

RELIGION ET SPIRITUALITÉ À L'ÈRE DE L'EGO

Religions et modernités

Collection dirigée par Jörg Stolz

1. Olivier Favre, *Les Eglises évangéliques de Suisse*
2. N. Durisch, I. Rossi et J. Stolz (dir.), *Quêtes de santé*
3. Martin Baumann, Jörg Stolz (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse*
4. Mallory Schneuwly Purdie, Matteo Gianni et Magali Jenny (éd.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*
5. Michel Deneken, Francis Messner (dir.), *La théologie à l'Université*
6. Francis Messner, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Formation des cadres religieux en France. Une affaire d'Etat ?*
7. Philippe Bornet, Claire Clivaz (dir.), *Evolution et croyances*
8. Jörg Stolz et Edmée Ballif, *L'avenir des réformés. Les Eglises face aux changements sociaux*
9. Sébastien Fath, Jean-Paul Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*
10. Philippe Bornet, Claire Clivaz, Nicole Durisch Gauthier, Philippe Hertig et Nicolas Meylan (éd.), *La fin du monde. Analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel*
11. Jörg Stolz, Olivier Favre, Caroline Gachet, Emmanuelle Buchard, *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*
12. Anne-Laure Zwilling (dir.), *Lire et interpréter. Les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*
13. Jörg Stolz, Judith Könnemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Engländer et Michael Krüggeler, *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego. Profils de l'institutionnel, de l'alternatif, du distancié et du séculier*

Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN,
Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Thomas ENGLBERGER,
Michael KRÜGGELER

RELIGION ET SPIRITUALITÉ À L'ÈRE DE L'EGO

Profils de l'institutionnel, de l'alternatif,
du distancié et du séculier

LABOR ET FIDES

Edition originale allemande
© 2014 Theologischen Verlag Zürich sous le titre
Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft

Avec le soutien de la Ville de Genève.

ISBN 978-2-8309-1566-2

© 2015 by Editions Labor et Fides
pour l'édition française
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretffides.com
Site Internet : www.laboretffides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Presses Universitaires de France, Paris
Diffusion au Canada : Dimédia, Montréal

PRÉFACE

Ce livre s'inscrit dans une tradition de recherche qui a commencé il y a plus de vingt ans. C'est en effet en 1989 que fut réalisée une recherche de grande ampleur portant sur la religiosité en Suisse. Elle fut publiée par Roland Campiche, Alfred Dubach *et al.* sous le titre *Croire en Suisse(s)*¹ Dix ans plus tard, Roland Campiche publiait la suite de cette recherche sous le titre *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, et, plus tard, *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*, alors que Alfred Dubach et Brigitte Fuchs publiaient leur livre *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*². Le présent livre poursuit cette entreprise. Et comme ce fut déjà le cas lors de la première étude, il s'agit à nouveau d'une collaboration entre deux groupes de recherche saint-gallois (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, SPI) et lausannois (Observatoire des Religions en Suisse, UNIL) qui ont entrepris de mesurer la religiosité et la spiritualité de la population suisse. Par rapport aux deux études précédentes, la nouveauté de celle-ci tient au fait que le livre repose non seulement sur des données quantitatives, mais aussi sur des données qualitatives. De plus, nous avons prêté une grande attention aux phénomènes de spiritualité alternative d'une part et de sécularité d'autre part. Enfin, nous proposons une nouvelle théorie de la concurrence qui sous-tend les transformations socioreligieuses.

Les données sur lesquelles notre livre se fonde ont été recueillies dans le cadre du projet «La religiosité dans le monde moderne. Constructions, conditions et changement social. Une étude qualitative et quantitative sur la religiosité individuelle en Suisse», soutenu par le Fonds national de la recherche scientifique (FNRS),

1. CAMPICHE/DUBACH *et al.* (1992). La version allemande s'appelait «Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. DUBACH/CAMPICHE (1993).

2. CAMPICHE (2004, 2010); DUBACH/FUCHS (2005).

programme de recherche national 58. On peut consulter à ce propos le rapport final public³, ainsi que le cahier thématique spécial publié par le FNRS⁴.

Ce livre n'aurait pas pu voir le jour sans de multiples soutiens. Nous souhaitons ici remercier vivement toutes les personnes qui nous ont soutenus, assistés, et qui ont collaboré à notre projet. Nous remercions en premier lieu les 1302 personnes interrogées qui nous ont, lors d'entretiens qualitatifs ou quantitatifs, livré des témoignages sur leurs conceptions de la religiosité et de la spiritualité.

Bettina Combet, Eva Marzi, Emilie Fleury et Julie Montandon ont mené pour notre projet des entretiens complémentaires et réalisé les transcriptions de manière exemplaire. Ingrid Storm a collaboré durant trois mois en tant que chercheuse post-doc à l'Observatoire des religions en Suisse. Ses excellentes objections nous ont forcés, à contre-cœur, à tout mettre de côté pour reprendre le problème depuis le début.

Le Fonds national suisse nous a soutenu sans défaut. Nous souhaitons remercier les membres du groupe de direction FNRS 58, en particulier Christoph Bochsinger et Christian Mottas. Il fut très agréable de pouvoir compter sur la direction efficace et avisée du programme de recherche, alors même que notre projet n'était pas d'une grande simplicité.

Pour le traitement du questionnaire quantitatif complémentaire et de l'évaluation des données ISSP, nous avons pu collaborer dans les meilleures conditions avec le FORS, en particulier grâce au soutien de Dominique Joye, Marlène Sapin et Alexandre Pollien.

Nous avons collaboré avec l'institut de sondage LINK afin de recruter des personnes pour l'enquête qualitative. Nous remercions Isabelle Kaspar et Ermelinda Lopez pour leur excellente collaboration.

Almut Bonhage, Célia Francillon, Xavier Pilloud et Urs Hafner nous ont offert une aide précieuse pour la diffusion publique des résultats de notre projet.

Le texte a été traduit de manière très professionnelle par Francesco Gregorio. Jean-Marc Tétaz et Anaïd Lindemann ont lu et corrigé tout le manuscrit français très soigneusement. Nous remercions Gabriel de Montmollin et Jean-Marc Tétaz de Labor et Fides pour leur soutien éditorial.

3. Consultable à l'adresse http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht__Stolz.pdf.

4. Consultable à l'adresse http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Themenheft04_DE.pdf.

Plusieurs personnes ont lu et commenté de manière critique des parties du manuscrit en ses différentes phases. Grâce à leurs objections, parfois tenaces, nous avons pu éviter de nombreuses erreurs et nous garder de nombreux pièges. Il s'agit de Christoph Bochsinger, Olivier Favre, Denise Hafner Stolz, Stefan Huber, Daniel Kosch, Gert Pickel, Detlef Pollack, Ingrid Storm et Monika Wohlrab-Sahr. Les discussions avec Urs Altermatt, Mark Chaves, Philippe Portier, David Voas et Jean-Paul Willaime nous ont été très précieuses pour négocier les phases critiques du projet.

Les résultats du projet ont fait l'objet de présentations et de discussions lors des congrès de l'ISSR à Aix-en-Provence et à Turku, lors du congrès « Religions as Brands » de l'ISSRC (Lausanne), ainsi que lors de conférences au GSRL (Paris), au CSRES (Strasbourg), à l'Institut de sociologie de l'Université de Zurich et lors de l'école doctorale « Säkularitäten » de l'Université de Leipzig. Ces discussions ont beaucoup contribué à enrichir le projet.

Pour leur soutien financier, nous remercions la Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR) de l'Université de Lausanne, la Conférence centrale catholique romaine, la Commission de l'Eglise catholique du canton de Zurich, la Société académique vaudoise, le soutien à la publication SPI, la Fondation Van Walsem et le Département interfacultaire d'histoire et de sciences des religions (DIHSR) de l'Université de Lausanne.

Comme ce fut déjà le cas lors des précédents projets, nous avons cette fois aussi appris qu'un projet de recherche qui s'étale sur plusieurs années, mené à cinq avec deux équipes de recherche, plusieurs options méthodologiques ainsi que plusieurs mutations professionnelles au sein de l'équipe est une entreprise qui n'a rien de simple. Au final, la joie de la recherche collective a de loin surpassé les irritations qui ont pu surgir, et nous sommes fiers de ce que nous avons produit en commun.

Comme nous l'avons dit en débutant cette préface, ce livre s'inscrit dans une tradition de recherche inaugurée par Roland Campiche et Alfred Dubach. C'est pourquoi nous dédions notre livre à ces deux pionniers.

Lausanne, août 2013

Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN, Mallory SCHNEUWLY PURDIE,
Thomas ENGLBERGER, Michael KRÜGGELER.

Introduction

RELIGION ET SPIRITUALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO

Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN

The way to God is by our selves

Phineas FLETCHER

INTRODUCTION

Quelle que soit la manière de caractériser notre société aujourd'hui, aucune description sociologique ne peut faire l'impasse sur la place dominante qu'y occupe l'être humain singulier, l'individu. Comme jamais auparavant, l'être humain singulier se trouve devant une multitude de décisions qu'il doit prendre pour son propre compte, que ce soit à propos de questions qui relèvent de l'école, de la politique, de l'économie, du style de vie, de la sexualité, ou encore de questions religieuses. Comme jamais auparavant, l'individu doit prendre de très nombreuses responsabilités de son propre chef. Lorsque ses projets de vie sont mis en échec, il doit gérer et traverser seul les difficultés. Enfin, comme jamais auparavant, l'individu doit créer de toutes pièces un sens pour ce qu'il vit, subit ou réalise, et ce à partir de lui-même et des conséquences de ses décisions. En ce sens, nous pouvons dire que nous vivons dans une société de l'ego.

Question directrice

Pour le dire en quelques mots, notre étude analyse l'influence que cette société de l'ego exerce sur la religiosité, la spiritualité et la sécularité. Plus précisément, notre enquête s'est fondée sur les questions suivantes :

- Quels sont les principaux types socioreligieux que l'on peut mettre en évidence dans la société ? Par types, nous comprenons les grands groupes de personnes qui se caractérisent par des

perceptions, des valeurs, des traits socioculturels et des frontières sociales communs¹ ;

- Quelles sont les convictions et les croyances religieuses et spirituelles, les pratiques, les valeurs et les relations que ces types socioreligieux présentent dans leurs relations aux fournisseurs religieux et aux perceptions ?
- Comment la religiosité, la spiritualité et la sécularité de ces types se sont-elles transformées au cours des dernières décennies, et comment expliquer cette mutation ?

Chaque chapitre de notre ouvrage fournit un élément de réponse spécifique à ces questions.

Les réponses classiques

Nous ne sommes pas les premiers à entreprendre de décrire et d'expliquer les transformations socioreligieuses des dernières décennies dans les pays occidentaux. Les théories actuelles les plus connues sont la théorie de la sécularisation, la théorie de l'individualisation et la théorie du marché². Selon la *théorie de la sécularisation*, les éléments de la modernisation ont eu pour conséquence que la religion, aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée, a perdu de plus en plus de son importance³. Selon la *théorie de l'individualisation*, nous n'avons pas affaire à une diminution de la religiosité, mais à une religiosité toujours plus individuelle et multiforme⁴. Enfin, la *théorie du marché* utilise une approche économique pour expliquer les transformations religieuses. Selon cette théorie, nous vivons de plus en plus dans un marché caractérisé par des fournisseurs religieux (Églises) et des clients religieux (les croyants). Comme le marché religieux est fortement régulé dans les pays européens (au sens où il n'existe pas une situation de marché libre), les personnes s'éloigneraient de plus en plus de la religiosité. Selon cette théorie, ce n'est qu'à la condition que le marché se libéralise et que de nouveaux fournisseurs arrivent sur le marché que nous pourrions assister à une recrudescence de la religion⁵. Cependant, les trois théories ne sont que partiellement convaincantes, comme nous le

1. ALTERMATT (1981), MAYER (2007), SCHULZE (1995).
2. Voir l'ouvrage collectif de POLLACK & OLSON (2008).
3. DOBBELAERE (2002), WILSON (1982).
4. LUCKMANN (1967).
5. IANNACONE (1991), STARK & BAINBRIDGE (1985).

montrerons dans ce livre. En premier lieu, ces théories ne parviennent pas à expliquer de manière satisfaisante l'*ensemble* des phénomènes en jeu, à savoir le fait que nous constatons d'une part un déclin et une recrudescence de la religion, d'autre part un accroissement de l'individualisation religieuse mais aussi du fondamentalisme, enfin davantage de liberté religieuse, mais aussi davantage d'indifférence religieuse. C'est ici précisément que s'insère notre contribution. Nous essayons de donner une réponse qui soit plus satisfaisante à la question directrice que nous avons mentionnée plus haut. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur une typologie, une théorie et une thèse.

Une nouvelle typologie

Un premier élément de réponse à la question de savoir comment les personnes font l'expérience de la religiosité, de la spiritualité et de la sécularité dans une société de l'ego est fourni par une nouvelle typologie. En termes abstraits, nous distinguons quatre types : les *institutionnels*, les *alternatifs*, les *distanciés* et les *séculiers*. Chaque type est ensuite différencié en plusieurs sous-types. Le sens de la typologie repose tout d'abord sur le fait qu'elle est une description qui permet de réduire la complexité du monde. Qui en effet s'attache à écouter avec toute l'attention requise ce que les personnes, en Suisse et dans d'autres pays de l'Europe de l'Ouest, racontent au sujet de leur religiosité, de leur spiritualité ou de leur absence de religion, se trouve tout d'abord confronté à une gigantesque multiplicité. En voici quelques exemples : Mima est une veuve de 50 ans. Suite à plusieurs décès survenus dans sa famille, elle s'est éloignée de l'Eglise catholique. Pour des raisons qu'elle ne peut pas vraiment s'expliquer, ce qui lui est arrivé l'a rendue furieuse contre Dieu et l'Eglise. Tout autre est le cas de Barnabé, un agriculteur de 58 ans. Il s'est converti dans sa jeunesse à la foi chrétienne, puis il est entré avec sa femme dans une Eglise évangélique et il occupe aujourd'hui dans cette même Eglise la fonction de l'aîné. On ne trouve pas du tout cette stabilité dans l'histoire de vie encore courte de Julie, une étudiante de 24 ans. Eduquée dans le catholicisme, elle a connu une période athée, avant d'être attirée par l'ésotérisme et le bouddhisme. Depuis la mort soudaine de son père, elle s'intéresse à nouveau au christianisme, mais cette fois orthodoxe. Siegfried, un ingénieur de 39 ans, raconte lui aussi une tout autre histoire. Quand il s'est demandé, avec sa femme, s'il comptait faire baptiser leurs deux enfants, sa réponse fut négative. Le couple en a tiré les conséquences qui s'imposent, et il est

sorti de l'Eglise. Si l'on observe les formes de religiosité que nous venons de présenter dans un cadre biographique, ce qui en ressort tout d'abord est l'unicité de chaque personne. Mais si l'on rassemble de nombreux exemples, il apparaît qu'à l'arrière-plan des histoires singulières de vie émergent des formes sociales typiques qui peuvent être décrites en termes de type et de milieu. Dans ce livre, nous essayons de montrer que Mima, Barnabé, Julie et Siegfried appartiennent à différents types et milieux socioreligieux que l'on peut clairement distinguer, et grâce auxquels nous pouvons mieux comprendre l'évolution des transformations religieuses que la Suisse a connues lors de ces dernières décennies. Il est important de noter que dans tous les types nous retrouvons les caractéristiques centrales de la société de l'ego présentées plus haut. Ainsi, dans tous les types, les personnes nous racontent que dans les questions relevant de la croyance et de la pratique, elles ne comptent que sur elles-mêmes. En revanche, les formes de pratique et les contenus de croyance de chaque type se différencient considérablement.

Une nouvelle théorie

Toutefois, il ne s'agit pas uniquement pour nous de décrire ces types. Nous voulons aussi les expliquer. C'est pourquoi nous présentons dans le premier chapitre une nouvelle théorie de la concurrence religieuse-séculière. Suivant cette théorie, nous trouvons dans toutes les sociétés des acteurs (collectifs) religieux et séculiers qui se disputent trois choses : le pouvoir dans la société, le pouvoir à l'intérieur des groupes/organisations/milieus et la demande individuelle. Pour affronter la concurrence, les acteurs collectifs recourent à plusieurs stratégies. Ils essaient par exemple de mobiliser leurs membres, d'initier des actions politiques, de provoquer des scandales, de créer des coalitions, d'offrir des biens attrayants, etc. Ce faisant, ils sont influencés par quatre facteurs extérieurs : les innovations scientifiques et techniques (comme l'invention de la télévision), les innovations sociales (comme l'invention de la démocratie), les grands événements (comme les guerres) et les facteurs sociodémographiques (comme les variations du taux de natalité). Les conflits de concurrence ont des effets qui débouchent sur des résultats divers et très intéressants que la théorie se donne pour objectif d'expliquer. Hormis les succès et les échecs des concurrents, il peut y avoir des impasses et des accords, ainsi que des situations de différenciation et de dédifférenciation, des phénomènes d'individualisation et de collectivisation, de sécularisation et de resacralisation. Mais la théorie

ne peut fournir des explications satisfaisantes que si elle est ajustée aux différentes réalités historiques. C'est pourquoi nous esquissons au premier chapitre l'histoire de la concurrence religieuse-séculière en Suisse depuis 1800 environ. A partir de cette concrétisation de notre théorie, réalisée grâce au recours aux différents contextes historiques, nous pouvons déduire une série d'hypothèses qui seront testées au cours de notre enquête.

La thèse du changement de régime de la concurrence religieuse-séculière

Une troisième partie de notre réponse est formée par la thèse d'un changement de régime de la concurrence religieuse-séculière dans les années 1960. Durant cette période, suivant notre thèse, a eu lieu une révolution culturelle, que nous avons caractérisé par la notion d'un passage du « régime de la société industrielle » au « régime de la société de l'ego »⁶. Sur le fonds d'une croissance économique inouïe entre 1945 et 1973 (le « boom économique »), les années 1960 ont connu une révolution culturelle dans laquelle les autorités de toutes sortes furent attaquées et l'individu autonome fut placé au centre. Les idées de subjectivité, de liberté et d'autonomie, qui se sont de plus en plus imposées depuis les Lumières, sont devenues des sentiments collectifs des plus déterminants. Dès lors, l'individu devient la dernière instance pour prendre des décisions de tout type, que ce soit dans les sphères de la politique, de la famille, de l'économie, de la consommation, de la sexualité et de la sphère religieuse. Aussi bien dans l'ancien que dans le nouveau régime, nous trouvons une concurrence religieuse-séculière sur les trois niveaux : pouvoir dans la société, pouvoir à l'intérieur des groupes/organisations/milieus et demande individuelle. Mais le point central autour duquel tourne la concurrence s'est totalement transformé. Dans l'ancien régime de la société industrielle, la religion et la confession étaient des marqueurs d'identité collective centraux pour la société. Et le christianisme était vu comme la caractéristique de base qui maintenait la société ensemble. Dans le nouveau régime de la société de l'ego, cela n'est plus le cas. La religion et la confession sont vues comme des marqueurs d'identité privés et facultatifs. Et le christianisme est de plus en plus traité comme une religion parmi les autres. Au sein du régime collectiviste de la société industrielle, on partait

6. Notre théorie est complémentaire aux importantes études historiques de McLEOD (2007) et ALTERMATT (2009).

du principe de l'évidence du primat du christianisme. Les concurrences religieuses-séculières les plus importantes portaient sur la question de l'importance de la place que les réformés ou les catholiques pouvaient avoir, ou sur la mesure dans laquelle des systèmes de valeurs alternatifs pouvaient exercer une pression sur le christianisme. Dans le régime individualiste de la société de l'ego, la concurrence religieuse-séculière la plus importante est celle qui porte sur la demande individuelle. La pratique religieuse ne fait plus l'objet d'une attente sociale. Elle n'appartient plus au rôle social de la personne ; elle est bien plutôt reléguée au domaine des loisirs et elle doit affronter une forte concurrence avec d'autres formes de « loisirs » et de « développement personnel »⁷.

Le nouveau régime de la société de l'ego a entraîné au cours de ces dernières décennies plusieurs *effets*, aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Sur le *plan individuel*, on constate en premier lieu des tendances allant vers une « dérive séculière » ainsi qu'une progressive individualisation religieuse-séculière orientée vers la consommation. Dans de très nombreux domaines de la concurrence, les individus ont choisi des options séculières contre des options religieuses. D'autres occupations (grasses matinées, sport, etc.) ont remplacé le fait d'aller à l'église le dimanche matin. Les groupes professionnels (comme les psychologues, les coaches) ont remplacé les ministres de l'Eglise. Les explications séculières (comme la théorie du Big Bang et celle de l'évolution) sont de plus en plus souvent tenues pour plus plausibles que celles fournies par la religion (comme le mythe de la Genèse). Tout particulièrement dans le domaine de l'éducation, la concurrence religieuse-séculière et la récente liberté de choix laissée aux jeunes ont entraîné un abandon massif des cours optionnels de religion. De fait, chaque nouvelle génération est plus fortement séculière que la génération précédente. En outre, l'individualisation de la religion et l'orientation vers la consommation se sont totalement implantées. Les individus se considèrent généralement comme l'« autorité suprême » dans les questions religieuses et ils sont d'avis qu'il n'est pas permis de forcer quiconque, pas même ses propres enfants, à embrasser des idées religieuses. Chaque personne a le droit de choisir pour elle-même et de « consommer » ce qui est selon elle le plus important.

Sur le *plan collectif*, on constate que les types et sous-types religieux présents dans la société de l'individu ne rencontrent du succès qu'à condition de combattre radicalement la concurrence séculière,

7. LUHMANN (1982).

ou d'essayer de montrer leur supériorité dans le champ séculier. Cela n'a de chance de réussir qu'en recourant à une stratégie de clôture, c'est-à-dire en excluant les possibilités séculières concurrentes, comme le font les évangéliques. Ou encore par une reprise radicale de la forme du marché où toutes les offres sont présentées sous forme de marchandises à vendre – comme le font les fournisseurs du type *alternatif*, avec des succès divers.

Méthode⁸

La recherche scientifique portant sur les transformations socioreligieuses ressemblent par certains traits à un travail de détective. Tout comme un criminologue, le chercheur en sciences sociales doit s'appuyer sur des indices et des faits donnés à partir desquels, sans jamais se départir d'une certaine incertitude, il doit tirer des conséquences (faire des inférences). Plus il y a d'indices indépendants qui pointent dans la même direction, plus la conséquence inférée gagne en certitude. Dans le monde de la recherche, cette technique est souvent nommée « triangulation » et revêt une très grande importance dans notre étude⁹. Afin de consolider autant que faire se peut nos résultats, nous nous appuyons sur une multitude de données différentes. Notre plus importante source de données provient d'un sondage effectué en 2008/2009 selon une technique appelée « mixed methods ». Pour ce sondage, 1229 personnes habitant en Suisse ont été choisies au hasard ; elles ont été interrogées sur la base d'un questionnaire standardisé portant sur la religiosité et la spiritualité¹⁰. Cette étude partielle quantitative peut être considérée comme représentative de la population suisse. En plus de ce sondage, nous avons interrogé 73 personnes (choisies au hasard, mais selon des quotas), en faisant des entretiens semi-dirigés portant sur les mêmes thèmes. Durant soixante à nonante minutes, ces personnes nous ont raconté en détail leur éducation, ce qu'elles pensent aujourd'hui de la

8. Sur la méthode, voir les annexes en fin de volume, pp. XXX-XXX.

9. HAMMERSLEY (2008).

10. Cette recherche a été réalisée dans le cadre du MOSAiCH. MOSAiCH est l'abréviation de Mesures et Observation des Attitudes en Suisse. Il s'agit d'un sondage financé par le Fonds national de la recherche scientifique suisse et qui est réalisé tous les deux ans. MOSAiCH tient systématiquement compte d'une série de variables sociodémographiques, de deux modules du International Social Survey Program (ISSP), ainsi que d'un module spécifique pour la Suisse. En 2009, MOSAiCH comprenait le Module Religion III et Inégalité Sociale IV de l'ISSP. L'échantillon était formé de 1229 personnes.

religiosité et de la spiritualité, ce qui est important dans leur vie et comment elles éduquent leurs enfants. La combinaison de deux études partielles nous a permis de procéder à une triangulation de données quantitatives et qualitatives : les données statistiques peuvent être mises en relation avec des récits et des comportements individuels, afin d'obtenir un tableau d'ensemble pertinent de la religiosité, de la spiritualité et de l'absence de religion en Suisse¹¹. À côté de cette recherche principale, nous avons aussi pris en compte des données provenant du recensement de la population, ainsi que 22 sondages représentatifs portant sur la religiosité en Suisse¹². Parmi ces sondages, les deux études pionnières réalisées en 1989 et 1999 sont particulièrement importantes, parce que de nombreuses questions qu'elles ont posées se retrouvent dans notre étude¹³. Et finalement, nous avons aussi tenu compte des données provenant d'une étude représentative réalisée elle aussi selon la technique des « mixed methods » et portant sur les Eglises évangéliques en Suisse¹⁴.

Quoi de neuf ?

Même si nous nous appuyons dans une large mesure sur des recherches précédentes, nous estimons que notre recherche est en bien des points novatrice. D'une part, nous offrons une *description* originale du paysage religieux et spirituel de la société. Nous espérons que notre typologie sera utile à toute recherche future et qu'elle pourra servir d'aide aux praticiens pour les orienter. Contrairement aux études réalisées jusqu'ici, nous avons en particulier pris soin de ne pas nous contenter de mener notre enquête sur les religieux de haut rang (en particulier ceux qui occupent une position institutionnelle), mais nous avons aussi pris en compte la spiritualité alternative, les personnes d'orientation séculière, ainsi que le groupe très grand, mais jusqu'ici totalement négligé, des personnes distancées. D'autre part, nous fournissons une nouvelle *explication* du changement religieux que nous avons appelée théorie de la concurrence religieuse-séculière. Nous pensons que cette théorie fournit une meilleure explication des phénomènes que nous constatons que d'autres théories concurrentes disponibles ; en outre, elle se laisse

11. KELLE (2007), TASHAKKORI & TEDDIE (1998).

12. Le sondage le plus ancien date de 1961. Voir le rapport scientifique interne « Weitere Datensätze zur Schweiz » de Thomas ENGLBERGER.

13. CAMPICHE (2010 ; 2014), DUBACH & CAMPICHE (1993).

14. STOLZ, FAVRE, GACHET & BUCHARD (2013)

mieux intégrer aux analyses historiques. Enfin, nous frayons aussi une nouvelle voie avec notre *méthode* par rapport aux études précédentes, dans la mesure où nous utilisons aussi bien des données qualitatives que des données quantitatives et où nous présentons les phénomènes tant de manière statistique que selon les réalités vécues et ressenties de façon subjective par les personnes.

Limites et prise de position

Les thèses scientifiques sont caractérisées par le fait qu'elles font l'objet d'une réflexion méthodique portant sur leur généralité. Une première limite est posée en ce que nos résultats se réfèrent strictement au niveau individuel. Les communautés et les organisations – comme les Eglises – ne sont présentes que dans la mesure où elles apparaissent à partir de la perspective des individus. Une deuxième limite importante de notre recherche concerne le fait que notre typologie, ainsi que notre modèle explicatif, se limitent à la religiosité chrétienne, alternative et aconfessionnelle et/ou à une absence de religion. Pour des raisons de méthode et de logistique, nous n'avons pas pris en compte dans notre analyse les membres des religions non chrétiennes et des minorités religieuses (comme p. ex. l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme, le judaïsme, les nouveaux mouvements religieux). Une intégration de toutes ces religions aurait fait éclater notre cadre, et elle requiert un tout autre cadre de recherche (bien plus ambitieux). Par ailleurs, de nombreux projets de recherche portant sur ces différentes religions ont été réalisés dans le cadre du programme de recherche national (PNR 58) « Collectivités religieuses, Etat et société », qui a aussi financé notre recherche¹⁵. Un troisième point concerne l'extension de la validité de nos résultats. Même si nous pensons résolument que nos principaux résultats sont pour l'essentiel valables pour les autres pays de l'Europe occidentale, ils n'en demeurent pas moins valides, au sens strict, seulement pour la Suisse, et pour la période qui va *grosso modo* de 1930 à aujourd'hui.

Un mot encore sur notre position en tant que scientifiques. Nous nous inscrivons résolument dans une position relevant de la sociologie des religions, qui observe les phénomènes religieux et séculiers « depuis l'extérieur ». Notre seul objectif est d'identifier et de comprendre les phénomènes aussi précisément que possible. En revanche, nous essayons – autant que faire se peut – de tenir à

15. Voir l'adresse Internet http://www.nfp58.ch/d_index.cfm. Pour un aperçu d'ensemble de la pluralité religieuse en Suisse, voir BAUMANN/STOLZ (2007).

l'écart de nos analyses nos valeurs personnelles. Nous ne prenons pas position, par exemple, sur la question de savoir si le déclin ou la croissance qu'un milieu peut connaître doit être salué ou être vu avec quelque inquiétude. Nous ne favorisons aucun mouvement religieux, spirituel ou séculier¹⁶. En outre, la position dans laquelle s'insère notre étude relève d'un « agnosticisme méthodologique »¹⁷. Nous entendons par là que nous mettons entre parenthèses, pour des raisons méthodologiques, toute question relative à la vérité des positions religieuses, spirituelles ou séculières¹⁸.

Présentation et plan du livre

Dans le monde de tous les jours, les personnes pensent que les sociologues disent ce que chacun sait, mais dans une langue que personne ne comprend. Dans ce livre, nous nous sommes efforcés de ne pas tomber dans ce piège, et nous avons tenté de présenter un savoir nouveau dans un langage compréhensible. Nous n'avons certes pas pu renoncer complètement aux expressions techniques de notre discipline scientifique ; mais nous avons essayé d'expliquer des concepts difficiles aussi simplement que possible. Nous avons placé les réflexions plus complexes portant sur la méthode et les analyses statistiques dans les annexes.

Une remarque sur la manière dont nous citons les personnes interrogées : les longues citations sont mises en exergue. Elles sont tou-

16. En d'autres termes, nous visons ce que Max Weber a appelé une « neutralité axiologique ». Les discussions des dernières décennies ont clairement montré que la neutralité axiologique ne peut pas être totale, mais qu'il s'agit d'un idéal que l'on peut suivre avec plus ou moins d'acharnement. Qu'il s'agisse de la question de recherche, de la méthode ainsi que de l'interprétation des données, les jugements de valeur du chercheur sont toujours impliqués. Cependant, la neutralité axiologique est plus qu'un vœu pieux, et dans la pratique concrète on peut la plupart du temps s'apercevoir assez rapidement si les chercheurs se laissent guider par ce qui « est » ou par ce qui « devrait être ». La sociologie compréhensive se fonde ainsi sur la réflexivité des chercheurs, sur une méthodologie indépendante du chercheur, ainsi que sur la critique réciproque des chercheurs entre eux, afin de contrôler autant que possible les jugements de valeur personnels. Voir les textes classiques de ADORNO (1989), ALBERT (1984), WEBER (1988 [1922]).

17. HAMILTON (2001).

18. Ces réflexions sont certes intéressantes – en fait il s'agit même souvent de questions que les personnes religieuses, spirituelles ou séculières se posent en premier lieu. Mais nous sommes d'avis que la sociologie de la religion devrait ici se contenter d'une neutralité, afin de se consacrer entièrement à la description et à l'explication. Pour cette discussion, voir BERGER (1990 [1967]), BOCKING (2005), COX (2003), PORPORA (2006), SMART (1973), STARK (1999).

jours en italique et dotées d'une identité (anonymisée), de la mention de l'âge et de la confession de la personne citée. Dans le chapitre 2 et dans les annexes (pp. XXX-XXX) se trouvent des courtes descriptions des personnes interrogées. De cette façon, les personnes qui nous lisent pourront reconstruire le contexte personnel (anonymisé) avec plus de détails, et ce pour chaque personne interrogée. Les courtes citations dans le corps du texte sont en italique et entre guillemets. Nous n'indiquons pas toujours la personne à l'origine du propos rapporté. Dans ce cas, il s'est agi pour nous de montrer comment le même thème peut souvent être formulé de façon très différente.

Dans le premier chapitre, nous présentons les théories connues à ce jour, notre propre théorie de la concurrence, ainsi que les hypothèses que nous avons pu déduire de notre théorie. Le chapitre 2 brosse un tableau d'ensemble des quatre types, autrement dit des quatre « profils de l'(in)croyance ». Dans le chapitre 3, nous donnons une description des caractéristiques socioculturelles des types. Dans le chapitre 4, nous traitons de leur religiosité (croyances, pratiques, expériences) et le chapitre 5 traite de leurs relations aux valeurs. Dans la suite, nous montrons comment les types se distinguent dans leurs relations aux fournisseurs religieux (chapitre 6) et aux perceptions de la société multireligieuse (chapitre 7). Enfin, dans le chapitre 8, nous revenons sur notre modèle d'explication en testant de façon empirique les hypothèses présentées au premier chapitre. Le chapitre 9 rassemble les résultats et conclut avec un aperçu du futur de la religion et de la spiritualité dans la société de l'ego.

Chapitre premier

THÉORIE : LA CONCURRENCE DES OFFRES RELIGIEUSES ET SÉCULIÈRES DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO

Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN

*Au lieu des cortèges de pèlerins en prières,
on voit des chanteurs, des gymnastes,
des pompiers, des tireurs, des contemporains, des profanateurs du
dimanche en compagnie de dames modernes inonder les vallées et
les monts, impétueux et pressés, irrésistiblement assoiffés d'air pur
et à la poursuite de la joie de vivre.*

« Pius-Annalen », 1875

Dans ce chapitre, nous présentons une nouvelle théorie de la concurrence des offres religieuses et séculières (nous parlerons fréquemment, de façon abrégée, de la « concurrence religieuse-séculière ») ; cette théorie essaie d'expliquer les transformations de la religion que l'on observe dans les sociétés modernes. Jusqu'ici, les tentatives d'explications ont certes mis au jour des éléments importants, mais elles souffrent aussi de plusieurs défauts. En particulier, ces modèles d'explications sont parfois trop descriptifs et trop anhistoriques. La théorie que nous présentons ici doit en revanche être en mesure d'expliquer les phénomènes en les inscrivant clairement dans leur situation historique spécifique. Dans ce chapitre, nous présentons en premier lieu les thèses et les théories les plus importantes à ce jour : la théorie de la sécularisation, la théorie de l'individualisation et la théorie du marché concurrentiel. Ensuite, nous présentons notre propre modèle d'explication, la théorie de la concurrence des dynamiques religieuses-séculières. Plusieurs hypothèses peuvent être déduites de cette théorie. Ces hypothèses seront empiriquement testées dans la suite de l'ouvrage¹.

1. Comme nous pouvions nous y attendre en commençant une recherche selon la stratégie des *mixed methods*, notre théorie était déjà formulée à grands traits au début de notre recherche. Mais elle a été ajustée en cours de route, en premier lieu au cours de l'analyse des données qualitatives, moyennant des hypothèses d'ajustement. Sur cette

1.1. THÉORIES DE LA RELIGION ET DE LA MODERNITÉ

La théorie de la sécularisation²

Les grands auteurs classiques de la sociologie – Auguste Comte, Herbert Spencer, Max Weber, Emile Durkheim et Karl Marx – étaient tous convaincus que les conséquences des Lumières, à savoir le progrès de l'industrialisation et l'augmentation de la division du travail, devaient conduire à long terme à une disparition de la religion. Ces sociologues sont à l'origine d'une tradition de pensée que nous appellerons ici la « théorie de la sécularisation ». Auguste Comte³ pensait que l'ensemble de la société humaine se développait à partir d'un stade théologique vers un stade métaphysique pour s'achever dans un stade scientifique. Selon Comte, la science (et en premier lieu la sociologie) devait ainsi prendre la place de la théologie. Quant à Max Weber⁴, il pensait que le protestantisme avait (à son insu) joué un rôle de premier plan dans le développement du capitalisme moderne. Selon Weber, depuis que la société capitaliste moderne a émergé, elle n'a pas cessé de se confronter au religieux comme à une « sphère de valeurs » qui lui était étrangère⁵. Durkheim⁶ enfin a défendu la thèse selon laquelle la société moderne se caractérise par une division du travail toujours plus intense. Ce qui a eu pour conséquence d'affaiblir toujours davantage la religion qui pouvait à l'origine tout englober⁷.

Dans la seconde moitié du xx^e siècle, plusieurs sociologues des religions ont repris et développé la théorie de la sécularisation.⁸ Ce faisant, ils ont privilégié différents critères centraux pour expliquer le

manière de procéder, voir KELLE (2007). Il est pour nous important de présenter une théorie qui puisse s'ajuster à une théorie sociologique générale. Sur cette problématique, voir BECKFORD (2000).

2. Pour un bon résumé des trois modèles issus de la sociologie des religions, voir POLLACK (2009). Pour une introduction récente à l'état de la recherche, voir PICKEL (2011).

3. COMTE (1995 [1844]).

4. WEBER (1984 [1920]).

5. *Ibid.*

6. DURKHEIM (1985, 7^e édition).

7. Mais Durkheim pensait qu'une société ne pouvait pas exister sans intégration. C'est pourquoi on devrait selon lui s'attendre à ce que de futures sociétés soient obligées de développer de nouvelles formes de religion. Voir DURKHEIM (1985, 7^e édition, pp. 609-610).

8. Voir DOBBELAERE (2002), TSCHANNEN (1991), WALLIS & BRUCE (1995). Voir aussi les études importantes suivantes : YAMANE (1997), CHAVES (1994), POLLACK

processus de modernisation. Wilson⁹, Luhmann¹⁰ et Casanova¹¹ pensent que la dimension de *différenciation de la société*, déjà relevée par Durkheim et Weber, est très importante¹². Selon ces penseurs, la société se différencie en créant différents systèmes (p. ex. l'économie, l'éducation, le droit, la politique, la médecine, etc.), qui fonctionnent selon des lois et des « logiques » spécifiques. En ce qui concerne l'importance des relations religieuses dans la société, on trouve différentes positions. Wilson et Luhmann soutiennent la thèse selon laquelle les relations religieuses seraient de plus en plus reléguées à l'arrière-plan en raison de la dynamique de différenciation. En tant que système séparé, la religion se trouverait dans un rapport de tension structurelle à la modernisation. C'est pourquoi elle ne serait pas très compétitive. Casanova, au contraire, défend vigoureusement la thèse d'une compatibilité structurelle entre religion et modernité. Selon lui, la dynamique de différenciation n'entraîne pas nécessairement un affaiblissement des croyances religieuses, même si, en Europe, il se trouve que c'est empiriquement ce qui s'est passé à de multiples égards. A partir de cette thèse, Casanova développe son modèle d'une « religion publique » dont les formes d'organisation peuvent recourir pour l'essentiel à des acteurs provenant de la société civile¹³.

Pippa Norris et Ronald Inglehart ont développé une deuxième forme de théorie de la sécularisation. Cette seconde variante met en avant le fait qu'au cours de la modernisation, nous aurions assisté à une *augmentation patente du niveau de vie et à une diminution des risques de vie les plus importants*¹⁴. Comparés aux autres régions du monde, les pays d'Europe occidentale sont très modernisés. Ils possèdent de grandes richesses, un Etat-providence, des soins médicaux de pointe, un système d'assurances, etc. Dans la mesure où une fonction centrale des religions est de prendre en charge les situations de vie difficiles, et où le processus de modernisation fait soit disparaître de telles situations (p. ex. la peste, la mortalité infantile), soit permet

(2003), BRUCE (1990, 1996, 2002). Pour une étude empirique sur l'Allemagne : WOLF (2008).

9. WILSON (1966)

10. LUHMANN (1982). Voir aussi l'étude de Krech qui s'inspire de Luhmann : KRECH (2011).

11. CASANOVA (1992).

12. La théorie de la différenciation est en fait bien plus englobante que la version de la théorie de la sécularisation qui s'en inspire.

13. CASANOVA (1994 ; 1996, p. 187).

14. GILL & LUNDGAARDE (2004) ; NORRIS & INGLEHART (2004).

de les traiter grâce à des moyens techniques et séculiers, la demande de religion dans les pays modernisés diminue drastiquement.

Le sociologue des religions Steve Bruce défend une troisième variante de la thèse de la sécularisation. Il rend attentif au fait que la religion et la religiosité, et ceci jusqu'au cœur de la modernité, n'étaient pas une affaire individuelle mais relevaient d'une *attente sociale*¹⁵. S'écarter de l'orthodoxie pouvait avoir des conséquences dramatiques. L'Inquisition, la chasse aux sorcières ou encore les nombreuses guerres menées au nom de la religion en témoignent à foison. Grâce à la modernisation et à son cortège de lois sur la tolérance et sur la liberté de religion, les normes qui imposaient une religion aux personnes se dissolvent progressivement. Si l'incroyance relevait autrefois de la sphère privée, c'est aujourd'hui la croyance qui en relève¹⁶.

Une quatrième et dernière variante de la thèse de la sécularisation souligne qu'une perte croissante de *plausibilité* de la religion va de pair avec le processus de modernisation. Selon Peter Berger¹⁷, la conscience moderne considère qu'il est de plus en plus difficile de croire à des « puissances transcendantes », à savoir des dieux, des anges ou des diables. La raison qui expliquerait cette situation serait, à nouveau, à chercher dans notre société moderne. Cette dernière explique les événements inattendus de manière scientifique et standardisée (explications géologiques, médicales, physiques, etc.). Une autre raison relève du fait que les sociétés modernes sont plurielles : l'individu est confronté à de nombreuses religions différentes, ainsi qu'à de nombreuses conceptions du monde non religieuses. Toutes ces religions et ces conceptions du monde revendiquent pour elles une volonté de vérité (parfois absolue)¹⁸. La conscience moderne réagit à cela par une relativisation de soi et par une prise de distance par rapport à son propre point de vue religieux¹⁹. Les religions perdent ainsi en certitude. Ce qui fraie le chemin à une « contrainte à l'hérésie »²⁰.

