaluent et ne sont plus de l'ordre de l'assentiment à une vérité vécue, mais seulement acceptées au nom des exigences de la cohésion sociale. Une telle transformation des croyances, où la dimension d'appartenance devient prioritaire, fait apparaître le jeu qu'il est possible de mener avec elles comme à l'égard de simples *choses* faisant partie de l'expérience d'individus autonomes à la poursuite de leur affirmation. Au détriment des institutions ecclésiales, une auto-interprétation des *choses à croire* apparaît désormais comme subjectivement possible sinon comme socialement légitime.

La croyance n'est en fait jamais séparable d'une appartenance. Mais cette dernière en vient, selon les contextes, à revêtir des significations différentes et même, paradoxalement, à prendre parfois la tournure de son refus. C'est d'ailleurs ce

que croient pouvoir observer Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach dans leur analyse de l'éclatement du christianisme contemporain. Ils affirment que « des chrétiens de plus en plus nombreux sont d'autant moins pratiquants qu'ils sont plus croyants... Certes on ne peut pas conclure qu'il n'y a plus de relation du tout. La croyance chrétienne reste liée, jusque dans ses retournements ou ses dénégations, à des rites religieux, à des appartenances institutionnelles et traditionnelles... Mais ce sont des liens obscurs, souvent dramatiques, de plus en plus ambivalents, et lentement coupés⁶ ». Selon eux, on assisterait donc, à partir des années septante, à une radicalisation de la situation du christianisme européen où se renforce la dissociation entre certaines aspirations existentielles de la foi et l'objectivité sociale des institutions ecclésiales.

Ce que les enquêtes européennes sur les valeurs (EVS) ainsi que l'investigation récente au sujet des croyances et des pratiques religieuses en Wallonie et à Bruxelles confirment en tout cas, c'est que si le mouvement d'individualisation et de subjectivisation des comportements continue effectivement à s'approfondir, les déclarations de croyance demeurent fortement associées à des déclarations d'appartenance, fussent-elles nominales. Toutefois, sous cet étiquetage générique, s'observent des types d'affiliations extrêmement hétérogènes, souvent défaites, erratiques même. On constate, donc, le caractère *éclaté* des appartenances, qui pose d'ailleurs de plus en plus sévèrement la question de l'intégration interne des Églises, qui ne paraît plus du tout as-

surée à long terme. Parallèlement à cela, on constate en outre que le mouvement d'individualisation et de subjectivisation exerce son influence non seulement parmi ceux qui se déclarent catholiques, mais également parmi les athées et laïques militants. Cette double influence agit vraisemblablement dans un sens qui réduit la différence, voire établit des ponts, entre des segments de société qui se concevaient antérieurement comme opposés.

UN CHANGEMENT DE MODÈLE CULTURO-RELIGIEUX GLOBAL ?

Mais si l'on revient à l'une des questions soulevées au début de cet article, peut-on faire l'hypothèse que, au travers de la décomposition même de ses appartenances, le christianisme en Europe serait déjà occupé à se recomposer ? Que l'actuelle dérégulation des appartenances serait l'amorce d'un processus de réaménagement du croire, auquel se ramènerait en définitive la sécularisation ?

Du point de vue de l'analyse sociologique, ce serait là aller vite en besogne. Mieux vaut sans doute en rester à dire que la crise des appartenances constitue la manifestation d'une rupture avec les continuités longues de la religiosité européenne formalisée. Et que nul ne sait à vrai dire si, pour le christianisme en Europe, il s'agira d'une *rupture instauratrice* ou pas. Car qui décidera, sinon les acteurs eux-mêmes, de la signification que prennent les appartenances et les refus d'appartenances religieuses dans le contexte contemporain ?

⁶ Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

Il n'est toutefois pas interdit de se demander à quelles conditions minimales les énoncés religieux propres au christianisme devraient répondre si les Églises instituées voulaient retrouver une compatibilité culturelle suffisante pour les faire réellement entrer en dialogue avec les sociétés issues de la modernité occidentale. Et, si pas suffisantes tout au moins nécessaires, nous en voyons au moins deux.

La première concerne la version romaine du christianisme et sa capacité de prendre des distances vis-à-vis de la métaphysique inspiratrice de son onto-théologie. La facture culturelle médiévale de cette théologie semble exclure la possibilité d'une cohérence quelconque avec la modernité. Si une *rupture instauratrice* devait se produire, ce ne serait sans doute que moyennant l'abandon de l'idée que l'éthique d'inspiration religieuse puisse encore se fonder sur des essences naturelles élevées au rang de normes. Jusqu'ici, la théologie romaine n'a pas accompli le saut intellectuel qui lui permettrait non pas de nécessairement se réconcilier en tout point avec la modernité, mais de tout au moins venir culturellement à sa rencontre. Or, pour l'instant, plutôt que de s'écarter de la voie platonicienne qui cherche à se soustraire au temps en se branchant sur des essences célestes, nombre de ses interventions officielles préfèrent instruire le procès de l'axiologie des modernes. On y raisonne comme si le christianisme, pour pouvoir exister dans les consciences individuelles, postulait que celles-ci marquent leur préférence pour la culture d'une société de type monarchique d'inspiration féodale plutôt que pour la culture de type démocratique

inspirée du monde contemporain. Autant dire que, pour être chrétien, il faudrait préférer la civilisation d'hier, où tous les actes étaient au service d'un pouvoir supérieur, à celle d'aujourd'hui où l'allégeance aux choses supratemporelles n'est plus considérée comme susceptible de garantir un futur meilleur.