15. BRUCE (2002). Pour un auteur classique qui défend cette variante, voir TÖNNIES (1963 [1887]).

16. Nous avons légèrement modifié la citation de LUHMANN (1982, p. 239).

17. BERGER (1980).

18. Il existe aujourd'hui une littérature gigantesque sur les concepts de pluralité religieuse, de pluralisme et de pluralisation. Pour un aperçu sur la Suisse, voir BAUMANN/STOLZ (2007), BOCHINGER (2012). Pour une vision générale, voir GIORDAN/PACE (2014), BAUMANN/BEHLOUL (2005).

19. BERGER (1990 [1967]).

20. Mais la pluralité religieuse peut aussi conduire à une sécularisation indépendamment de son influence sur la conscience : elle peut forcer l'Etat à instaurer des règles et

Parmi ces arguments, nombreux sont ceux qui sont plausibles. Et l'on ne peut pas faire l'impasse sur le fait empiriquement établi que la modernisation (démocratisation, développement de l'Etat providence, alphabétisation, industrialisation) et la perte de religiosité sont des processus corrélés dans le monde entier²¹. Pourtant, la théorie de la sécularisation a fait l'objet de critiques sévères sur plusieurs points. Elle serait trop générale, unilinéaire, ethnocentrique ; elle ignorerait la dimension du genre, entre autres²². Comme Detlef Pollack l'a montré, nombre de ces critiques ne sont que partiellement justifiées. Elles reposent souvent sur des exagérations et de fausses hypothèses²³. Nous pensons cependant qu'il est possible d'adresser trois objections à la théorie de la sécularisation.

Premièrement, de nombreux modèles théoriques du processus de modernisation font l'impasse sur la *perspective de l'acteur*²⁴. Les individus et les acteurs collectifs (comme les groupes et les organisations) sont tout simplement absents de ces modèles théoriques. A leur place, on parle de processus abstraits tels que « différenciation », « sociétalisation », « pluralisation » qui doivent s'influencer réciproquement sans que l'on sache en dernière instance clairement comment. Dobbelaere pointe bien cette difficulté :

*On n'a pas assez regardé la question de quelles personnes spécifiques dans quelles positions sociales spécifiques sont devenues les « sacraliseurs » ou les « sécularisateurs » dans des situations données. (...) La laïcisation n'est pas un processus mécanique qu'on pourrait attribuer à des forces impersonnelles et abstraites*²⁵.

Deuxièmement (mais en lien avec la première objection), les modèles théoriques du processus de modernisation pèchent par un manque d'idées claires sur les *mécanismes précis de causalité* qui fondent leur explication. De tels mécanismes devraient rendre

des institutions qui suivent le principe de la neutralité religieuse afin de garantir la paix religieuse.

21. BARRO & McLEARY (2003) ; NORRIS & INGLEHART (2004).

22. Voir par exemple SMITH (2003b), CASANOVA (1992), GORSKI (2000), STARK (1999), WOODHEAD (2008), BERGER (1999).

23. Pour une bonne synthèse qui reconstruit bien les objections critiques, voir POLLACK (2011b).

24. Sur cette critique, voir aussi CHAVES (1994), SMITH (2003a).

25. « Too little attention has been paid to the question of just which people in just which social positions became the "sacralizers" or the "secularizers" in given situations. (...) Laicization is not a mechanical process to be imputed to impersonal and abstract forces », DOBBELAERE (1981, p. 61 ; 67), notre traduction.

compte de la manière exacte dont les conditions sociales influencent la situation des collectifs et des acteurs. De même ils devraient, entre autres, dire en fonction de quels intérêts, ressources et convictions religieuses ces acteurs passent à l'action, et quels effets volontaires et involontaires en résultent. Seule une théorie capable de relier de cette manière des phénomènes de niveau macro, méso et micro à des mécanismes de causalité est en mesure de donner une explication pertinente. En lieu et place de cela, nous trouvons chez la plupart des théoriciens du processus de modernisation des thèses assez générales sur les relations entre macroprocessus. Smith formule cette objection de la manière suivante :

*Un (...) problème avec la théorie de la sécularisation est que, souvent, les chercheurs dans cette tradition ne précisent pas assez les mécanismes causaux, c'est-à-dire les liens entre d'un côté les facteurs sociaux dont on pense qu'ils transforment le rôle du religieux dans le domaine public et, de l'autre, la sécularisation comme résultat*²⁶.

Enfin, les deux objections précédentes ont pour conséquence une troisième objection. Les modèles théoriques du processus de modernisation restent souvent abstraits. *Ils ne peuvent qu'à grand peine être mis en relation avec les événements historiques concrets.* En particulier, ils ne sont pas en mesure d'expliquer les grandes différences qui se jouent sur les niveaux historiques, régionaux et nationaux. L'historien Mark E. Ruff formule ainsi sa critique contre les théories sociologiques de la sécularisation :

*(...) Ces débats ont été menés avec une pléthore de faiblesses. De bonnes bases empiriques leur ont régulièrement fait défaut et souvent ils ont frôlé l'ahistorique (...). Plus important, la plupart des théoriciens de la sécularisation des années 1960 et 1970 ont appliqué le même modèle à tous les pays européens sans distinction, en ignorant les divergences de traditions nationales et religieuses*²⁷.

26. « A (...) problem with secularization theory is that scholars in this tradition often under-specify the causal mechanisms that are presumed to link the social factors that are claimed to have transformed the role of religion in public life with the secularization outcome », SMITH (2003a, p. 20), notre traduction.

27. « (...) these debates have operated with a host of weaknesses. They have consistently lacked a sound empirical basis and have frequently bordered on the ahistorical. (...) Most importantly most of the theorists of secularization from the 1960s and 1970s applied these processes indiscriminately to almost all European

Nous présenterons plus loin notre propre théorie qui se donne pour mission de résoudre de manière plus satisfaisante ces problèmes. Mais auparavant, il convient de présenter la critique que Thomas Luckmann adresse à la théorie de la sécularisation.

Théorie de l'individualisation et révolution spirituelle

A la fin des années 1960 déjà, Thomas Luckmann publie son livre *La religion invisible*²⁸, dans lequel il présente une critique vigoureuse de la théorie de la sécularisation. Selon Luckmann, l'erreur majeure commise par tous les auteurs classiques, mais aussi et en premier lieu par la sociologie de l'Eglise qui dominait alors, consiste en une définition trop étroite du phénomène à expliquer.

*Ce qui habituellement n'était considéré que comme un symptôme de recul du christianisme traditionnel pourrait être un indice d'une transformation bien plus révolutionnaire : la substitution de la religion spécialisée et institutionnelle par une nouvelle forme sociale de la religion. Une chose est sûre : les normes rigidifiées d'un modèle de religion « officiel », ou considéré autrefois comme « officiel », et incarnées par les institutions religieuses traditionnelles ne peuvent plus servir d'unité de mesure pour apprécier la religion dans la société moderne*²⁹.

Selon Luckmann, l'erreur de la théorie de la sécularisation est fondée sur une définition trop étroite de la religion. C'est pourquoi il avance l'argument selon lequel les théoriciens du processus de modernisation ne peuvent que constater une disparition. Ils seraient aveugles face aux formes religieuses qui remplacent les formes anciennes. Si par exemple les historiens avaient défini le concept d'« organisation politique » de manière trop étroite en tant que « royauté », il ne resterait qu'à constater une disparition constante des « organisations politiques » au cours des derniers siècles. On ne saurait dès lors rendre visible l'essor des régimes totalitaires et des démocraties en tant que nouvelles formes d'organisation politique³⁰. En réalité, poursuit Luckmann, nous n'aurions pas affaire à un déclin,

nations, regardless of differing national and religious traditions », RUFF (2005, p. 9), notre traduction.

28. LUCKMANN (1967). Voir aussi le débat intéressant entre POLLACK/PICKEL (1999) et WOHLRAB-SAHR/KRÜGGELER (2000).

29. LUCKMANN (1991, p. 132).

30. L'exemple provient de nous.

mais bel et bien à une *transformation* de la religion et de la religiosité dans les sociétés modernes. Certes, le « modèle officiel », c'est-à-dire le modèle traditionnel d'Eglise avec ses « normes rigidifiées », s'effondre. Mais cette forme serait remplacée, selon Luckmann, par de nouvelles formes de spiritualité individualisées et librement choisies. Mais la nature exacte de ces nouvelles formes de spiritualité n'est pas clairement analysée par Luckmann. Dans son livre, il mentionne les pages conseils des magazines, la pensée positive du magazine *Playboy* ou encore la musique pop comme exemples dans lesquels on trouverait des éléments d'une réponse ultime aux grandes questions de l'existence³¹. Ailleurs dans ce même livre, il écrit que les thèmes qui relèvent de l'individu et de son autonomie (comme la réalisation de soi, le familialisme, la sexualité) sont dotés d'une dimension religieuse³².

Les arguments de Luckmann – ainsi que le titre accrocheur de son livre : *La religion invisible* – a inspiré plusieurs générations de chercheurs et de sociologues des religions. Ces derniers sont partis à la recherche de cette religion invisible (que la recherche scientifique devait rendre visible) dans différents lieux, parfois contre-intuitifs³³. Nous pouvons isoler trois grandes variantes. Un premier groupe de chercheurs voit la religion invisible dans différents phénomènes que le sens commun ne rapprocherait pas immédiatement de l'idée de religion. Ces phénomènes, selon ces chercheurs, expriment un « besoin de sens fondamental » ou un « rituel ». Suivant la thèse de la dispersion religieuse défendue par Hans-Joachim Höhn, la religion s'est déplacée dans différents lieux culturels de la société moderne, comme le football, la publicité ou la télévision³⁴. Très influencé par la thèse de Luckmann, Hubert Knoblauch parle à ce propos de religion populaire³⁵. Une deuxième variante consiste à mettre en évidence une religion invisible dans certains éléments de la religiosité traditionnelle encore peu pris en considération. S'il est vrai, selon les auteurs de cette variante, que l'on observe une baisse de la pratique religieuse et de la fréquentation des églises, il n'en demeure pas moins que les personnes tiennent à leurs croyances. C'est là une thèse célèbre énoncée par Grace Davie³⁶ : « *believing without belonging* ».

31. LUCKMANN (1991, p. 147).

32. LUCKMANN (1991, pp. 153 ss.).

33. L'étude de DUBACH/CAMPICHE *et al.* (1993) fut elle aussi fondée (entre autres) sur le paradigme de l'individualisation.

34. HÖHN (2007, pp. 33-50).

35. KNOBLAUCH (2009).

36. DAVIE (1990). DAVIE (2006b) a aussi formulé une variante de sa thèse du

On trouve une autre forme du « *believing without belonging* » dans la thèse de Roland Campiche qui parle d'une « dualisation de la religion »³⁷. Si la religiosité institutionnelle s'effondre, une religiosité universelle subsiste (elle porte essentiellement sur des valeurs générales). Une troisième variante repère la « religion invisible » dans des phénomènes que l'on appelle aujourd'hui souvent une spiritualité *New Age* ou « alternative ». Paul Heelas et Linda Woodhead ont même parlé de « révolution spirituelle »³⁸. La religiosité exercée au sein de l'Eglise serait à long terme remplacée par (ou transformée en) des phénomènes comme l'astrologie, le yoga, le *channelling*, la croyance aux anges, l'harmonisation par les cristaux, etc.³⁹

La théorie de l'individualisation a elle aussi été fortement critiquée. Il est incontestable que durant les dernières décennies, les pays de l'Europe occidentale ont connu un phénomène que l'on peut qualifier d'« individualisation »⁴⁰. Mais la question porte sur l'influence de cette dernière sur la religion. Les objections critiques sont d'ordre aussi bien empirique que théorique. Sur le plan *empirique*, plusieurs auteurs ont montré qu'il n'existe pas de séparation stricte dans le développement de *believing* et *belonging*⁴¹ ; de même, l'essor de ce que l'on appelle la spiritualité alternative est loin de compenser le déclin de l'institution de l'Eglise. Dès lors, on ne peut pas parler de « révolution spirituelle »⁴². Sur le plan *théorique*, les critiques ont mis en avant le fait que Luckmann et ses épigones définissent la religion de manière trop extensive. Ce qui a pour conséquence que presque tout phénomène peut être qualifié de religion. Le concept de religion perd toute pertinence critique. En se basant sur cette définition aux mailles trop larges, il n'est alors plus possible d'observer une « augmentation » ou une « diminution » de la religion.

Pour notre propos, il est important de relever que la théorie de l'individualisation est visée par exactement les mêmes critiques que

« *believing without belonging* » avec son concept de « *vicarious religion* ». Selon ce dernier concept, s'il existe bien de nombreuses personnes peu religieuses dans les sociétés occidentales, elles favorisent en revanche l'existence d'autres personnes plus religieuses et considèrent que ces autres personnes sont en quelque sorte leurs représentantes auprès de Dieu.

37. CAMPICHE (2010 ; 2004)

38. HEELAS/WOODHEAD (2004)

39. BOCHINGER, ENGELBRECHT & GEBHART (2009). Voir aussi les études importantes de BLOCH (1998), BOCHINGER (1995), GEBHART *et al.* (2005). Pour la Suisse, voir MAYER (1993, 2007), STOLZ (2009a), STOLZ & SANCHEZ (2000), RADEMACHER (2009).

40. BECK (1986) ; BUCHMANN & EISNER (1997) ; PUTNAM (2000).

41. VOAS & CROCKETT (2005).

42. POLLACK (2008) ; VOAS & BRUCE (2007).

celles que nous avons adressées à la théorie de la sécularisation. Ici aussi manque une perspective de l'acteur : si la théorie de l'individualisation prétend que les individus deviennent toujours plus individuels, dans de nombreuses versions de cette théorie, cette affirmation demeure un processus abstrait qui traite les individus comme des objets. On ne voit pas clairement comment les modifications de situation, ainsi que les actions collectives et individuelles qui en découlent, peuvent avoir contribué au phénomène de l'individualisation, ni comment la théorie peut être reliée aux événements historiques concrets. A y regarder de plus près, les théoriciens de l'individualisation ne proposent en fait pas une nouvelle explication d'un phénomène existant. Leur apport principal porte sur deux éléments : ils pointent d'une part le fait que, grâce à la modernisation, une liberté de choix individuelle émerge, ce qui entraîne des conséquences majeures sur la religion et la religiosité. D'autre part, ils font appel à la nécessité de redéfinir le phénomène à expliquer. En d'autres termes, il s'agit pour eux de comprendre de manière plus large la religiosité, au-delà de la concentration sur la religiosité chrétienne liée à l'Eglise. Ces deux points, selon nous, doivent être repris dans toute théorie qui s'attache à rendre compte de la transformation religieuse.

La théorie du marché

C'est surtout dans les années 1980 que les tenants de la théorie du marché ont durement critiqué la théorie de la sécularisation. Un groupe de chercheurs essentiellement états-uniens – Rodney Stark, Roger Finke, William Bainbridge et Laurence Iannaccone – ont défendu une thèse qui à maints égards prend l'exact contrepied de celle défendue depuis plusieurs décennies par les théoriciens de la modernisation et qui était toujours présentée comme un savoir établi⁴³. Les théoriciens de la thèse du marché contestent avec force que la modernisation des sociétés occidentales ait entraîné une diminution de la religion et de la religiosité. Selon eux, il s'agirait là d'une illusion qu'il convient une fois pour toute d'abandonner⁴⁴. Le déclin religieux en Europe serait un mythe ; les convictions religieuses seraient en Europe aujourd'hui comme hier toujours aussi importantes ; durant les périodes précédentes, les personnes auraient été bien moins religieuses que ce que l'on pense souvent, et de manière

43. IANNAACONE (1998) ; WARNER (1993) ; DE GRAAF (2012).

44. STARK (1999).

générale, les développements aux Etats-Unis, dans les pays arabes et en Europe de l'Est parlent en défaveur de la thèse d'une sécularisation croissante⁴⁵. Mais si ce n'est pas grâce à une théorie de la modernisation, comment expliquer, par exemple, les grandes différences de religiosité entre les différents pays ?

La réponse, selon les théoriciens du marché, est d'une simplicité confondante : il suffit de comprendre la religion comme un marché composé de fournisseurs (Eglises et groupes religieux) et de clients (croyants). Il ne reste alors plus qu'à appliquer les lois générales du marché économique de l'offre et de la demande⁴⁶. L'hypothèse centrale qui fonde ce modèle théorique postule une constante : la demande religieuse demeure égale. C'est-à-dire que partout dans le monde, les personnes ont en principe les mêmes besoins religieux, la même soif de « biens transcendants ». Cela signifie que les différences entre les pays ne peuvent être expliquées qu'en fonction de la diversité de l'offre religieuse, et que cette dernière dépend essentiellement de la manière dont le marché religieux est régulé par l'Etat.

Selon la thèse de la théorie du marché, dans les marchés régulés (où l'on trouve p. ex. un monopole ou un oligopole) les personnes se voient offrir des produits religieux trop chers et qualitativement trop faibles. C'est pourquoi, dans ce cas, la religion n'est pas attrayante, la religiosité est par conséquent faible. Ceci expliquerait pourquoi la religiosité est faible en Europe occidentale. Dans les pays qui ne connaissent pas cette régulation, c'est-à-dire dans les pays où le marché de la religion est en régime de concurrence libre, les communautés religieuses seraient dans un rapport de concurrence. Elles se disputeraient la préférence des personnes croyantes et produiraient les biens religieux qui conviennent le mieux aux personnes. Il en résulterait une religiosité d'ensemble élevée, comme c'est les cas aux Etats-Unis. Et précisément, poursuivent les théoriciens du marché, on peut voir dans le cas de l'histoire des Etats-Unis combien l'industrialisation et la modernisation sont allées de concert non pas avec un déclin, mais bel et bien avec une augmentation de la religiosité⁴⁷.

Comparée aux théories de la modernisation et de l'individualisation, la théorie du marché présente des avantages et des faiblesses

45. STARK & IANNACONE (1994) ; sur le marché religieux en Amérique latine, voir BASTIAN (2007).

46. IANNACONE (1991) ; STARK & BAINBRIDGE (1989).

47. FINKE & STARK (1992).

radicalement différents. Du côté positif, cette théorie a le mérite de tenir compte de la perspective de l'acteur. Il s'agit en effet d'un modèle théorique qui ne se contente pas de parler d'un processus abstrait ; on y parle d'individus et d'acteurs collectifs (Eglises, organisations) qui ne sont pas passivement soumis aux événements, mais qui au contraire contribuent activement à les façonner. De plus, et contrairement aux deux autres modèles théoriques, la théorie du marché présente un mécanisme précis de causalité : on voit clairement comment les différentes conditions macrosociales modifient la situation des individus et des acteurs collectifs, comment ces derniers réagissent, et comment émergent ainsi les nouvelles situations qu'il s'agit d'expliquer.

Le point faible de cette théorie ne réside pas dans son manque d'attention aux situations concrètes, mais au contraire dans le fait qu'un mécanisme très spécifique se trouve généralisé de manière non contrôlée à toutes les périodes et à toutes les sociétés. Il est ainsi évident que, dans de nombreuses sociétés, les Eglises ne se comprennent pas comme des entreprises et que les fidèles ne se comportent pas comme des clients⁴⁸. L'observation empirique nous montre que le mécanisme postulé par la théorie du marché ne fonctionne souvent pas. Un pluralisme en extension, un marché plus libre et une diminution de la régulation n'entraînent souvent aucune augmentation de la religiosité⁴⁹. De plus, le besoin religieux ne peut pas être pensé comme une simple constante. Il est en effet soumis à des modifications et des influences en fonction des régions et des milieux.

Même si les idées avancées par les théoriciens du marché n'ont pas été confirmées dans leur ensemble, plusieurs éléments de cette théorie sont à notre avis très utiles. Dans le cas de notre théorie, nous reprendrons avant tout de l'idée de la concurrence pour conquérir la faveur, le temps et l'énergie des personnes.

1.2. LA THÉORIE GÉNÉRALE DE LA CONCURRENCE RELIGIEUSE-SÉCULIÈRE

Nous allons maintenant proposer une nouvelle théorie qui tente d'éviter les difficultés que nous avons relevées dans les modèles

48. BRUCE (1999) ; BRYANT (2000).

49. CHAVES & GORSKI (2001) ; LECHNER (1996) ; VOAS, OLSON & CROCKETT (2002). Sur le contexte suisse de la régulation, voir BECCI (2001), et sur l'évaluation de la théorie du marché STOLZ (2009a).

théoriques que nous avons présentés. Notre théorie postule que la transformation religieuse est le résultat d'une relation de concurrence religieuse-séculière et intrareligieuse, et ceci sur plusieurs niveaux. Différents facteurs internes et externes (p. ex. guerres ou découvertes) ont une influence sur qui sort vainqueur de cette concurrence. De plus, nous postulons qu'il y a eu un *changement du régime de concurrence* dans les années 1960. Nous entendons par là le fait que la concurrence religieuse-séculière et intrareligieuse a provoqué un changement de cap radical des règles sociales de cette période. Nous présentons d'abord les grandes lignes de la théorie générale, puis nous l'appliquerons à la « concrétisation sociale-historique » du cas qui nous intéresse ici : la Suisse⁵⁰.

Encore une précision terminologique : notre théorie concerne la concurrence religieuse-séculière *et* intrareligieuse. Il est important de noter que le champ de la concurrence englobe aussi bien les fournisseurs religieux que les fournisseurs séculiers. Pour faciliter la lecture, nous employons le concept de « concurrence religieuse-séculière » de façon inclusive, c'est-à-dire que le concept inclut la concurrence intrareligieuse. Dans les cas où il s'agit uniquement de l'un ou l'autre type de concurrence, à savoir de façon exclusive, nous le spécifions explicitement.

Remarque préliminaire

Les précurseurs de la théorie

D'autres chercheurs ont déjà porté leur attention sur les relations de concurrence religieuse-séculière et intrareligieuse. Nous en trouvons des éléments ou des remarques dans des disciplines comme la sociologie, les sciences économiques, le marketing ou encore l'histoire. Mais ces intuitions n'ont toutefois jusqu'ici jamais été présentées de manière globale, ni rassemblées dans un cadre théorique. Examinons rapidement les éléments les plus importants⁵¹.

Certains auteurs ont porté leur attention sur la dimension religieuse-séculière et intrareligieuse de la *concurrence pour le pouvoir et l'autorité* à un niveau social ou à l'intérieur de certaines organisations. C'est déjà le cas de Max Weber ainsi que de Pierre Bourdieu ;

50. Dans notre présentation générale, nous donnons quelques exemples tirés de périodes historiques et de provenances géographiques les plus diverses afin de montrer que la théorie vise une validité générale.

51. Pour un aperçu, voir STOLZ (2013).

ils ont analysé les relations de concurrence entre prêtres, prophètes et magiciens à l'intérieur d'un « champ religieux »⁵². Andrew Abbott est l'auteur d'une étude excellente : *Systems of professions*. Cette étude montre comment les ecclésiastiques et d'autres professions se trouvent dans un constant conflit de concurrence pour le monopole de certaines possibilités de production et de juridiction⁵³. Christian Smith explique le processus de sécularisation aux Etats-Unis entre 1870 et 1930 comme le résultat d'une concurrence entre l'establishment protestant et les nouvelles élites séculières. De manière semblable, Mark Chaves propose d'expliquer la sécularisation sur trois niveaux au moyen d'une concurrence pour l'autorité religieuse ou séculière⁵⁴. Enfin, un groupe de chercheurs réunis autour de Monika Wohlrab-Sahr analyse depuis quelques années les relations de concurrence et les conflits entre les visions du monde religieuses et séculières (ainsi que les élites qui y sont impliquées)⁵⁵.

D'autres auteurs ont mis au centre de leurs analyses la *concurrence pour la demande individuelle*⁵⁶. Les économistes Corry Azzi et Ronald Ehrenberg, et à leur suite Laurence Iannaccone, ont développé un modèle théorique selon lequel les individus ont la possibilité de choisir entre un emploi du temps religieux ou séculier. De la sorte les Eglises, les employeurs et les fournisseurs de loisirs se trouvent dans une relation de concurrence pour l'emploi du temps des individus. Dans une étude elle aussi économique, Jonathan Gruber et Daniel M. Hungermann ont montré que l'ouverture des supermarchés le dimanche a entraîné une baisse de la fréquentation des églises⁵⁷. Les sociologues Tony Gill et Erik Lundsgaarde ont montré dans une étude importante que l'Etat providence moderne des pays occidentaux entre en concurrence avec les fournisseurs religieux, dans la mesure où il propose des biens de nature semblable⁵⁸. Jochen Hirschle, sociologue lui aussi, a montré à travers le cas de la sécularisation en Irlande, ainsi que dans d'autres travaux, que la culture moderne de consommation est devenue une concurrence importante

52. WEBER (1988 [1920]), BOURDIEU (1971, 1987).

53. ABBOTT (1988). Voir aussi ABBOTT (1980).

54. CHAVES (1994).

55. Voir par exemple WOHLRAB-SAHR/BURCHARDT (2012), WOHLRAB-SAHR/SCHMIDT-LUX/KARSTEIN (2008), WOHLRAB-SAHR (2011).

56. En outre, il convient aussi dans le cadre de cette problématique de consulter les importantes recherches provenant des études sur le marketing : Mara EINHORN (2008, 2011) ou Sandra MOTTNER (2007) ont analysé le conflit de concurrence entre l'industrie du livre et du film religieux et séculiers.

57. GRUBER/HUNGERMANN (2008).

58. GILL/LUNDGAARDE (2004).

pour la religion⁵⁹. Enfin, des historiens tels qu'Urs Altermatt, Hugh McLeod ou Mark Edward Ruff ont montré comment, dans le monde occidental après 1945, l'encadrement des jeunes réalisé jusqu'alors par les Eglises a trouvé un concurrent invincible avec le rock'n'roll, James Dean, le magazine pour adolescents *Bravo*, le cinéma et les discothèques⁶⁰. Pour inclure tous ces éléments et ces analyses dans le cadre d'une conception unifiée, nous avons besoin d'un cadre théorique. Nous l'empruntons à la sociologie analytique.

La sociologie analytique

La sociologie analytique est un modèle sociologique qui, pour l'essentiel, remonte au programme de recherche de Max Weber. Ce dernier pense que la sociologie doit rendre compte des phénomènes sociaux énigmatiques en combinant une technique de la compréhension (« *verstehen* ») et de l'explication causale (« *erklären* »). Cela signifie qu'il faut d'une part reconstruire de manière herméneutique le point de vue subjectif des acteurs ; et d'autre part qu'il faut élaborer précisément les mécanismes de causalité qui ont conduit à la spécificité du phénomène à expliquer⁶¹.

Les explications qui en résultent reposent sur le principe de l'*individualisme méthodologique*. On entend par ce terme la thèse selon laquelle le monde social consiste en différents « niveaux » reliés entre eux par des mécanismes de causalité : un macro-niveau de conditions-cadres culturelles et sociales, un méso-niveau (groupes, organisations, milieux) et un micro-niveau de la perception et de l'action individuelles. Les explications sociologiques tendent toujours à expliquer les phénomènes sur les niveaux macro et méso – mais cela n'est possible que si on comprend ces niveaux comme des résultats du comportement des individus au micro-niveau.⁶²

La sociologie analytique considère que les individus agissent la

59. HIRSCHLE (2010, 2011, 2012).

60. ALTERMATT (2009); MCLEOD (2007), RUFF (2005). Chez LUHMANN (1982, p. 239), on trouve aussi une mention de ce phénomène : « Avec la privatisation, la religion se trouve reléguée dans le domaine des loisirs, délimité par opposition au travail et par là même déterminé. (...) Aujourd'hui, il semble établi que l'Eglise doit affronter la forte concurrence de tendances structurellement favorisées dans les loisirs. Il s'agit d'un problème qui se retrouve au sein des "loisirs ecclésiastiques" avec la marginalisation du "travail biblique". »

61. Voir le texte classique de WEBER (1985 [1922]). Sur la sociologie analytique ou compréhensive, voir BOUDON (1983), ESSER (1999), HEDSTRÖM (2005).

62. Sur la structure macro-micro-macro, voir COLEMAN (1990), SCHELLING (2006 [1978]).

plupart du temps en utilisant une rationalité limitée. Ces derniers ont en règle générale de « bonnes raisons » qui motivent leurs comportements. Les individus choisissent en fonction de leurs ressources, préférences et conceptions religieuses, ainsi qu'en fonction de leurs propres perceptions des normes en vigueur et des offres disponibles. Lorsqu'une action semble incompréhensible ou irrationnelle vue de l'extérieur, il est judicieux d'enquêter sur la situation de l'individu en question au moyen de méthodes qualitatives. Cette approche conduit souvent à une explication satisfaisante du comportement⁶³. Dans la mesure où de nombreux individus (partiellement) rationnels opèrent des choix convergents dans des environnements sociaux en transformation, on peut relever des tendances sociales, comme par exemple des phénomènes de sécularisation ou de resacralisation. La somme des multiples décisions individuelles constitue le phénomène que notre modèle se donne pour mission d'expliquer.

Du point de vue de la sociologie analytique, les bonnes explications ne sont finalement possibles que dans le cas où *elles sont inscrites dans leur contexte historique*. À savoir : uniquement lorsqu'il est montré en fonction de quelles situations de départ typiques (ressources, préférences, convictions religieuses, options) les acteurs typiques ont agi⁶⁴. C'est pourquoi il convient ici de recourir aussi bien à des méthodes quantitatives qu'à des méthodes qualitatives et historiques.

Le cadre choisi de la sociologie analytique nous aide donc à éviter les problèmes que nous avons relevés dans les théories de la sécularisation et du processus de modernisation. C'est pourquoi il est indispensable de penser à partir de la perspective de l'acteur et d'identifier avec précision les mécanismes de causalité qui ont fait émerger les phénomènes que nous cherchons à expliquer.

63. En raison de cette hypothèse de rationalité, il est possible de formuler des hypothèses, comme par exemple : si les options séculières augmentent ou deviennent plus attractives, alors les individus sont plus nombreux à les choisir, contre les options religieuses (ou inversement). Voir BOUDON (2003). Sur le concept de rationalité limitée, voir SIMON (1983). La recherche expérimentale a démontré que si les individus agissent très souvent de manière intentionnelle et avec de « bonnes raisons » subjectives, leur comportement cependant se démarque en bien des points du modèle de l'« Homo oeconomicus ». Pour une compilation des « anomalies » (du point de vue de la thèse de l'« Homo oeconomicus »), voir ESSER (1996). Sur ce point, KAHNEMANN (2011) est également très précieux.

64. Dans les termes de la sociologie analytique, il s'agit de former des « hypothèses partielles ». Voir déjà POPPER (1960). Sur les concepts de conditions marginales et d'hypothèses partielles, voir ESSER (2000a), LINDENBERG (1996), KELLE/LÜDEMANN (1998).

Religion, organisations religieuses, religiosité

Définitions

Il est évident qu'une théorie de la concurrence religieuse-séculière n'a de sens que s'il est possible de distinguer les phénomènes religieux des phénomènes séculiers. C'est pourquoi nous proposons les distinctions suivantes entre religion, groupes religieux et religiosité⁶⁵ :

- La notion de *religion* désigne l'ensemble des systèmes symboliques *culturels* qui réagissent aux problèmes de sens et de contingence au moyen d'une référence à une réalité transcendante. La réalité transcendante influence la vie quotidienne via ces systèmes symboliques, mais elle ne se laisse pas totalement contrôler. Les systèmes symboliques religieux comprennent des éléments mythiques, éthiques et rituels, ainsi que des représentations des biens de salut⁶⁶. L'usage d'un niveau transcendant (que ce soient des dieux, des esprits, etc.) permet de comprendre de manière symbolique ce qui est incompréhensible et d'élaborer l'incontrôlable de manière symbolique⁶⁷. Le judaïsme, l'islam, le christianisme, l'hindouisme et le raëlianisme sont des exemples de religion.
- Les *groupes religieux* et les *organisations* sont des *acteurs collectifs* qui présentent une référence centrale à une religion. Ils défendent une idéologie religieuse, offrent des biens religieux ou organisent des activités religieuses collectives. Les Eglises, les centres religieux, les communautés autour des temples hindouistes, les cercles de prière, etc. sont des exemples d'acteurs collectifs religieux.
- La *religiosité* est une action ou un vécu *individuel*, dans la mesure où elle s'inscrit dans une ou plusieurs religions. La religiosité se présente sous plusieurs formes (action, vécu, croyance, etc.)⁶⁸.

65. Pour des positions semblables sur la définition de la religion, voir POLLACK (1995), GEERTZ (1993). Pour la défense d'un concept étroit et substantiel de religion, voir RIESEBRODT (2007). Sur la question des limites de domaines entre phénomènes séculiers et phénomènes religieux, voir STOLZ/USUNIER (2013).

66. Pour une bonne discussion sur ce thème, voir RIESEBRODT (2007).

67. Les composants des phénomènes incompris ou non contrôlables évoluent avec le développement de la société.

68. Sur la dimensionnalité de la religion, il existe une vaste littérature. Voir l'ouvrage classique de GLOCK (1967) et pour un aperçu voir HUBER (2003). Mais les

La fréquentation de la messe ou du culte, ou d'un cours de méditation, une prière, un pèlerinage ou la croyance aux anges sont des exemples de religiosité individuelle.

Grâce à ces définitions, nous sommes en mesure de distinguer le religieux du non-religieux : tous les phénomènes individuels, sociaux et culturels qui ne sont pas religieux seront qualifiés de séculiers. Bien sûr, on rencontre dans la réalité parfois des phénomènes hybrides et des zones grises. Cependant, le travail sociologique concret montre que ces définitions permettent dans la plupart des cas de faire clairement la distinction entre religieux et séculier.

L'évolution du primat de la religion

A partir de ces définitions, on peut déduire une autre hypothèse de base de notre théorie. Elle concerne la transformation du primat de la religion et des structures religieuses au cours du temps. Durant de longues périodes de l'histoire des sociétés, les structures religieuses ont joui d'un primat important dans la mesure où elles permettaient de prendre en charge et d'élaborer des problèmes « insolubles ». Dans les sociétés anciennes par exemple, les nombreuses maladies, l'irruption d'épidémies, les catastrophes naturelles, l'indigence des personnes, l'origine du monde ou de l'humain, etc. étaient des phénomènes difficilement maîtrisables. On pouvait difficilement les expliquer. C'est pourquoi ces phénomènes étaient voués à faire l'objet d'un traitement religieux et symbolique⁶⁹.

Mais depuis le XIX^e siècle, on constate que les innovations séculières permettent un meilleur contrôle et une meilleure compréhension de ces phénomènes, qui du coup ont tendance à sortir du domaine de la religion. Citons comme exemples la découverte des bactéries et des virus, le contrôle des risques via le système des assurances, la découverte des causes économiques de la pauvreté, la découverte de l'expansion continue de l'univers ou encore la découverte de la théorie de l'évolution. Mais ces innovations n'entraînent cependant pas immédiatement et nécessairement une disparition des thèmes et des compétences propres au domaine religieux. Ce sont

dimensions de la religiosité ne sont en fait rien d'autre que les dimensions fondamentales du comportement humain en général. Voir sur ce point STOLZ (2012).

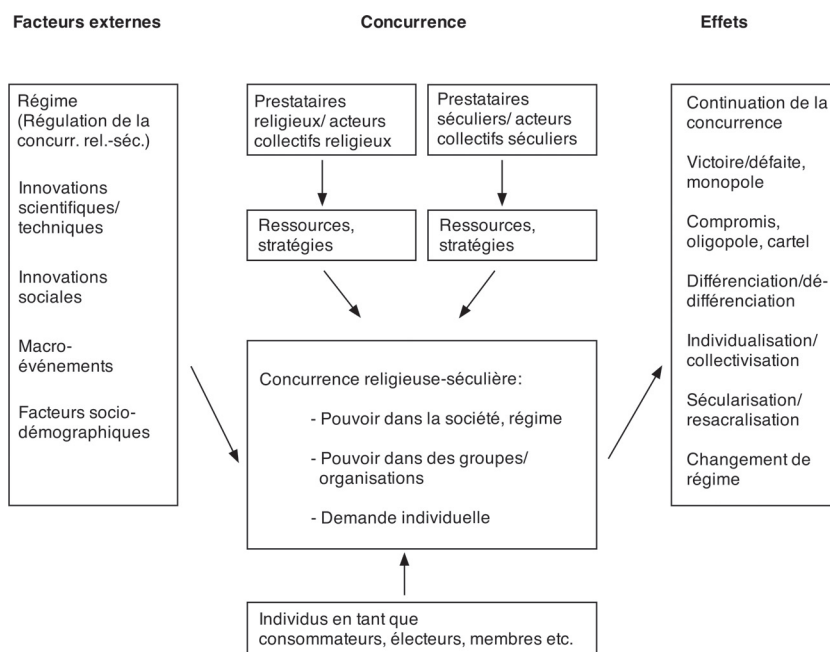
69. Pour une telle conception de la religion, voir par exemple déjà WEBER (1985 [1922]) ou MALINOWSKI (1984). De manière très semblable STOLZ (2001).

CONCURRENCE DES OFFRES RELIGIEUSES ET SÉCULIÈRES 41

plutôt les conditions-cadre des relations de concurrence dans lesquelles se trouvent les différents acteurs qui se transforment. La dynamique de la concurrence est le facteur décisif à l'origine de la diversité des phénomènes sociaux observés.

Cette conception permet d'expliquer d'une part pourquoi dans les sociétés en voie de modernisation nous observons une tendance globale et homogène vers la sécularisation, d'autre part pourquoi les manières dont ces développements se réalisent sont extrêmement différenciées suivant les pays et les régions⁷⁰.

Schéma 1.1 La théorie de la concurrence religieuse-séculière



Concurrence sociale

Fournisseurs religieux et séculiers et acteurs collectifs

La clef de voûte de notre théorie repose sur les relations de concurrence religieuse-séculière et intrareligieuse. C'est là que nous trouvons à l'œuvre les fournisseurs religieux et séculiers.

70. Voir INGLEHART/WELZEL (2005), NORRIS/INGLEHART (2004).

Concrètement, ce sont des groupes, des organisations, des milieux qui s'engagent en faveur des objectifs de leurs membres. Les modalités d'action des groupes, organisations et milieux sont d'une très grande diversité. Il peut s'agir de groupes professionnels religieux ou séculiers (comme des clercs, des médecins), d'organisations, de partis politiques, d'élites ou même de l'Etat. Notre théorie postule que ces acteurs individuels ou collectifs entrent en concurrence pour obtenir trois types d'objets.

Le premier niveau concerne la concurrence pour *le pouvoir au niveau de la société entière*⁷¹. C'est ici que les acteurs religieux et séculiers s'affrontent autour de la question de l'ordre dominant, de l'hégémonie de l'interprétation du sens, des règles de la vie en commun et de la compétence pour la solution des problèmes⁷². Il est d'une part question de la forme du *régime de concurrence*, à savoir les principes, normes, règles et procédures avec lesquels le pouvoir légitime et régule l'influence et l'hégémonie de l'interprétation du sens dans une société⁷³. D'autre part, les acteurs collectifs luttent pour le pouvoir, l'influence et l'hégémonie de l'interprétation à l'intérieur de chaque régime de concurrence. Il est facile de trouver des exemples. Durant la révolution iranienne de 1979, les partis séculiers et religieux ont lutté pour le pouvoir dans le pays⁷⁴. Dans les années 1930 du xx^e siècle, les groupes des jeunesse nazies et les groupes de jeunesses catholiques se sont disputé l'influence sur la jeunesse allemande⁷⁵. Et au début du xx^e siècle, les clercs et les neurologues sont entrés en concurrence pour savoir qui était compétent pour soigner les « problèmes personnels »⁷⁶.

Mais au-delà du niveau général de la société, on trouve aussi, au second niveau, des groupes, des organisations et des milieux, une concurrence pour le pouvoir, l'influence et l'hégémonie de l'interprétation⁷⁷. Les enjeux mis en avant sont ici ceux de l'orientation

71. Presque toujours, il y a dans de telles relations de concurrence des éléments religieux mélangés avec divers autres éléments (économiques, ethniques, sociaux).

72. COLEMAN (1990) a présenté une conceptualisation du pouvoir compatible avec la sociologie analytique. Voir aussi ESSER (2000b).

73. Le concept de régime est souvent utilisé en sciences politiques. Il est pertinent ici, car il est utilisé pour caractériser la formation de la régulation de l'offre et de la demande. Voir les textes classiques de KRASNER (1982), KEOHANE (1982). Ce concept est proche du concept de « constitution » développé par ESSER (1999).

74. Pour cet exemple, voir BEYER (1994).

75. Pour cet exemple, voir RUFF (2005).

76. Pour cet exemple, voir ABBOTT (1988).

77. Encore une fois, dans les conflits concrets, les éléments religieux sont normalement mélangés avec d'autres points en conflit : entre générations plus âgées et plus

globale des groupes, de la légitimation de la compétence pour les grands objectifs, etc. Par exemple, des courants musulmans luttent après la mort de Mahomet pour la succession légitime, ce qui a entraîné la scission entre sunnites et shiites. Durant Vatican II, les catholiques conservateurs et réformateurs se sont opposés sur l'extension à donner aux réformes souhaitées. Et à la fin du XIX^e siècle en Suisse, on assiste dans de nombreuses paroisses protestantes à des luttes acharnées parmi les membres des communautés autour de la question d'une interprétation « positive » (surnaturelle) ou d'une interprétation « libérale » (avant tout éthique) de la Bible.

Un troisième niveau de concurrence touche moins la question du pouvoir que celle de la *demande individuelle de biens*. Ce qui est en jeu ici, c'est le fait que les « fournisseurs » religieux et séculiers entrent en concurrence pour la demande de biens, la participation et les dons des individus⁷⁸. Il y a concurrence parce que les biens des fournisseurs religieux et séculiers satisfont souvent les mêmes besoins. Si une personne dépressive exprime un besoin d'aide, elle peut demander à bénéficier du bien religieux « direction de conscience ». Mais il existe un concurrent séculier : il s'agit du bien séculier « psychothérapie ». Le besoin de relation sociale peut être satisfait par le bien religieux « devenir membre actif d'une paroisse ». Mais il existe aussi de nombreux concurrents séculiers : clubs sportifs, associations de tous types, réseaux de voisins, etc. En fonction des besoins, les fournisseurs religieux sont confrontés à d'autres concurrents (voir tableau 1.2)⁷⁹.

jeunes, entre hommes et femmes, entre des élites différenciées selon l'ethnie, entre classes supérieures et classes inférieures, etc.

78. Sur ce point, voir les analyses détaillées de STOLZ (2009b, 2013).

79. Dans ce type de concurrence, les fournisseurs se posent les questions suivantes : quel produit faut-il offrir ? Combien doit-il coûter ? A quel endroit ? Doit-il être livré aux hommes ou aux femmes ? Comment faire connaître le produit et comment faire sa publicité ? Du côté du client, les questions sont : est-ce que l'enfant se développe mieux si on l'envoie le dimanche matin à l'école du dimanche ou à un entraînement de football ? Faut-il choisir un chœur d'église ou un chœur séculier ? Est-ce que les formes de soin religieuses/magiques sont plus efficaces que celles de la biomédecine ?, etc.

Tableau 1.2

Besoins traités par la religion	Concurrents religieux	Concurrents séculiers (sélection)
Aide dans des situations de détresse	Prière, confession, aumônerie, diaconie	Psychothérapie, conseillers, Etat providence
Sécurité, santé, succès	Biens de salut	Assurances, Etat providence, carrière
Paix intérieure, faire partie d'un tout	Communauté	Sport, famille
Interprétation du monde, sens	Prédication, exégèse Textes religieux, dogmes	Science, éducation
Structuration de la vie	Fêtes religieuses	Fêtes privées, cycle travail-vacances
Identité sociale, capital social	Paroisse (en tant que réseau social)	Réseaux professionnels, associations, nouveaux médias sociaux

Ressources et distribution du pouvoir

Les fournisseurs et les acteurs collectifs disposent de nombreuses ressources qui peuvent être mobilisées dans la concurrence. Sont des ressources importantes le capital économique, la renommée, la légitimation, le savoir-faire technique, le socle électoral, etc.⁸⁰ Différentes ressources entraînent différentes formes de distribution du pouvoir dans le jeu de la concurrence. Le régime lui-même est une ressource très importante. Durant la révolution iranienne de 1979, le shah Mohammad Reza Pahlavi disposait de grandes ressources sous la forme de réserves financières et de pouvoir politique (appareil policier, armée). Son adversaire, le leader de la révolution, l'ayatollah Khomeiny, disposait de ressources sous la forme d'une grande légitimité et d'un énorme soutien populaire (manifestations mobili-

80. Les ressources peuvent être identifiées aux types de capital dans la théorie de BOURDIEU (1983).

sant ces ressources); c'est grâce à elles que Khomeiny a pu renverser le shah.

Stratégies

Les stratégies que les fournisseurs mobilisent pour affronter ces différents types de concurrence sont très variables. Nous ne pouvons pas ici les traiter de manière exhaustive. Les acteurs collectifs peuvent par exemple *mobiliser* leur base composée de membres afin d'exercer une pression politique sur des personnes qui ont un pouvoir décisionnel, ou encore afin d'intimider l'adversaire politique ou religieux (p. ex. manifestations, processions, campagnes de presse). Une autre stratégie est celle de l'*exclusion* : les acteurs collectifs peuvent tracer des frontières pour se distinguer de leur environnement (p. ex. une coiffure spéciale, un insigne, des interdictions alimentaires). Une autre stratégie est celle de la *croissance* qui vise à augmenter l'influence (recrutement, reproduction biologique) ou sa propre efficacité via une *identification* plus forte des membres (socialisation des membres, contrôle social). Quant à la demande de « produits » des groupes, on trouve une stratégie importante concernant *l'adaptation des prix, l'augmentation de l'attractivité et de la qualité*. Les groupes religieux peuvent essayer de mobiliser plus de personnes en les invitant à participer à leurs activités, par exemple en offrant des messes conçues spécifiquement pour certains groupes cibles, en engageant des musiciens virtuoses, etc. Souvent – ici comme ailleurs – c'est l'innovation qui pave la voie du succès.

Action individuelle

De leur côté, les individus réagissent aux différentes situations de concurrence en s'adaptant. Leurs demandes portent de préférence soit sur des biens religieux, soit sur des biens séculiers. Ils choisissent des partis politiques plutôt religieux ou plutôt séculiers. Ils deviennent membres d'associations religieuses ou séculières, etc. Nous nous appuyons ici sur le concept de « rationalité limitée » développé par Herbert Simon⁸¹. Les individus disposent d'informations limitées, de ressources limitées d'attention et de pondération. Très souvent, leur comportement se calque sur le critère des habitudes culturellement établies. Cependant, lorsque les conditions d'une situation se modifient, ils essaient le plus souvent de choisir

81. SIMON (1983).

une combinaison de biens (religieux et/ou séculiers) qui leur permet d'atteindre le profit le plus élevé possible⁸².

Influence des facteurs externes

Le déroulement concret de la dynamique de concurrence est influencé par plusieurs facteurs externes. Prenons l'exemple de personnes qui jouent au Monopoly. Elles peuvent être dérangées par un facteur extérieur, par exemple lorsque de nouvelles règles sont introduites ; lorsque certains joueurs reçoivent des ressources supplémentaires alors que d'autres se voient privés de ressources ; lorsque des pauses sont exigées, etc. Les facteurs externes qui exercent une influence peuvent prendre des formes très variées. Nous présentons ici uniquement les cinq formes majeures.

Le premier facteur d'influence qu'il faut mentionner est le *régime de concurrence religieuse-séculière* (nous l'abrégeons dans la suite en *régime de concurrence*). Que ce soit par des voies juridiques ou par les normes en vigueur dans la société, le régime de concurrence détermine si et dans quelle mesure une concurrence religieuse-séculière ou intrareligieuse peut avoir lieu, ainsi que les règles selon lesquelles cette concurrence aura lieu. Le régime de concurrence religieuse-séculière peut réguler aussi bien l'offre que la demande. Des exemples de régulation de l'offre sont l'interdiction des fournisseurs religieux en Allemagne de l'Est (DDR) ou la reconnaissance officialisée par le droit de certaines communautés religieuses en Suisse. Sont des exemples de régulation de la demande les normes qui régissent socialement l'activité religieuse (ces normes étaient encore en vigueur dans certains villages en France dans les années 1950) ; ou encore les normes juridiques qui prescrivent le mariage religieux. Le régime de concurrence religieuse-séculière est donc en quelque sorte la somme des « règles du jeu » en vigueur pour un temps donné, dans une société donnée. Une hypothèse importante pour notre théorie est que de telles règles du jeu ne sont jamais à l'abri des contestations. Elles se fondent sur une division

82. Notre modèle se fonde sur la prémisse très faible que les individus, en agrégat et à moyen terme, visent une situation qu'ils considèrent comme favorable. Il ne fait aucun doute que certains individus réagissent de façon fortement irrationnelle en certaines circonstances. Sur l'idée de l'interprétation des théories du choix rationnel comme « *medium-term theories* », voir KRONEBERG (2011). Il est indéniable que les individus réels se démarquent de diverses manières de l'« *Homo oeconomicus* » des sciences économiques. Voir ESSER (1999). Le choix des options que l'individu fait dépend des ressources, de la disponibilité, du prix et de la productivité de ces options.

du pouvoir, sur les dimensions des groupes, etc. Elles font toujours l'objet de nouvelles négociations. Dans certaines situations, nous avons affaire à un « changement du régime de concurrence », car les modifications qualitatives des règles du jeu sont si grandes qu'un nouveau jeu émerge (voir plus bas).

A la suite des récentes théories économiques et historiques, notre théorie attache une importance toute particulière aux innovations⁸³. On pense d'abord aux *innovations scientifiques et techniques*. Ces dernières modifient les ressources et les opportunités des concurrents en introduisant de nouvelles possibilités de compréhension et de contrôle⁸⁴. La découverte de la théorie de l'évolution par Charles Darwin a modifié l'ensemble du champ de concurrence religieuse-séculière, dans la mesure où cette théorie rendait possible pour la première fois une explication totalement séculière de l'origine de l'être humain⁸⁵. Les résultats obtenus par les sciences bibliques historico-critiques, en particulier par Julius Wellhausen pour l'Ancien Testament ou par David Friedrich Strauss pour la figure de Jésus, ont profondément modifié l'état de la concurrence religieuse-séculière au sein du protestantisme, et cela de manière durable dans les sociétés occidentales⁸⁶. Si les innovations scientifiques que nous venons de mentionner ont une influence directe sur le savoir religieux, de nombreuses innovations agissent de manière indirecte. Elles commencent par modifier la conscience des êtres humains de manière à peine perceptible. Elles influencent, selon la formule de Peter Berger, la « structure de plausibilité » générale présumée par les individus⁸⁷.

Après les innovations scientifiques et techniques, il y a troisièmement la *très grande importance des innovations sociales*. L'idée d'universalité des droits de l'homme qui s'est imposée à partir de 1948 (à la suite des grandes étapes que furent le droit naturel de l'époque des Lumières et les révolutions française et américaine) met en avant la possibilité de fonder la valeur de l'humain indépendamment de toute référence à Dieu⁸⁸. Inventée dans la seconde moitié du

83. Voir MÜLLER/VEYRASSAT (2001), CARON (2001).

84. Ces innovations créent en partie aussi de nouveaux groupes qui prennent part à la concurrence.

85. DARWIN (1985 [1859]). Sur ce point, une référence intéressante : PORTIER/VEUILLE/WILLAIME (2011).

86. Sur la contribution de Wellhausen à la compréhension de la Bible hébraïque aujourd'hui, voir RÖMER (2004). Sur la contribution de David Friedrich Strauss, voir SCHWEITZER (1966), THEISSEN/MERZ (2001).

87. Voir BERGER (1990 [1967]).

88. Sur l'histoire des droits de l'homme, voir BEITZ (2009).

XIX^e siècle, la notion d'Etat providence s'est très fortement développée dans de nombreux pays occidentaux à partir des années 1950. Cela a conduit à un niveau de sécurité individuelle jamais atteint auparavant – une sécurité indépendante des communautés et idéologies religieuses⁸⁹. L'invention des professions modernes au XIX^e siècle a entraîné une dissolution des corporations et a ouvert la voie au règne des experts légitimés par la science. De nouvelles professions sont nées, comme les journalistes, les travailleurs sociaux et les psychothérapeutes. Ces professions se présentent comme les grandes concurrentes des autorités religieuses et des clercs qui se comprennent comme des experts généralistes. Ces derniers, de leur côté, ont dû se transformer en membres d'une profession alors qu'ils avaient un rôle central et une fonction qui remonte à l'Ancien régime⁹⁰.

Une quatrième forme d'influence de facteurs externes est celles des *grands événements*, comme les épidémies, les guerres, les famines, les conditions climatiques exceptionnelles, les migrations de peuples, etc. C'est ainsi que l'on peut, en grande partie et selon toute probabilité, remonter aux attentats du 11 septembre 2001 et à leurs conséquences pour expliquer la grande vague d'islamophobie dans le « monde occidental » après 2001. Sans ces attentats, la discussion sur l'islam et sur l'attitude à adopter face aux fidèles de l'islam aurait vraisemblablement été différente⁹¹.

Le cinquième et dernier facteur d'influence que nous relevons concerne les *transformations sociodémographiques*. L'évolution du taux de natalité, l'évolution des statistiques des mariages intra-confessionnels et interconfessionnels ainsi que la surpopulation d'hommes ou de femmes dans les sociétés peuvent avoir des conséquences importantes sur la concurrence religieuse-séculière. Par exemple, les rapports entre groupe majoritaire et groupe minoritaire peuvent se renverser en quelques générations suite à une modification du taux de fertilité. Mentionnons aussi les modifications des accès à l'éducation, au statut professionnel et aux revenus économiques.

89. Voir KAUFMANN (1997).

90. Sur ce point, voir RUSSELL (1980), ABBOTT (1988) ; CONZE/KOCKA (1985).

91. Ou encore, pour donner un autre exemple, le fait qu'en Suisse ce sont les cantons qui règlementent la relation entre Eglise et Etat et pas la Confédération ne peut s'expliquer sans la guerre du Sonderbund de 1847.

Effets de la concurrence

Notre théorie explique toute une série de phénomènes en tant que résultats issus de ces relations de concurrence⁹². Il est bien sûr possible qu'une situation de concurrence se maintienne sans pour autant qu'une des deux parties ne soit en mesure de l'emporter. Mais dans de nombreux cas, nous assistons à d'intéressantes transformations du système tout entier.

Si l'issue de la concurrence entraîne la victoire d'une partie et la défaite de l'autre partie, on assiste alors à l'émergence de *monopoles* ou de *quasi-monopoles*. C'est le cas par exemple avec l'instauration du christianisme comme religion officielle au IV^e siècle sous le règne de Théodose. C'est aussi le cas de l'établissement de la République islamique en Iran après la révolution de 1978/1979. Parfois, la partie vaincue disparaît. Le plus souvent toutefois, les victoires et les défaites ne sont pas définitives, mais seulement partielles. Elles se manifestent par une évolution du pouvoir, de la sphère d'influence et du nombre des adhérents⁹³.

Une autre issue de la concurrence sont les phénomènes de diminution ou d'évitement, obtenus au moyen de *compromis*, d'*accords* ou de *cartels*⁹⁴. C'est par exemple le cas des sociétés missionnaires chrétiennes qui se faisaient concurrence. En 1910, à Edimbourg, elles convinrent de ne pas faire de prosélytisme auprès de leurs membres respectifs, donnant ainsi naissance au mouvement œcuménique⁹⁵. Dans certains pays d'Europe occidentale (Allemagne, Pays-Bas, Suisse), les divisions confessionnelles aboutirent, après

92. Le cours suivi par le processus de concurrence est ici d'une importance centrale. A chaque moment du jeu, plusieurs étapes suivantes sont possibles. Mais après qu'une des possibilités a été réalisée, cette dernière influence la suite des possibles. On obtient ainsi des effets de renforcement, des effets de réaction, des effets rétroactifs, etc. On parle à ce propos de *Pfadabhängigkeit* ; sur ce concept, voir ESSER (2000a).

93. Il est intéressant de noter qu'on peut assister à des effets inattendus de victoires et de défaites. Il arrive parfois que la victoire, à savoir le triomphe des exigences propres, entraîne la disparition du concurrent victorieux, parce qu'il n'a dès lors plus de raisons de se mobiliser. C'est ainsi que dans les années 1960, le milieu catholique disparaît en Allemagne, aux Pays-Bas et en Suisse au moment même où l'une de ses requêtes les plus importantes est réalisée. D'un autre côté, des défaites dévastatrices peuvent porter en elles le germe de futurs succès, parce qu'elles contiennent des ressources symboliques pour de futures mobilisations (p. ex., la crucifixion de Jésus).

94. Peter BERGER (1965) a analysé les efforts des Eglises chrétiennes en les pensant comme des constitutions de cartels.

95. Voir BASSET (1996), BAYBROOKE (1992).

une phase de conflits, à une distribution sociale et géographique de la société : on se mit à vivre séparément, côte à côte.

Mais la théorie n'explique pas seulement le succès ou l'échec des fournisseurs, elle explique aussi d'autres phénomènes sociaux tels que la différenciation, l'individualisation ou la sécularisation.

Les relations concurrentielles peuvent, en lien avec d'autres facteurs, conduire aussi bien à des *phénomènes de différenciation* qu'à des *phénomènes de dédifférenciation*⁹⁶. Dans notre cas, la différenciation désigne le fait que la vie sociale est décomposée en parties spécialisées, différentes et fonctionnelles (positions, rôles, institutions). Ces parties remplissent désormais des fonctions très spécifiques, qui étaient auparavant remplies par une seule institution⁹⁷. C'est par exemple le cas du combat que les médecins ont mené au XIX^e siècle pour l'autonomie de leur profession, en se distanciant avec force des « charlatans » et des « médocastres », mais aussi des guérisseurs religieux⁹⁸. Concrètement, cette concurrence entraîna dans la société un accroissement de la différenciation entre religion et médecine. Le débat portant sur le contrôle étatique de l'enseignement de la religion, qui a débouché sur un enseignement de la religion indépendamment des Eglises, illustre le cas d'une augmentation de la différenciation entre les Eglises et les écoles⁹⁹. Il est intéressant de noter que la concurrence peut aussi, *a contrario*, déboucher sur des *dédifférenciations*. On a ainsi assisté au fait que des personnes protestantes ou catholiques qui font preuve d'une très forte religiosité, ainsi que les membres des Eglises évangéliques, peuvent laisser leurs différences de côté afin de combattre ensemble l'« ennemi » commun représenté par la société de consommation séculière. Dans ce cas, les grandes différences qui faisaient auparavant débat entre les communautés se trouvent mises de côté. Un autre exemple est donné par les

96. Les théories, qui sont encore aujourd'hui dominantes, selon lesquelles il y a une tendance continue (voire nécessaire) vers la différenciation dans une société, sont encore trop influencées par la pensée biologisante du XIX^e siècle, qui partait de l'idée d'une différenciation nécessaire du « corps social ». Avec le concept qui est proposé ici, on peut assister, en fonction de la situation de départ, aussi bien à des différenciations qu'à des retours en arrière conduisant à moins de différenciation.

97. La littérature sur ce sujet est très vaste. Pour le point de vue de la théorie des systèmes sur la différenciation, voir PARSONS (1975, 1999). Pour la conception de la différenciation à l'intérieur de la sociologie de la connaissance voir ESSER (2000a), ainsi que l'ouvrage collectif de SCHWINN/KRONEBERG/GREVE (2011). Pour un texte classique sur la différenciation des sphères de valeurs, voir WEBER (1988 [1920]). Pour le rapport entre différenciation sociale et pluralité religieuse, voir BAUMANN/STOLZ (2007).

98. Pour cet exemple, voir ABBOTT (1988), FRITSCHI (1990).

99. Pour cet exemple, voir FRANK/JÖDICKE (2007).

Eglises charismatiques. Dans leurs « célébrations », elles imitent si bien la culture de la musique pop en raison de la forte concurrence de l'industrie du loisir que nous assistons finalement à un effacement des frontières entre « produit » religieux et « produit » séculier. Ce phénomène peut lui aussi être interprété comme un cas de dédifférenciation.

Les relations de concurrence peuvent en outre conduire à des *processus d'individualisation* ou de *collectivisation*¹⁰⁰. Le développement de la concurrence entraîne une multiplication de l'offre et de plus nombreuses possibilités de se distinguer des autres par la consommation. Le nouveau pluralisme religieux, en partie très concurrentiel, que nous observons depuis les années 1960 dans de nombreux pays occidentaux a entraîné en matière de religion et d'individualisation des possibilités de choix jamais vues auparavant¹⁰¹. De même, l'émergence d'un marché compétitif de la mode islamique a transformé le port du voile d'une pratique stigmatisée à un objet de mode très individualisé¹⁰². *A contrario*, la concurrence peut aussi agir en collectivisant. De nombreuses études ont montré que certains groupes religieux – des chrétiens fondamentalistes à la scientologie – réagissent à la concurrence en renforçant le caractère collectif du groupe au moyen d'insignes pour leurs membres et de « prix d'entrée » élevés¹⁰³.

La concurrence peut être la cause aussi bien d'une *sécularisation* que d'une *resacralisation* des sociétés tout entières¹⁰⁴. En France par exemple, le conflit entre les tenants du laïcisme et l'Eglise catholique pendant et après la Révolution française a débouché sur une laïcisation inouïe de la France – et ce parce que, au final, le parti des laïcistes est sorti vainqueur du conflit. La concurrence entre la société de loisirs et le catholicisme aux Pays-Bas au cours des années 1960 a débouché sur une forte sécularisation, parce que les fournisseurs religieux ne purent rien proposer d'équivalent aux offres de loisirs. Les individus ont dès lors choisi les offres

100. Voir entre autres BECK (1983, 1986).

101. Voir par exemple BAUMANN/STOLZ (2007), BOUMA (1997).

102. Voir SANDIKZI/GER (2010). Sur l'émergence d'une société de consommation musulmane, voir HAENNI (2009).

103. Voir par exemple KELLEY (1986 [1972]), IANNACCONE (1994), OLSON (2005). La scientologie est aussi un bon exemple à ce propos, si l'on examine le passage de la dianétique à la scientologie. Voir WALLIS (1995).

104. Très souvent, il est possible de reconduire les sécularisations ou les resacralisations à des combinaisons compliquées de mécanismes qui s'exercent à plusieurs niveaux.

séculières parce qu'elles étaient plus séduisantes. Inversement, la concurrence entre le régime communiste et la société civile en Pologne au cours des années 1980 a débouché sur une resacralisation de la société, parce que l'opposition a vu dans la religion la meilleure chance de former un front de résistance¹⁰⁵. Par ailleurs, un large désintérêt pour la religion est un phénomène qui peut aussi être expliqué grâce à la thèse de la concurrence : c'est le cas lorsque la concurrence religieuse-séculière débouche sur une victoire de la partie séculière et que cette victoire appartient déjà au passé (c'est par exemple le cas aujourd'hui dans les nouveaux Länder allemands). Dans de tels cas, de nombreuses personnes n'entrent même pas en contact avec la religion et n'affichent par ailleurs aucune espèce d'intérêt pour les questions religieuses¹⁰⁶.

Il existe un effet particulièrement intéressant de la dynamique de concurrence. Il s'agit de ce que l'on appelle le *changement du régime de concurrence*. Comme nous l'avons vu précédemment, les acteurs collectifs s'opposent continuellement pour obtenir pouvoir, influence et hégémonie. Ils le font aussi en essayant de modifier le régime de concurrence en vigueur. Comme il existe toujours plusieurs forces à l'œuvre, il peut néanmoins arriver que, malgré la concurrence, de longues périodes de stabilité s'installent. Or, parfois, le régime de concurrence en vigueur (en partie à cause de la concurrence, en partie en raison de facteurs externes) est si radicalement modifié qu'un nouveau « jeu social » émerge. Dans un tel cas de figure, on peut parler d'une transformation du régime de concurrence. Dans ces situations exceptionnelles, « on rebat les cartes » : des ressources qui avaient auparavant beaucoup de valeur deviennent subitement sans valeur et inversement ; des groupes sociaux qui étaient autrefois dominants se voient soudainement déclassés ; celui qui cherche à exercer une influence se voit contraint de procéder tout autrement, etc. Dans les sections suivantes nous examinerons en détail un exemple d'un tel changement de régime.

Nous espérons que l'exposé esquissé jusqu'ici montre qu'une théorie fondée sur des réflexions mobilisant le concept de concurrence présente de nombreux avantages par rapport aux théories admises jusqu'ici (théories de la sécularisation et de l'individualisation, théorie du marché). On relèvera en particulier qu'elle prend en compte la perspective de l'acteur et qu'elle identifie clairement les

105. Pour cet exemple, voir BOROWIK (2002).

106. Ce complément a été ajouté suite à une demande de clarification de Detlef Pollack.

mécanismes de causalité. Cependant pour livrer des explications et des hypothèses utiles, la théorie doit aussi être concrétisée sur un plan socio-historique. C'est là l'objectif des sections suivantes.

1.3. CONCRÉTISATION SOCIO-HISTORIQUE¹⁰⁷

La thèse centrale de notre livre postule que la révolution culturelle des années 1960 a entraîné un nouveau régime de concurrence religieuse-séculière. Aussi bien avant qu'après cette période, nous trouvons une concurrence religieuse-séculière pour le pouvoir et la demande individuelle. Mais la forme de cette concurrence a été transformée de manière significative dans les années 1960. Avant la révolution des années 1960, la religion et la religiosité étaient vues comme des phénomènes publics. Et la société tout entière se comprenait comme biconfessionnelle, à savoir comme chrétienne – en dépit de toutes les différences confessionnelles. Cela a entraîné divers conflits intrareligieux et religieux-séculiers, avant tout pour des questions de pouvoir, d'influence et d'hégémonie interprétative. Après la transformation du régime de concurrence, la société était considérée pour l'essentiel comme pluraliste. La religion et la religiosité étaient de plus en plus ressenties comme des affaires relevant de la sphère privée. Cela a entraîné de nouvelles formes de concurrence – surtout au niveau de la demande individuelle. Il va de soi que nous ne pouvons pas présenter dans ces pages une histoire générale de ces phénomènes de concurrence en Suisse. Notre objectif est d'esquisser les moments les plus importants de cette concurrence afin de rendre plausible la théorie générale et la thèse de la transformation du régime de concurrence. Après quoi, nous en déduirons des hypothèses.

107. Pour l'histoire générale suisse, nous nous appuyons sur IM HOF (1997), MAISSEN (2010). Les données dont nous disposons pour faire l'histoire de la religion en Suisse depuis environ 1800 sont très inégalement réparties. En particulier, le catholicisme a fait l'objet de recherches beaucoup plus étendues que le protestantisme. Ceci est dû en premier lieu aux travaux très importants de Urs Altermatt et de son école ; le protestantisme n'a pas connu de démarche équivalente. Il y a ici un vaste champ pour une recherche historique de qualité. Sur l'histoire de l'Eglise en Suisse en général, voir PFISTER (1984), VISCHER/SCHENKER/DELLSPERGER/FATIO (1995). Sur l'histoire du catholicisme aux XIX^e et XX^e siècles, voir ALTERMATT (1981, 1988, 1989, 2009), DORA (1997), SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT (1986). Sur le protestantisme, voir LINDT (1988), GUGGISBERG (1971), REYMOND (1999), AERNE (2006), BARTH (1981), SCHWEIZER (1972).

Concurrence religieuse-séculière dans la société industrielle

Depuis le XVI^e siècle, la Suisse est un ensemble lâche de cantons et de territoires. Les cantons sont (le plus souvent) dans leur intégralité inscrits dans l'une ou l'autre confession. Les formes de pouvoir dans les villes-cantons (pouvoir du patriciat), les cantons ruraux (régime de démocratie directe partielle) et les territoires sujets (tout territoire est soumis à l'autorité d'un canton) sont très variées. Depuis le début du XIX^e siècle (1798 : conquête par Napoléon, République helvétique, Médiation, Restauration), la Suisse s'est démocratisée et industrialisée de plus en plus. Durant la période 1800-1950, que nous définissons comme la période du « régime de concurrence de la société industrielle », la société suisse se perçoit dans son ensemble comme chrétienne et connaît plusieurs formes de concurrence intrareligieuse et religieuse-séculière.

Une première forme de concurrence, centrale, s'est jouée entre les *forces libérales protestantes* et les *forces catholiques conservatrices*. Par le passé, la Confédération avait déjà souvent connu des conflits entre des cantons aux orientations confessionnelles différentes. Mais au XIX^e siècle, ces conflits prirent une nouvelle ampleur. Le conflit entre les partisans de l'ordre social nouveau, démocratique et libéral, et les défenseurs de l'ancien ordre social prémoderne se présenta de façon différente suivant les cantons. Alors que dans les villes-cantons protestantes, les libéraux s'imposèrent, les conservateurs l'emportèrent dans les cantons ruraux catholiques. Cela a entraîné une confessionnalisation de l'opposition libéral/conservateur.

La recrudescence des tensions et des provocations des deux côtés (dissolution des monastères dans les cantons protestants ; installation de l'ordre des Jésuites dans la ville catholique de Lucerne) déboucha sur la guerre du Sonderbund en 1847. La guerre se termina par la victoire des forces radicales et protestantes et donna naissance à l'Etat fédéral en 1848. Avec la Constitution fédérale de 1848 apparaît le système encore en vigueur aujourd'hui des relations entre les Eglises et l'Etat avec sa structure à deux niveaux. La Constitution fédérale garantit la liberté de culte ; la relation entre les Eglises et l'Etat est déléguée aux cantons qui optent pour des formes très différentes (de la séparation à une forte imbrication). Les positions anti-modernes de Rome, rendues publiques dans le *Syllabus errorum* de 1864, ainsi que le dogme de l'infailibilité pontificale de 1870, ravivèrent en Suisse les tensions sous la forme du *Kulturkampf*, qui fut à

nouveau résolu en faveur de la partie libérale. La Constitution fédérale révisée de 1874 accueillit ainsi des articles anticatholiques (p. ex. l'interdiction de fonder de nouveaux monastères ou l'interdiction de l'ordre des Jésuites). Par la suite, la Suisse conservatrice catholique a vécu dans une sorte de « société séparée (*Sondergesellschaft*) », qui se trouvait toujours en tension avec la Suisse libérale-protestante ; elle ne s'intégra que lentement¹⁰⁸. Avec ses cantons, ses journaux, ses partis politiques, ses associations et ses universités, le milieu catholique était d'une très grande importance d'un point de vue social. Il connut un dernier essor dans les années 1950, avant de s'effondrer dans les années 1960. Le milieu catholique servait aux réformés comme « groupe négatif ». En raison de leur crédo libéral, les réformés n'étaient d'accord sur rien, sauf sur le fait qu'ils *n'étaient pas* catholiques. Ainsi, l'opposition catholique-réformé jouait un rôle crucial pour la constitution de l'identité des deux parties, et ceci jusque dans les années 1950¹⁰⁹.

Une deuxième relation de concurrence importante fut la confrontation des *orientations libérales et conservatrices au sein des confessions*¹¹⁰. Le côté catholique vit s'opposer les libéraux et les ultramontains, à savoir les catholiques fidèles à Rome. Le point d'orgue de ce conflit entraîna en 1872 la scission des catholiques chrétiens. Chez les protestants, une orientation libérale dominante s'opposa durant tout le XIX^e siècle à une orientation positive (conservatrice et bibliciste)¹¹¹. Vers la fin du XIX^e siècle, une nouvelle orientation sociale religieuse s'y ajouta. Les points centraux de divergence entre les libéraux et les conservateurs portaient sur le fait de savoir si, et le cas échéant comment, il fallait lire la Bible de façon historico-critique et dans quelle mesure la Bible pouvait être interprétée de façon surnaturelle. Alors que les libéraux, comme Alois Biedermann ou David Friedrich Strauss, refusaient tout surnaturel (p. ex. les miracles réalisés par Jésus), supprimaient les confessions de foi obligatoires et interprétaient le message chrétien essentiellement de manière éthique, les conservateurs de leur côté affirmaient leur croyance à l'efficacité surnaturelle de Dieu. Comme les conservateurs avaient la plupart du temps le dessous, et que la liberté de culte s'était entretemps imposée, ils quittèrent souvent les

108. Sur le milieu catholique en Suisse, voir ALTERMATT (1989, 2009), DORA (1997).

109. Voir ALTERMATT (1988), LINDT (1988).

110. Voir GÄBLER (1999), VISCHER (1995, p. 212).

111. Hormis les ouvrages déjà cités, voir pour certains aspects précis SCHWEIZER (1972), BARTH (1981), AERNE (2006).

Eglises établies pour fonder leurs propres Eglises évangéliques libres. C'est le début du « Réveil » en Suisse romande¹¹². Les nombreuses communautés qui émergèrent alors constituent aujourd'hui encore une part importante du « milieu évangélique ».

Une troisième relation de concurrence eut lieu entre la *social-démocratie* et l'*establishment (chrétien)*. L'industrialisation du XIX^e siècle entraîna une paupérisation de la classe ouvrière. A la fin du XIX^e siècle, on parla de la « question sociale »¹¹³. De leur côté, les ouvriers commencèrent à s'organiser. L'Union syndicale fut créée en 1880, et le parti socialiste en 1888. Au sein des syndicats et du parti, les idées marxistes, l'idéologie du conflit de classes et l'athéisme faisaient certes l'objet de débats, mais ils s'imposèrent au début du XX^e siècle. Les débats connurent un point d'orgue avec la grève générale de 1918 qui fut brisée avec l'aide de l'armée, mais de nombreuses revendications des ouvriers furent par la suite progressivement acceptées, ce qui permit d'aplanir les tensions¹¹⁴. Pour le champ religieux suisse, cette relation de concurrence fut d'une extrême importance puisqu'un grand mouvement populaire défendait pour la première fois des idées marxistes et athées ; et il voyait, en partie du moins, dans les Eglises un ennemi à combattre¹¹⁵. Les mouvements sociaux religieux, aussi bien du côté catholique que protestant, essayèrent de faire face à ce problème en représentant les intérêts de la classe ouvrière à partir d'une vision fortement marquée par le christianisme.

Une quatrième relation de concurrence se fit jour entre les différents *groupes professionnels*, surtout au XIX^e et au XX^e siècles. L'enjeu portait sur la compétence pour certaines activités. En particulier, les enseignants et enseignantes, les travailleurs et travailleuses dans le domaine social et les infirmiers et infirmières essayèrent de se libérer de la tutelle des clercs¹¹⁶. Les écoles étaient ainsi à l'origine des institutions organisées de manière exclusivement religieuse ; plus tard, l'école resta souvent sous la tutelle d'une Eglise. Au XIX^e siècle encore, un objectif pédagogique central visait à faire des enfants de bons chrétiens, ce qui signifiait aussi en faire de bons citoyens et de

112. C'est durant cette période que sont fondées l'Eglise libre vaudoise (1845), l'Eglise évangélique libre de Genève (1849) et une faculté indépendante de théologie à Neuchâtel (1873). Voir VISCHER *et al.* (1995).

113. IM HOF (1997, p. 128).

114. Lorsque les sociaux-démocrates obtinrent leurs premiers conseillers fédéraux en 1959, ils étaient totalement intégrés dans le système politique.

115. Voir BARTH (1981).

116. Une histoire de ces conflits de concurrence *en tant que conflits de concurrence* au sens que lui donne ABBOTT (1988) doit encore être écrite pour le cas de la Suisse.

bonnes citoyennes¹¹⁷. Mais les autorités scolaires développèrent de plus en plus des objectifs indépendants de la religion, ainsi qu'un système de réflexion propre recourant aux sciences de l'éducation : la pédagogie. Autour de 1900, l'école (primaire) sous l'autorité de l'Etat, universelle et obligatoire, s'était imposée¹¹⁸.

Enfin, la cinquième et dernière situation de concurrence se fit jour entre *la vie religieuse* et *l'activité professionnelle*¹¹⁹. Au XIX^e siècle, certains entrepreneurs essayèrent d'instaurer le dimanche ouvré pour faire plus de profits. Barth cite un rapport de la commission synodale zurichoise pour la mission intérieure :

*Il n'est pas rare que des apprentis ou des domestiques ne puissent pas se rendre au culte parce qu'ils travaillent, ou alors ils perdraient leur place de travail. Dans d'autres régions, c'est le cas des ouvrières tisserandes et des tisseurs, qui travaillent avec acharnement parce qu'ils dépendent de « tisseurs pressés » et que la réduction du salaire menace*¹²⁰.

Les Eglises – avec l'aide des forces socialistes – s'opposèrent avec succès à ces efforts. Cette concurrence se poursuivra de manière souterraine tout au long du XX^e siècle.

Si l'on embrasse du regard tous ces conflits de concurrence, qui s'étendent des années 1800 jusqu'aux alentours de 1950 (constituant le « régime de concurrence de la société industrielle »), il apparaît clairement que, au cours de cette période, la religion et les Eglises furent fortement affaiblies. Sur le plan fédéral, l'Etat libéral a introduit la neutralité confessionnelle ; les cantons ont pris en charge de nombreuses fonctions autrefois dévolues aux Eglises ; les revendications des sous-milieus catholiques furent en grande partie acceptées (c'est pourquoi le milieu n'avait plus de raison d'exister) ; plusieurs idéologies concurrentes (nationalisme, socialisme, libéralisme) sont apparues, et elles ont privé les vérités religieuses de leur position de monopole ; de nouvelles professions ont privé les spécialistes religieux de leur mission.

Mais ce déclin ne fut pas perçu comme tel, ou seulement partiellement. Jusqu'à la fin des années 1950, la société suisse se pensa comme une société chrétienne. Cela s'explique d'une part par le fait

117. SPÄNI (2003). On trouve des relations très semblables en Allemagne. Voir par exemple KOLPING (1952, p. 16) : le « citoyen assidu », le « chrétien assidu », et le « commerçant assidu ».

118. GRUNDER (2012).

119. BARTH (1981, p. 130).

120. *Ibid.*, p. 129.

que plus de 97 % de la population appartenait à une confession (en 1900 : 99,4 %, en 1950 : 97,8 %), et que cette appartenance n'apparaissait pas comme l'objet d'un possible choix individuel¹²¹. Depuis des siècles, l'individu naissait « inscrit dans » sa communauté, il était baptisé enfant, il était socialisé à l'intérieur de son propre milieu confessionnel, il devenait un membre à part entière de la société et de l'Eglise après un rite de passage (confirmation) et il était enterré selon le rite de sa propre confession. Par ailleurs, les deux Guerres mondiales ont joué un rôle important. La Suisse avait comme par miracle été épargnée par les conflits. Durant cette période, on développa une stratégie dite de « défense spirituelle du pays », c'est-à-dire une insistance sur la spécificité propre à la Suisse, avant tout contre l'idéologie national-socialiste du sang et du sol, puis contre le communisme¹²². Dans les deux cas, la Suisse fut présentée comme un refuge de la démocratie, du plurilinguisme et de la liberté, mais aussi de la foi chrétienne – par opposition aux athéismes nazi et communiste¹²³.

Les années 1950 nous permettent d'observer à travers des verres grossissants le paradoxe d'un affaiblissement en profondeur et d'un renforcement en surface de la religion. Durant les années 1950 émergèrent des phénomènes qui firent le lit et préparèrent la révolution culturelle qui s'annonçait. Pensons en particulier au boom économique et à la consommation de masse qui en dépendaient. Une quantité en constante augmentation de produits arrivait sur la marché, l'aspirateur, la machine à laver, le mixer, la télévision, le chauffage automatisé, etc. Grâce à l'augmentation des revenus, ces produits purent être achetés par la grande masse de la population¹²⁴. Ce n'est pas un hasard si l'on parlait de « voiture du peuple (*Volkswagen*) » et, au début tout du moins, de « frigidaire du peuple (*Volkskühl-*

121. A l'intérieur des différentes confessions également, le choix était en règle générale exclu. Selon la commune de résidence, l'individu était inscrit dans une paroisse ou une commune ecclésiastique, et il ne pouvait pas en choisir une autre. Les milieux confessionnels étaient en outre fortement séparés les uns des autres, non seulement géographiquement mais aussi socialement. Avant 1848, les cantons suisses – avec des exceptions selon les contextes historiques – étaient fortement monoconfessionnels, selon la structure de l'Eglise-Etat. Les droits civiques dépendaient de l'appartenance confessionnelle. Les relations entre les cantons évangéliques réformés, catholiques et paritaires étaient très diversifiées. Dans les cantons réformés, il existait une relation extrêmement étroite entre Eglise et Etat. Dans les régions catholiques, le pape et les évêques avaient un grand pouvoir. Voir sur ce sujet KUHN (2007), PFISTER (1974).

122. Sur la défense spirituelle du pays, voir LODERER (2012).

123. Voir aussi VISCHER *et al.* (1995, p. 264).

124. Sur ce sujet, voir le livre extraordinaire de BUOMBERGER/PFRUNDER (2012).

schränk) »¹²⁵. L'arrivée de la voiture eut un impact d'une très grande importance, car elle rendit possible une mobilité radicalement nouvelle, que ce soit pour la vie professionnelle ou pour les loisirs¹²⁶. En 1952, le magazine *Touring* s'enthousiasmait :

*Existe-t-il une manière plus plaisante de voyager au gré de nos envies à travers la Suisse que celui procuré par la voiture ? Pas vraiment ! Grâce à la voiture, les sauts de puce sont devenus encore plus petits ; l'être humain a reçu en cadeau les bottes de sept lieues du conte (Touring, 15/1952)*¹²⁷.

Cette nouvelle culture de consommation de masse influença aussi les adolescents ainsi que les jeunes adultes. Ils pouvaient désormais être des consommateurs. Ils étaient devenus un groupe cible à part entière pour l'économie et la publicité. C'est pourquoi se développent de nouvelles cultures de jeunesse (les blousons noirs) et des activités de loisir (salles de danse, cinémas).

Ces nouvelles possibilités qui s'offraient aux individus n'étaient pas seulement dues à l'augmentation des revenus. L'Etat exerça aussi une influence importante. Les revenus de l'Etat augmentèrent grâce à la croissance économique, permettant la mise en place de fonds pour les biens collectifs dans une proportion jusqu'alors inconnue. Pour ne citer que deux exemples, mentionnons l'introduction de l'Assurance vieillesse et survivants (l'AVS, introduite en 1948), et la construction d'un vaste réseau routier et ferroviaire¹²⁸. De cette façon, les options séculières des individus augmentèrent de façon significative.