La seconde condition, immédiatement liée à la première, concerne la cohérence de la croyance chrétienne avec ce qui, dans le cadre culturo-historique contemporain, peut être reçu comme un énoncé plausible. Car il n'est plus possible de supposer que ce cadre soit peuplé d'individus pour lesquels n'existerait qu'une seule conception du monde, homogène et évidente pour tous. Les systèmes sociaux démocratiques n'ont d'ailleurs gagné leur implantation que là où on a fini par l'admettre, se rendant compte de ce qu'à vouloir ne pas en tenir compte, on s'acheminait inévitablement vers l'imposition de la volonté de certains sur d'autres. Toutefois, pour admettre qu'une telle configuration historique soit compatible avec le religieux chrétien, la démocratie doit être perçue comme autre chose que le simple ensemble d'institutions et de procédures d'élaboration de la décision politique auquel on la réduit souvent. Elle doit être considérée comme une culture : celle des hommes et des femmes de la modernité qui cherchent, à l'aide de l'expression libre et publique de la conscience du plus grand nombre, à soustraire la vie à la tyrannie des idéologies, des dogmes ou des rêves que d'aucuns, au nom d'une cohérence politique ou de la beauté d'une métaphysique, ont trouvé jadis légitime

d'imposer à tous. Si la pluralité des visions du monde ou des intérêts pouvait être surmontée par la seule raison ou tout autre type de savoir communément admis, la démocratie ne serait évidemment pas nécessaire, puisqu'existerait l'instrument permettant la réconciliation des points de vue différents à propos du réel dans lequel il s'agit de vivre. La démocratie est là, précisément, pour permettre à des individus et à des groupes qui reconnaissent leurs différences de vivre ensemble en sauvegardant ce que cette diversité contient de légitime ou, tout au moins, d'actuellement indépassable en dehors d'un coup de force de certains.

Pour parvenir à la *rupture instauratrice* qui leur permettrait de rencontrer cette modernité qui ne conçoit plus que la culture ou la religion puissent dire d'emblée à l'humanité ce qu'elle est alors qu'elles ne font qu'en éveiller et formuler la question, les Églises chrétiennes n'ont guère d'autre possibilité que de se présenter devant la conscience contemporaine comme des communautés d'interprétation particulières, renonçant à l'autoaffirmation dogmatique d'elles-mêmes et mettant en rapport réciproque la lecture qu'elles font de leur tradition avec d'autres traditions interprétatives, non religieuses ou autrement religieuses, mais reconnues comme légitimes elles aussi. Évidemment, il y a là la source d'une tout autre conception des appartenances puisque ce sont les rapports entre l'universalisme et les particularismes qui y sont engagés.

La participation du christianisme européen à l'édification d'un nouveau monde

commun ne l'appelle donc pas seulement à donner droit à une croyance souple, mobile et individualisée. Il s'agit aussi pour lui de concilier la volonté d'autonomie des individus et leur besoin de communauté, leur inscription dans une tradition et leur ouverture au pluralisme religieux au travers d'appartenances qui ne se définiront plus par en haut mais se construiront par en bas. Fameux défi ! Car une pluralisation complexe de l'univers symbolique est occupée d'irréversiblement s'installer dans l'Europe contemporaine. Et il n'est évidemment plus possible d'y penser l'organisation du monde commun comme si le christianisme en était l'axe ordonnateur exclusif ou même principal. Ni non plus de penser les évolutions au sein du christianisme lui-même indépendamment de l'impact culturel des nouvelles affirmations identitaires religieuses ou non religieuses, chrétiennes ou non chrétiennes, que la présence d'importantes minorités ethniques introduit dans l'espace public du continent, devenu multiculturel. Comme le disent Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach⁷, tôt ou tard il faudra bien se rendre à l'évidence que le christianisme n'est que quelque chose de particulier dans l'ensemble de l'histoire des hommes et qu'il ne saurait s'attribuer la capacité de parler seul au nom de l'Univers entier. Il faudra que l'ensemble des Églises chrétiennes, et l'Église catholique en particulier, se situent par rapport au fait qu'il n'est plus croyable qu'elles puissent s'attribuer toute la place, y compris celle des autres, en se créditant elles-mêmes du pouvoir d'assumer seules toute l'histoire et d'en manifester la vérité. ■

⁷ *Le christianisme éclaté, op. cit.*