En même temps, la seconde moitié des années 1940 et les années 1950 constituent une période de stabilité (du moins apparente) pour les normes en vigueur, les comportements moraux et religieux¹²⁹. Après les années de guerre, les personnes semblaient avoir un besoin de normalité, de sécurité, de calme, d'ordre et de valeurs conservatrices. On chercha une telle normalité en particulier au sein de la famille, organisée encore selon une répartition traditionnelle des rôles masculins et féminins. Il est par conséquent logique qu'en 1946 un article sur la protection de la famille ait été accepté dans la Constitution. Les positions que les Eglises avaient alors convenaient à ce conservatisme des valeurs, et ce par-delà les divergences confessionnelles. Cela explique

125. Voir SCHUMACHER (2012).

126. Voir BUOMBERGER (2012).

127. Cité dans BUOMBERGER (2012, p. 42).

128. BUOMBERGER (2012).

129. Sur l'Europe en général, voir McLEOD (2007, p. 45).

aussi en partie la renaissance religieuse (encore une fois : en apparence du moins). Les Eglises participèrent à la croissance économique générale, le nombre de leurs membres augmenta (en chiffres absolus) en raison de la forte croissance de la population. Elles construisirent de nouvelles églises et prirent position en faveur de la légitimation des valeurs liées au devoir et d'acceptation, qui furent si importantes durant ces années-là. L'Eglise catholique en particulier s'avéra jusqu'au concile de Vatican II une avocate indéfectible des valeurs conservatrices en matière de morale et de religion. Du coup, les Eglises marquèrent des points en se présentant comme les gardiennes de la paix.

Un exemple de l'esprit conservateur des années 1950 est l'affaire du peintre Kurt Fahrner¹³⁰. Ce dernier exposa en public un tableau intitulé *Image d'une femme crucifiée de notre temps* (une femme nue sur une croix), le 29 avril 1959 sur la place Barfüsser de Bâle. Il fut arrêté par la police, le tableau fut confisqué et Fahrner fut condamné à trois jours de prison avec sursis et à une amende de 100 francs. Les juges écrivirent dans leur verdict : « Mise en parallèle avec la mort rédemptrice de Jésus, une représentation de ce genre, à la limite de l'outrage aux bonnes mœurs [...], blesse de la plus fâcheuse manière la conviction religieuse des autres. »¹³¹

Les contradictions présentes dans les années 1950 semblent être justement à l'origine de la révolution des années 1960 : de nouvelles possibilités d'agir grâce à la croissance économique et à la consommation de masse allait de pair avec la préservation d'un corset traditionnel de valeurs morales et religieuses.

Résumons. Nous avons vu que le régime ancien de concurrence a connu de violents conflits aussi bien entre confessions qu'entre les partis religieux et séculiers. Pourtant, malgré une diminution du nombre des fonctions exercées par les Eglises, persistait l'idée d'une légitimation fondamentalement chrétienne du système entier. Les choses changeront au cours des années 1960.

Le changement du régime de concurrence des années 1960

Au cours des années 1960, la Suisse connut une révolution culturelle comme ce fut le cas dans presque tous les pays occidentaux.

130. Pour une présentation qui inscrit cet exemple dans son contexte historique, voir SKENDEROVIC (2012).

131. Voir la page Internet (en allemand) http://de.wikipedia.org/wiki/Bild_einer_gekreuzigten_Frau_unserer_Zeit, consultée le 21.10.2014.

Même s'il ne s'agissait pas en soi d'un conflit religieux-séculier, cette révolution culturelle bouleversa l'édifice social tout entier de telle façon que les concurrences intrareligieuse et religieuse-séculière se modifièrent en profondeur¹³².

La révolution culturelle des années 1960 fut avant tout un conflit de générations : une jeune génération s'opposa aux plus âgés et à ce qu'elle voyait comme des valeurs et formes de vie obsolètes, petites bourgeoises et ennuyeuses. La révolution de 1968 se cristallisa autour d'une série de thèmes privilégiés. Les acteurs critiquaient en particulier la guerre du Vietnam, le colonialisme, l'impérialisme, le militarisme et le fascisme. Ils contestaient toute forme d'autorité, qu'elle soit étatique ou universitaire, parentale ou ecclésiastique. La liberté individuelle était un thème central, étroitement lié aux critiques et aux contestations : l'individu devait pouvoir choisir pour lui-même, libre de tout type de contraintes. Il devait pouvoir exprimer en toute liberté ses désirs personnels, en particulier sa propre sexualité¹³³. Cette période fut ressentie par de nombreux adolescents et jeunes adultes comme une phase très émotionnelle, durant laquelle le monde était sorti de ses gonds et où tout semblait possible. Les Beatles exprimèrent ce sentiment d'existence dans leur chanson *All You Need Is Love*. Et Cat Stevens chantait en 1971 :

*If you want to sing out sing out / and if you want to be free be free / there's a million ways to be / you know that there are*¹³⁴.

Les adolescents consommaient notamment une nouvelle musique qui se présentait comme alternative, contre-culturelle (Beatles, Rolling Stones, Doors ; en Suisse : les Sauterelles de Toni Vescoli) ; ils portaient des vêtements et des coupes de cheveux alternatifs (habits amples et colorés ; longs cheveux pour les hommes, courts pour les femmes) ; ils pratiquaient des activités de loisirs alternatives (sit-in, happenings, art alternatif). C'était surtout la jeune génération

132. Sur la révolution des années 1960 et le thème de la religion en général, voir McLEOD (2007), PUTNAM (2010). Sur la révolution des années 1960 en Suisse, voir SKENDEROVIC/SPÄTI (2012). Sur l'influence de 1968 sur la religion en Suisse, voir CAMPICHE (2008).

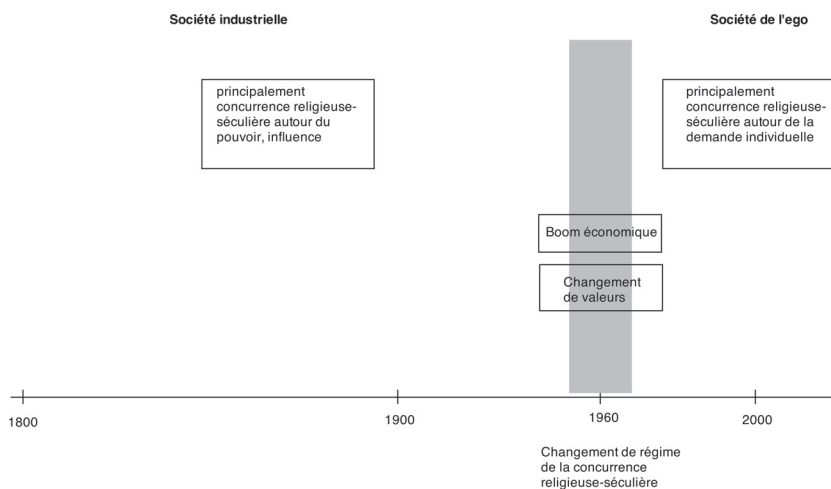
133. Toutefois, il semble que les normes de sexualité se soient déjà assouplies avant les années 1960 dans l'ensemble du monde occidental, de manière souterraine. Voir par exemple McLEOD (2007), BARBAGLI/DALLA ZUANNA/GARELLI (2010).

134. Cat Stevens : *If You Want to Sing Out, Sing Out*. La chanson est d'abord sortie dans le film *Harold et Maude*, 1970-1971.

des *villes*, et en particulier les *étudiants et étudiantes*, qui prirent part à cette révolution culturelle¹³⁵.

Les nouvelles valeurs et formes de vie individualistes ne restèrent cependant pas limitées aux adolescents urbains et aux jeunes adultes. Elles se diffusèrent des jeunes vers les générations plus âgées, des villes vers la campagne et des couches plus cultivées vers toutes les couches de la population. Cette propagation vers toutes les classes d'âge ne s'effectua pas tant par le fait que les aînés accueillirent ces nouvelles valeurs, mais par le fait que les anciennes générations porteuses des idées traditionnelles moururent et que les générations suivantes endossèrent d'emblée les nouvelles valeurs. Cette propagation de la ville à la campagne fut largement favorisée par la nouvelle mobilité (voiture, expansion du réseau ferroviaire). Toujours plus de personnes vivaient dans les agglomérations ou même à la campagne et se rendaient en ville pour le travail ou les loisirs.

Graphique 1.3 Présentation schématique du changement de régime de concurrence religieuse-séculière



La révolution des années 1960 eut des conséquences capitales pour la religion. Nous pouvons les regrouper autour de trois points centraux. Premièrement, elle eut pour effet que les adolescents et les jeunes adultes contestèrent et défièrent la religion et les Eglises en

135. Pour la culture des années 1960 en Suisse, voir en particulier SKENDEROVIC/ SPÄTI (2012). Sur la culture des jeunes en Suisse, voir STAPFERHAUS LENZBURG (1997).

tant qu'exemples des formes d'autorité qu'ils rejetaient. Au cours des décennies précédentes, les Eglises avaient certes constamment perdu des fonctions mais, jusque dans les années 1950, elles avaient conservé la capacité à légitimer la société suisse dans son ensemble. Avec la révolution culturelle des années 1960, cette fonction leur fut contestée – et ce aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur¹³⁶. Deuxièmement, grâce aux très grandes augmentations des revenus et aux nouvelles options de liberté, les nouvelles conditions de vie des années 1950 et 1960 eurent pour conséquence que l'encadrement de la jeunesse assuré par les Eglises – et qui jouait jusqu'alors un rôle important – fut battu en brèche par les offres séculières concurrentes. Dès les années 1940 et 1950, on pouvait prévoir que les activités de loisir organisées par les Eglises auraient de la peine à se maintenir – mais maintenant, elles furent souvent tout simplement balayées. Troisièmement, il est intéressant de souligner que les grandes Eglises connurent elles aussi leurs propres révolutions. Du côté catholique, Vatican II représenta un événement décisif qui déclencha d'énormes attentes de changement. Du côté réformé, des pensées extrêmement critiques envers l'institution, ainsi que l'idée de la « mort de Dieu » étaient à l'ordre du jour. En 1971, l'historien de l'Eglise Kurt Guggisberg, revenant sur la décennie précédente, écrivait :

*Lorsque, en 1962, le volumineux Manuel de la Suisse réformée passait en revue du protestantisme d'alors, les structures ecclésiastiques traditionnelles semblaient encore incontestées. Depuis lors, tout a été rejeté comme dépassé et à améliorer par les théologiens et les laïcs aux options révolutionnaires*¹³⁷.

Il est intéressant de noter que les années 1960 ne furent pas une décennie particulièrement séculière. Au contraire : ce furent des années qui connurent un grand intérêt religieux – même s'il s'agissait d'un intérêt critique. Les Eglises furent certes critiquées – mais on en parlait. De nombreuses personnes étaient d'avis qu'il s'agissait d'une décennie de grand renouveau religieux. Peu de personnes avaient prévu l'effondrement imminent des Eglises.

136. Cet aspect des années 1968 n'a pas encore fait l'objet d'une recherche scientifique. Voir l'édition de *Reformiert.info* du 30 mai 2008 : « 1968 : La contestation qui vint (aussi) de l'Eglise. Rétrospective/Ce qui a presque été oublié : Pour l'Eglise aussi 1968 fut décisif : en tant que foyer, plateforme et... repoussoir ». Voir la page Internet http://www.reformiert.info/artikel_4674.html. Consultée le 21.10.2014.

137. GUGGISBERG (1971, p. 307).

La concurrence religieuse-séculière dans la société de l'ego

Avec la révolution des années 1960, l'ancien régime de concurrence religieuse-séculière de la société industrielle a été remplacé par le régime de la société de l'ego. Dans les deux régimes de concurrence, nous trouvons une concurrence religieuse-séculière sur les trois niveaux : celui du pouvoir dans la société, celui du pouvoir à l'intérieur des groupes/organisations/milieus, et celui de la demande individuelle. Mais le point central sur lequel porte la concurrence s'est totalement modifié. Dans le nouveau régime de concurrence, les individus disposent de beaucoup plus de ressources et de sécurité. Sur cette base, ils décident eux-mêmes de leur propre formation, de leur choix professionnel, du choix de leur partenaire, de leur orientation sexuelle, de leur style de vie – et ils font de même pour la religion et la religiosité. L'appartenance religieuse est ainsi conçue par principe comme un choix. Ce n'est plus un tabou de quitter une Eglise. Les individus se perçoivent de moins en moins comme des membres reliés à une communauté par leur naissance, et de plus en plus comme des « clients » de « fournisseurs » religieux¹³⁸. Cela ne signifie pas que, au sein de ce régime de concurrence, il n'y ait pas de concurrence religieuse-séculière pour le pouvoir. Mais dans ces cas aussi, les individus agissent tout naturellement à partir d'une vision du monde fondamentalement individualiste.

Relations de concurrence

Il est certain que la relation de concurrence la plus importante au sein du régime de concurrence de la société de l'ego porte sur la *concurrence religieuse-séculière pour la demande*. Il existe maintenant des fournisseurs séculiers qui s'opposent aux Eglises et aux communautés religieuses, et qui offrent des biens séculiers analogues dans littéralement tous les domaines qui étaient autrefois des monopoles des Eglises. Un *premier* domaine où règne cette relation de concurrence est le domaine des loisirs. Comme les normes qui garantissaient l'activité religieuse ont perdu leur pouvoir de contrainte,

138. En d'autres termes, de nombreuses personnes se voient encore comme des réformées ou des catholiques «de naissance». Or c'est justement parce que ces personnes n'ont pas choisi leur religion/confession qu'elle ne leur semble pas particulièrement importante.

L'activité religieuse est devenue un « choix parmi les loisirs ». Cela a un effet massif sur la manière d'organiser le dimanche. Pour beaucoup de personnes, le « jour du Seigneur » est devenu le week-end séculier. La concurrence pour les loisirs s'observe aussi très clairement dans le cas des adolescents. Dès le début du XIX^e siècle, les Eglises avaient essayé d'organiser des offres de loisirs pour les adolescents afin de garantir la transmission des valeurs chrétiennes. Au cours des années 1950, puis de façon radicale dans les années 1960, ces offres furent exposées à une forte concurrence de la part des offres séculières de loisirs. *Deuxièmement*, la concurrence pour la demande est très forte dans le cas de l'éducation des enfants ; les parents doivent se demander quel espace donner à l'éducation religieuse face à l'éducation séculière et aux autres possibilités d'emploi du temps. Un *troisième* aspect de cette concurrence concerne la « demande professionnelle ». Grâce à la croissance économique et à l'amélioration des chances de formation pour une grande partie de la population, la profession de prêtre ou de pasteur est devenue comparativement moins attractive. Autrefois, cette profession représentait une des rares possibilités d'ascension sociale pour les enfants provenant des régions rurales et pauvres. Avec la disparition de cet avantage, l'attractivité des professions ecclésiastiques a décliné¹³⁹. Le *quatrième* et dernier domaine de concurrence concerne le casuel (baptême, mariage, enterrement) ; ce fut longtemps le dernier bastion des Eglises. Mais leurs offres se trouvent concurrencées toujours davantage par l'apparition de conseillers en rituels séculiers¹⁴⁰.

La concurrence religieuse-séculière pour la demande a des effets importants, aussi bien sur les demandeurs que sur les fournisseurs. Les demandeurs choisissent le plus souvent les offres qui leur semblent les plus attractives. Comme les offres séculières se sont considérablement développées, et que l'augmentation du pouvoir d'achat les rend aussi plus facilement accessibles, on constate chez de nombreux individus un phénomène de « glissement séculier », c'est-à-dire que les individus dérivent lentement dans des eaux séculières. Souvent, il s'agit moins d'une décision délibérée *contre* les offres religieuses que d'une conséquence secondaire de la décision *pour* des offres séculières. Le fait que les individus décident eux-

139. Voir aussi McLEOD (2007, p. 113).

140. Sur les offres de ce genre, voir par exemple la page Internet <http://www.ritualnetz.ch> ou <http://www.ashoka.ch>. A noter que de nombreux individus ne semblent pas avoir besoin de tels conseillers. Ils créent bien plutôt eux-mêmes la forme des cérémonies marquant les moments clefs de leur vie.

mêmes de la façon dont ils vont satisfaire leur demande religieuse-séculière occasionne en outre une plus forte individualisation (les individus se différencient de plus en plus quant au « panier d'achats » religieux-séculiers qu'ils composent) et une plus forte orientation vers la consommation (les individus considèrent le monde religieux-séculier de plus en plus comme des « offres » qu'ils évaluent en fonction de la performance et du prix). Pour les fournisseurs religieux, le nouveau régime de concurrence de la société de l'ego signifie qu'ils doivent entreprendre de grands efforts pour « rester sur le marché », à savoir pour motiver les personnes à mettre à disposition du temps, de l'énergie et de l'argent pour des fins religieuses (et pas pour d'autres fins). C'est la raison pour laquelle les Eglises essaient de plus en plus d'appliquer des techniques provenant du marketing (p. ex. identification des besoins, garantie de qualité, publicité)¹⁴¹. Une autre stratégie importante consiste à atteindre une taille suffisante pour résister à la concurrence (ce qui explique le phénomène des fusions et des méga-églises)¹⁴².

Concernant la place de la religion dans la société, la question de l'*émancipation des femmes* fait l'objet d'une compétition concurrentielle particulièrement importante¹⁴³. Elle avait commencé déjà au XIX^e siècle pour se poursuivre durant tout le XX^e siècle, avec une virulence de plus en plus forte à partir des années 1960, 1970 et 1980. Durant la période préindustrielle, il était normal que les femmes aussi bien que les hommes s'adonnaient à un travail rémunéré¹⁴⁴. Mais l'industrialisation a entraîné une séparation progressive entre la sphère domestique et la sphère du travail, tandis que l'invention de la famille bourgeoise a provoqué une forte division du travail entre les rôles masculins et féminins. Dans cette idéologie, l'homme devait gagner son pain en travaillant hors de la maison, alors que la femme devait rester à la maison pour s'occuper des enfants et du ménage. C'était précisément le fait que la femme n'avait pas besoin de travailler qui caractérisait le statut de la famille. De plus, les hommes et les femmes étaient considérés comme ayant des propriétés « naturelles » différentes : les hommes étaient rationnels, durs,

141. Sur le marketing religieux, voir FAMOS/KUNZ (2006), STOLZ/USUNIER (2013), MOTTNER (2007), EINSTEIN (2008), SENGERS (2009). Sur la relation entre religion et culture de consommation, voir GAUTHIER/MARTIKAINEN (2011).

142. Sur le phénomène des méga-églises, voir CHAVES (2006), FATH (2008).

143. Sur ce point voir aussi, pour la Suisse, CAMPICHE (1996). Pour l'Europe occidentale, voir MCLEOD (2007). Pour les pays d'Europe de l'Est, voir SAMMET/BERGELT (2012).

144. Voir SCHNEGG (1988).

courageux, volontaristes et étaient potentiellement exposés aux « vices ». Les femmes étaient maternelles, douces, aimantes, pures et pieuses¹⁴⁵. En raison de cette idéologie, les femmes étaient exclues des activités politiques et de la plupart des autres activités publiques. Dans la vie professionnelle, elles ne pouvaient exercer que certaines professions, elles n'accédaient que de façon très limitée à une ascension professionnelle et elles recevaient d'habitude un salaire inférieur à celui des hommes pour le même travail. Dans le droit matrimonial, la femme n'était pas l'égale de l'homme. L'homme avait l'autorité financière et pouvait décider si son épouse avait ou non le droit d'avoir une activité professionnelle. L'égalité des droits n'existait pas non plus dans le domaine de la sexualité. Les mouvements féministes revendiquèrent dans tous ces domaines une égalité entre les sexes. Pour notre sujet, il est intéressant de noter que la division bourgeoise du travail entre les sexes au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle a entraîné une féminisation de la religion¹⁴⁶. D'une part, les femmes se virent interdire l'accès à des domaines d'activité qui auraient pu entrer en concurrence avec le domaine de la religion – ce qui fut effectivement le cas pour les hommes (activité professionnelle, loisirs, sport, etc.) ; d'autre part, les femmes durent endosser un rôle d'épouse et de mère qui était immédiatement orienté vers la transmission de la religiosité. En particulier au sein du catholicisme, la femme devait s'occuper de l'éducation religieuse des enfants et officier en tant que « prêtresse de la famille ». Si la femme avait une occupation publique, elle se devait d'être normalement d'ordre caritatif¹⁴⁷. Le combat pour l'égalité des sexes se déroula en Suisse plus lentement que dans d'autres pays de l'Europe de l'Ouest. Au cours de ce combat, les deux piliers centraux et traditionnels de la religiosité féminine furent détruits. D'une part, les femmes conquièrent l'égalité des droits politiques, économiques et sociaux. Elles reçurent (nous l'avons dit, très tard comparativement à d'autres pays) en 1971 le droit de vote au niveau fédéral. En 1981, l'égalité entre hommes et femmes fut inscrite dans la Constitution. Le droit matrimonial de 1985 ne considère plus l'homme comme le chef de famille¹⁴⁸. D'autre part, les stéréotypes bourgeois concernant les rôles entre les sexes furent détruits, en particulier au cours de la révolution (qui fut aussi d'ordre sexuel) des années 1960 et grâce aux mouvements

145. Voir par exemple FRITSCHI (1990), MESSMER (1988), BROWN (2001).

146. Voir McLEOD (2000), BROWN (2001).

147. Pour un exemple instructif d'étude de cas, voir MOSER (2004).

148. Voir MAISSEN (2010, pp. 297 ss.).

féministes qui s'ensuivirent¹⁴⁹. Les femmes s'opposèrent vigoureusement aux stéréotypes reçus et rejetèrent la légitimation religieuse de ces rôles. Il est intéressant de noter que le combat pour de nouvelles libertés et pour une nouvelle identité pouvait être mené non seulement contre la religion, mais aussi à l'aide d'une nouvelle spiritualité alternative. Celle-ci a émergé au cours des années 1960 et a connu un grand essor au cours des années 1970. Ces deux phénomènes eurent pour effet que les femmes se trouvèrent, en matière de religion, exposées aux mêmes facteurs de concurrence que les hommes.

Une autre concurrence au sein du régime de concurrence de la société de l'ego concerne *la position des Eglises reconnues (dans la plupart des cantons) comme des institutions de droit public*. Ici, il n'est plus question de demande individuelle, mais de pouvoir et d'influence sur l'ordre dominant au sein de la société. Comme le nombre des personnes sans confession et des personnes appartenant à des religions non chrétiennes augmente, la reconnaissance exclusive des Eglises nationales apparaît de moins en moins légitime. Du coup, leur position est contestée – par exemple par des groupes sécularistes ou par des communautés religieuses non reconnues¹⁵⁰. Ainsi, au cours des dernières décennies, on constate dans plusieurs cantons des tentatives régulières pour supprimer la reconnaissance des Eglises nationales, ou du moins pour remettre en question certains privilèges. Les cantons ont de leur côté progressivement ajusté leur Constitution, d'une part dans le sens d'un assouplissement de la relation entre Eglise et Etat, d'autre part dans le sens d'une reconnaissance possible d'autres communautés religieuses. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que les réactions des grandes Eglises face à la concurrence furent limitées. Dans le nouveau régime de concurrence, on n'apprécie en effet pas trop qu'elles luttent ouvertement avec d'autres confessions ou religions pour des enjeux de pouvoir. Elles peuvent donner plus de poids à leurs prises de position publiques si elles s'engagent sur des thèmes qui touchent le bien public dans son ensemble, comme c'est le cas par exemple pour la paix, le dialogue interreligieux et les actions en faveur des droits de l'homme¹⁵¹.

Enfin, nous pouvons identifier une importante *concurrence autour de la question de l'islam*. S'opposent d'un côté les adversaires de

149. Voir SKENDEROVIC/SPÄTI (2012). Sur la relation entre religion et sexualité, voir le cas intéressant de l'Italie : BARBAGLI/DALLA ZUANNA/GARELLI (2010).

150. Voir FAMOS (2007), PAHUD DE MORTANGES (2007, 2012).

151. Voir KÖNEMANN/JÖDICKE (2012).

l'islam, qui est perçu comme une menace, et de l'autre côté des acteurs qui souhaitent lui accorder les mêmes droits que ceux dont jouissent les autres religions. Les activistes opposés à l'islam sont composés de plusieurs groupes : des conservateurs de droite réunis autour de l'Union démocratique du centre, des membres des Eglises évangéliques qui se situent politiquement à droite, mais aussi des féministes, pour lesquelles les conceptions traditionnelles des genres de nombreux musulmans sont une épine dans le pied de notre démocratie. Les activistes en faveur de l'islam se composent de représentants des grandes Eglises, de praticiens du dialogue interreligieux, mais aussi de partisans de la société multiculturelle¹⁵². Lors du référendum de 2009, les opposants à l'islam réussirent à instaurer une interdiction de construire des minarets en Suisse. Cette interdiction se trouve inscrite dans l'article 72 de la Constitution¹⁵³. De toute évidence, pour la majorité des votant-e-s qui a rejeté les minarets, ce qui était au premier plan n'était pas tant le fait que l'islam soit une religion non chrétienne, mais plutôt le fait qu'il est considéré comme une religion qui mettrait en danger l'ordre démocratique et pluraliste dominant.

1.4. HYPOTHÈSES

Si la théorie générale et la concrétisation socio-historique des dernières pages sont exactes, ne devraient-elles pas être observables empiriquement ? Cette question nous conduit à formuler quelques hypothèses centrales que nous aimerions tester dans ce livre. Nous distinguons entre des hypothèses relatives au passage à la société de l'ego, aux adaptations individuelles, aux grands groupes (milieux) et aux fournisseurs religieux ou spirituels.

Passage à la société de l'ego

H1 Passage à la société de l'ego, *croissance économique et indicateurs religieux*. Il faudra démontrer qu'il est vrai que, dans les années 1960, une grande transformation se produit dans de nombreux domaines (nous l'avons nommée passage à la société

152. Sur l'islam et la critique de l'islam en Suisse, voir BEHLOUL/LATHION (2007), BEHLOUL (2007), SCHNEUWLY-PURDIE/GIANNI/MAGALI (2009). Sur l'interdiction des minarets, voir HAENNI/LATHION (2011). Sur l'islamophobie en Suisse, voir STOLZ (2006), HELBLING (2010), LINDEMANN (2012).

153. Art. 72, § 3 : « La construction de minarets est interdite. »

de l'ego et changement du régime de concurrence). Au cours de cette période, nous devrions trouver en même temps une forte progression du niveau de vie pour la grande majorité de la population (revenu réel, sécurité personnelle, mobilité, diversité des loisirs) ainsi qu'une forte diminution de l'activité religieuse.

- H2 Passage à la société de l'ego et *transformation de la culture*. Les individus nés avant 1960 devraient se distinguer nettement et en de nombreux points dans leur rapport à la culture par rapport aux individus nés plus tard. Les premiers devraient encore faire état d'une socialisation religieuse fortement contraignante, caractéristique de l'ancien régime de concurrence. On devrait rencontrer chez ces personnes moins d'individualisation et une moindre orientation vers la consommation religieuse, ainsi qu'une plus forte identité confessionnelle et un rejet plus faible de la religion anti-individualiste (pour autant que cela concerne leur propre religion). Ces personnes devraient être aussi en moyenne plus religieuses que les générations suivantes. La génération née dans les années 1940 devrait avoir vécu la transformation du régime de concurrence comme une rupture biographique avec la maison des parents. Les générations suivantes devraient faire montre d'une socialisation religieuse beaucoup plus libre et afficher plus fortement les valeurs du nouveau régime de concurrence.
- H3 Passage à la société de l'ego et *genre*. Les hommes et les femmes devraient se distinguer clairement sous différents aspects. Les personnes nées avant 1940 devraient faire encore état d'une socialisation religieuse fortement différenciée pour les jeunes hommes et les jeunes femmes. Les femmes de ces générations devraient encore être clairement plus religieuses que les hommes. Les femmes nées entre 1940 et 1970 devraient faire état de façon plus importante d'une libération des schémas de pensée religieux traditionnels, et en partie d'incursions dans les spiritualités alternatives. Après 1970, on devrait pouvoir observer une égalisation en matière religieuse entre les genres.
- H4 Passage à la société de l'ego et *ville/campagne*. Dans le domaine religieux, les différences entre ville et campagne devraient augmenter dans un premier temps, puisque le passage à la société de l'ego (à savoir au nouveau régime de concurrence) commence dans les villes. Au fur et à mesure que le nouveau style de vie se diffuse de la ville vers la campagne, ces différences devraient diminuer.

Adaptations individuelles

- H5 *Dérive séculière*. Les individus devraient faire état d'une dérive séculière, c'est-à-dire qu'ils devraient – en moyenne – devenir moins religieux. Et cela parce que les individus, depuis les années 1960, constatent qu'ils ne sont plus contraints d'avoir une religion, parce qu'ils disposent de nombreuses ressources et de nombreuses options séculières. Enfin, parce qu'ils sont d'avis qu'ils peuvent souvent mieux satisfaire leurs besoins avec des institutions séculières. La dérive séculière devrait être particulièrement visible entre les générations, car la religiosité et la spiritualité sont fortement influencées par la socialisation et que chaque nouvelle génération grandit dans un monde caractérisée de plus en plus par des alternatives séculières.
- H6 *Individualisation et orientation vers la consommation*. On devrait pouvoir observer dans l'ensemble de la société des dernières décennies une montée en puissance de l'individualisation et de l'orientation vers la consommation. En d'autres termes, les individus sont de plus en plus d'avis qu'ils pourraient et devraient décider eux-mêmes en matière religieuse/séculière, et choisir les options qui leur apportent le plus grand « profit » subjectif ou la plus grande « satisfaction ».

Grands groupes

- H7 *Croissance différenciée et déclin des grands groupes*. Les grands groupes porteurs d'une religiosité chrétienne traditionnelle devraient décliner ; les grands groupes, caractérisés par une religiosité distanciée et une orientation séculière, devraient croître. On devrait pouvoir observer un grand groupe porteur d'une spiritualité alternative dès les années 1970. Cette hypothèse présuppose une description précise des grands groupes. Elle fera l'objet des chapitres 2 à 7.

Fournisseurs

Dans la mesure où notre enquête a surtout recueilli des données sur des individus, nous ne pouvons tester les hypothèses suivantes que de manière partielle et indirecte (voir surtout les chapitres 6, 7

et 8). Ces hypothèses dérivent de notre théorie et ne concernent que les fournisseurs religieux et spirituels. Ici aussi, nous nous demandons ce qui devrait être observable empiriquement si notre description théorique s'avère être correcte.

- H8 *Marketing religieux*. Les Eglises et les communautés religieuses devraient recourir plus amplement au marketing religieux. Dans la mesure où ils constatent que les individus ne sont plus obligés d'être membres, et qu'il n'existe plus de normes qui sanctionnent la religiosité, les fournisseurs sont dans l'obligation de prendre en compte les besoins des individus. Pour ce faire, ils vont de plus en plus essayer d'appliquer les mêmes techniques que celles utilisées par d'autres organisations (études de marché, questionnaires, études du milieu, normes de qualité, diversification, concentration sur un produit phare, publicité, etc.).
- H9 *Méga-églises et fusions*. Afin de résister à la concurrence, surtout avec les fournisseurs séculiers, de nombreux fournisseurs vont essayer d'atteindre une taille critique. Ce qui peut se réaliser soit en devenant une méga-église, soit par la fusion de paroisses existantes.
- H10 *Adaptation vs exclusion*. Si les fournisseurs veulent s'adresser à de nombreuses personnes (p. ex. en restant une « Eglise multitudiniste »), ils devront se fonder sur les valeurs et les représentations morales du nouveau régime de concurrence et les prendre en charge sur la longue durée. Ils vont ainsi mettre l'accent sur la liberté de la personne, sur les droits humains, l'égalité des droits entre homme et femme, etc. En outre, ils devront abandonner la volonté de contrôler le comportement et les représentations morales de leurs membres. Les éléments idéologiques des fournisseurs qui ne correspondent pas au nouveau régime de concurrence apparaîtront comme fortement illégitimes dans la société. Si les fournisseurs ne sont pas prêts à s'adapter au nouveau régime de concurrence, ils devront alors recourir à une forme d'exclusion sociale. Par la création de milieux fermés ou de groupes sociaux avec les frontières claires, ils doivent veiller à très bien isoler leurs membres afin que la critique venant de l'extérieur n'ait que peu ou pas de prise sur les membres.

*

* *

Nous terminons ici notre présentation de la théorie et des hypothèses que nous en avons tirées. Celles et ceux qui connaissent l'état de la recherche auront remarqué que la plupart des idées que nous avons soutenues ci-dessus ne sont pas nouvelles. Mais nous prétendons en revanche que nous en fournissons une systématisation innovatrice capable de mettre en évidence de manière globale comment la concurrence religieuse-sécularisée – articulée à d'autres facteurs – peut expliquer la très grande diversité des phénomènes religieux. Comparée aux théories qui existent à ce jour, notre théorie a, comme nous l'avons dit, de nombreux avantages. Dans la mesure où elle prend en compte la contribution des acteurs (individuels et collectifs) et où elle identifie les mécanismes causaux dont dépendent les phénomènes, notre théorie n'est pas seulement descriptive, mais aussi explicative. En d'autres termes, elle ne s'en tient pas à une simple formulation des étiquettes descriptives comme « sécularisation », « différenciation », « rationalisation » ou « individualisation », mais elle reconduit ces processus à quelques mécanismes de base qui les expliquent. Par rapport à la théorie du marché, l'avantage de notre théorie est qu'elle reconnaît la concurrence intra-religieuse comme un cas spécial parmi de nombreuses autres possibilités. De plus, notre théorie est en mesure d'expliquer aussi bien les grandes tendances de la sécularisation que les différences historiques et géographiques. Grâce à notre théorie, il est en quelque sorte possible « d'entrer dans le champ de l'histoire » à partir des points les plus variés pour rendre visible le déroulement des étapes.

Mais quelles sont les preuves qui étayent cette théorie ? Les chapitres de ce livre sont consacrés à répondre à cette question. Les chapitres 2 à 7 vont dans un premier temps décrire quantitativement et qualitativement les grands groupes. Le chapitre 8 reprendra ensuite la question de l'explication et montrera si et comment ces hypothèses peuvent être vérifiées de façon empirique.

Chapitre 2

QUATRE PROFILS DE L'(IN)CROYANCE

Jörg STOLZ, Mallory SCHNEUWLY-PURDIE

(...) parce qu'ici, chacun doit devenir saint à sa façon.

Frédéric le GRAND

Quand on entreprend une recherche sur plusieurs années portant sur la façon dont les personnes habitant en Suisse parlent de leur religiosité, de leur spiritualité ou de leur absence de religion, on se trouve confronté d'abord à une formidable diversité. La complexité des différentes formes de croyance, des convictions religieuses, des expériences et des histoires spirituelles ou séculières semble aussi impressionnante qu'écrasante. Comment est-il possible de présenter de manière compréhensible en quelques pages une diversité aussi formidable ?

Le but de ce chapitre est de proposer une nouvelle typologie qui nous permette de mettre de l'ordre au sein de la complexité des expériences et des actions religieuses des individus. Nous ne sommes pas les premiers à proposer une telle typologie¹. Mais jusqu'ici, les tentatives ont porté presque uniquement sur des secteurs partiels de la religion ; elles ont en outre été construites sur la base de données quantitatives uniquement, ce qui a pu parfois empêcher une bonne compréhension de ces phénomènes. En d'autres termes, ces tentatives ne sont pas parvenues à se représenter clairement les différents types. Contrairement à ce genre de démarche, nous avons cherché à élaborer une typologie la plus claire possible pour rendre compte des dimensions religieuses les plus importantes (c'est-à-dire les croyances, les usages, les valeurs, etc.). Notre typologie est par ailleurs fondée sur des données qualitatives et quantitatives ; elle est en outre intégrée dans une théorie qui l'explique².

1. Des typologies se trouvent par exemple chez KRÜGGELER (1993), DUBACH (1993), CAMPICHE (2004), BRÉCHON *et al.* (1997), HÖHMANN/KRECH (2006), BENTHAUS-APEL (2006), RODRIGUEZ (2005), HÖLLINGER (2012).

2. Nous voyons une fonction de notre typologie aussi en ceci qu'elle nous permet de

2.1. UNE TYPOLOGIE À DEUX NIVEAUX

Notre typologie³ peut être facilement illustrée à l'aide d'un schéma (voir schéma 2.1). Elle se compose de deux dimensions : une dimension de religiosité institutionnelle (axe vertical) et une dimension de spiritualité alternative (axe horizontal). Par le terme de « religiosité institutionnelle », nous caractérisons une religiosité individuelle inscrite dans les offres et doctrines proposées par les Eglises chrétiennes. La spiritualité alternative regroupe les croyances, les usages et les expériences individuelles qui se rapportent à des offres provenant de fournisseurs de spiritualités alternatives et qui, en même temps, se distancient des Eglises chrétiennes. Le schéma 2.1 montre que nous distinguons quatre types au sein des deux dimensions : *institutionnel* (I), *alternatif* (A), *distancié* (D) et *séculier* (S). Ces quatre types ne se distinguent pas seulement en fonction des croyances et des pratiques religieuses, mais aussi en fonction de l'identité, des marqueurs sociostructurels, des valeurs, des relations aux fournisseurs religieux et des perceptions des autres religions.

Le nombre des types qu'il faut distinguer dépend de manière décisive de la « hauteur du filet sociologique » à travers lequel on observe la société. Les types mentionnés apparaissent lorsque l'on regarde la société en surplomb, « à haute altitude ». Si l'on descend et observe la situation dans une relation de proximité, de nouveaux sous-types émergent au sein des quatre types généraux (schéma 2.2). Les sous-types sont de deux formes : en tant que *milieux* et en tant qu'*agré-gats*. Les sous-types ayant la forme de *milieux* sont des grands groupes organisés autour de la religiosité et de la spiritualité, dotés d'une identité de groupe propre⁴. Il y a ainsi un milieu « évangé-

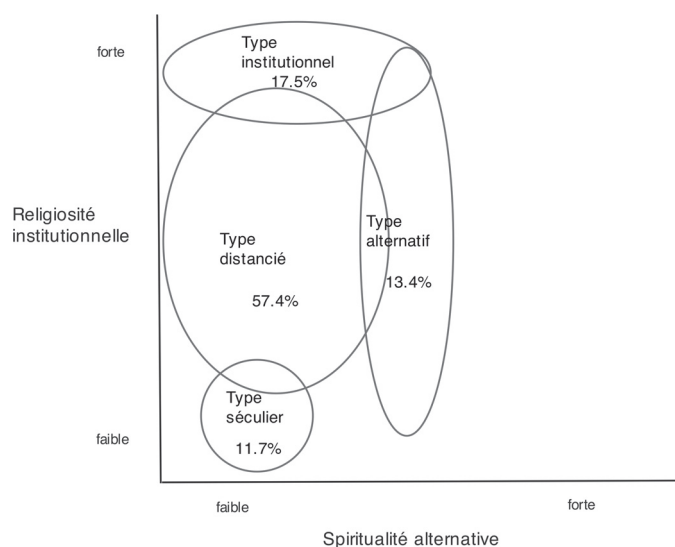
rassembler dans un cadre commun divers résultats issus de données quantitatives et qualitatives, qui jusqu'ici semblaient se contredire.

3. La typologie a été établie au cours des comparaisons itératives entre analyse quantitative et analyse qualitative. Sur le plan quantitatif, nous avons réalisé une analyse par partitionnement avec SPSS (*cluster analysis*). Nous avons regroupé les personnes interrogées en fonction de leurs similitudes et de leurs différences quant à leur pratique religieuse, ecclésiastique ou alternative, et quant à leurs convictions.

4. Nous utilisons un concept de milieu proche de celui de SCHULZE (1995, p. 210). Mais nous élaborons des milieux religieux et spirituels très spécifiques qui n'apparaissent pas comme tels chez Schulze. Dans la recherche en sociologie de la religion, le concept de milieu est très souvent utilisé de cette manière. Voir par exemple pour le milieu évangélique STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013), pour le milieu fondamentaliste RIESEBRODT (1990), pour le milieu holistique ou alternatif spirituel HÖLLINGER/

lique», un milieu «établi» (qui comprend les membres actifs des Eglises catholiques et réformées) et un milieu «ésotérique» (dans lequel nous trouvons des personnes très engagées dans des pratiques ésotériques). Il y a, d'autre part, des sous-types qui ne peuvent être décrits que comme des *agrégats sociaux*, à savoir comme des collectifs de personnes qui ont des pratiques et des dispositions religieuses ou séculières semblables, mais qui n'apparaissent comme collectifs qu'au moyen d'une construction statistique. Les *agrégats sociaux* ne sont dotés ni d'une structure de groupe propre, ni de fournisseurs structurés, ni d'une identité de groupe. C'est le cas par exemple des «Sheilaïstes et des clients alternatifs», ainsi que des divers sous-types des *distanciés* et des *séculiers*⁵. Dans la suite de ce chapitre, nous clarifierons les divers types, sous-types et milieux.

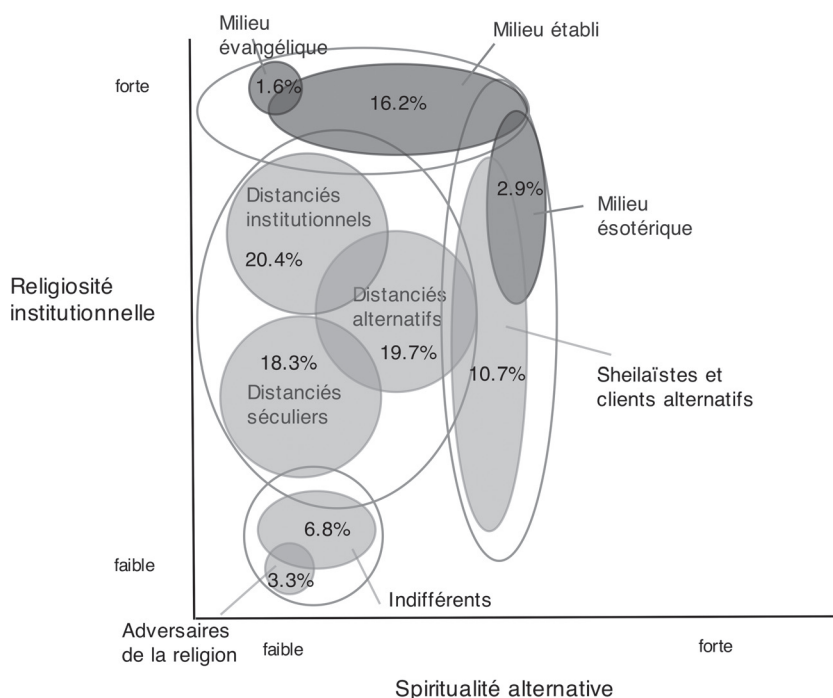
Schéma 2.1 Quatre types (niveau macro)



TRIPOLD (2012), CAMPBELL (1995 [1972]), sur le milieu catholique ALTERMATT (1989). Déjà pour Marcel Proust (1896), le milieu de la mode se caractérise par le fait que chacun se fait une opinion en fonction de l'opinion de tous les autres. Mais que se passe-t-il lorsque chacun contredit l'opinion de tous les autres de fond en comble ? C'est ce qui arrive dans le milieu littéraire.

5. Il y a toutefois dans le milieu séculier des communautés avec des identités de groupe.

Schéma 2.2 Neuf sous-types : agrégats et milieux (niveau micro)



Nous présentons dans la suite de ce chapitre les croyances et les pratiques religieuses (s'il y en a) des types et sous-types. La méthode de notre modèle nous permet de répartir en types et sous-types aussi bien les personnes qui ont participé à l'étude représentative que les personnes qui ont fait un entretien. Ainsi, lorsque nous parlons des *institutionnels* (un type du premier niveau) ou des « adversaires à la religion » (un sous-type des *séculiers*, second niveau), nous avons toujours à l'esprit des personnes précises qui correspondent à ce type ou à ce sous-type. Nous sommes par ailleurs relativement certains que les lecteurs et lectrices n'auront aucune peine à classer leurs amis et connaissances dans les différents types, sous-types et milieux⁶.

6. Dans la création des noms de types et sous-types (*institutionnels*, *alternatifs*, *distanciés* et *séculiers*), nous avons cherché des noms aussi simples, intuitifs et compréhensibles que possible. Mais des associations involontaires ne peuvent pas toujours être évitées. Par exemple, les *institutionnels* sont appelés de cette manière parce qu'ils ont un lien étroit avec une Eglise ou une Eglise évangélique, et en ce sens avec une « institution religieuse ». D'autre part, on pourrait nous objecter que les Eglises évangéliques se démarquent des Eglises cantonales parce qu'elles voient ces dernières

2.2. LES INSTITUTIONNELS

Les *institutionnels* représentent 17,5 % de notre échantillon. Dans leur vie, ils accordent une grande valeur à la foi et aux pratiques chrétiennes (tableau 1). Il s'agit des membres actifs affiliés aux Eglises catholique ou réformées, ainsi que de la grande majorité des membres des Eglises évangéliques libres. Les *institutionnels* croient en un Dieu unique, personnel et transcendant. Presque 99 % croient (absolument ou plutôt) que ce Dieu s'intéresse à chaque individu particulier, et la plupart d'entre eux sont convaincus que la vie n'a de sens qu'en Dieu et en Jésus-Christ. 63 % des *institutionnels* croient à une vie après la mort. Certains d'entre eux (surtout les évangéliques) sont très critiques envers les attitudes séculières ou athées, et ils rejettent catégoriquement les convictions spirituelles alternatives. D'autres *institutionnels* peuvent accepter les attitudes séculières et sont parfois très ouverts à une spiritualité alternative. Les *institutionnels* affichent une *pratique religieuse* importante qui, la plupart du temps, est rattachée aux représentations et aux offres des Eglises et de leurs membres actifs. Parmi les *institutionnels*, 72 % vont au moins une fois par mois à l'église, 69 % prient tous les jours.

Nathalie (41 ans, sous-type « établis ») est mère et femme au foyer. Elle est très engagée au sein de l'Eglise catholique. En tant que coordinatrice de la catéchèse, elle s'investit activement dans l'organisation de la messe et elle intègre les parents dans l'éducation religieuse de leurs enfants. Elle ne croit pas en un Dieu punisseur, mais en un Dieu d'amour présent dans chaque être humain. Nathalie fréquente

précisément comme des « institutions », si bien que notre concept serait malheureux. Les *alternatifs* sont appelés de cette manière parce que leur religiosité ou leur spiritualité se conçoit souvent comme un « contre-projet » aux Eglises perçues comme dominantes. Certains critiques nous ont objecté que notre concept recèle un jugement de valeur dans la mesure où il présente la religion non alternative comme un « cas normal ». D'autres encore ont affirmé que la spiritualité que nous avons en tête serait aujourd'hui le courant dominant et qu'il ne pourrait par conséquent pas être conçu comme « alternatif ». Nous avons très longuement réfléchi pour donner un nom aux *distanciés*. Nous pensons ici à un phénomène que le sociologue de la religion anglais David Voas a qualifié de « *fuzzy fidelity* ». Mais le nom de *fuzzies* nous a semblé être un mauvais nom. Finalement, nous avons opté pour le nom de *distanciés*, ce qui fut sur le champ critiqué, en premier lieu par certains représentants de l'Eglise, dans la mesure où il se fonderait sur une « mauvaise compréhension de l'Eglise ».

régulièrement la messe, non pas parce qu'elle y est contrainte, mais en raison d'un besoin intérieur.

François (55 ans, sous-type « établis ») est infirmier. Il est protestant et a grandi dans une famille méthodiste qui allait tous les dimanches au culte. François est marié depuis de nombreuses années à une femme catholique. Il croit en Dieu, à une puissance supérieure qui d'une certaine façon influence sa vie ; il croit aussi à une vie après la mort, une croyance qui est toutefois difficile à mettre en mots. En outre, sa foi trouve dans la solidarité et l'humanité des valeurs de la plus haute importance. C'est pourquoi il s'engage à fond en faveur des réfugiés et contre la faim dans le monde. François prie pour lui en solitaire, et il accompagne sa femme tous les quinze jours à la messe catholique (sa femme y va chaque semaine).

Willi (40 ans, sous-type « évangéliques ») est directeur d'une petite entreprise. Enfant, il fréquente avec sa mère une communauté évangélique et se convertit au cours d'une mission sous tente à l'âge de 16 ans. Cette conversion l'a préservé d'un échec scolaire et elle a orienté sa vie dans une nouvelle direction. Il est membre d'une communauté, dans laquelle il exerce aussi des responsabilités. Tous les matins, Willi prend une demi-heure pour lire la Bible. Il prie régulièrement et se rend au culte avec sa famille le dimanche matin. Sa foi en Jésus-Christ, en Dieu et au Saint-Esprit joue un rôle central dans sa vie.

Au sein des *institutionnels*, nous pouvons isoler deux sous-types importants : les « établis » et les « évangéliques » (voir l'encadré ci-dessus). Les deux sous-types peuvent être très clairement différenciés. Les « établis » (16,2 %) sont des membres actifs des Eglises catholique ou réformées. Ces personnes affichent une piété très personnelle et un engagement au sein de la paroisse. Elles ont souvent été fortement socialisées dans la religion et la poursuite de cette tradition est pour elles un motif important. En fonction des confessions, ce sont pour elles les rituels réformés ou catholique romain/chrétien qui sont importants. Au sein des « établis », on trouve en outre certaines différences confessionnelles clairement reconnaissables. Les catholiques ont la plupart du temps connu une socialisation religieuse plus forte. Les saints, Marie et les éléments spécifiquement catholiques de la messe sont parfois importants pour ces personnes. Les réformés ont généralement connu une

éducation beaucoup plus libre. Souvent, ils soulignent l'importance d'une foi précisément *non* catholique. Dans l'ensemble, les données montrent clairement que les différences confessionnelles, si centrales au cours des décennies précédentes, ont fortement perdu leur pertinence sociale – et ceci même dans ce groupe fortement religieux.

La plupart des « évangéliques » (1,6 %) sont en revanche (évidemment) membres d'une Eglise évangélique, ou font preuve d'un style évangélique de piété⁷. Ils se caractérisent toujours par un style très spécifique de foi, de pratique et de vie. En l'occurrence, la conversion individuelle est centrale pour eux, à savoir le fait de se tourner vers le sauveur Jésus-Christ. Cette conversion, accomplie de manière éminemment individuelle, est la plupart du temps symbolisée *a posteriori* par un baptême adulte devant la communauté⁸. L'individu se voit comme un « chrétien » ou un « chrétien authentique ». Et il se sépare le plus souvent des chrétiens pour lesquels la croyance ne tient pas une place aussi importante. Vivre en chrétien signifie mener une vie fortement marquée par la foi, avoir une pratique religieuse régulière, s'engager dans une communauté, évangéliser les personnes non chrétiennes et mener une conduite de vie clairement soumise à des principes moraux. Contrairement aux « établis », les évangéliques attachent moins d'importance au respect des traditions. Au sein des évangéliques et du « milieu évangélique »⁹, nous pouvons distinguer entre des courants classiques, pentecôtistes et conservateurs.

Entre les « établis » et les « évangéliques », il y a de nombreuses intersections, et parfois même des passages. D'une part, il existe depuis longtemps des courants évangéliques et charismatiques au sein des grandes Eglises multitudinistes. D'autre part, de nombreux individus migrent d'un milieu à un autre, ou pendulent de l'un à l'autre ou encore appartiennent tout simplement aux deux milieux. Prenons les exemples de Barbara et de Beat. Barbara (58 ans), dont le mari est membre régulier d'une Eglise évangélique, appartient formellement à l'Eglise régionale réformée. Elle fréquente parfois le culte de l'Eglise évangélique de son mari, parfois celle de l'Eglise réformée régionale. De l'Eglise évangélique, elle apprécie

7. Nous aurions pu aussi parler des « évangéliques », mais le concept est souvent rejeté pour ses adeptes pour s'autodécrire. L'étude de STOLZ, FAVRE, GACHET & BUCHARD (2013) peut être lue comme une étude de cas approfondie de ce milieu ; elle utilise par ailleurs le même cadre théorique que le présent livre.

8. Quelle que soit la forte dimension individuelle, la conversion évangélique est naturellement aussi un phénomène social qui est socialement conditionné. Sur ce point, voir STOLZ, FAVRE, GACHET & BUCHARD (2013).

9. Voir STOLZ, FAVRE, GACHET & BUCHARD (2013).

l'engagement, le fait que l'on y trouve de nombreux jeunes et que la communauté « *est pleine de vie* ». Elle critique en revanche « *l'isolement* » évangélique. De l'Eglise réformée, elle apprécie l'ouverture œcuménique – mais elle regrette que l'on y trouve que peu de personnes, âgées de surcroît. Beat, 18 ans, est apprenti. Comme toute sa famille, il est membre de l'Eglise réformée régionale – mais son style de piété est très proche du style de la plupart des évangéliques. Pour lui, la religion c'est « *le christianisme et la foi en Jésus, la vie après la mort et qu'il va tous nous sauver* ». Beat se rend avec des amis à des cultes spécialement organisés pour les jeunes. Il a aussi joué dans un groupe dans le cadre d'un cours Alphalife. Il a une amie pour laquelle il est important que Beat soit « *chrétien* ». L'exemple de Beat montre qu'il peut y avoir beaucoup de contacts et d'intersections entre les sous-types des « établis » et des évangéliques.

2.3. LES ALTERNATIFS

Le deuxième type est celui des *alternatifs* (13,4 % de notre échantillon). Les personnes rassemblées dans ce type font état de formes de croyances et de pratiques holistiques et ésotériques. Par rapport aux *institutionnels*, on remarque tout de suite que leur vocabulaire est très différent. Ils parlent ainsi plutôt de « *spiritualité* » que de « *religion* ». Ils s'intéressent moins à la foi qu'à l'expérience et au savoir. Environ 52 % des *alternatifs* pensent qu'il y a une renaissance ou une réincarnation de l'humain dans d'autres vies. 58 % tiennent pour vraisemblable l'existence de personnes qui peuvent prédire le futur. Les *alternatifs* s'intéressent à la loi du Karma, aux contacts avec les anges et les esprits, aux énergies cosmiques, aux chakras, aux pouvoirs des maîtres secrets, et aux forces bienfaisantes des pierres, plantes, cristaux, ou encore au toucher et à l'imposition des mains. Parmi les pratiques des *alternatifs*, on trouve – à côté de la lecture de littérature ésotérique – les techniques de divination (tarot, *channeling*, lecture des mains), de guérison spirituelle (chamans, faiseurs de secret) ; les techniques de respiration et de mouvement (p. ex. le taï-chi, la kinésiologie, la technique Alexander, le yoga, la méditation) ; les techniques de guérison qui mobilisent les mains (p. ex. reiki, massage, accupressure) et différentes autres techniques et rituels (p. ex. rituels de la nature, hypnose, spiritualité féminine)¹⁰.

10. Voir FLEURY (2010), SCHNEUWLY-PURDIE (2010), MAYER (1993), BLOCH (1998), HEELAS/WOODHEAD (2004).

La spiritualité des *alternatifs* est très diversifiée. Elle est par conséquent difficile à classer en sous-catégories. On peut cependant isoler trois caractéristiques fondamentales de leur forme de croyance (savoir, expérience) et de leurs pratiques : holisme, syncrétisme et lien avec la nature. La spiritualité des *alternatifs* est *holistique* dans la mesure où ils refusent les dichotomies (différences) réductrices comme homme/femme, clair/obscur, bien/mal, dieu/diable et matériel/spirituel. Afin de dépasser cette façon de penser fondée sur des oppositions, ils mettent en avant les liens entre toutes les choses. Les sphères du divin et du monde forment une unité. Cette unité est aussi bien masculine que féminine, matérielle que spirituelle, et elle a ses aspects lumineux comme ses aspects d'ombre, etc. Dans la conception du monde de la spiritualité alternative, toutes les choses sont reliées entre elles. La spiritualité des *alternatifs* est *syncrétique* dans la mesure où des influences provenant de diverses cultures sont mélangées : influences orientales, celtiques, jungiennes, écologiques, hindoues, chrétiennes, et d'autres conceptions encore, sont reprises dans des montages qui se renouvellent constamment. Enfin, cette conception du monde pense en termes de *liens avec la nature* : la nature est la plupart du temps valorisée ; elle est parfois même sanctifiée – c'est particulièrement le cas dans le spiritualisme écologique et dans le chamanisme hindou.

Eliot (42 ans, sous-type « ésotériques ») est employé dans une ONG. Il a grandi dans un milieu protestant, mais il a pris ses distances déjà durant sa jeunesse. Après une période de crise difficile dans sa vie, il passe par le bouddhisme zen et le taï-chi et découvre le qi gong qu'il pratique aujourd'hui. Eliot a suivi plusieurs cours et retraites, ainsi qu'une formation approfondie en différentes techniques spirituelles alternatives, avant de les transmettre à son tour en tant que professeur durant de nombreuses années dans plusieurs lieux. Pour lui, le qi gong est une philosophie de vie fondée sur la médecine chinoise. Il s'agit d'une maîtrise de la respiration et d'une conception selon laquelle l'énergie du corps passe par les méridiens.

Maude (51 ans, sous-type « Sheilaïstes et clients alternatifs ») est directrice dans une école et enseignante. D'origine néerlandaise, elle a été élevée dans un milieu catholique. Son appartement est décoré de croix, crucifix, rosaires et d'un Bouddha souriant. Le crucifix ainsi que le Bouddha, chacun à sa manière, lui donnent de la force. Maude croit en Dieu, qu'elle compare à un « coussin », elle croit aussi en une vie

après la mort. Elle prie souvent pour les autres, et quand elle médite, elle aime allumer des bougies. Maude ne va pas à la messe, mais elle aime aller à l'église – pour autant qu'elle puisse y être seule. Elle va parfois dans un couvent pour y apprécier la solitude et le silence.

Angela (37 ans, sous-type « Sheilaïstes et clients alternatifs ») est sage-femme. D'origine italienne, elle a grandi en Suisse et a été éduquée dans un milieu catholique (baptême, communion, confirmation). La position d'Angela face à l'Eglise et à la religion en général oscille entre l'indifférence et la critique. Mais elle n'est pas sortie de l'Eglise. Angela recourt régulièrement à des offres de médecine alternative – reiki, acupuncture, shiatsu, homéopathie, huiles essentielles – et elle en fait aussi usage dans le cadre de son travail. Mais elle ne confère pas à ces méthodes une signification religieuse particulière.

Au sein des *alternatifs*, nous pouvons aussi distinguer deux sous-types. Les exemples d'Eliot, Maude et Angela présentés dans l'encadré ci-dessus montrent clairement les différences. Eliot appartient au premier sous-type, les « ésotériques » (2,9 %) ¹¹. Il s'agit de personnes qui recourent très souvent à des pratiques spirituelles alternatives et qui engagent leur vie entière dans une direction spirituelle ésotérique. Dans la mesure où ces personnes fréquentent et/ou donnent des cours, des rituels collectifs ou des ateliers spirituels, elles sont reliées au sein d'un réseau de personnes aux idées et pratiques semblables ¹². Ces personnes sont centrées sur leur propre développement personnel d'une façon spécifique, et elles se confectionnent un « mélange spirituel alternatif » très personnel. Mais dans la mesure où elles réalisent ce projet souvent en contact avec d'autres « randonneurs spirituels », leurs idées et pratiques sont influencées par ces contacts. Elles appartiennent à un *milieu ésoté-*

11. L'étude de BOCHINGER, ENGELBRECHT et GEBHART (2009) peut être lue comme une étude de cas détaillée qui couvre une partie de nos « ésotériques », à savoir les ésotériques qui sont en même temps restés dans une relative proximité avec les Eglises. Même si l'étude de Bochinger, Engelbrecht et Gebhart porte sur l'Allemagne (Franconie), les parallèles entre leurs résultats et les nôtres sont frappants.

12. Ce réseau émerge déjà par le fait que les ésotériques rencontrent d'autres participants dans le cadre des cours qu'ils suivent, et ces personnes leur conseillent d'autres cours et techniques. Très souvent, les ésotériques « diffusent » ces conseils au cours de leurs trajectoires, et rencontrent plusieurs fois d'autres personnes qui les diffusent. Dès lors, des connaissances et des amitiés se créent qui peuvent être décrites comme un réseau. Voir HÖLLINGER/TRIPOLD (2012).

rique¹³. Maude et Angela appartiennent à un sous-type qui est bien moins clairement identifiable, composé de « Sheilaïstes » et de « clients alternatifs » (10,7 %). Dans la sociologie de la religion, on définit parfois les « Sheilaïstes » comme des personnes qui se constituent une religion toute personnelle (d'après le nom d'une femme, « Sheila », qui revendiquait pour elle cette façon de faire)¹⁴. Maude appartient à cette catégorie : elle a développé une forme personnelle de pratique et de croyance – et elle n'entretient pas de liens avec d'autres personnes. Angela en revanche est plutôt une « cliente alternative » : elle consomme et fait usage de nombreuses offres de spiritualité alternative, mais elle ne nourrit aucun projet spirituel particulier. Ce second sous-type des « Sheilaïstes et client alternatifs » n'est pas selon nous un *milieu*, mais un *agrégat social* : les personnes réunies sous ce terme font certes état de certaines formes communes de pratiques et idées, mais elles ne sont pas reliées entre elles par des réseaux sociaux. Pour évaluer les *alternatifs*, il est important de savoir que seulement un quart des personnes de ce groupe appartiennent au « milieu ésotérique » ; toutes les autres personnes ont des liens plutôt lâches à une spiritualité alternative.

Nos données montrent en outre qu'il existe des intersections et des passages entre les types *institutionnel* et *alternatif*. Certaines personnes sont liées à une Eglise tout en étant intéressées à une spiritualité alternative. Bochsinger, Engelbrecht et Gebhart ont qualifié ces personnes de « migrants spirituels »¹⁵. Nous estimons que cette intersection ne dépasse pas 2 à 3 % de la population.

2.4. LES DISTANCIÉS

Le plus grand groupe de notre typologie est celui des *distanciés* (57,4 %)¹⁶. Il s'agit d'une certaine manière du groupe qui a retenu le

13. Le milieu ésotérique a été assez souvent décrit, parfois avec des noms différents. CAMPBELL (1972) a créé le concept de *cultic milieu*. Sur le *cultic milieu* (ou milieu ésotérique) en Suisse, voir MAYER (1993), RADEMACHER (2009). BOCHINGER, ENGELBRECHT et GEBHART (2009, pp. 121 ss.) sont face au même phénomène quand ils décrivent des « formes de socialisation des promeneurs ». VAN HOVE (1999) parle de « marché spirituel ». Sur ce point, voir HERO (2010) dans une perspective institutionnelle.

14. Voir BELLAH (1985, p. 221).

15. Voir BOCHINGER, ENGELBRECHT et GEBHART (2009).

16. L'étude de PLÜSS/PORTMANN (2011) sur les « chrétiens sécularisés » utilise aussi le concept de distanciation. Elle peut être lue comme une série d'études de cas approfondis de nos « distanciés ». Voir aussi PORTMANN/PLÜSS (2011).

moins l'attention de la recherche scientifique et du public – et c'est ce qui en fait le groupe le plus intéressant. Qui sont ces personnes, quelles sont leurs croyances, comment vivent-elles leur religiosité, leur spiritualité ou leur sécularité ? Répondre à ces questions n'est de loin pas tâche facile, car les *distanciés* ne peuvent être décrits que par des attributs qui relèvent de la négation, de l'affaiblissement ou de la limitation. Essayons tout de même. Tout d'abord : les *distanciés* ne croient *pas à rien* et ne font *pas rien*. Ils pensent et agissent selon des conceptions religieuses et spirituelles. Mais ces dernières ne sont pas particulièrement importantes dans leur vie et/ou elles ne sont que rarement mobilisées. Les *distanciés* croient souvent qu'il existe « *une certaine réalité supérieure* » (Quentin, Kaitline, Claude, Mélanie ou Marcel), ou une certaine « *énergie* » (Angela, Michel, Lucia, Simon). Ils réfléchissent au « *sens de la vie* » ou à la « *réincarnation* », mais ils ne veulent ou ne peuvent pas entrer dans les détails. Les *distanciés* peuvent aller à l'église à l'occasion des grandes fêtes (surtout Noël), mais pour le reste, la maison de Dieu ne les attire pas. Ils peuvent recourir à l'une ou l'autre technique alternative (p. ex. le yoga, le reiki, la divination), mais ils n'y voient aucune dimension spirituelle particulière. Les *distanciés* se définissent la plupart du temps comme des membres d'une des grandes confessions et s'acquittent de l'impôt ecclésiastique. Mais l'appartenance à une confession ne revêt pour eux aucune signification particulière dans la vie pratique. Selon les *distanciés*, les Eglises ne leur apportent pas grand-chose personnellement, mais ils ressentent tout de même encore un reste d'attachement qui les empêche d'en sortir. Comme nous pouvons le constater, les *distanciés* marquent une distance envers la religion chrétienne et l'Eglise. Les conceptions et pratiques alternatives sont elles aussi approchées avec retenue. Ces positions médianes apparaissent au niveau quantitatif dans le fait que les *distanciés* parlent des valeurs les plus importantes dans des affirmations en forme de « ni-ni »¹⁷. Dans ses travaux, le sociologue de la religion David Voas, sur lesquels s'appuie entre autres notre enquête, décrit ce phénomène comme une « *fuzzy fidelity* » (voir note 6 ci-dessus).

Le type des *distanciés* peut à son tour être différencié en trois sous-types qui sont associés chacun à un des trois « pôles » que nous avons distingués : les « *distanciés institutionnels* », les « *distanciés alternatifs* » et les « *distanciés séculiers* ». Les frontières entre les sous-types sont toutefois souvent assez floues :

17. Voir le schéma A5 en annexe, p. XXX.

Kaitline (63 ans, sous-type « distanciés institutionnels ») est une sociologue à la retraite. Elle a eu une socialisation catholique et a fréquenté une école publique dirigée par des religieuses. Durant sa jeunesse, elle a montré un intérêt marqué pour l'Eglise et envisagé d'entrer dans un couvent – sans pour autant réaliser cette idée. Puis elle s'est mariée, a eu deux enfants. Elle a divorcé quelques années plus tard. Elle a commencé sur le tard des études de sociologie et de sciences des religions qu'elle a terminées à 50 ans. Le divorce a entraîné son excommunication, ce qui l'a ébranlée¹⁸. Depuis lors, elle ne va plus à l'église. Mais elle conserve une croyance qu'elle associe aux valeurs de justice et de respect.

Claude (39 ans, sous-type « distanciés alternatifs ») a grandi en Allemagne, et est docteur en biochimie. Il travaille dans le marketing pour l'industrie pharmaceutique. Le christianisme ne l'a jamais intéressé. La mère de Claude est un peu croyante, son père pas du tout. En raison de problèmes dermatologiques et d'allergies, il a essayé la médecine alternative et a aussi consulté des guérisseurs. On lui a alors confirmé qu'il bénéficiait d'une aura et d'une capacité d'empathie importante. Fasciné par l'idée qu'il peut lui-même tout influencer, Claude s'est engagé pendant un certain temps de manière intensive dans le training mental ; il a pratiqué le *Sahaja Yoga*. Mais les contraintes du quotidien l'ont conduit à abandonner cette activité.

Elina (24 ans, sous-type « distanciés séculiers ») est étudiante en économie. Elle a grandi dans un petit village tessinois. Elle a eu une éducation catholique, a reçu le baptême et la confirmation. Elle se définit aujourd'hui comme agnostique. Lorsqu'elle rentre au village, à l'occasion de rites de passage ou pour Noël et qu'elle va à la messe, elle voit en ce geste plutôt une concession faite à la tradition familiale qu'un acte religieux. Elle a un regard critique et quelque peu amusé sur les traditions religieuses de son lieu de naissance. Très rarement, dans des situations difficiles, elle se réfugie dans une courte prière. Mais dans l'ensemble, elle pense que les déclarations religieuses ne sont pas plausibles.

18. Au regard du droit ecclésiastique, cette affirmation n'est pas entièrement correcte : seul le remariage mène à une excommunication. Pour plus de détails sur le catéchisme de l'Eglise catholique, voir les articles 1650, 1651, 1665 et 2380, en ligne sur www.vatican.va/archive/FRA0013/_P4Z.htm, http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P51.HTM et http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P82.HTM

Dans toutes ces descriptions, il ne faut pas oublier une chose : pour les *distanciés*, la religion et la spiritualité ne sont pas du tout importantes. Ces personnes ont été amenées à réfléchir à la religion et à la spiritualité pendant soixante minutes, parce que nous les avons interrogées – sinon elles n’y pensent que rarement. Mais c’est précisément ce point, à savoir le peu d’importance de ces questions dans leur vie ordinaire, qui est le trait caractéristique des *distanciés*.

2.5. LES *SÉCULIERS*

Le quatrième groupe est celui des *séculiers*. Ils représentent 11,7 % de l’échantillon¹⁹. Il s’agit ici de personnes sans aucune pratique religieuse et sans convictions ni foi religieuses. Environ 44 % des *séculiers* disent qu’ils ne croient pas en Dieu ; 83 % pensent que l’Eglise n’est pas importante pour eux ; 73 % ne vont jamais à l’église et environ 50 % sont pleinement en accord avec la thèse selon laquelle les religions provoquent plutôt des conflits que la paix. Tout ceci ne signifie pour autant pas que ces personnes n’auraient aucune conviction philosophique – bien au contraire. Nous trouvons dans ce type des personnes qui ont souvent des idées très claires sur les questions d’ordre général comme la naissance de l’être humain, les questions de justice sociale et du sens de la vie. Mais ce sont leurs réponses qui ne sont pas religieuses ou qui sont même antireligieuses. Ici aussi, nous pouvons distinguer deux orientations : les « indifférents » et les « adversaires de la religion ». Les premiers ont une attitude totalement indifférente face à la religion, l’Eglise, la foi, mais aussi face à l’ésotérisme ou à la guérison spirituelle. Les seconds critiquent souvent vertement aussi bien la religion institutionnelle que la spiritualité alternative – mais aussi les religions non chrétiennes. Nous présentons ici aussi trois personnes qui appartiennent à ce type : Daniela, Siegfried et Gregory. La première personne appartient aux « indifférents », les deux autres aux « adversaires de la religion ».

Daniela (24 ans, sous-type « indifférents »), est étudiante en physique. Bien que baptisée au sein de l’Eglise réformée, elle n’a pas été socialisée dans une tradition particulièrement religieuse. Sa mère

19. Pour les *séculiers*, il n’existe à notre connaissance aucune étude de cas approfondie pour la Suisse. Pour la recherche internationale, voir par exemple CIMINO (2007), VOAS/DAY (2007), DAY (2009).

semble s'intéresser à des pratiques spirituelles alternatives comme le feng shui ou le tarot. Daniela se décrit comme agnostique et comme « réaliste », « scientifique » et « pragmatique ». Elle connaît l'émerveillement que peut procurer une belle musique ou une magnifique théorie scientifique – mais pour elle cela n'a rien à voir avec la religion. Elle n'est pas contre les religions par principe, mais elle ne sait pas trop qu'en faire.

Siegfried (39 ans, sous-type « adversaires de la religion ») est ingénieur. Il est marié et a trois enfants. Siegfried et sa femme sont sortis de l'Eglise parce qu'ils ne voulaient pas baptiser leurs enfants. Il se décrit comme un homme rationnel à la pensée scientifique. Mais il accepte l'idée qu'il y a de l'inexpliqué et de l'inexplicable. Siegfried ne croit ni en un pouvoir supérieur ni à la prédétermination du destin. Pour lui, la religion est fondamentalement problématique, car elle fonctionne par exclusion, elle provoque des malheurs et empêche de penser et d'agir par soi-même.

Gregory (70 ans, sous-type « adversaires de la religion ») est un architecte proche de la retraite. Il vit depuis trente ans avec sa compagne. Il a connu une éducation protestante ; il a été obligé de fréquenter l'école du dimanche, où il a plusieurs fois été giflé. Il a ensuite refusé la confirmation et n'a plus jamais mis les pieds dans une église. Il n'a aucune pratique religieuse ni aucune conviction religieuse. Il critique fortement les religions et les organisations religieuses : toutes les religions ne seraient que la fausse promesse d'un paradis et conduiraient en vérité à la guerre.

*

* *

Ce chapitre avait pour objectif de faire comprendre aux lectrices et lecteurs la typologie au moyen d'un premier survol et avec l'aide d'exemples. Dans les chapitres 3 à 7 suivants, nous utilisons cette typologie pour analyser l'identité, la croyance, les valeurs, la relation entre fournisseurs religieux spirituels et la perception de la religion et des religions en Suisse. Le chapitre 8 s'attachera à expliquer l'émergence et la transformation des types.

Chapitre 3

IDENTITÉ ET STRUCTURE SOCIALE

Jörg STOLZ, Mallory SCHNEUWLY-PURDIE

*Je suis un non-croyant très religieux –
c'est en quelque sorte un nouveau type de religion*

Albert EINSTEIN

Dans le domaine de la sociologie de la culture, il est vrai que les importantes analyses de Pierre Bourdieu ou de Gerhard Schulze ont montré que les groupes construisent souvent leur identité en se différenciant des autres groupes au moyen de signes culturels. Mais nous pensons que cette thèse n'a encore jamais été exploitée pour décrire le champ religieux entier d'un pays¹. C'est pourquoi dans ce chapitre nous montrons comment les types et les sous-types se décrivent *eux-mêmes*, précisément en se différenciant des autres groupes. Premièrement, nous analysons comment les membres construisent leur appartenance confessionnelle ; deuxièmement, nous regardons ce que les membres des différents types veulent dire quand ils se caractérisent en tant que « religieux » ou « spirituel » – ou encore ni l'un ni l'autre. Et troisièmement, nous décrivons comment les identités religieuses, spirituelles ou séculières se forment en se différenciant des autres types. En procédant de cette manière, nous pouvons rendre visible le jeu subtil des identités qui se joue entre les types et les sous-types, ce qui n'a pas encore été étudié par la recherche scientifique à ce jour. Ce que les types et les sous-types « sont » n'est à vrai dire pas seulement déterminé par le fait que les personnes se différencient les unes des autres ; cela dépend aussi fortement des caractéristiques socio-culturelles, à savoir des professions et des formations des personnes, de leur lieu de domicile (en ville, dans une agglomération, à la campagne) ou de leur sexe, par exemple. La seconde partie de chapitre s'attachera à ces descriptions.

1. Voir BOURDIEU (1979), SCHULZE (1995).

3.1. TYPES, SOUS-TYPES ET IDENTITÉ

L'identité : catégorielle, collective, personnelle

La recherche sociologique s'accorde à dire que l'identité personnelle n'est pas donnée de manière « essentielle », mais qu'elle est toujours « construite » par l'individu en relation avec son environnement social². L'identité se comprend dès lors comme l'ensemble des hypothèses généralisées qu'un individu se donne pour lui-même et sa relation à son environnement social³. Par exemple, une personne peut se décrire comme Suisse, mère, biologiste, cycliste, femme, retraitée, Lausannoise, etc., et elle peut se différencier des notions contraires et des autres groupes. Nous nous appuyons sur une proposition du sociologue Hartmut Esser pour distinguer entre identités catégorielle, collective et personnelle⁴. On parle d'*identité catégorielle* quand un individu se classe dans une catégorie sociale sans que pour autant (d'un point de vue subjectif) des identités de groupes soient comprises (p. ex. « homme », « cycliste »). On parle d'*identité collective* quand l'individu se classe dans un groupe social, lequel (d'un point de vue subjectif) possède une identité de groupe (« Nous les fans du FCZ », « Nous les Suisses »). Pour un attribut donné, par exemple « suisse », on ne peut pas déterminer dans l'abstrait s'il est catégoriel ou collectif, il faut l'établir empiriquement. L'*identité personnelle* consiste en un ensemble de propriétés et d'hypothèses sur le soi, lesquelles (à nouveau : d'un point de vue subjectif) sont données indépendamment des références sociales. De nos jours, la popularité des émissions de castings (p. ex. *The Voice*, *Nouvelle Star*...) montre que de nombreuses personnes tirent une part importante de leur identité de l'idée qu'il ont une voix particulièrement belle et le sens du rythme...

2. Cette construction se fonde sur plusieurs mécanismes. Elle émerge par le biais des socialisations primaire et secondaire (BERGER, 1982 [1980]), au gré de comparaisons entre auto-observation et observation des autres (FESTINGER, 1954; SULLS & WHEELER, 2000), en recourant à la communication des différences qui constituent les identités (ce qu'on appelle le « *boundary making* ») (BARTH, 1969; WIMMER, 2008), par la construction de l'identité (GOFFMAN, 1959), et aussi par l'assignation et le choix des groupes de référence (TAJFEL, 1982).

3. Voir ESSER (2000, p. 335), MEAD (1967 [1934]).

4. Voir ESSER (2000d).

L'identité confessionnelle

L'analyse de nos données montre en premier lieu que les différents types et sous-types se distinguent fortement par la manière dont ils « construisent » leur propre identité confessionnelle. Le résultat le plus important est le suivant : alors que les *institutionnels* voient souvent la confession comme un marqueur identitaire collectif, c'est-à-dire comme une identité de groupe, le majeure partie des membres des autres types ne voient en la confession qu'un marqueur catégoriel envers lequel ils affichent une distance plus ou moins grande.

Examinons d'abord les *institutionnels*, ici à partir du sous-type des « établis ». Nous y trouvons des personnes qui se définissent de manière emphatique comme catholiques ou réformées. Ces personnes voient les catholiques ou les réformés comme un groupe avec une identité de groupe propre à partir de laquelle on peut déduire une partie de leur propre identité personnelle. Gisèle déclare par exemple : « *Je suis vraiment catholique* » ; elle ne s'est par contre jamais sentie « *chez elle* » dans les églises réformées⁵. Très souvent, ces personnes parlent en utilisant le pronom *nous*. Le nous peut dès lors désigner les catholiques en général, mais il désigne parfois aussi la famille ou le couple. Voici ce que dit Stephan :

D'abord, le principe de base, c'est le catholicisme, où on dit : nous croyons en Dieu, nous croyons en un pouvoir supérieur. Si c'est là toute l'histoire de la Bible, y a sûrement des doutes [...] mais tout de même on y croit bien que ça continue après la mort (Stephan, 45 ans, cath. rom.).

Et Marc-Antoine déclare :

Dans notre Eglise, nous sommes très engagés. Nous sommes catholiques. Nous sommes traditionnels, nous allons le dimanche à la messe. Pour nous c'est important, il nous manque quelque chose si on n'y va pas (Marc-Antoine, 63 ans, cath. rom.).

Certains réformés peuvent aussi présenter une identité collective de ce genre – mais bien plus rarement. Par exemple, la

5. Dans le cas de Gisèle, il est intéressant de noter qu'elle a dû se convertir au protestantisme en raison de son mariage, et qu'elle est donc officiellement protestante. Mais personnellement, elle se voit comme catholique.

réformée Wilma⁶ ne changerait jamais d'Eglise et elle dit (dans sa déclaration apparaît à nouveau un « nous », de plus elle se différencie des catholiques) :

Je ressens la foi réformée comme plus libre, [comme] une foi dans laquelle nous avons peu de règles et ça je l'apprécie beaucoup (rires), je veux dire, quand je compare avec la foi catholique (Wilma, 47 ans, év.-réf.).

Le fait que les « établis » perçoivent leur appartenance confessionnelle aussi comme une appartenance à un groupe se manifeste quantitativement en ce que les « établis » se voient la plupart du temps comme des membres d'une communauté religieuse locale. Parmi les « établis », 99 % déclarent « être d'une religion ou d'une confession », et 81 % se disent « membre d'une paroisse ou d'une communauté religieuse » (voir le tableau A5 en annexe, p. XXX).

Dans le sous-type des « évangéliques », la situation est un peu différente. Ici, les personnes ne s'identifient pas avec la confession, mais avec le fait d'« être chrétien ». Très souvent, le *nous* lié à un groupe que ces personnes énoncent ne désigne pas seulement la communauté locale, mais plutôt et avant tout la communauté de ceux « qui croient en Jésus-Christ » (Dorothee), des « croyants », des personnes qui ont une « une foi vivante », celle des « chrétiens » au sens emphatique.

Tous les autres types et sous-types présentent en revanche très souvent une relation qui prend fortement ses distances vis-à-vis de l'appartenance confessionnelle : la confession n'est pas comprise au sens collectif, mais uniquement au sens catégoriel. Les personnes interrogées disent qu'elles sont catholiques ou réformées « *sur le papier* », « *par naissance* », « *par éducation* », et ces déclarations sont ensuite recadrées (par un « *mais* »). Nous en avons de très nombreux exemples dans nos données. La personne interrogée est certes catholique/réformée, « *mais* » cela ne l'a « *jamais affectée* » ; cette situation lui a causé « *une très grande difficulté* » ; elle « *s'est posé beaucoup de questions* », etc. Par exemple, Renato déclare :

6. Dans notre typologie, Wilma s'inscrit dans le groupe des « distanciés institutionnels », et non des « institutionnels ». D'une manière générale, nous constatons qu'un assez grand nombre de personnes qui se comprennent de manière emphatique comme protestantes se retrouvent dans notre catégorie des « distanciés institutionnels ». Cela s'explique par le fait que les réformés ont pour tradition d'avoir une relation plus distante envers l'institution ecclésiastique que les catholiques.

[Je] suis tout simplement venu au monde en tant que catholique romain, mais on voit bien dans l'histoire tout ce qui a été fait au nom de cette Eglise (Renato, 41 ans, cath. rom.).

La situation est toujours la même : les personnes interrogées reconnaissent que l'identité catégorielle est pertinente, que sous certaines conditions elle peut leur être attribuée – mais elles souhaitent immédiatement préciser que cette appartenance catégorielle n'a pour elles qu'une importance limitée, parfois même aucune importance du tout. La plupart de ces personnes ne se voient pas comme catholiques ou protestantes, elles ne voient dans la confession aucune appartenance de groupe qui leur conférerait, en tant que membre de ce groupe, des ressources identitaires importantes. Nous retrouvons cette prise de distance face à sa propre confession ou face à la religion dans nos données quantitatives. De très nombreux membres des types et sous-types non institutionnels ont l'impression de n'appartenir à une religion ou à une confession que d'une manière abstraite, sans appartenir à une communauté religieuse concrètement inscrite dans un lieu⁷.

Comment les identités confessionnelles se sont-elles donc transformées au cours des dernières décennies ? Si l'on observe la composition confessionnelle de la population suisse (selon les déclarations des personnes qui y habitent), on s'aperçoit que (en pourcentage) de moins en moins de personnes disent appartenir à une des grandes confessions (pour plus de détails, voir le chapitre 7). Une seconde transformation est avant tout visible dans nos données qualitatives, si l'on observe les récits que les personnes interrogées font de leur enfance. On peut remarquer que l'appartenance confessionnelle, jusque dans les années 1960, était encore comprise par de très nombreuses personnes de manière collective. Les confessions apparaissaient comme de grands groupes à la mentalité très différenciée. Voici ce que dit Niklaus par exemple :

[Notre famille est] arrivée ici en 1962 [...] dans ce village catholique et nous étions alors cinq réformés, et nous [les enfants] à l'école nous

7. Le fait de se présenter comme appartenant à une confession peut totalement dépendre de la situation et de l'occasion. Elina nous donne un exemple intéressant d'une telle « politique de l'identité » : « Quand j'ai dû m'inscrire à l'Université de Fribourg et que j'ai dû indiquer à quelle confession j'appartenais (elle rit), alors je l'ai indiqué [l'appartenance confessionnelle « catholique »], tout simplement, par hasard. Mais récemment, j'étais sur Facebook, j'ai vu que des amis, des personnes que je connais, sont plus croyantes que moi, elles avaient aussi indiqué leur religion, ou d'autres avaient mis "séculiers". Et moi je n'ai rien écrit, aucune réponse (elle rit). »

avons été très tourmentés par les catholiques. Mais nous nous sommes défendus, nous les réformés, et alors je me suis dit : quand je serai grand, quand je serai un adulte, la religion n'aura absolument aucune importance, que tu sois catholique, réformé ou quoi que tu sois ; chacun doit pouvoir croire à ce qui lui convient, et tout ira pour le mieux (Niklaus, 47, év.-réf.).

Nous constatons la même évolution de manière quantitative dans le fait que, entre 1989 et 1999, le nombre des personnes qui sont d'avis que « entre la foi catholique et la foi réformée, il existe des différences importantes » a considérablement diminué dans toutes les tranches d'âge⁸. La différence confessionnelle en tant que « frontière sociale » s'est estompée en quelques décennies, devenant toujours plus poreuse⁹.

Traditionnellement, l'identité confessionnelle était d'une importance particulièrement importante lorsqu'il s'agissait de choisir un conjoint. Les personnes interrogées plus âgées en parlent presque toutes. Mais aujourd'hui, pour la grande majorité des personnes interrogées – et surtout pour les *distanciés* et les *alternatifs* –, la confession et/ou la religion n'est plus pertinente pour le choix d'un conjoint ou d'un partenaire (voir le chapitre 7).

*Identité religieuse-spirituelle et identité séculière*¹⁰

Une autre forme de construction de l'identité est la description de soi en tant que « religieux » ou « spirituel » – ou le refus de telles caractérisations. Dans la littérature scientifique, on lit parfois qu'on ne devrait plus aujourd'hui parler de religiosité mais de spiritualité. Une recherche qui utiliserait encore le concept de religion manquerait les vraies relations, car les personnes se comprendraient de plus en plus non comme religieuses mais comme spirituelles¹¹.

8. En 2009, les chercheurs – à savoir nous-mêmes – étaient malheureusement si sûrs que les différences confessionnelles n'avaient plus d'importance au sein de la population qu'ils n'ont plus inscrit cette question dans les questionnaires.

9. Dans les termes de Richard ALBA (1999), il s'agit d'un cas de « *blurring* ».

10. Pour ce paragraphe, nous avons réalisé une triangulation de données quantitatives et qualitatives sur le plan des individus. Il en ressort, précisément au sujet de ces questions, une assez grande diffusion des réponses. En d'autres termes : le texte fait apparaître les faits comme plus ordonnés et moins contradictoires qu'ils ne le sont dans la réalité.

11. Voir HEELAS/WOODHEAD (2004), ROSE (2001). La littérature sur la spiritualité est très vaste. Voir en particulier les contributions réunies dans FLANAGAN/JUPP (2007), GIORDAN (2007), HÖLLINGER (2012).

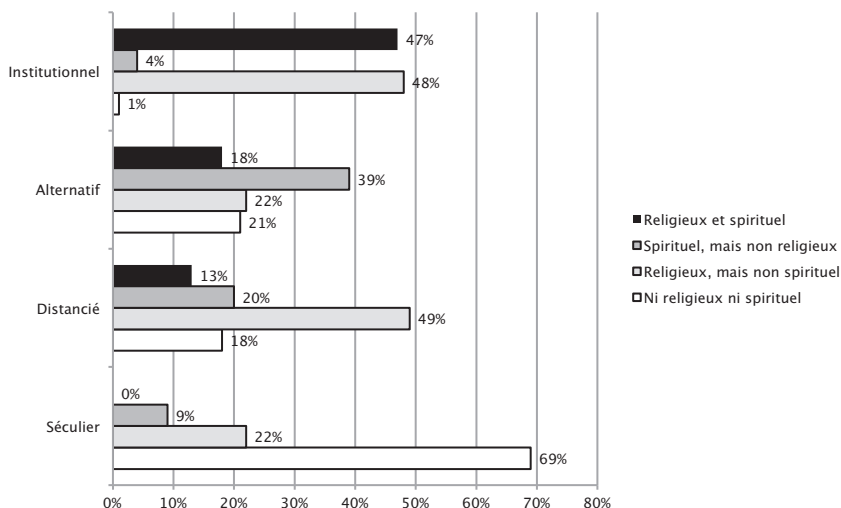
Nous pouvons traiter ces questions de manière empirique en nous demandant si nos types se caractérisent comme « religieux » et/ou « spirituel ». Dans l'enquête quantitative, quatre possibilités étaient proposées : on pouvait se définir comme « religieux et spirituel », « spirituel, mais non religieux », « religieux, mais non spirituel » ou « ni religieux ni spirituel » (les quatre possibilités étaient proposées dans un tableau croisé)¹².

Dans le graphique 3.1, nous voyons en premier lieu que nos types de religiosité se différencient très fortement selon qu'ils se caractérisent ou non comme religieux ou spirituels, et selon la manière dont ils le font. Pour le dire très simplement : les *institutionnels* se voient ou comme « religieux et spirituels » (47 %), ou comme « religieux, mais non spirituel » (48 %). Les *alternatifs* se voient le plus souvent comme « spirituel, mais non religieux » (39 %), les *distanciés* se décrivent surtout comme « religieux, mais non spirituel » (49 %) et les *séculiers* sont majoritairement – sans grande surprise – « ni religieux, ni spirituel » (69 %). Dans les entretiens qualitatifs, il apparaît clairement quelles significations les personnes interrogées donnent à ces différentes manières de s'autodéfinir. Pourquoi trouve-t-on chez les *institutionnels* (ainsi que chez les « distanciés institutionnels ») aussi bien la mention « religieux et spirituel » que la mention « religieux, mais non spirituel » ? Cela provient du fait que « spirituel » est interprété en deux sens par les *institutionnels*. D'une part, il y a les personnes qui interprètent « spirituel » de manière positive, comme la vie et le vécu individuels authentiques de leur propre religion. Ces *institutionnels* se caractérisent comme « religieux et spirituel ». Très souvent, c'est précisément cette intériorité qui leur apparaît beaucoup plus importante que l'aspect institutionnel de la religion.

Etre religieux, ça fait cliché, comme une étiquette. Je crois que c'est un peu comme ça qu'on me perçoit, parce que je travaille dans l'église. Je veux être spirituelle, j'aimerais être animée par l'Esprit (Nathalie, 41, cath. rom.).

12. Le point était formulé de façon un peu plus complexe, à savoir : « J'appartiens (ou non) à une religion et (ne) me considère (pas) comme une personne spirituelle qui s'intéresse au divin ou au surnaturel. »

Graphique 3.1 Les quatre profils selon l'appartenance religieuse et l'auto-description



D'autre part, nous trouvons aussi parmi les *institutionnels* des personnes qui comprennent la « spiritualité » de manière négative comme ésotérisme, magie et contact avec les esprits, et qui la rejettent. Certains « évangéliques » considèrent même que ces pratiques sont dangereuses, dans la mesure où elles instaurent un contact avec les « puissances des ténèbres ».

Les *alternatifs* se caractérisent souvent comme « spirituel, mais non religieux ». Dans ce cas, la spiritualité est vue de manière positive comme un contact ouvert et créatif qui développe la personnalité en mobilisant les dimensions plus élevées de son propre soi¹³. Le but est presque toujours de faire en sorte que le propre soi devienne plus authentique en l'élevant à un état plus intense. Claude le dit de la manière suivante à l'interviewer : « *Ma devise : sois responsable de ta vie, tu peux l'influencer en grande partie toi-même, d'une façon extrêmement importante, plus que tu ne le penses.* » A la vision positive de la spiritualité s'oppose chez les *alternatifs* une vision négative de la religion et de la religiosité. La religion est vue comme dogmatique, institutionnelle, technique et obsédée par le pouvoir. Eliot a « *vraiment beaucoup de peine avec le mot religion* ». Pour Michel, la

13. La connotation positive du concept de spiritualité dans le milieu alternatif spirituel est une donnée universelle de la recherche. Voir par exemple MAYER (1993), HÖLLINGER/TRIPOLD (2012), BOCHINGER/ENGELBRECHT/GEHART (2009).

religion est une « *béquille* » qui a été importante dans une certaine phase de l'humanité, mais qui maintenant a été dépassée grâce à la religiosité.

Chez les *distanciés*, la réponse la plus fréquente est « religieux, mais non spirituel ». Une analyse plus précise des entretiens met en évidence que derrière ce mot se trouvent avant tout deux cas de figure. Nous trouvons d'une part (comme chez les *institutionnels*) des personnes qui croient en Dieu et qui sont reliées à l'Eglise – selon une modalité toutefois distanciée – et qui associent le spirituel avec l'ésotérisme (vu comme négatif). Maia, par exemple, déclare :

Donc [je me vois] comme religieuse, parce que je crois en Dieu. (...) Et donc spirituel, ça ce sont ceux qui croient à la magie ou c'est qui ? (Maia, 19, év.-réf.)

Quant à Livia, elle déclare :

[Je ne me vois] pas du tout comme quelqu'un de spirituel. Mais religieuse, ça oui. (...) Pour moi, être religieuse c'est croire en Dieu. Pour moi, spirituel ça renvoie aux esprits, avec les bâtonnets d'encens, avec des pierres, des trucs ésotériques. (Livia, 38, év.-réf.)

On relève un deuxième cas de figure chez les *distanciés* : ils interprètent « religieux » d'une manière générale uniquement, en tant qu'« appartenance catégorielle » à une confession ; « non spirituel » indique en revanche que les personnes interrogées ne s'intéressent pas particulièrement aux questions religieuses, spirituelles ou ésotériques ou encore qu'elle ne savent pas vraiment à quoi rattacher le terme « spirituel ».

Enfin, pour les *séculiers*, c'est clairement la réponse « ni religieux ni spirituel » qui domine. Aussi bien la religiosité que la spiritualité sont – souvent vigoureusement – rejetées comme modes de caractérisation de soi. Mais que sont alors ces personnes interrogées qui ne se disent ni religieuses ni spirituelles ? Ces personnes mobilisent toute une série de termes. Elles se caractérisent comme « *réalistes* », « *scientifiques* », « *objectives* », « *pragmatiques* », « *rationnelles* ». Elles ne sont « *pas des rêveurs* ». Siegfried répond à la question de savoir s'il se voit comme une personne religieuse ou spirituelle : « *Non, pas du tout (...) je suis quelqu'un de cérébral qui s'en tient à la technique.* » Parfois les *séculiers* se caractérisent aussi explicitement comme athées ou agnostiques. Avec le rejet de la religiosité et de la spiritualité ainsi que la caractérisation de soi comme rationnel,

scientifique, etc. est souvent aussi mentionnée une justification selon laquelle la religion est inutile et irrationnelle, et qu'elle représente notamment une façon nuisible pour l'être humain de traiter ses problèmes. De nombreux *séculiers* pensent que les personnes religieuses ne prennent pas leurs problèmes à la racine, mais se fient à des solutions illusoires. Pour Karine, la religion est l'« *opium du peuple* », la « *volonté de l'humain se fixer à quelque chose* », une « *projection* »¹⁴.

Descriptions négatives et descriptions positives :

Je/Nous vs les Autres

Les personnes se forgent une identité non seulement en se donnant des caractéristiques, mais aussi en excluant d'autres groupes sociaux. On montre qui on est en énonçant qui l'on n'est pas. Dans cette perspective, l'identité dépend fortement de la façon dont on se démarque¹⁵. Mais de quels groupes sociaux se démarquent nos types ? Sans surprise, ce sont, selon les types, les autres groupes auxquels on ne veut précisément pas appartenir (schéma 3.2). Comme nous allons revenir de manière approfondie sur cette question au chapitre 6, qui traite de la perception de la pluralité religieuse, nous en donnons ici une courte synthèse.

Les « évangeliques », en règle générale, se démarquent de toutes les personnes qui ne sont pas de « *véritables chrétiens* », à savoir les personnes qui ne sont pas converties, n'ont pas connu la nouvelle naissance, et qui ne sont pas croyantes. Les « évangeliques » refusent très fortement aussi bien la simple appartenance catégorielle à une confession et le simple « christianisme de Noël » que l'athéisme et l'ésotérisme. Eux par contre ont une « *foi vivante* » avec laquelle il est possible de combattre les « *puissances obscures* » qui s'expriment dans l'ésotérisme et dans l'athéisme. Les « établis », c'est-à-dire les membres catholiques et réformés formant les membres actifs, se démarquent souvent d'un comportement « *bigot* » et « *sévère* » qui caractérise d'autres *institutionnels* ou leurs propres parents. Et ces « établis » se voient eux-mêmes comme « *plus ouverts* » et « *croyants de leur propre initiative* ». Alors que les catholiques croyants se démarquent souvent d'un catholicisme inté-

14. Cette argumentation reprend évidemment des éléments de réflexion issus de Feuerbach et Marx.

15. Voir sur ce point le texte classique de TAJFEL (1978), BARTH (1969); sur la recherche récente, voir DAHINDEN (2010), WIMMER (2008, p. 35).

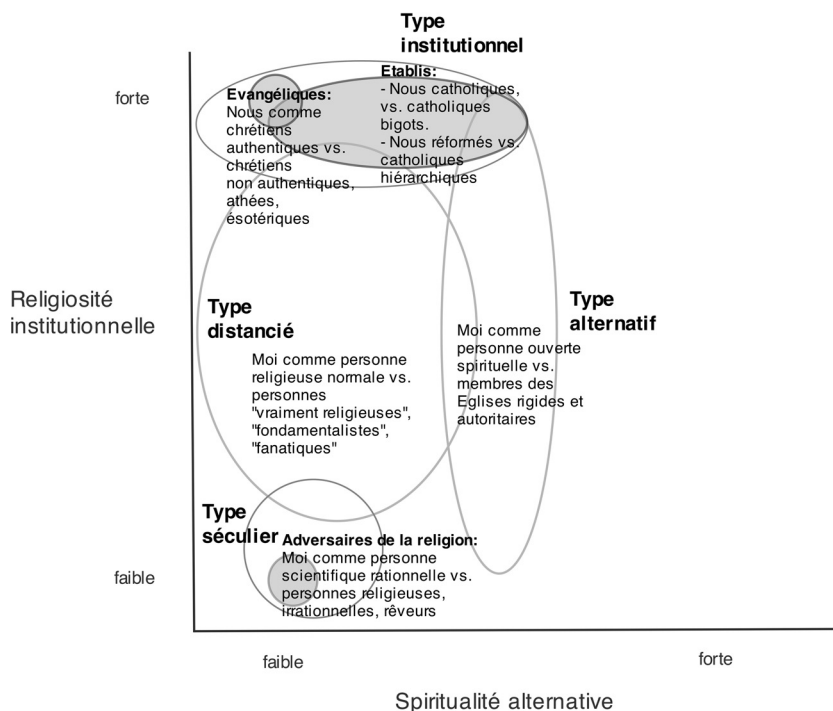
griste fidèle à Rome, les réformés croyants quant à eux représentent les catholiques comme figure négative dans leur propre autodescription. Les « *alternatifs* » se démarquent de l'Eglise et de ses structures figées ainsi que des dogmes. C'est surtout l'Eglise catholique qui est pour eux le modèle de tous les aspects négatifs de la religion. Les personnes qui vont à la messe ne sont « *pas du tout conscientes de ce qu'elles font* » (Emily), elles « *se contentent de singer le rituel* ». Les *alternatifs* opposent à ces dogmes et à ces règles figées leur propre spiritualité ouverte. Les « *distanciés* » se démarquent souvent de plusieurs groupes. Ils soulignent qu'ils n'appartiennent pas aux « *vraiment religieux* » qui « *vont tout le temps à l'église* ». Nadia, par exemple, déclare :

Nous ne sommes pas vraiment religieux. Nos voisins, là-bas derrière par exemple, eux, ils sont très religieux, et ils vont toujours à la messe. Mais nous, on ne va pas à l'église, sauf justement (...) quand il y a un mariage ou (...) à l'occasion d'un baptême. C'était pour moi important, mais religieux, en fait non. (Nadia, 37, év.-réf.)

De plus, les *distanciés* contestent tout ce qui n'est « *pas normal* » ou « *extrême* ». Les exemples donnés sont toujours les témoins de Jéhovah, les sectes en général et le terrorisme islamiste. Les *distanciés* en revanche se voient eux-mêmes souvent comme « *normaux* », mais parfois aussi comme « *non religieux, au sens où on le comprend couramment* ». Les *séculiers* se démarquent des aspects religieux et spirituels tout court. Ici aussi, on retrouve souvent la mention de l'Eglise catholique, du pape, des musulmans, des sectes, etc. C'est précisément dans le cas des « *adversaires de la religion* » que cette démarcation prend souvent des tons fortement critiques. Le religieux est dangereux, c'est une « *cochonnerie* », un « *lavage de cerveau* ». Les *séculiers* se voient comme des personnes à la pensée rationnelle, pragmatique et scientifique. Contrairement aux religieux irrationnels, ils résolvent les problèmes concrets au lieu de se fier à des solutions religieuses illusoires¹⁶.

16. Ces descriptions sont elles aussi fortement simplifiées. Derrière ces affirmations générales relativement élémentaires se trouve une grande diversité individuelle.

Schéma 3.2 Les types se démarquent de différents groupes vus comme négatifs



3.2. CARACTÉRISTIQUES SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES TYPES

Pour conclure, nous allons examiner de plus près les caractéristiques sociodémographiques¹⁷. Il s'agira ici seulement, comme dans l'ensemble de ce chapitre, de donner une description de ces types. Pour quelles raisons les types ont tel aspect et non pas tel autre est une autre question que nous ne ferons qu'effleurer. Nous y reviendrons au chapitre 7.

Le type *institutionnel* : « établis » et « évangéliques »

Au sein du type *institutionnel*, les membres actifs catholiques et réformés (les « établis ») se différencient clairement des membres

17. Sur les corrélations sociodémographiques entre religiosité chrétienne et spiritualité alternative, voir MILLER/STARK (2002), ROSE (1998), STOLZ (2009c), WOODHEAD (2007).

des Eglises évangéliques (les « évangéliques »). Les « établis » sont en moyenne des personnes plus âgées (39 % ont plus de 60 ans), et majoritairement des femmes (59,3 %). En raison de leur âge, beaucoup sont déjà à la retraite (26,5 %). Les personnes « établies » sont souvent mariées ou veuves et ont, selon une probabilité au-dessus de la moyenne, une scolarité obligatoire uniquement (40,4 %). Elles vivent selon une probabilité un peu plus élevée à la campagne et dans de petits villages et sont souvent plus que la moyenne catholiques (57,3 %) ou réformées (37,6 %). En outre, comparativement, de nombreuses personnes se sentent très ou plutôt affiliées non seulement à leur propre Eglise, mais aussi à un parti politique (31,2 %). Contrairement aux « établis », les « évangéliques » n'ont en moyenne pas un âge élevé, et ne sont pas non plus en majorité des femmes. En revanche, on trouve parmi eux le plus haut taux de mariage (88,2 %), ainsi qu'un taux de natalité clairement au-dessus de la moyenne, ce qui se confirme dans la forte orientation familialiste des évangéliques. Conformément à leur définition, ils sont membres d'une Eglise évangélique ou encore font état d'un style de piété de type évangélique¹⁸. On retrouve chez les « évangéliques » un niveau de formation semblable à la moyenne de la population, et les niveaux de formation très bas et très élevés sont un peu plus rares. Contrairement à une théorie sociologique répandue, les « évangéliques » ne vivent pas plus fréquemment à la campagne¹⁹.

Le type *alternatif*: « ésotériques » et « Sheilaïstes et clients alternatifs »

Au sein du type *alternatif* nous distinguons les « ésotériques » des « Sheilaïstes et clients alternatifs ». Au sein des « ésotériques » nous trouvons en premier lieu l'importante proportion des personnes entre 40 et 50 ans (48,5 %) et des femmes (87,5 %)²⁰. Ce constat ne peut s'expliquer que par l'histoire. Les femmes nées entre les années 1960 et 1970 ont été fortement influencées par l'arrivée du mouvement New Age, surtout dans les années 1970. Elles ont adopté ces idées et ces façons de faire « au cours du temps ». Les « ésotériques » sont assez souvent divorcés (12,9 %), sont au bénéfice d'une formation

18. Sur ce point, voir GACHET (2013).

19. Ces affirmations ne sont pas fondées uniquement sur nos données, mais aussi en premier lieu sur FAVRE (2002), FAVRE/STOLZ (2009) et STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

20. Pour des résultats semblables en Autriche, voir HÖLLINGER/TRIPOLD (2012, pp. 126 ss.).

supérieure dans une proportion qui est au-dessus de la moyenne (37,9 %) et travaillent très souvent à temps partiel (48,1 %). Les « ésotériques » sont plus fréquemment présents dans les agglomérations ou dans les villes de taille moyenne. Les « ésotériques » sont souvent catholiques (43,8 %), moins souvent réformés (21,9 %) et 34,4 % se disent même sans confession. Les « Sheilaïstes et clients alternatifs » présentent des traits typiques assez semblables à ceux des « ésotériques » – même s’ils sont moins fortement marqués. Chez eux aussi, les personnes âgées de 40 à 50 ans (27,5 %) et les femmes (62,4 %) sont surreprésentées. Ici aussi, nous trouvons une formation supérieure au-dessus de la moyenne (32,5 %) et de très nombreuses personnes travaillent à temps partiel (32,4 %). La part élevée des personnes divorcées est particulièrement frappante (19 %). Tout comme pour les « ésotériques », nous trouvons les « Sheilaïstes et clients alternatifs » plus fréquemment dans les agglomérations et les villes de taille moyenne (46,6 %). Le type *alternatif* dans son ensemble dégage l’image d’un type d’âge moyen, fortement féminin, à haut niveau de formation et qui n’a pas pu monnayer sa bonne formation au sein d’une carrière professionnelle²¹.

Le type *distancié*

Sur le plan sociodémographique, les *distanciés* ne présentent presque pas de particularités. Nous les trouvons plus fréquemment dans les villages de 1000 à 9999 habitants. Ils sont assez souvent réformés et ils ne se sentent souvent proches d’aucun parti politique. Comme c’était déjà le cas pour la description concernant la religion et la religiosité, il s’avère ici aussi que les *distanciés* sont assez difficilement caractérisables de manière pertinente. De même, nous ne trouvons que peu de différences pertinentes entre les sous-types des *distanciés*. On remarque toutefois que les « distanciés institutionnels » présentent un âge moyen plus élevé ; ils sont plus fréquemment réformés, et présentent plus souvent une formation scolaire qui s’est arrêtée après l’école obligatoire. Sans grande surprise, les trois sous-types se différencient dans la proportion des sans confession : alors que la proportion pour les « distanciés institutionnels » n’est que de 12,1 %, il s’élève à 27,3 % pour les « distanciés alternatifs » est à 35,8 % pour les « distanciés séculiers ».

21. Voir BENTHAUS-APEL (1998).

Le type *séculier* : « indifférents » et « adversaires de la religion »

Au sein du type *séculier*, nous avons distingué entre les « indifférents » et les « adversaires de la religion ». Les « indifférents » représentent un sous-type en moyenne jeune. 50 % sont âgés de moins de 40 ans. L'âge moyen peu élevé se traduit par une grande proportion de personnes qui n'ont jamais été mariées (42,1 %) et par une proportion élevée, au-dessus de la moyenne, de personnes qui sont encore en formation (13 %). Nous trouvons ce type plus fréquemment dans les grandes villes (21,3 %). 50,7 % sont sans confession.

Les « adversaires de la religion » sont représentés de façon surproportionnelle parmi les 18-30 ans (25 %) et les personnes âgées de plus de 70 ans (19,4 %). 69,4 % des « adversaires de la religion » sont des hommes. Ils sont plus fréquemment actifs professionnellement à plein temps (61,5 %) et 88,9 % sont sans confession. Il est intéressant de se demander pourquoi on trouve autant d'hommes parmi les « adversaires de la religion ». Le constat se retrouve aussi dans les données qualitatives. Ici aussi les critiques les plus acharnés sont des hommes. Nous reviendrons sur cette énigme du genre au chapitre 8. Dans le prochain chapitre, nous allons d'abord examiner de plus près la religiosité et la spiritualité – ou encore l'incroyance – des différents types.

*
* *

Dans ce chapitre, nous avons analysé plus en détail nos types et sous-types sous l'angle de la question de l'identité et de la structure sociale. Nous avons relevé le fait que, dans la société, les personnes s'observent et s'évaluent constamment, que ce soit par rapport à elles-mêmes ou par rapport aux autres personnes. Ce sont ces observations et ces évaluations – Bourdieu parle en ce sens de « distinctions » – qui font émerger l'identité. L'apport de ce chapitre tient dans la démonstration que nos types se caractérisent au moyen d'identités spéciales et des propriétés sociostructurelles dans lesquelles ces identités s'inscrivent, des aspects que l'on peut rendre visibles seulement par des analyses approfondies.

Chapitre 4

CROIRE, SAVOIR, FAIRE L'EXPÉRIENCE, AGIR

Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Jörg STOLZ

*Si les triangles faisaient un Dieu,
ils lui donneraient trois côtés*

MONTESQUIEU

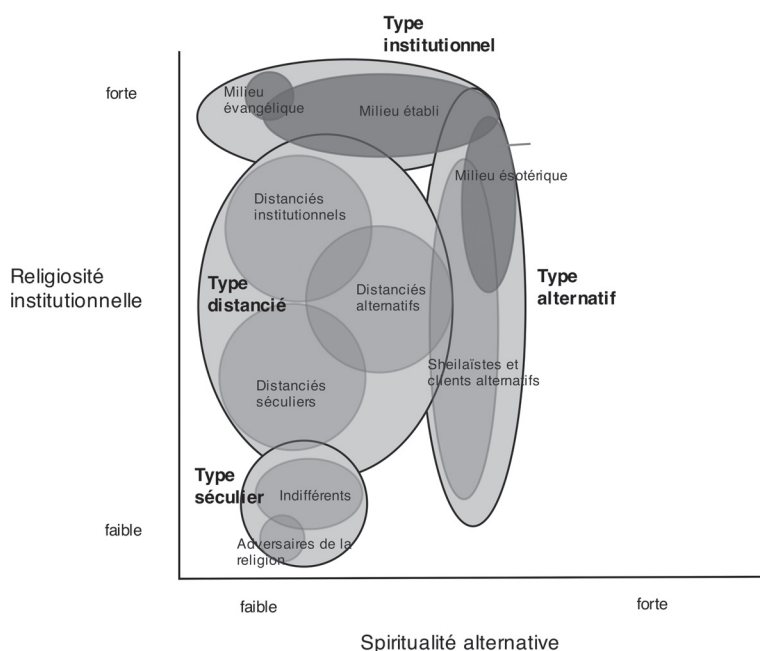
Qui ou qu'est-ce Dieu ? Est-il un « *un homme barbu au ciel* » ? Est-il « *cette présence qui est là* » ? Est-il plutôt une « *énergie* » ou une « *force* » ? Le ressent-on comme « *de l'amour* » en nous-mêmes, est-il un « *Dieu souverain* » là au-dehors ? Ou s'agit-il plutôt d'une Déesse ? Dans ce chapitre, nous montrons qu'il est possible de mieux comprendre l'immense diversité des énoncés portant sur une puissance qui dépasse le sensible (« transcendance »), sur la possibilité d'une vie après la mort, ainsi que sur les expériences et les pratiques religieuses et spirituelles si nous les classons et les interprétons à partir de notre typologie.

En matière de religiosité et de spiritualité, il est possible de distinguer différentes « dimensions ». Nous avons déjà traité la dimension de l'identité dans le chapitre précédent¹. Ce chapitre porte sur les dimensions de la croyance, du savoir, de l'expérience et de l'action. Nous ne nous intéressons pas seulement au contenu de ces dimensions, mais aussi à leurs formes et leur émergence dans les situations

1. Depuis les travaux importants de Charles GLOCK (1967), on distingue en sociologie de la religion plusieurs dimensions de la religiosité. Glock a distingué les dimensions de l'« expérience religieuse », « ritualiste », « idéologique », « intellectuelle » ainsi que la dimension des conséquences issues des convictions religieuses. Les dimensions de Glock disent probablement moins de choses sur le phénomène « religion » et « religiosité » à proprement parler, dans la mesure où ce sont des dimensions fondamentales de l'être humain en soi (agir, faire l'expérience/ressentir, croire, savoir). De ce point de vue, on pourrait facilement trouver des dimensions supplémentaires, comme celles qui portent sur le fait de « suivre des valeurs et des normes » ou sur le fait d'« être membre » (c'est la catégorie connue du « *belonging* »). Pour des recherches empiriques portant sur les dimensions de la religiosité, voir BOOS-NÜNNING (1972) ; KECSKES/WOLF (1995). Pour un état de la recherche, voir le texte fondamental de HUBER (2003).

de la vie ordinaire. Nous ne nous intéressons ainsi pas seulement au « quoi », mais aussi au « comment »². Pour la bonne compréhension de ce texte, il est important d'avoir toujours sous les yeux la structure à deux niveaux de notre typologie (schéma 4.1). Nous décrivons dans la suite les quatre types principaux et les sous-types inclus dans chaque type³.

Schéma 4.1 Les types et les sous-types



2. Sur la question de la « croyance » et de la « pratique », on a pu reprocher à la recherche en sociologie de la religion (surtout celle d'obédience quantitativiste) de trop se concentrer sur les contenus et pas assez sur la forme. Ce qui aurait eu pour effet de concevoir les positions des personnes décrites comme religieuses de façon essentialisée et figée. C'est pourquoi il est important de décrire aussi le « comment », les manières très concrètes ; il faut décrire précisément comment par exemple les personnes croient, savent, font une expérience et pratiquent. Ce n'est que de cette façon qu'il est possible de reconnaître les formes souvent ambivalentes, plurivoques et hésitantes de l'être-religieux. Sur ce point voir, pour le cas de la croyance, LAMINE (2008, 2010). Pour une recherche ethnographique qui illustre le « comment » de la pratique dans une paroisse catholique, voir PIETTE (1999). Dans la recherche anglo-saxonne, on trouve une grande littérature sur ce sujet sous l'étiquette « *lived religion* » (ORSI, 2003).

3. Notre démarche est comparative et idéal-typique. Nous comparons les types et les sous-types au moyen de plusieurs dimensions abstraites (p. ex. « croyance », « agir ») et nous dégageons en premier lieu les points spécifiques du type.

4.1. RELIGIOSITÉ INSTITUTIONNELLE

Si l'on examine la religiosité du type *institutionnel*, trois traits communs sautent aux yeux. Premièrement, tous les *institutionnels* croient de manière caractéristique en *Dieu*. Pour les *institutionnels*, Dieu est pensé comme une personne qu'il est possible de connaître entre autres grâce à la Bible. Ce Dieu a la propriété de se préoccuper personnellement de chaque être humain. C'est la raison pour laquelle on peut lui soumettre dans la prière nos soucis privés, nos détresses, joies et espoirs. Deuxièmement, les *institutionnels* croient à *une vie après la mort et à un paradis* (moins souvent à un enfer). Troisièmement, la religiosité « institutionnelle » se caractérise par une *forte pratique chrétienne* : 73 % vont une fois par mois ou plus souvent à la messe ou au culte, et 85 % prient plusieurs fois par semaine ou plus souvent. Dans les logements des membres du type *institutionnel*, nous trouvons souvent des objets religieux comme des croix, des images saintes ainsi que des magazines et des livres religieux. Mais une analyse plus précise fait surgir au sein même de ces traits communs des différences intéressantes, en particulier entre les sous-types des « établis » et des « évangéliques ».

« Etablis »

Les « établis » voient en Dieu une personne transcendante dont l'écoute est pleine de compréhension et bienveillante, à qui on peut tout confier et qui accueille chaque individu sans condition⁴. Pour Nathalie, Dieu est une « *présence infinie* » qui l'« *aime infiniment* ». Elle raconte que c'est en faisant le chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle qu'elle a ressenti « *cette présence de Dieu en moi et non plus en dehors de moi* ». Et Béatrice dit :

Ben pour moi [Dieu est quelqu'un] à qui on peut tout dire et qui nous écoute, voilà. Mais vraiment tout, je crois qu'on peut vraiment tout dire. Vraiment, c'est ça. Une relation de confiance, absolue. Et puis quelqu'un qui ne nous juge pas. Voilà. On dit que Christ est amour, je crois que c'est le cas. Ce n'est pas le Dieu punisseur qu'on voulait nous faire croire, à l'église il n'y a pas si longtemps. Ce n'est pas du tout ça. (Béatrice, 44, cath. rom.)

4. Pour une description de la « présence » de Dieu dans les assemblées d'une paroisse catholique, voir PIETTE (1999, 2006).

Dans l'ensemble, ce Dieu apparaît comme un mélange de parents bienveillants qui accueillent leur enfant sans condition préalable et comme un psychothérapeute à l'écoute aidante, quoi que le patient dise. Le Dieu des « établis » apparaît en revanche – comme c'est le cas dans la citation de Béatrice – comme non autoritaire, ni arrogant ni jugeant. Les « établis » sont tous convaincus qu'il ne faut pas avoir peur de Dieu (il en va autrement pour les personnes âgées de plus de 60 ans qui ont connu une éducation religieuse)⁵. Dieu semble avant tout influencer la condition psychique et morale des croyants⁶. Grâce à Dieu, on dispose d'un « *point d'appui* », d'un « *soutien* » et de la possibilité de mener une vie qui a du sens. En revanche, Dieu semble ne quasiment pas intervenir dans le monde physique et historique, même si – ainsi que le pense la plupart des « établis » – selon toute probabilité il pourrait le faire. Dieu a certes « *créé le monde* », mais son influence actuelle sur les événements du monde est indirecte. On croise ici la célèbre question de la théodicée⁷ : si Dieu pouvait intervenir dans le monde – pourquoi ne le fait-il pas ? Pourquoi permet-il que la belle-sœur de Béatrice se comporte de façon inacceptable, pourquoi ne fait-il rien contre les massacres de masse, pourquoi permet-il qu'un jeune de 17 ans meure dans un accident de voiture ? De nombreux « établis » sont aux prises avec de telles questions. Ils résolvent souvent le problème simplement en continuant de faire confiance à Dieu malgré tout. Les « établis » ont des représentations de l'au-delà souvent très vagues et oscillantes. Le thème n'est explicitement abordé que si les personnes interrogées sont invitées à le faire. Daniele croit au paradis, mais il n'a aucune idée de comment cela sera. François croit en une vie après la mort, mais ses idées sont « *vagues* ». Gisèle croit qu'il y a quelque chose après la mort, mais elle a parfois des doutes. La position de Marc-Antoine est symptomatique :

Je crois qu'il y a quelque chose après la vie, je crois à l'au-delà, mais je ne sais pas comment cela sera là-bas. Je n'arrive pas à m'imaginer

5. Plusieurs personnes interrogées indiquent que Dieu est « quelqu'un qui ne nous juge pas. Ce n'est pas le Dieu punisseur auquel nous devons croire quand nous étions enfants ». Le fait que Dieu ne juge plus est une donnée valable de façon générale dans les pays d'Europe occidentale. Voir sur ce point l'excellent livre de EBERTZ (1993) sur la « façon dont Dieu a été rendu civilisé » (*Zivilisierung Gottes*).

6. Il est frappant de constater que, dans le discours des « établis », Dieu est souvent mentionné, mais il est rare qu'ils mentionnent Jésus, Marie, et le Saint-Esprit. Surtout chez les catholiques, on aurait pu s'attendre à ce que Marie soit plus souvent mentionnée.

7. Sur ce point, voir le texte classique de WEBER (1985 [1922]), BERGER (1988 [1973]).

comment cela sera, mais j'y crois, c'est comme ça. (Marc-Antoine, 63 ans, cath. rom.)

Dans les données, dans les quelques cas où les « établis » disent quelque chose de concret sur l'au-delà, il est le plus souvent représenté comme un lieu où il sera possible (espèrent-ils) de retrouver les morts. C'est un lieu « *de l'être-ensemble avec ceux qui sont partis avant nous* » (François), un lieu « *où on retrouve ceux que l'on a perdu, mais pas comme ici sur Terre, d'une autre manière* » (Beatrice). Il est rare que les « établis » soient plus précis – et lorsque c'est le cas, c'est alors sous la forme d'un doute. La question que pose Marc-Antoine par rapport à la résurrection est en ce sens typique : « *Quand on voit le monde qu'il y a sur la terre, puis toutes les générations qui se sont succédé, on dit : on va les mettre où, tous ?* »

Si nous regardons la pratique *religieuse*, il apparaît que la plupart des « établis » pratiquent en solitaires. Que ce soit pour aller à la messe ou au culte, faire un pèlerinage ou accomplir une action d'aide pour des raisons religieuses, les « établis » s'engagent presque toujours dans ces activités en tant qu'individus. Le prototype est une femme âgée, catholique ou réformée, qui se rend seule à la messe/culte. Toutefois, dans certains cas, nous trouvons aussi des couples qui vont ensemble à la messe/culte ou qui prient ensemble. Nous n'avons presque jamais rencontré de familles entières qui, en tant que telles, ont des activités religieuses. La forme d'activité la plus fréquente des « établis » en dehors du foyer domestique est d'aller à la messe/culte. Pourtant, presque tous les « établis » disent que la messe/culte *n'est pas* la chose la plus importante dans leur religiosité, et que l'on n'est pas (ou plus) obligé d'y aller si on ne le veut pas (ou plus). Ils y vont si et quand cela leur « *fait du bien* » ou quand il y a « *quelque chose de spécial* ». En outre, cela n'est pas grave s'ils doivent renoncer à y aller, quand par exemple le prêtre qui officie ne leur plaît pas. Très souvent, les « établis » chantent dans une chorale ou du moins ils associent le fait d'aller à la messe/culte à une passion pour la musique d'église. Ce n'est que dans des cas exceptionnels que le fait d'aller à la messe/culte est justifié par le fait qu'on y trouve des « biens spirituels » (comme une bénédiction, l'hostie). La forme d'activité individuelle la plus importante des « établis » est la prière. Les « établis » prient régulièrement, le plus souvent le soir avant le coucher, parfois aussi le matin avant que la journée ne commence, ou encore à d'autres moments dans la journée. Très souvent ils associent des « *prières traditionnelles* » comme le Notre Père ou l'Ave Maria (les

catholiques uniquement) à une prière libre. Dans ces prières, ils remercient pour ce qui leur a été offert et prient pour les autres ou pour eux-mêmes. La prière leur apporte une sérénité, une détente et une nouvelle confiance, dans la mesure où ils peuvent partager leurs difficultés avec Dieu. Béatrice prie tous les jours et remercie Dieu pour « *toutes les choses qu'il fait pour nous et qu'il nous donne* ». Par exemple, elle remercie Dieu de l'avoir fait naître dans un pays comme la Suisse, d'être en bonne santé, d'avoir une maison à elle. En outre, elle prie pour la santé des personnes connues ou inconnues. Gisèle profite de ses promenades en forêt avec son chien pour dire un chapelet et recommander à Dieu d'autres personnes. François dit

[...] une prière silencieuse. [...] Surtout le soir au lit, ça peut aussi être pendant la journée. Il s'agit de remercier Dieu, de lui demander quelque chose pour quelqu'un qui m'est proche, ou pour moi-même.

Les « établis » lisent rarement la Bible. Lorsque la Bible apparaît dans les données, c'est souvent pour s'en distancier. C'est le cas de Stephan qui dit que les histoires racontées dans la Bible soulèvent aussi des doutes. Il arrive parfois que les « établis » parlent d'événements religieux spéciaux, comme un voyage à Lourdes ou un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle. Mais lorsqu'ils le font, c'est avec un grand enthousiasme : ils disent que ce fut pour eux l'occasion de grandes émotions religieuses et qu'ils ont fait l'expérience d'une foi complètement renouvelée. En règle générale, les « établis » disent qu'ils n'ont pas de problème à recourir parfois à des pratiques spirituelles alternatives : 24 % d'entre eux utilisent souvent ou très souvent des médicaments provenant de la médecine alternative. Barbara prend des gouttes d'échinacée, Berta-Lisa est allée avec son mari voir une guérisseuse, François utilise des médicaments homéopathiques, Marc-Antoine ne jure que par le drainage lymphatique, et Béatrice a fait chasser des esprits de son logement. Toutefois, ces activités, que l'on rattacherait plutôt au milieu alternatif, ne sont mentionnées que marginalement : à la différence des éléments chrétiens, elles ne prennent qu'une très petite place dans la vision du monde des « établis ». Dans l'ensemble, la religiosité des « établis » apparaît retenue, traditionnelle et contemplative – ils se distinguent en cela de la religiosité des « évangéliques ».

« Évangéliques »

Pour commencer, le *Dieu* des « évangéliques » est déjà une figure nettement plus active que celui des « établis »⁸. Il est d'une part très proche des « évangéliques », dans une relation personnelle. Il est « *comme une mère* », « *mon sauveur* », et « *mon meilleur ami* »⁹. D'autre part, Dieu est une figure d'autorité éminente, toute-puissante. Dieu est « *le Seigneur de toutes les choses* », le « *chef* », le « *Dieu créateur qui a tout créé* » et qui « *tient tous les fils en sa main* ». Que ce Dieu existe, aucun « évangélique » n'en doute. 95,5 % d'entre eux disent qu'ils « savent que Dieu existe vraiment et qu'ils n'ont aucun doute » (chez les « établis », seuls 70,3 % le disent). Chez les « évangéliques », Dieu n'est pas séparable de Jésus en qui Dieu sur la croix a rédimé les péchés des hommes. Dieu rend possible l'entrée au paradis et il reviendra sous la figure de Jésus. Beat déclare :

[Je crois] en Jésus. Il nous sauve et nous pardonne nos fautes. Et pour vivre, c'est simple, vivre autant que possible selon la Bible, [...] ne pas commettre de péchés [...] Il y a un chant qui [...] a un texte très intéressant chanté par un groupe punk et qui dit : « Si nous croyions tous au paradis, alors il [Jésus] serait parmi nous en une année ».
(Beat, 18 ans, ev.-réf./évangélique)

En même temps, les « évangéliques » attendent que Dieu intervienne dans la vie quotidienne aussi d'une manière extrêmement active. Tout ce qui se passe est causé par Dieu. Il guérit, aide à trouver une place d'apprentissage, réunit les partenaires pour la vie, décide de la vie et de la mort. Le problème de la théodicée apparaît aussi parfois chez les « évangéliques ». La plupart du temps, ils le résolvent en disant que Dieu a des raisons qui restent inconnues pour les humains. Dieu a « *derrière toute chose une arrière-pensée, lui il sait bien* » (Beat).

Les « évangéliques » parlent la plupart du temps avec une grande conviction du paradis. Pour Barnabé par exemple, il n'y a aucun doute « *qu'il y a une vie éternelle, tout comme Dieu est éternel* ». Willi croit dur comme fer que « *quand tout est fini ici sur Terre, (...) alors on arrive au royaume de Dieu* ». Selon Beat, Jésus nous « *conduit au paradis* ». Dans nos données, il apparaît que tous les

8. Sur ce point, voir STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

9. Certaines comparaisons sont extraites de STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

« évangéliques » présentent spontanément une opposition entre paradis et enfer, ainsi que la représentation selon laquelle la vie menée sur Terre pourrait orienter le choix dans un des deux lieux de l'au-delà. Par exemple, Dorothée dit :

On part du fait que s'il y a un Dieu, il y a aussi deux mondes après. Nous croyons au paradis et à l'enfer, donc qu'il y a une vie après la mort. Notre vie sur Terre influence où nous passerons notre vie après (elle rit un peu). (Dorothée, 32 ans, évangélique)

A la différence des « établis », la pratique religieuse des « évangéliques » – aller à l'église, prier, chanter, etc. – n'est la plupart du temps pas une activité qui relève de l'individu, mais du couple, voire même de toute la famille. Cela est rendu possible par le fait que les « évangéliques » sont en règle générale mariés à un/une partenaire lui/elle aussi convertie, et qu'ils éduquent leurs enfants dans la foi avec conviction. Souvent, toute la famille va au culte et l'Eglise propose aussi un programme varié pour les enfants. On trouve parfois dans les données des déclarations qui relèvent le caractère « animé » des cultes, dans lesquels on ne joue pas simplement de l'orgue, mais un groupe avec batterie et guitare joue de la musique moderne pour les louanges. Un point important de la pratique évangélique concerne la conversion individuelle (un moment ou processus dans lequel l'individu se « décide pour Jésus »). Suite à cette conversion, l'individu est baptisé devant la communauté, que ce soit dans l'église ou à l'extérieur dans un lac. Ce n'est qu'avec la conversion et le baptême que le membre devient un membre à part entière de la communauté. D'un point de vue sociologique, on trouve ici une démarcation sociale et un critère d'appartenance qui, sous cette forme, est absent chez les « établis » inscrits dans des structures ecclésiastiques multitudinistes. Tout comme chez les « établis », la prière est extrêmement importante pour les « évangéliques » – mais elle est pratiquée et interprétée d'une tout autre manière. En premier lieu, les « évangéliques » ne prient pas à des moments précis de la journée avec des prières (en partie) fixes : ils peuvent entrer en contact avec Dieu et Jésus toujours et partout :

Que je sois sur mon tracteur, dans mon auto, avec mes vaches – je peux entrer en contact avec mon père céleste, tout comme je parle à mon fils qui travaille avec moi (Barnabé, 56 ans, évangélique).

Cette manière de prier, spontanée et constante (que l'on ne retrouve que quelques fois chez les « établis »), relève d'un style de vie très caractéristique des « évangéliques ». Un autre point important est que la prière est beaucoup plus pratiquée pour surmonter les problèmes très concrets dans la vie, et que les « évangéliques » lui accordent une efficacité directe. Les « évangéliques » pensent que la prière « agit », que dans la prière Dieu leur donne les réponses aux questions très concrètes qu'ils se posent et que cela fait totalement sens de prier pour trouver un(e) partenaire, un nouveau logement ou un conseil lors d'une crise conjugale¹⁰.

A la différence des « établis », la lecture de la Bible prend chez les « évangéliques » une place centrale. Tous les « évangéliques » de notre échantillon lisent la Bible. Barnabé a lu la Bible en entier quatre fois. Willi la lit tous les jours. Dorothée lit tous les soirs une histoire de la Bible à ses enfants. Seul Beat fait exception, il lit plus rarement la Bible – et il s'en excuse immédiatement. Pour les « évangéliques », la Bible est vue comme la Parole de Dieu que l'on peut assez immédiatement comprendre, et toute interprétation historico-critique est strictement refusée. 50 % des « évangéliques » pensent que la Bible est « la parole de Dieu et doit être prise strictement à la lettre »¹¹.

Les « évangéliques » se distinguent fortement des « établis » dans leur conception de la spiritualité alternative. L'ésotérisme, la médecine alternative spirituelle, le yoga et la méditation sont pour de nombreux évangéliques extrêmement dangereux. Ils ne contestent pas que de telles méthodes puissent être efficaces. Le problème est plutôt que – toujours selon les « évangéliques » – dans la spiritualité alternative des pouvoirs néfastes, comme le diable, peuvent être engagés.

4.2. SPIRITUALITÉ ALTERNATIVE

L'univers de la spiritualité ou de la religiosité alternative se distingue fortement de celui des *institutionnels*. En bref, les *alternatifs* affirment aussi fréquemment que les *institutionnels* qu'il existe « une puissance supérieure » (82 %), mais ce qu'ils comprennent par là se distingue très clairement de la vision du monde des *institutionnels*. Si, pour le type *institutionnel*, Dieu est une personne

10. Voir STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

11. Sur la lecture évangélique de la Bible, voir aussi GACHET/STOLZ (2010).

surnaturelle, pour le type *alternatif*, Dieu est la plupart du temps une énergie, une lumière ou une force qui agit partout, dans chaque humain et dans la nature. Si les *institutionnels* croient à une vie après la mort dans un paradis, quelle que soit la manière dont ils l'imaginent, la majorité des *alternatifs* croient plutôt que la réincarnation dans une vie chaque fois renouvelée est probable. Et si la pratique des *institutionnels* s'inscrit avant tout dans le cadre des rites et des habitudes chrétiennes, la pratique « alternative » consiste en un nombre énorme de techniques alternatives spirituelles, qui proviennent des sources les plus diverses – comme le bouddhisme, l'ésotérisme (chrétien et oriental), le New Age ou les techniques de soins alternatives.

Certaines formes de croyance et de pratique sont présentes et exercées par la grande majorité des *alternatifs*. Par exemple, 71 % des *alternatifs* pensent que « *certains guérisseurs ont effectivement une puissance de guérison surnaturelle* » et 70 % pensent que le « *signe astrologique ou l'horoscope de la naissance d'une personne ont une influence sur la conduite de sa vie* ». 70 % ont recours à des thérapies qui mobilisent la respiration, la détente ou le mouvement, et 67 % utilisent des techniques dans lesquelles le corps est influencé par les mains, comme par exemple le reiki, l'acupressure ou le massage. Pourtant, la multiplicité de l'offre disponible pour les *alternatifs* est si vaste que de nombreuses convictions et formes de pratique se trouvent au final représentées ou exercées uniquement par une minorité. Le yoga est ainsi une des techniques spirituelles alternatives les plus répandues – pourtant seuls 33 % des *alternatifs* le pratiquent.

Cette diversité a pour conséquence que les formes alternatives de croyance et de pratique ne peuvent être décrites qu'au moyen de longues listes. Dans nos données sont ainsi mentionnés : *croyance* au karma, réincarnation, ange gardien, pierres chantantes (lithothérapie), fées, énergie des étoiles, lumière, force, énergie, méridiens, revenants, significations secrètes de rituels chrétiens, etc., mais aussi : *pratique* de rituels ésotériques en forêt, consommation de LSD, yoga, chromothérapie, méditation zen, séminaires sur les anges, pensée positive, training autogène, qi gong, taï-chi, homéopathie, kinésiologie, acupuncture, reiki, réflexologie, médecine chinoise, thérapie craniosacrale, constellation familiale, thérapie polaire, ainsi que de nombreuses autres activités. Tout comme la pratique institutionnelle, la pratique alternative est majoritairement un phénomène féminin. Dans tous les domaines de l'activité alternative – de l'utilisation des soins par les plantes à l'exécution de rituels ésotériques –, les femmes sont plus nombreuses que les hommes dans une

proportion d'au moins 2 : 1. Mais quelles sont les différences que nous trouvons entre les deux sous-types à l'intérieur du type *alternatif*?

« Esotériques »

Tout ce que nous venons de dire ci-dessus au sujet de la religiosité et de la spiritualité des *alternatifs* en général est vrai tout particulièrement des « esotériques ». Les « esotériques » sont les virtuoses du type *alternatif*¹². On le voit d'abord dans la façon dont et le lieu où ils font l'expérience de la transcendance – en fait partout ! Les « esotériques » vivent dans un monde enchanté, un monde qui est de part en part traversé par l'action du divin. Klaus, par exemple, dit :

Tout comme il y a partout de l'air, il y a partout une puissance, donc de l'esprit. Le divin est partout, dans chaque atome. La seule question est de savoir si je suis en mesure de percevoir cette réalité et si bien sûr je suis enfermé dans des préjugés, alors je ne peux pas voir cette réalité. (Klaus, 62 ans, sans confession)

Comme le divin se cache partout, de nombreux « esotériques » pensent que l'on ne peut pas distinguer entre la Terre et le Ciel, ou entre l'immanence et la transcendance. Comme le dit à nouveau Klaus, il n'y a « *pas de dualité, il n'y a que l'unité* ». Comme nous le voyons, Dieu n'est pas pensé ici, comme c'est le cas chez les *institutionnels*, comme une figure personnalisée, mais au contraire comme une puissance plutôt impersonnelle qui est décrite par les personnes interrogées aussi comme une force, un amour, une couleur ou une vie. L'avis d'Emily est typique :

Dieu n'est pas pour moi une figure paternelle ou une personne tout court, mais Dieu pour moi est une force infinie, une énergie infinie, Dieu pour moi c'est une lumière. (Emily, 62 ans, cath.).

Comme les « esotériques » parviennent à voir l'extraordinaire dans l'ordinaire, et toute la vie comme quelque chose de divin, ils vivent dans un monde dans lequel il y a partout des messages spéciaux, des visions et des secrets. Michel, par exemple, parle des significations secrètes du rituel chrétien du baptême (il s'agit de

12. Pour des descriptions de la spiritualité de ce type, voir BLOCH (1997, 1998), BOCHINGER/ENGELBRECHT/GEHART (2009), HEELAS/WOODHEAD (2004), HÖLLINGER/TRIPOLD (2012).

l'ouverture du 7^e chakra); Eliot reconnaît en sa petite sœur son « *maître* »; Klaus est convaincu qu'il est en contact avec des esprits. Tous les « ésotériques » dans nos données croient fermement en la réincarnation et sont convaincus que la prédestination existe, qu'elle dépend du karma. Emily et Klaus racontent qu'ils auraient eux-mêmes recherché leurs parents pour apprendre quelque chose de précis dans ce monde. Klaus par exemple est convaincu qu'en raison d'erreurs commises dans des vies antérieures, il doit dans cette vie apprendre ce que cela fait que d'être un homme haï par les femmes. Il est intéressant de noter que les « ésotériques » envisagent la réincarnation de manière fondamentalement positive, alors que celle-ci était dans sa signification originale en Inde quelque chose qui devait être dépassé. Le cycle de la réincarnation qui doit être brisé pour parvenir au Nirvana est par ailleurs peu mentionné, tout comme la possibilité d'une réincarnation non humaine. Au lieu de cela, les personnes interrogées voient en la réincarnation exclusivement une possibilité de toujours s'améliorer et d'atteindre des connaissances plus élevées. Pour les « ésotériques », la transcendance se rencontre aussi bien sous la forme de « personnes extraordinaires », qui grâce à leur savoir surnaturel et à leurs étonnantes capacités font forte impression. Tous les « ésotériques » mentionnent des rencontres de ce type. On trouve dans nos données les exemples d'un évêque qui s'intéresse à l'hermétisme, des médecins qui s'intéressent à la dimension spirituelle, un maître zen, une femme qui est en contact avec les anges et bien d'autres exemples encore.

Si nous regardons la *pratique* des « ésotériques » telle qu'elle apparaît dans notre échantillon, ce qui est immédiatement frappant est un dense réseau social. Certes l'idéologie « ésotérique » est extrêmement individualiste : c'est l'individu qui doit cheminer dans le devenir spirituel selon ses propres spécificités ; il ne doit accepter que ce qui « lui convient ». Mais de fait, les « ésotériques » sont presque toujours inscrits dans un dense réseau social composé de personnes qui ont les mêmes intérêts, ce qui renforce la plausibilité des différentes formes de pratiques. Les amis, le ou la partenaire ou encore les connaissances proches sont souvent autant imprégnés d'ésotérisme que l'individu lui-même. Les « ésotériques » fréquentent de nombreux cours, séminaires et formations. Emily par exemple a suivi des cours sur les anges, la pensée positive, le training autogène, l'homéopathie, la faune, la biologie marine, la kinésiologie, parmi tant d'autres. Eliot a commencé par suivre un cours de méditation zen, puis il a fait partie d'un groupe pratiquant le taï-chi, avant de suivre une formation de qi gong sur plusieurs années.

Aujourd'hui, il enseigne le qi gong. Dans le cadre de ces activités, les « ésotériques » apprennent ce que l'on pourrait appeler selon Bourdieu un « habitus ésotérique », une manière de voir et de vivre dans le monde et de s'y mouvoir¹³. Par la même occasion, on leur enseigne qu'ils peuvent et doivent dans le futur transmettre eux-mêmes ces techniques à d'autres personnes. Dans le milieu spirituel « alternatif », on se sent souvent, après un court temps d'apprentissage, en mesure de devenir soi-même un enseignant. De fait, aussi bien Michel qu'Eliot donnent des cours de méthodes spirituelles les plus diverses, que ce soit à plein temps ou à côté de leur activité professionnelle. Les « ésotériques » appliquent les techniques apprises dans les réunions et les cours dans leur vie privée ; elles sont combinées de très nombreuses manières, et ce aussi bien en intérieur dans leur logement qu'en extérieur (souvent dans la nature). D'une manière générale, on peut dire que pour la pratique « ésotérique », le « bien salvifique » (*Heilsgut*) est mobilisé de sorte que l'individu se développe toujours davantage, et en un certain sens s'élève toujours plus haut. L'individu est comme un randonneur qui fait l'ascension d'une montagne et qui doit trouver son chemin personnel pour parvenir au sommet¹⁴.

« Sheilaïstes et clients alternatifs »

A la différence des « ésotériques » virtuoses, la spiritualité alternative des « Sheilaïstes et clients alternatifs » tient une place moins importante dans leur vie. Elle apparaît sous une forme très affaiblie, et n'est que peu visible en tant que forme identifiable. Dans le cas de la transcendance, les « Sheilaïstes et clients alternatifs » croient aussi aux énergies, aux anges gardiens, aux fées, aux étoiles qui influencent la vie. Ici aussi, le transcendant est plutôt « *la vie* » ou « *une lumière* » qu'un Dieu pensé comme une personne (même si c'est parfois le cas). Ici aussi, on retrouve des personnes spéciales, très souvent des guérisseurs et des thérapeutes dotés de capacités extraordinaires. Mais à la différence des « ésotériques », les « Sheilaïstes et clients alternatifs » ne vivent pas constamment dans un monde chargé de transcendance et ne sont pas inscrits dans un réseau spirituel « alternatif » fort. Les « Sheilaïstes », comme Lucia ou Maude, se sont constitué des conceptions alternatives spirituelles tout à fait personnelles qu'ils ne partagent avec personne. Et ces conceptions tiennent une place certes

13. Sur le concept d'habitus, voir BOURDIEU (1987b).

14. Sur le concept des « randonneurs spirituels », voir BOCHINGER *et al.* (2009).

marquée, mais toutefois limitée dans leur vie. Maude est un bon exemple de « Sheilaïste » ; voici comment elle parle de Dieu :

Dieu, c'est le Dieu unique, oui, mais il est fait de plusieurs choses. C'est une consolation, aussi un coussin sur lequel tu peux dormir. Un coussin qui peut te consoler mais qui ne te donne pas de pain, ni à manger ni à boire. Il ne peut pas te donner une auto (elle rit) mais il peut peut-être te donner du temps pour faire des choses. L'amour. Il peut te donner beaucoup de choses mais pas des choses matérielles. Pour moi c'est un espace dans lequel je peux me trouver; on peut peut-être le dire comme ça. [...] Dieu n'est pas une personne, car il ne peut pas te répondre, mais il peut écouter. Pour moi c'est un espace, c'est un profond bonheur; c'est quelque chose qui te porte en avant. (Maude, 50 ans, cath. rom.)

Les « clients alternatifs » essaient avant tout de résoudre des problèmes de vie très précis avec des moyens « alternatifs », mais l'aspect spirituel est parfois subordonné, et il peut même ne jouer aucun rôle.

Si nous regardons la *pratique* des « Sheilaïstes et clients alternatifs », on voit qu'à la différence des « ésotériques », il y a une absence presque totale de réseau spirituel « alternatif ». Ce groupe « croit », « vit » et « pratique » seul. Mona fait pour elle-même de la cuisine indienne (à la suite de sa mère), Simon puise dans la solitude de l'énergie provenant des étoiles et des arbres (ce qui provient de sa période passée avec son amie très ésotérique). Félicia prie en cachette : elle ne l'a dit ni à son mari ni à sa fille. Les activités avec d'autres personnes se limitent à la sollicitation des services de guérisseurs et des spécialistes spirituels « alternatifs ». Angela, par exemple, fait du reiki et David essaie la réflexologie, un magnétiseur, l'acupuncture, la phytothérapie et l'homéopathie. La plupart du temps, il s'agit moins d'adopter un habitus pour l'ensemble de la vie (comme pour les « ésotériques »), que de se faire traiter occasionnellement par des personnes aux capacités extraordinaires. Cette manière d'être un client se voit très bien dans le cas de David :

Oh j'ai essayé plein de trucs ! J'ai fait aussi bien de la médecine parallèle que de la médecine naturelle. En ce moment, je fais pas mal de réflexologie, j'ai été traité par un magnétiseur; j'ai fait de la médecine chinoise, de l'acupuncture, de la phytothérapie chinoise, en ce moment je suis traité par un homéopathe. Qu'est-ce que j'ai encore essayé ? Y'avait une personne qui avait un genre d'appareil et elle pouvait plus ou moins sonder ce qui nous manquait dans le corps, des

trucs de ce genre, je ne sais plus vraiment comment c'était. Je suis aussi allé voir ce qu'on appelle un gourou, un type qui lit en toi et qui a un petit pendule (il rit). (David, 30 ans, sans confession)

Il est par ailleurs tout à fait possible que ces activités ne soient pas interprétées comme spirituelles ou ne le soient que dans une mesure limitée. Dans la mesure où les « Sheilaïstes et clients alternatifs » ne sont pas reliés par un fort réseau social, leur pratique ne reflète pas tant les cours ou les groupes qu'ils ont fréquentés, elle consiste plutôt en des rituels élaborés individuellement et dont les éléments peuvent parfois remonter loin dans le passé des individus. Dans l'ensemble, nous trouvons chez les « Sheilaïstes et clients alternatifs » non pas tant l'idée que l'individu se développe toujours mieux et plus intensément, mais plutôt une ouverture pour la solution des problèmes les plus divers, et souvent une intense conscience des « autres dimensions ».

4.3. RELIGIOSITÉ DISTANCIÉE

De nombreuses personnes interrogées n'ont pas simplement rayé la religion de leur vie, mais elles s'en sont distancées. Les *distanciés* sont convaincus qu'ils croient en quelque chose – ils ont toutefois des difficultés à dire en quoi. Qu'il s'agisse de Dieu, de la vie après la mort, des énergies, des esprits ou d'autres choses transcendantes, les *distanciés* se caractérisent avant tout par un haut degré d'indétermination de leurs réponses¹⁵. Du point de vue quantitatif, cela apparaît dans le fait que les *distanciés* présentent le plus haut taux de formules qui utilisent les catégories « ni-ni » dans les questions des convictions religieuses.

Les *distanciés* ont bel et bien une certaine pratique religieuse. 20,8 % d'entre eux disent qu'ils prient au moins une fois par jour et environ 72 % prient au moins une à deux fois par année. 6,9 % assistent au moins une fois par mois à un service religieux et 67 % se rendent plus d'une ou deux fois par année dans une église pour assister à un service religieux – le plus souvent à l'occasion d'une grande fête (surtout Noël) ou à l'occasion de cérémonies ecclésiastiques (enterrements, mariages, baptêmes). Les *distanciés* ont parfois recours à la spiritualité « alternative », dont les techniques

15. Cette indétermination a été saisie par VOAS (2009) dans son concept de « *fuzzy fidelity* ».

peuvent être comprises de manière plus ou moins « spirituelle ». Au cours des douze derniers mois, 42 % ont utilisé une technique qui repose sur les vertus curatives des plantes ou sur la nourriture biologique ; 34 % ont utilisé des techniques qui reposent sur la manipulation du corps (p. ex. reiki, acupressure, massage) ; 14 % ont lu au moins un livre ésotérique ou un magazine ésotérique ; 12 % ont pratiqué le yoga. Cependant, d'un point de vue très général, la pratique « distanciée » n'investit pas la religiosité comme une pratique centrale de l'existence. La religiosité est parfois pratiquée, mais elle revêt une importance fortement réduite. Alors que la pratique religieuse des types *institutionnel* et *alternatif* est souvent un domaine important de l'existence, qui influence et détermine de nombreux autres domaines de la vie, la pratique religieuse du type *distancié* possède, pour le dire selon les termes de Stephan Huber, une « centralité » moindre¹⁶. Ce qui signifie que cette pratique est déterminée et influencée par des critères qui ne sont pas religieux, et qu'elle n'a que très peu d'influence sur les autres domaines de l'existence.

On peut distinguer trois sous-groupes au sein des *distanciés*, et nous tentons de présenter les différentes formes d'indétermination religieuse qui s'en dégagent. Cette tentative est dans une certaine mesure facilitée par le fait que les trois sous-groupes se rattachent respectivement à un des trois pôles (*institutionnel*, *alternatif*, *séculier*). Il s'agit pour ainsi dire des « variantes distanciées » des modes de vie *institutionnel*, *alternatif* et *séculier*.

« Distanciés institutionnels »

Les « distanciés institutionnels » sont un sous-groupe de *distanciés* proches du type *institutionnel*. Presque toutes les personnes de ce type interrogées disent croire en « quelque chose de supérieur ». En arrière-plan, on perçoit clairement le Dieu chrétien – mais les « distanciés institutionnels » n'apprécient pas les représentations chrétiennes trop concrètes. Que Dieu soit un acteur surnaturel – le plus souvent un homme barbu – qui agit et intervient dans le monde, voilà ce que les « distanciés institutionnels » ne peuvent en aucun cas imaginer. Ce qui pour eux demeure est un sentiment qu'il existe « un pouvoir supérieur ». Les « distanciés institutionnels » pensent que cette chose supérieure peut très bien être nommée Dieu, mais cela n'est pas obligatoire. Voici ce que dit Kaitline :

16. Voir HUBER, 2003.

Personnellement, je crois qu'il existe quelque chose qui nous domine. Si on observe la perfection de la nature. Cela ne peut pas être l'œuvre de l'humain. L'humain ne peut que compléter, renouveler, transformer, détruire, reconstruire ce qui est déjà là. Mais à l'origine il y a une force qui est au-dessus de nous. Maintenant – quel nom doit-on donner à cette force – je ne le sais pas. (Kaitline, 63 ans, cath. rom.)

Ou encore Renate, qui désigne cette dimension supérieure comme « quelque chose là en haut » :

J'ai le sentiment que c'est comme s'il y avait quelque chose là en haut, mais qui n'exerce aucun pouvoir; mais qui donne en fait le cadre dans lequel on peut se développer. (Renate, 51 ans, cath. rom.)

Lorsqu'il s'agit de savoir comment cette « dimension supérieure » agit, les « distanciés institutionnels » demeurent tout aussi perplexes. Agit-elle comme un « cadre », comme un « coussin » ou plutôt comme un « sol » ? Enfin, on peut remarquer que les « distanciés institutionnels » hésitent souvent quand ils doivent donner une appréciation de cette puissance supérieure. Bettina est « tiraillée », Kaitline parle d'une oscillation (« qui va et vient »), Maia ne peut pas croire que Dieu est assis là-haut quelque part – mais elle y croit pourtant d'une certaine façon ; pour Marcel les choses sont « paradoxales » dans sa propre intériorité. Et Karol déclare :

En ce moment, ça oscille. Il y a des moments où j'y crois, et puis après, il y a des éléments qui font que je pense le contraire. Je me dis : c'est pas possible. Il y a tellement de choses qui se passent, ce n'est pas possible qu'il y ait une cause quelque part. Bon, on pourrait partir sur la question du débat du libre arbitre [...] c'est une question très difficile. Mais pour répondre à votre question, je balance entre le Oui et le Non, avec des moments où c'est très intense et d'autres moments où c'est vraiment pas très intense. (Karol, 64 ans, cath. rom.)

Et Melanie dit des choses très semblables :

Bon alors, je crois que nous pouvons agir sur des situations, par nos pensées, nos actions, nos états d'esprit. Et puis – il y a une puissance surnaturelle qui nous guide – parfois je me dis que oui, parfois je me dis que non. (Melanie, 33 ans, cath. rom.)

C'est comme si ces personnes distancées possédaient en leur for intérieur plusieurs structures cognitives différentes qui se

contredisent entre elles. Suivant les circonstances, les unes ou les autres sont activées, et ce phénomène est ressenti comme un balancement et une incertitude. La raison qui explique la présence de ces différentes structures se trouve la plupart du temps dans le fait que les « distanciés institutionnels » ont certes connu durant leur enfance une forte socialisation chrétienne, mais qu'ils se sont distanciés de ces contenus de croyance au cours de leur existence. Cela n'a cependant souvent pas conduit à un remplacement complet des précédents contenus de croyance, mais plutôt à une coexistence « côte à côte » des différentes structures cognitives qui se contredisent partiellement¹⁷. Le même flou et la même hésitation se retrouvent par ailleurs lorsque de nombreux « distanciés institutionnels » parlent de la possibilité d'une vie après la mort. Ils affirment souvent qu'il y aurait probablement « quelque chose après », même si on ne sait pas très bien ce que cela pourrait être. D'autres « distanciés institutionnels » cependant penchent plutôt pour la croyance selon laquelle après la mort tout est fini.

« Distanciés alternatifs »

Les croyances des « distanciés alternatifs » également se caractérisent par une très forte incertitude que l'on peut ici aussi expliquer par le fait que les questions posées aux personnes interrogées ne sont tout simplement pas très importantes. Les « distanciés alternatifs » sont proches du pôle « alternatif » : Dieu ne leur apparaît pas comme une personne, mais plutôt comme une énergie, comme une pensée positive, comme une influence des esprits ou un potentiel de leur moi. S'ils croient à une vie après la mort, c'est le plus souvent sous la forme d'une réincarnation. La pratique des « distanciés alternatifs » est proche du pôle « alternatif ». Ils ne vont que rarement à l'église (essentiellement lors d'enterrements ou de mariages). On trouve toutefois chez eux de temps en temps un usage des offres spirituelles « alternatives », que ce soit la fréquentation d'un cours dans un cercle ésotérique, la lecture d'un livre sur la programmation neuro-linguistique (PNL), une expérience ésotérique de prise de LSD. Mais pour les « distanciés alternatifs » aussi, il faut relever que ces activités n'ont qu'une importance limitée. Les personnes interrogées en parlent comme d'une activité parmi de nombreuses autres, une activité qui n'a pas une importance particulière dans leur vie.

17. Pour une théorie de la juxtaposition de différentes structures cognitives à l'intérieur de l'individu, voir SCHULZ VON THUN (1998).

Claude, 39 ans (év.-réf.) est un exemple de « distancié alternatif ». De formation scientifique, il travaille dans l'économie. Il a par le passé suivi des séminaires spirituels « alternatifs » (comme la préparation mentale, le cercle d'un guérisseur) et il est convaincu d'avoir « une bonne aura ». Pour lui, la pratique spirituelle est avant tout une possibilité de « puiser une force » pour être plus performant et plus serein. Il déclare cependant à la personne qui l'interroge qu'il n'a en ce moment aucune espèce d'activité religieuse ou spirituelle, parce qu'il a trop de choses à faire :

Je recommence toujours et j'ai aussi peut-être eu des petits succès. Mais (...) j'ai pas mal de choses à faire, j'ai de plus encore lancé une autre petite entreprise avec quelques collègues et pour le moment je n'ai pas le temps. Même si je sais bien que je dois consolider ça [la pratique de la méditation] (...). Mais ces deux dernières années je ne l'ai pas pratiquée avec sérieux. (Claude, 39 ans, év.-réf.)

« Distanciés séculiers »

Le groupe de personnes que nous devons examiner maintenant sont les *distanciés* qui se sentent particulièrement proches du pôle *séculier*. La plupart disent qu'ils ne croient pas en Dieu, ou alors selon une forme fortement sécularisée, comme un « *subconscient collectif* », comme un « *amour universel* » ou comme une « *vie* ». En règle générale, ils ne croient pas à une vie après la mort. Les « distanciés séculiers » ont une pratique religieuse réduite au minimum. Certes ils sont souvent (encore) membres d'une Eglise, mais leur pratique se limite la plupart du temps à la fréquentation d'un service religieux à l'occasion de cérémonies ou de fêtes de famille. Elina par exemple va à l'église à Noël parce qu'elle rend visite à sa famille qui habite dans un petit village. Elle dit qu'elle « *joue le jeu de la tradition* ». Pour le reste, on ne trouve chez elle aucune espèce de pratique religieuse. On ne relève chez les « distanciés séculiers » qu'une pratique religieuse très limitée : ils ne prient guère et ne pratiquent guère des techniques spirituelles « alternatives ». On relève néanmoins encore chez tous les « distanciés séculiers » *quelque chose* qu'ils associent avec la religiosité, la spiritualité ou avec des fournisseurs spirituels religieux. A la différence des *séculiers*, ils n'ont pas complètement tourné le dos à la religion. Renato, 41 ans, est un exemple de « distancié séculier ». Ce citoyen espagnol a une formation d'ingénieur diplômé en électronique (HES) et travaille dans le management

en service IT. Il se perçoit comme quelqu'un d'extrêmement rationnel, et pourtant il dit qu'il ne peut pas tout expliquer et comprendre avec la raison. Renato n'a aucune pratique religieuse, hormis le fait de prier une ou deux fois par année. Cela arrive dans des situations émotionnelles extrêmes, qu'elles soient positives (comme la naissance des ses enfants) ou négatives (comme le divorce de ses parents ou la mort de sa belle-mère). Renato critique l'Eglise comme institution, mais il ne la quittera jamais. En tant qu'Espagnol, Renato a reçu une éducation catholique. Comparé à lui, ses parents sont beaucoup plus catholiques.

4.4. SÉCULARITÉ

Sans grande surprise, le type *séculier* est celui qui présente le moins de convictions religieuses. Seules 10 % des personnes réunies dans ce type croient en une puissance supérieure, seuls 2 % pensent qu'il existe un Dieu qui s'occupe de chaque personne. Les *séculiers* refusent non seulement les croyances chrétiennes, mais aussi les croyances spirituelles « alternatives » : seuls 10 % croient à la réincarnation, seuls 5 % croient qu'il existe dans l'univers des « forces surnaturelles qui influencent la vie des humains » et seuls 14 % croient aux vertus curatives surnaturelles des guérisseurs. On trouve parmi les *séculiers* – là aussi ce n'est pas une surprise – le plus grand taux de sans confession (62 %) et d'athées (72 %). Il convient ici aussi de distinguer deux sous-groupes parmi les *séculiers*.

« Indifférents »

Dans notre échantillon, les « indifférents » affirment le plus souvent ne pas croire en Dieu, ni à la vie après la mort, mais ils disent croire à autre chose. Cette « autre chose » est très souvent l'humain et ses capacités. Qasim dit qu'il « *[croit] aux personnes* » et qu'il croit que « *l'on peut changer les choses s'il y a des personnes à fort caractère qui le font* ». Selon Gustave, on devrait croire en l'être humain, même si cela entraîne « *une grande quantité de déceptions* »¹⁸. Et Karine dit de manière typique :

18. Cette croyance en l'être humain a aussi pour conséquence que les *séculiers* voient en Jésus une personne historique. C'est pourquoi ils peuvent lui reconnaître une certaine importance. Certaines personnes voient en lui un révolutionnaire, un trouble-fête. Pour Ernesto, Jésus « *a parlé contre les puissants et pour le peuple et c'est aussi*

Je ne crois pas [en Dieu]. Je crois en l'humain. Malgré tout ce qui se passe, malgré toutes les horreurs que l'on a pu voir. Je crois malgré tout qu'il y a quelque chose dans l'humain qui fait progresser l'humanité. Voilà comment c'est pour moi. (Karine, 68 ans, sans confession)

Cette « autre chose » à laquelle les « indifférents » croient, ce n'est pas toujours l'humain. Les « indifférents » peuvent aussi croire à la vie, la nature, l'évolution ou à une justice égalitaire. Ces croyances, selon les « indifférents », ne sont pas abstraites ou exaltées, mais elle sont articulées autant que possible à une vision du monde scientifique, logique et rationnelle.

Même si les « indifférents » n'ont pas de croyances religieuses, ils n'ont pas d'attitudes négatives envers ces dernières. Les « indifférents » ne se moquent pas de la religion, ils n'essaient pas de convaincre les personnes religieuses que leurs croyances sont erronées, et ils ne défendent aucune idéologie antireligieuse. Certains « indifférents » concèdent même une certaine mélancolie – ce serait bien, disent ces personnes interrogées, si elles pouvaient croire à une vie après la mort ou à un Dieu bienveillant. Mais justement : elle ne peuvent pas y croire.

Les « indifférents » n'ont généralement aucune pratique religieuse. Lorsque Daniela doit affronter un examen difficile dans son école et qu'elle se réfugie dans une « *prière fervente* », elle ne l'adresse pas à un Dieu mais à elle-même en se disant :

Allez, Daniela, si tu réussis l'examen (...) – nous irons à l'opéra la semaine prochaine. (Daniela, 24 ans, év.-réf.)

Lorsque Cécile entre dans une église pendant ses vacances, ce n'est pas pour se recueillir – elle visite l'église « *comme un musée* ». L'absence quasi complète de pratique religieuse ou de rituel religieux est presque toujours décrite comme non problématique. Gustave est une exception. C'est un « indifférent » qui a reçu une éducation complètement non religieuse et qui a perdu son père et son grand-père la même année. A ce moment-là, il a trouvé que c'était très difficile de ne pas avoir une cérémonie à laquelle il aurait pu s'accrocher.

pourquoi il a été crucifié ». Quant à Cécile, elle explique à sa fille « *que les Romains ont crucifié Jésus parce qu'il dérangeait les gens* », mais elle ne souhaite pas entrer dans les détails. Si elle raconte l'histoire de Jésus en tant que Fils de Dieu, elle refuse catégoriquement de parler d'une quelconque mission divine.

J'avais besoin d'une cérémonie, mais pas d'une cérémonie religieuse. C'est trop difficile d'inventer de nouvelles choses [une cérémonie adaptée] quand on est dans le chagrin (Gustave, 30 ans, sans confession).

Généralement, les « indifférents » n'ont pas grand-chose à disposition en termes de remèdes « alternatifs ». Quand ils les consomment malgré tout, ils font l'hypothèse que ces remèdes agissent d'une manière qui doit avoir une explication scientifique.

« Adversaires de la religion »

Les « adversaires de la religion » se caractérisent par des croyances qui sont très semblables à celles des « indifférents ». Ils ne croient pas en Dieu, ni à une vie après la mort, ni en la réincarnation ou à un moi divin. Quant aux remèdes « alternatifs », ils n'en pensent la plupart du temps rien du tout. Ce qui en revanche est différent est l'*emphase*. Alors que les « indifférents » parlent généralement de façon sobre de leur non-croyance ou de leur vision du monde naturaliste ou scientifique, les « adversaires de la religion » répondent de manière très émotionnelle à nos questions. Les « adversaires de la religion » cultivent une *non-croyance emphatique*. Pour eux, il est important de refuser explicitement la religion devant les autres, et certains utilisent des concepts à connotation négative, des métaphores péjoratives et des insultes pour exposer leurs opinions. Peter ne peut rien faire avec ces « *histoires de bonnes femmes* ». Siegfried ne croit pas aux « *terrains de chasses éternelles* ». Ernesto s'exclame :

Ha ! Un pouvoir supérieur ! Non, absolument pas ! (Ernesto, 68 ans, sans confession)

On constate que les « adversaires de la religion » ne croient certes pas à un pouvoir transcendant, mais ils croient au grand pouvoir néfaste des Eglises et des religions dans tous les domaines de la société. Peter dit que jusqu'ici toutes les guerres s'appuient « *d'une façon ou d'une autre sur la religion* ». Ernesto croit que la religion est « *toujours du côté des puissants* ». Et Gregory dit :

Non, je crois que ça, c'est une exploitation sophistiquée, excusez-moi si vous êtes croyant, une exploitation sophistiquée des faiblesses humaines. Car qu'on prenne la Bible ou le Coran, qu'on soit catholique ou protestant, Nouveau Testament, Ancien Testament, ce ne sont que des promesses de paradis. Je n'y crois pas. Pour plusieurs

raisons. Si on regarde le développement de la vie, depuis la naissance, ou même avant, quand l'enfant est encore un fœtus dans le ventre de sa mère, alors je ne vois pas où est la main de Dieu, comme disent les religieux. Et puis, toute cette porcherie, toute cette merde que l'Eglise produit, hein ? (il rit) Partout où c'est la guerre on trouve aussi l'Eglise : au Proche-Orient, en Irlande, les croisades, – ouais, ça dure depuis longtemps, ça date pas d'aujourd'hui. Suffit de penser au Proche-Orient et à Israël et les pays voisins et puis après à ces fous, talibans et compagnie. Non, non, l'Eglise ne peut vraiment pas être fière d'elle, hein ? (Gregory, 70 ans, sans confession)

Les « adversaires de la religion » n'ont aucune espèce de pratique religieuse au sens strict, mais ils ont une pratique *qui se rapporte à la religion* : ils s'opposent aux Eglises et à la religion – que ce soit à un niveau verbal ou dans des actions individuelles privées ou collectives. Certains d'entre eux, comme Siegfried ou Erich, argumentent de façon attentive. D'autres, comme Gregory ou Peter, affichent un zèle antireligieux presque missionnaire. Peter s'est même rendu exprès à des manifestations religieuses évangéliques et de scientologie :

Je me suis aussi intéressé un peu aux sectes. Comme les évangéliques, la scientologie, Moon, etc., pendant quatre ans environ. Mais il a fallu que j'arrête, sinon on devient taré. Et j'y ai même assisté, [...] je me suis glissé, oui, chez les évangéliques, [...] et chez les scientologues aussi, j'ai aussi un voisin qui est chez eux quelque chose comme un supérieur, mais il s'est retiré maintenant, parce que c'était trop pour lui [...] [J'ai fait ça pour] voir une fois comment ça marche, n'est-ce pas ? Comment ils peuvent embobiner les gens et leur soutirer l'argent des poches. C'est d'une violence, c'est [...] du lavage de cerveau. (Peter, 65 ans, sans confession)

L'intérêt négatif des « adversaires de la religion » pour les Eglises, les « sectes » et les religions peut aller jusqu'à un engagement officiel et à la formation de groupes. Toutefois, nous trouvons dans notre échantillon une seule personne – à savoir Ernesto – qui a rejoint une association clairement critique envers la religion (d'orientation communiste).

*

* *

La contribution essentielle de ce chapitre, si on le compare à la littérature existante, consiste à fournir une « description dense » de la croyance, du savoir, de l'expérience et de l'action religieuses ou spirituelles en Suisse¹⁹. Contrairement aux présentations uniquement quantitatives, la mobilisation de différentes méthodes a permis de présenter non seulement les pourcentages ou les corrélations au sujet de la croyance religieuse, mais aussi de les relier à des significations typiques individuelles. Une recherche fondée uniquement sur une démarche quantitative peut certes mettre en évidence le fait que, par exemple, 71,6 % des personnes interrogées croient en « quelque chose de supérieur » – mais elle ne peut pas comprendre *pourquoi* autant de personnes se reconnaissent *précisément dans cette* expression. Avec notre modèle des types, on peut voir clairement pourquoi les « évangéliques », les « établis », les *alternatifs* mais aussi les *distanciés* peuvent se reconnaître dans cette expression pour les raisons les plus diverses.

Même si, comme nous l'avons montré, il existe de nombreuses différences entre les types et les sous-types, on peut aussi identifier des éléments transversaux qui sont communs à tous les types. Partout, nous avons affaire à des situations de vie extraordinaires, dans lesquelles les personnes marquent un temps d'arrêt et se demandent quel est le sens de cet événement, les grandes déceptions et les ruptures, les moments perçus comme merveilleux, etc. Mais seuls quelques types et sous-types interprètent ces moments comme religieux. Dans tous les types et sous-types apparaît l'importance du moi : le fait que l'individu est perçu comme autonome et peut décider seul que croire ou non et comment pratiquer ou non une croyance. Dans tous les types et sous-types apparaît enfin un processus social de plus grande ampleur que nous avons nommé dans ce livre « passage à la société de l'ego » et qui entraîne une progressive distanciation d'avec la religiosité institutionnelle.

Ces points seront repris au chapitre 7, lorsqu'il s'agira d'expliquer la transformation sociale. Mais auparavant, nous poursuivons notre travail de description et d'interprétation et nous nous intéressons à la façon dont les types et sous-types mettent en relation la religion et les valeurs. C'est là l'objet du chapitre suivant.

19. Sur le concept de « description dense », voir GEERTZ (1993b).

Chapitre 5

VALEURS ET MUTATION DES VALEURS

Jörg STOLZ, Thomas ENGLBERGER

*Le vrai but de la religion doit être d'imprimer
dans l'âme les principes de la piété*

LEIBNIZ

Pendant des siècles, la religion, la morale et les valeurs des sociétés occidentales furent intimement reliées entre elles. Mener une vie moralement bonne signifiait être un bon chrétien et inversement. Ce n'est que progressivement, tout d'abord avec l'expérience des guerres de religion au XVII^e siècle, avec la période des Lumières au XVIII^e siècle et avec les révolutions du XVIII^e et du XIX^e siècle qu'on commença à prendre conscience qu'il pouvait aussi exister des valeurs non chrétiennes¹. Mais cette évolution ne s'arrêta pas là. Une grande quantité d'études met en évidence que dans les années 1960 eut lieu une autre profonde transformation des valeurs². Le chercheur le plus connu sur le problème des valeurs, Ronald Inglehart, voit cette transformation comme un passage des valeurs « matérialistes » à des valeurs « postmatérialistes »³. Un groupe de chercheurs réunis autour de Helmut Klages a étudié le même phénomène et parle d'un passage de valeurs fondées sur le devoir et l'approbation à des valeurs fondées sur le développement personnel⁴. Selon cette dernière interprétation, les valeurs fondées sur le devoir et l'approbation, comme l'obéissance, la soumission, le devoir, la fidélité, etc., perdent de leur importance dans les sociétés occidentales, alors que les valeurs fondées sur le développement personnel comme l'individualisme, l'imagination, la créativité et l'indépendance sont

1. Voir par exemple BÖCKENFÖRDE (1991), TAYLOR (2007).

2. Voir par exemple INGLEHART (1977), SACCHI (1992), INGLEHART (1997), INGLEHART/BAKER (2000), KLAGES (1985, 1988).

3. Voir par exemple INGLEHART (1977, 1997), INGLEHART/BAKER (2000).

4. KLAGES (1985, 1988, 1994), FRANZ/HERBERT (1987a, 1987b).

devenues de plus en plus importantes. Une part importante de cette mutation des valeurs concerne les normes de la famille et de la sexualité : les femmes revendiquent les mêmes droits et possibilités que les hommes ; les pratiques sexuelles avant le mariage ou sans mariage deviennent normales et l'homosexualité est elle aussi toujours davantage acceptée socialement⁵.

Quelle est la signification de cette mutation des valeurs des années 1960 – qui constitue une dimension du passage à la société de l'ego – pour la religion et la religiosité ?⁶ Dans la recherche scientifique en sociologie des religions, on trouve étonnamment peu de réponses à cette question précise. Dans ce chapitre, nous aimerions apporter une contribution à cette question en nous aidant de notre typologie. S'il est vrai que la mutation des valeurs des années 1960 a profondément transformé la relation entre valeurs et religion, les effets de cette transformation sont très différents suivant les types et les sous-types. Dans la suite de ce chapitre, nous analysons d'abord les valeurs de nos types et sous-types sous la forme d'une photographie des opinions (comparaison transversale). Nous répondrons ensuite à la question de savoir comment la mutation des valeurs a eu un effet sur la transformation de la religiosité au cours des dernières décennies (comparaison longitudinale). Ce faisant, nous posons les jalons pour le thème traité dans le chapitre 8 : l'explication du changement socioreligieux.

5.1. LES TYPES ET LEURS VALEURS

Nos types et milieux religieux se différencient de manière caractéristique en fonction de la manière dont ils relient la religion, la religiosité et les valeurs.

Institutionnels

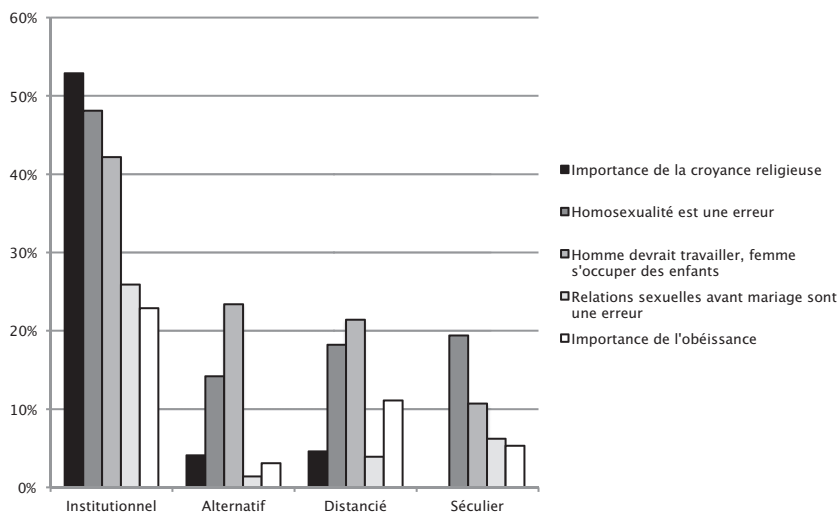
Envisagés comme un type dans son ensemble, les *institutionnels* se caractérisent par le fait que la foi et la pratique chrétiennes sont

5. Sur l'émancipation des femmes, voir aussi les chapitres premier et 8.

6. Par « valeurs », nous comprenons avec ESSER (2000d, p. 312) « des représentations partagées collectivement et vue comme contraignantes au sujet d'états souhaitables ». Nous définissons les « normes » comme des règles institutionnelles maintenues par des sanctions (voir ESSER 2000c, p. 10). Nous comprenons la « morale » comme la manière selon laquelle, dans une société ou un groupe social, le respect ou le non-respect est distribué en fonction des normes et des valeurs (LUHMANN, 1987, p. 320).

des valeurs très importantes dont sont déduites la plupart ou même la totalité des autres valeurs. Dès qu'il est question de valeur, une justification religieuse n'est jamais bien loin. Parmi les valeurs tenues en très haute estime par les *institutionnels*, on trouve en outre une tendance conservatrice en matière de valeurs sexuelles et familiales. Dans le schéma 5.1, nous voyons l'importance de la religion comme valeur pour les *institutionnels*, en comparaison avec les *alternatifs*, les *distanciés* et les *séculiers*. On constate aussi clairement que les *institutionnels* défendent des valeurs plus traditionnelles en matière de sexualité et de genre. La sexualité avant le mariage, les incartades des personnes mariées, l'homosexualité, l'avortement et l'égalité des tâches entre hommes et femmes au sein de la famille sont beaucoup plus souvent refusées en comparaison avec les autres types. Les *institutionnels* adhèrent aussi davantage à des « valeurs fondées sur le devoir et l'approbation » et moins aux « valeurs fondées sur le développement personnel ». En d'autres termes, ils attachent plus d'importance au « respect de l'ordre », à « l'obéissance » et à « la rigueur », et moins d'importance à « l'imagination », « l'indépendance » et à la « participation ».

Schéma 5.1 Pour les institutionnels, la croyance religieuse est une valeur et ils défendent des normes plus conservatrices en matière de sexualité et de genre que les autres types



Il est intéressant de remarquer que les *institutionnels* ne se distinguent *pas* nettement des autres types relativement à toute une série de valeurs qu'ils déduisent quant à eux de la religion : la tolérance et le respect, la générosité, le sens de la responsabilité ou les bonnes manières ne sont pas plus importants pour les *institutionnels* que pour les autres types. Tout se passe comme si les « établis » rendaient responsables la religion et la foi des valeurs dont les autres types, malgré une religiosité amoindrie, font tout autant cas. De même, concernant les normes liées au travail dans des conditions difficiles, comme par exemple, « travailler dur », « faire de son mieux », « tenir le niveau de rendement » ou « résolution et endurance », on ne constate pas de différences nettes entre les types.

Une analyse plus fine permet cependant de montrer qu'à l'intérieur du type des *institutionnels*, à savoir entre les « établis » et les « évangéliques », on trouve des différences marquées : les deux sous-groupes associent leur religiosité aux valeurs de façon différente.

Les « établis », c'est-à-dire les catholiques et les membres actifs des Eglises réformées, associent de façon modérée leur religiosité aux valeurs⁷. La foi, les dix commandements et l'amour biblique du prochain sont à l'origine d'une conduite de vie globale et de différentes valeurs comme par exemple : bien se comporter, être patient, être honnête, accepter l'autre en particulier dans sa différence et ses faiblesses. Voici ce que dit Gisèle :

Quand on croit à quelque chose, alors on a beaucoup d'exemples dans la Bible. C'est pourquoi je dis toujours : si je suis bienveillante envers les autres, alors cela me revient en retour d'une certaine manière. Peut-être pas tout de suite là maintenant, mais tôt ou tard, ça doit revenir. J'en suis convaincue. (Gisèle 63 ans, cath. rom.)

Les « établis » sont certes plus conservateurs en matière de normes de sexualité et de genre que les autres personnes dans la société. Chez certains « établis », on trouve toutefois aussi des signes d'ouverture : ils sont pour l'égalité des droits entre les genres, pour l'usage des préservatifs, pour l'ouverture envers les personnes qui pensent différemment. Il n'est pas rare que ce soit précisément cette ouverture qui amène les « établis » à avoir des positions très personnelles par opposition à ce qu'ils perçoivent comme étant « l'opinion de l'Eglise ». Daniele en est un exemple : il vient à peine de faire sa confirmation ; ce Tessinois de 46 ans incarne la figure du nouveau converti qui se

7. Pour des données semblables en Australie, voir BELLAMY (2002, p. 55).

préoccupe avec sérieux et beaucoup d'intérêt de questions religieuses. Pour Daniele, il est évident que les femmes doivent pouvoir suivre leur vocation professionnelle. Comme il considère que les relations entre les genres sont égalitaires, il rencontre des difficultés avec le fait que la soumission de la femme à l'homme soit une volonté de Dieu. Daniele en tire la conclusion : « Dieu est sexiste ».

Les « évangéliques » en revanche défendent une forme de relation beaucoup plus directe entre la foi et les valeurs. Selon eux, les valeurs peuvent souvent être *directement*, et parfois *littéralement*, déduites de la Bible. Pour Barbara, le Nouveau Testament est une « règle » ; pour Barnabé « *la Bible nous enseigne* » les valeurs, et Beat fonde ses valeurs sur des modèles tirés de la Bible. De même, les « évangéliques » défendent bien plus clairement – et parfois avec virulence – les normes familiales et sexuelles traditionnelles. D'un point de vue évangélique, ces valeurs ne devraient pas tant être comprises comme une « contrainte » que comme une protection aussi bien des individus que de la société. En vivant selon ces valeurs, l'individu est en mesure de fonder une famille stable et de mener une vie accomplie dans la foi en Dieu. Les familles solides et stables sont un soutien pour la société et la protègent de tout danger de décadence. Voici ce que dit Barnabé :

La Bible nous enseigne l'équilibre dans la famille. Un père, une mère, des enfants qui sont élevés par leurs parents. C'est quelque chose que la société d'aujourd'hui est en train de perdre. Regardez les journaux – et si on ne respecte pas l'ordre des valeurs – le mari, la femme les enfants – alors on va pas aller loin. (Barnabé, 56 ans, évangélique)

Pour résumer, nous pouvons affirmer que de nombreux *institutionnels* n'ont accompagné la mutation des valeurs que de façon limitée, ou encore qu'ils s'y sont consciemment opposés. C'est justement pour cette raison que les positions des *institutionnels* peuvent parfois être vues par les autres types comme « vieux jeu » ou « plus au goût du jour ».

Alternatifs

Les *alternatifs* (« ésotériques », « Sheilaïstes et clients alternatifs ») se différencient fortement des *institutionnels* quant à leurs valeurs. La « foi religieuse » n'est pas importante pour eux. Sur les questions de sexualité et de genre, ils sont progressistes. Pour le reste, ils semblent – si l'on ne regarde que les chiffres – défendre des valeurs assez semblables à celles des *distancés* et des *séculiers*.

Le point le plus important concernant les valeurs des *alternatifs* ne peut être déchiffré que sur la base des données qualitatives. On découvre alors que les *alternatifs* – tout comme les *institutionnels* – établissent une relation étroite entre leur propre « spiritualité » et certaines valeurs sociales très répandues. Il s'agit des valeurs modernes fondées sur le développement personnel comme l'imagination, l'indépendance, la tolérance, l'individualisme, etc. Mais ce sont précisément ces valeurs qui sont hautement spirituelles pour les *alternatifs*. Pour les *alternatifs*, l'individu et ses besoins sont au centre. Le propre corps et le propre ressenti ont en cas de doute une autorité plus grande que toutes les normes et prescriptions extérieures. Les besoins, émotions et opinions doivent être vécus par l'individu de manière aussi authentique que possible, et par là même ils doivent mener l'individu à un niveau spirituel plus élevé. En raison de cette « orientation sur le moi », tout ce qui pourrait limiter l'individu est vu de manière critique. Klaus, par exemple, est très imprégné du catholicisme, mais il quitte l'Eglise pour être en parfait accord avec lui-même. Pour lui, il s'agit « *d'enlever le filet pour que je prenne vraiment tous les risques pour trouver mon chemin* ». Eliot et Michel parlent de leur propre « *développement personnel* ». La tolérance est une autre valeur des *alternatifs*, car l'authenticité et le chemin de développement tout à fait personnel d'une personne ne peuvent pas être limités par ceux d'une autre personne. Les *alternatifs* pensent qu'il existe « *de nombreux visages et formes de la manière dont le divin se manifeste et s'incarne dans l'humain* » (Klaus). Une « non-valeur » est en revanche accordée précisément aux normes et dogmes qui, selon les *alternatifs*, viennent des Eglises et forcent les individus à faire ce qui ne correspond pas à leurs besoins. Les *alternatifs* rejettent tout cela avec force. Comme le dit Eliot : « *J'ai brûlé la Bible le jour où j'ai dû faire ma confirmation.* » Klaus déclare :

La tutelle [...] qui ces jours-ci provient à nouveau de la part de la papauté [...], cela ne veut tout simplement plus rien dire pour moi (Klaus, 62 ans, cath. rom.)

Et Emily formule sa réticence envers les rituels de l'Eglise catholique ainsi :

Quand tu vas à la messe, là je n'ai jamais le sentiment que les personnes sont bien conscientes de ce qu'elles font, elles sont simplement là, on fait le cérémoniel, car il faut le faire, aujourd'hui c'est

dimanche, [...] je n'ai absolument plus besoin de cela. Ce dont j'ai besoin c'est [...] d'être avec le divin, en pensée ou en énergie [...] alors je veux entrer dans le calme et dans l'amour. Et là-bas, ce qui [...] se passe dans les églises, cela n'a pour moi absolument plus rien à voir avec l'amour absolu. (Emily, 62 ans, cath. rom.)

Le point le plus important qu'il faut ici retenir n'est pas tant le fait que les *alternatifs* s'engagent beaucoup plus du côté de l'épanouissement personnel, de l'individualisme, etc. que les autres membres de la société – car ce n'est pas le cas. Nous vivons tous et toutes dans la société de l'ego et nous défendons ces valeurs. Mais les *alternatifs* se caractérisent par le fait qu'ils mettent leur épanouissement personnel en relation directe avec leur spiritualité. En ce sens, ils vivent une spiritualité de l'ego.

Distanciés

Il est intéressant de noter que les *distanciés* ne parlent pas très souvent de valeurs quand on les interroge sur la religiosité et la spiritualité. La raison est toute simple. Pour de nombreux *distanciés*, les deux domaines ne sont pas particulièrement reliés.

La plupart des valeurs importantes pour les *distanciés* leur semblent être évidentes, et ils n'ont pas nécessairement besoin d'une justification religieuse. Sont mentionnées les valeurs de l'amour du prochain, la tolérance, l'acceptation des autres, la solidarité, toujours donner une chance aux personnes, bien vivre ensemble avec les autres, l'honnêteté, la responsabilité du plus fort envers le plus faible, bien agir – mais très souvent les *distanciés* ajoutent : pour cela je n'ai pas besoin de la religion ! Olga ne pense pas que la compassion soit typiquement chrétienne :

Bon, mais [la compassion] je trouve que c'est pas absolument une valeur typiquement chrétienne, [...] cela appartient à ce que tout le monde respecte. (Olga, 38 ans, cath. rom.)

Pour Nadja, bien se comporter n'a rien à voir avec la religion :

J'espère simplement que mes enfants [...] auront un certain savoir-vivre, on doit se comporter comme il faut [...] mais est-ce que cela a quelque chose à voir avec la religion ? Je ne trouve pas que c'est nécessaire. Est-ce que c'est lié ? (Nadja, 37 ans, év.-réf.)

Et pour Fabio aussi, l'honnêteté et la responsabilité du plus fort envers le plus faible ne sont pas directement reliées à la religion :

Oui il y a bien quelques principes auxquels je crois. Par exemple, je crois qu'une certaine honnêteté doit jouer un rôle dans la vie, je crois que les plus forts ont une certaine responsabilité envers les plus faibles par exemple. Je crois qu'[une] certaine sincérité [...] sont des valeurs qui doivent être vraiment respectées [...] mais pour moi cela n'a pas grand-chose à voir avec la religion. Ce sont en fait des choses qui [...] seraient importantes dans chaque religion [...] si elles devaient avoir un lien avec la religion (Fabio, 57 ans, cath. rom.)

Les *distanciés* désignent toutefois souvent les normes conservatrices de genre, sexuelles et de mariage de l'Eglise catholique et des Eglises évangéliques libres comme des normes qui ne sont plus « actuelles », voire même comme des normes « choquantes » (voir le chapitre 7).

Séculiers

Enfin, les *séculiers* se caractérisent en de nombreux points par des valeurs très semblables à celles des *distanciés* et des *alternatifs*. La grande différence, en comparaison avec les *institutionnels* et les *alternatifs* est qu'ils n'associent *précisément pas* ces valeurs avec la religiosité ou la spiritualité. Au contraire : ils voient la religiosité et la spiritualité souvent de manière négative et ils s'opposent à toute légitimation religieuse ou spirituelle de ce qui est pour eux important. Nous retrouvons les mêmes valeurs qui sont partout tenues en haute estime : honnêteté, justice, bien se comporter, solidarité, respect, etc. Voici la réponse de Siegfried à la question de savoir si ses valeurs ont un fondement religieux :

Non, ça c'est [...] une représentation idéaliste, que moi [...] j'ai, ou que j'espère que si tout le monde faisait comme ça, on aurait tout simplement [...] moins de problèmes n'est-ce pas ? (Siegfried, 39 ans, sans confession)

La raison profonde de ce refus est que les *séculiers* n'accordent aucune plausibilité aux affirmations religieuses, et que, par ailleurs, ils partent souvent du fait que la religion est même dangereuse, aussi bien pour l'individu que pour la société.

5.2. MUTATION DES VALEURS ET RELIGIOSITÉ

Malgré leur grande diversité, la plupart des auteurs sont d'accord pour dire que durant les années 1960, une mutation des valeurs tout à fait extraordinaire a eu lieu dans tous les pays industriels occidentaux (voir chapitre premier)⁸. Nous retrouvons cette mutation dans nos données. On peut la désigner comme une perte de valeurs fondées sur le devoir et l'obéissance, et une augmentation des valeurs fondées sur le développement personnel. Corrélativement, les normes de la sexualité se sont assouplies et l'émancipation des femmes et des personnes homosexuelles s'est amorcée. Tout cela est bien connu. Mais qu'est-ce que cela signifie pour la religion et la religiosité ? Nous présentons ici trois thèses. Premièrement, la religion et la religiosité sont elles-mêmes des valeurs possibles – mais elles ont fortement perdu de leur importance au sein des valeurs canoniques suite à la mutation des valeurs. Dans les années 1950 encore, la majorité de la population était convaincue que la religion légitimait l'ensemble des valeurs canoniques et que « bien se comporter » était en harmonie avec la religion. Cette fonction de légitimation, la religion l'a perdue pour la grande partie de la population. Deuxièmement, la « religion » est perçue par de nombreuses personnes comme quelque chose qui est associé aux « anciennes valeurs » et qui est par conséquent critiqué. Pour de nombreuses personnes interrogées, c'est surtout le catholicisme qui est visé, parce qu'il défend des valeurs de sexualité et de genre dépassées. Troisièmement, de nombreuses personnes défendent des valeurs qui sont de plus en plus perçues comme indépendantes de la religion. C'est le cas aussi bien pour les valeurs traditionnelles (mais qui ne sont pas vues comme caduques) comme l'honnêteté et le respect, que pour les « nouvelles » valeurs fondées sur le développement personnel comme l'individualisme ou l'imagination. Dans la suite, nous commentons ces trois thèses.

8. Sur le changement de valeurs, voir KLAGES (1985, 1988, 1994), FRANZ/HERBERT (1987a, 1987b), INGLEHART (1997), MCLEOD (2007), PUTNAM (2010). Sur l'individualisation des valeurs, voir BRÉCHON/GALLAND (2010). Pour une comparaison entre pays des fondements religieux (ou d'un croissant décrochage) des valeurs, voir PICKEL (2001).

Comment la religion perd de la « valeur » et sa fonction de légitimation

Il ne fait aucun doute que la religion comme valeur a perdu de son importance suite à la mutation des valeurs. Les récits des personnes âgées interrogées montrent clairement que la très grande majorité des générations de personnes nées avant les années 1960 considéraient l'éducation religieuse de leurs enfants comme importante. D'une part, parce que « *c'était comme ça* », d'autre part aussi parce que ces générations de parents croyaient que la religion faisait des enfants des « *personnes meilleures* ». La religion et la morale étaient encore vues comme une unité relativement forte, et même les parents pour qui la religion ne signifiait personnellement pas grand-chose faisaient tout naturellement baptiser ou confirmer leurs enfants. Dans l'ensemble, la religion tenait une sorte de fonction de fondement et était perçue comme une base pour la conduite morale de la vie. Aujourd'hui, il est très rare que des personnes interrogées utilisent les arguments que de nombreuses personnes soutenaient autrefois : que la foi religieuse, en une juste récompense ou en une juste punition dans l'au-delà, doit entraîner une conduite morale supérieure dans ce monde :

Oui, nous avons encore un certain ordre, peu de criminalité, je crois ce sont des valeurs, quand quelqu'un vole quelque chose à quelqu'un [...] je crois, que l'idée est encore là : ce n'est pas que la police qui le punit, mais aussi [...] qu'il doit vivre avec ça [...] car peut-être que tout n'est pas fini (il rit). (Stephan, 45 ans, cath. rom.)

Pour de nombreuses couches de la population, les années 1960 vont mettre un terme à cette fonction de fondement. Si nous comparons, sur la question des valeurs, la génération la plus âgée à la génération la plus jeune présentes dans nos données, nous voyons de manière extrêmement claire que les personnes plus âgées accordent davantage de valeur au travail et à l'obéissance (valeurs fondées sur le devoir et l'approbation) alors que les personnes plus jeunes accordent plus de valeur à l'imagination et à l'indépendance (valeurs fondées sur le développement personnel). Mais pour nous, le point central est que la foi religieuse a été transmise à la génération suivante accompagnée d'un bilan négatif. La génération des personnes plus âgées investit la foi religieuse

d'une valeur beaucoup plus importante que ne le font les jeunes générations⁹.

La critique des « vieilles » valeurs et leur lien avec la religion

En un sens, le revers de la médaille du processus que nous venons d'examiner est le fait que la « religion » est vue par de nombreuses personnes comme étant liée aux « vieilles valeurs », et qu'elle fait par conséquent l'objet de critiques. La religion et les valeurs des Eglises ne sont plus actuelles, pas assez authentiques, elles excluent et limitent l'individu. Cette critique se trouve chez tous les types. Klaus en donne un exemple dans sa critique de la morale sexuelle catholique :

Dans ma vie c'est maintenant clair : je suis le 8^e de neuf enfants [...], en fait j'aurais été superflu si la morale catholique n'avait pas été en vigueur, selon laquelle la femme doit être soumise au mari, aussi au lit. Alors ma mère n'aurait pas eu dix enfants, parce que cela a été pour elle une très grande charge. (Klaus, 62 ans, sans confession)

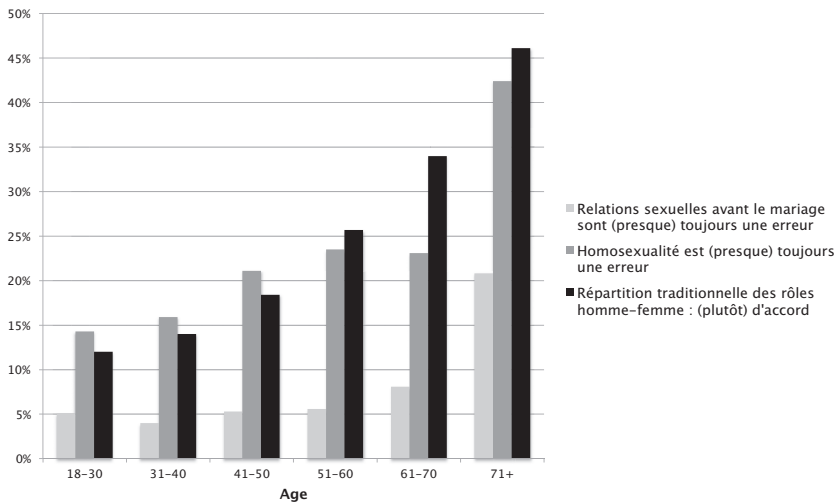
Le schéma 5.2 montre de façon spectaculaire qu'en comparaison avec les générations plus anciennes, la génération plus jeune refuse davantage une distribution traditionnelle des rôles (le mari travaille, la femme est ménagère et s'occupe des enfants), et qu'elle accepte plus l'homosexualité et la sexualité avant le mariage¹⁰. C'est justement la sexualité avant le mariage, l'homosexualité ou encore l'égalité entre hommes et femmes qui sont considérés par la plupart des personnes interrogées comme tout à fait normales, mais en opposition radicale aux normes des Eglises (le plus souvent

9. Le niveau de formation et le contexte social jouent aussi un rôle : plus le contexte est urbain (et anonyme), plus l'image de la famille et des relations est libérale et égalitaire. Dans le contexte rural et villageois, le modèle traditionnel se maintient mieux. En règle générale, les femmes rejettent les rôles traditionnels bien plus fortement que les hommes.

10. Ici encore, il semble évident de comprendre ces différences entre les âges comme une différence entre générations. En d'autres termes, il est improbable que les personnes qui sont maintenant plus jeunes deviendront plus traditionnelles en vieillissant et développeront des conceptions conservatrices en matière de sexualité, de mariage et de rôles familiaux. Ces valeurs ne dépendent pas seulement de l'âge, mais aussi du niveau de formation, du genre et de la différence ville-campagne. Les personnes plus formées, les femmes et les personnes vivant en ville rejettent plutôt les normes traditionnelles de sexualité et celles des rôles de genre.

catholique). Les Eglises sont blâmées et condamnées en particulier pour leurs attitudes conservatrices dans ces domaines. Dès lors, les différences confessionnelles s'estompent pour de nombreuses personnes interrogées, et ce que l'on croit savoir sur le pape et l'Eglise catholique vaut pour « l'Eglise » tout court.

Schéma 5.2 Les personnes plus âgées défendent des normes de sexualité et de genre bien plus conservatrices que les plus jeunes



La libération des « nouvelles » valeurs

Un autre aspect du même processus consiste dans le fait que bon nombre des « nouvelles » valeurs sont considérées d'emblée comme indépendantes de la religion. L'individualisme, l'imagination, la créativité que l'on trouve dans nos données ne sont la plupart du temps pas mis en relation avec la religion. Une exception est toutefois représentée par les *alternatifs*. Dans ce groupe, les valeurs fondées sur le développement personnel sont légitimées par une spiritualité alternative. Klaus quitte l'Eglise pour entamer une formation de soufi « vraiment authentique ». Pour Michel, le yoga mène à une évolution spirituelle de sa personnalité. Chez les *alternatifs*, on retrouve toujours cette valeur extrême accordée à l'authenticité individuelle. Quoi que l'on fasse – cela doit être en harmonie avec son propre soi. Le moi doit être authentique avec soi-même, ou encore il doit se développer en direction d'un moi plus authentique.

*
* *

Pour résumer, nous pouvons dire que la «révolution des années 1960» a profondément transformé la relation entre les valeurs et la religion dans l'ensemble de la société – mais que ses effets sont très différents selon les types et sous-types. Pour le dire de manière très schématique, la mutation des valeurs dans les années 1960 a entraîné trois phénomènes : les «vieilles» valeurs comme l'obéissance, la soumission, les rôles traditionnels de genre et de la sexualité ont été détruits. Les valeurs «constantes» comme la conscience du devoir, la poursuite du succès, l'honnêteté, les bonnes manières ont certes été rejetées dans le feu de l'action en 1968, mais à long terme elles ont résisté et se sont dans l'ensemble conservées. Les «nouvelles» valeurs comme le développement personnel, l'individualisme, la créativité sont venues compléter le canon des valeurs et elles se sont imposées dans l'ensemble de la société. La relation de ces valeurs à la religion et à la religiosité a dès lors été considérée par les différents types de manière très différente. Une majorité de la population – les *distanciés* et les *séculiers* – a vigoureusement rejeté les vieilles valeurs et a considéré que les valeurs constantes et nouvelles étaient fondamentalement indépendantes de la religion et de la spiritualité. Pour défendre ces valeurs, il n'est pas nécessaire d'être religieux. Il s'agit là d'une innovation historique intéressante, car dans la société suisse des années 1950, il était encore communément admis que les valeurs trouvaient leur justification première grâce à la religion. En revanche, nous avons vu que, dans le cas de trois types, il y avait encore un lien étroit avec la religion. Les «évangéliques» tiennent encore en haute estime les vieilles valeurs – les rôles traditionnels de genre et les normes traditionnelles de la sexualité – et ils les légitiment en se fondant sur leur foi qui se réclame de la Bible. Les «établis» se sont pour la plupart résignés à la destruction des anciennes valeurs dans la société, mais ils sont tout de même d'avis que leurs propres valeurs se fondent sur leur foi, et que la société a besoin de la religion, en particulier pour assurer le maintien des valeurs constantes – la conscience du devoir, la recherche du succès, l'honnêteté, les bonnes manières, etc. Les *alternatifs* se caractérisent quant à eux aussi par une relation forte entre valeur et religiosité/spiritualité. Ils sont d'avis que précisément ces nouvelles valeurs – le développement personnel,

l'individualisme, la créativité – ne peuvent être fondées que grâce à une nouvelle spiritualité alternative. Pour eux, c'est justement la recherche individuelle, créative et autonome du bonheur et du développement personnel qui devient une mission spirituelle.

Chapitre 6

GRANDES EGLISES, EGLISES ÉVANGÉLIQUES ET FOURNISSEURS DE SPIRITUALITÉ ALTERNATIVE

Jörg STOLZ, Thomas ENGLBERGER

*Je crois en Dieu ; mais je ne fais confiance
à aucun de ceux qui travaillent pour lui*

Anonyme

En Suisse, le champ religieux est composé non seulement d'individus, mais aussi dans une large mesure de « fournisseurs religieux », à savoir des communautés ou des personnes qui pratiquent, offrent et diffusent des rituels religieux ou spirituels, des croyances, des valeurs ou des thérapies¹. Ce sont ces fournisseurs qui, selon notre théorie, sont en concurrence entre eux et avec les fournisseurs séculiers (voir chapitre premier). Dans ce chapitre nous examinons la question de savoir quels « biens de salut » et « avantages » les personnes interrogées identifient chez ces fournisseurs et dans leurs offres ; comment elles choisissent ou refusent les offres, si cela donne naissance à un « marché religieux spirituel », et comment elles apprécient ou critiquent les offres et les fournisseurs. Nous passons en revue trois types de fournisseurs différents : les grandes Eglises – c'est-à-dire les Eglises catholiques romaines et les Eglises réformées –, les Eglises évangéliques ainsi que les fournisseurs de spiritualité alternative. Notre perspective demeure toutefois centrée sur celle de la demande, c'est-à-dire que nous analysons comment les

1. On pourrait se demander si le concept de « fournisseur » est bien choisi. N'y a-t-il pas là déjà quelque chose de présupposé, à savoir que nous avons affaire à un « marché » avec des « fournisseurs » et des « clients » ? Dans notre cas, le concept ne doit pas forcément impliquer la présence d'un marché. Une communauté religieuse, en tant que « fournisseur », peut très bien offrir des « biens de salut » uniquement à ses propres membres et à leurs enfants, sans pour autant que nous ayons affaire à un « marché religieux ». Nous rappelons une fois encore que les « fournisseurs » non chrétiens ont été exclus de l'analyse pour des raisons de méthode. Sur ce point, voir les études du PNR 58 ; pour une étude qui en donne un aperçu, voir STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET (2011).

personnes interrogées perçoivent, évaluent et utilisent les fournisseurs religieux ou spirituels. Grâce à la particularité de nos données, qui sont aussi bien quantitatives que qualitatives, nous obtenons plusieurs nouvelles interprétations qui contredisent en partie radicalement les thèses des théories largement répandues, celle du marché religieux (Stark, Iannaccone) comme celle de la « religion par procuration » (Davie).

6.1. TROIS TYPES DE FOURNISSEURS

Grandes Eglises, Eglises évangéliques et fournisseurs de spiritualité alternative

Rappelons brièvement quelques propriétés centrales des trois fournisseurs religieux ou spirituels que nous allons examiner. Commençons par les *grandes Eglises*. Il s'agit des Eglises cantonales catholiques romaines et évangéliques réformées, dont les communautés locales sont composées de paroisses². Ces Eglises sont (dans la plupart des cantons) reconnues de droit public, ce qui implique pour elles des droits et des devoirs. Elles ont par exemple le droit de lever des impôts ecclésiastiques ou d'offrir des services d'aumônerie dans les écoles, dans les hôpitaux ou dans l'armée. D'autre part, elles sont contraintes d'adopter une structure organisationnelle de type démocratique, et elles sont dans l'obligation de se soumettre à une certaine forme de surveillance de la part de l'Etat³. L'année de fondation des communautés locales remonte très souvent à plusieurs siècles ; il s'agit de paroisses territoriales (ce qui signifie que l'affiliation n'est pas libre, mais déterminée par le domicile), et la plupart des paroisses possèdent un édifice conçu spécialement pour leurs activités religieuses – une église. La structure d'affiliation se caractérise par le fait qu'un grand nombre de personnes sont des « membres passifs » : elles paient certes l'impôt ecclésiastique, mais elles ne participent pas activement aux rituels ou aux autres activités de la paroisse. Le premier recensement complet des communautés religieuses locales, réalisé en 2008, a dénombré 1094 communautés

2. L'Eglise catholique chrétienne a elle aussi un statut de droit public dans certains cantons. Mais en raison du petit nombre de membres, elle ne peut être considérée comme une « grande Eglise ». Voir PAHUD DE MORTANGES (2007).

3. Voir sur ce point PAHUD DE MORTANGES (2007), WINZELER (1998, 2005).

réformées, 1750 catholiques romaines et 35 catholiques chrétiennes⁴.

Les *Eglises évangéliques* sont un deuxième type de fournisseur⁵. Elles sont protestantes, ou inscrites dans un environnement protestant, et elles ne sont pas reconnues d'intérêt public. Elles ne sont donc pas financées par l'impôt ecclésiastique, mais par les dons de leurs membres. La plupart de ces communautés sont nées au XIX^e et au XX^e siècle. La plupart d'entre elles ne sont pas des communautés territoriales, mais des communautés fondées sur le volontariat : les membres qui entrent dans une communauté l'ont librement décidé, indépendamment du lieu du domicile ou de l'origine des parents⁶. Certaines Eglises évangéliques possèdent un édifice spécialement construit pour leurs activités religieuses, mais d'autres mènent leurs rituels dans des édifices séculiers : anciens supermarchés, maisons d'habitation, bâtiments commerciaux, usines, etc. La structure des membres des communautés évangéliques se différencie clairement de celle des grandes Eglises parce que le nombre des membres officiels correspond à celui des membres actifs. Cette situation s'explique par le fait que les communautés évangéliques sont en général petites et qu'elles sont composées de « membres professants ». Devenir membre implique un important engagement religieux. Le recensement de 2008 a dénombré 1423 communautés évangéliques⁷.

Les *fournisseurs de religiosité alternative* constituent un troisième type⁸. Il s'agit ici souvent de personnes qui offrent des cours, séminaires, cursus de formation, retraites ou thérapies, des séances de thérapie ou de conseil. Du point de vue de leur contenu, ces offres sont très différenciées : yoga, taï-chi, qi gong, constellation familiale, reiki, PNL, chromothérapie, méditation zen ou acupuncture, en passant par l'homéopathie, la réflexologie et les séminaires sur les anges gardiens. Autour de certains fournisseurs se constituent des cercles et des communautés informels ; d'autres en revanche préfèrent une simple relation fournisseur-client. Les fournisseurs de spiritualité alternative ne possèdent généralement aucun édifice construit pour leurs activités spirituelles. Le financement repose sur les taxes des personnes participantes, sur les rémunérations des séances de

4. Voir STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET (2011, p. 13).

5. Sur ce point, voir FAVRE (2002), STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

6. Ce qui ne signifie pas que la socialisation parentale ne serait pas importante. C'est le contraire qui est vrai. Voir sur ce point le chapitre 8.

7. STOLZ/CHAVES/MONNOT/AMIOTTE-SUCHET (2011, p. 13).

8. Sur ce point, voir MAYER (1993), HERO (2010).

thérapie individuelle ou sur des dons. A notre connaissance, il n'existe pas de données précises sur le nombre de fournisseurs de spiritualité alternative en Suisse. Magali Jenny et Riti Sharma ont publié des listes contenant plus de 250 guérisseurs en Suisse romande et plus de 200 en Suisse alémanique⁹. Surtout dans le cas de la Suisse alémanique, les chiffres réels sont probablement plus élevés.

Dans le schéma 6.1, nous présentons un quatrième type : les *fournisseurs séculiers*. Ces derniers existent effectivement – libres penseurs, association athées, etc. –, mais notre matériel ne fournit pas suffisamment de données pour en tirer des conclusions¹⁰.

Ancrage et rayonnement des trois types de fournisseurs

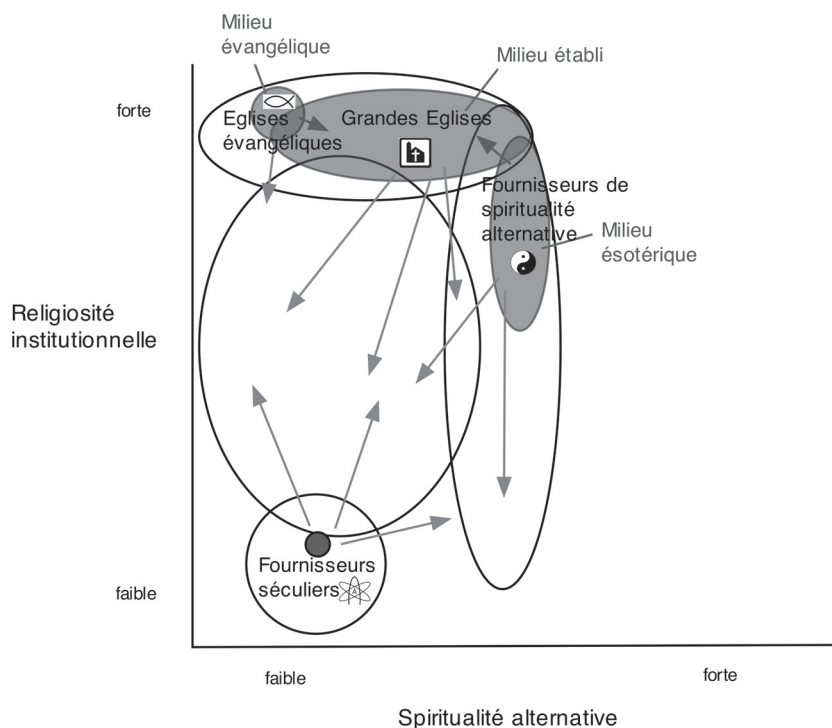
Chaque type de fournisseur est *grosso modo* ancré dans un des trois milieux que nous avons identifiés. Les *grandes Eglises* avec leurs paroisses dans le milieu « établi » ; les *Eglises évangéliques* dans le milieu « évangélique » et les fournisseurs de spiritualité alternative dans le milieu « ésotérique » (voir schéma 6.1). Par « ancrage », nous voulons dire que les fournisseurs recrutent dans leur milieu leurs figures de proue et leurs praticiens professionnels ou semi-professionnels ainsi que les personnes très proches qui participent aux rituels.

Toutefois, les *fournisseurs de religiosité alternative* n'offrent pas leurs « produits » seulement dans leur propre milieu d'ancrage, mais ils les diffusent dans l'ensemble de la société et tentent d'intéresser de larges couches de la société (dans le schéma 6.1, cela est représenté par les flèches). Les *grandes Eglises* peuvent par exemple compter sur les *institutionnels* dans les services religieux. Elles offrent cependant le casuel, des valeurs, un soutien et un enseignement religieux pour tous leurs membres (et pour toutes les personnes de la société en général), il s'agit en fait surtout des *distanciés*, parfois aussi des *alternatifs* et des *séculiers*. Le schéma 6.2 représente cette situation. De toutes les personnes qui se disent « catholiques romaines », seuls 27 % sont des *institutionnels*. La grande majorité est composée de *distanciés* (58 %), nous trouvons ensuite 11 % d'*alternatifs* et 4 % de *séculiers*. Nous trouvons des proportions semblables

9. JENNY (2012¹¹ [2008]), JENNY/SHARMA (2009).

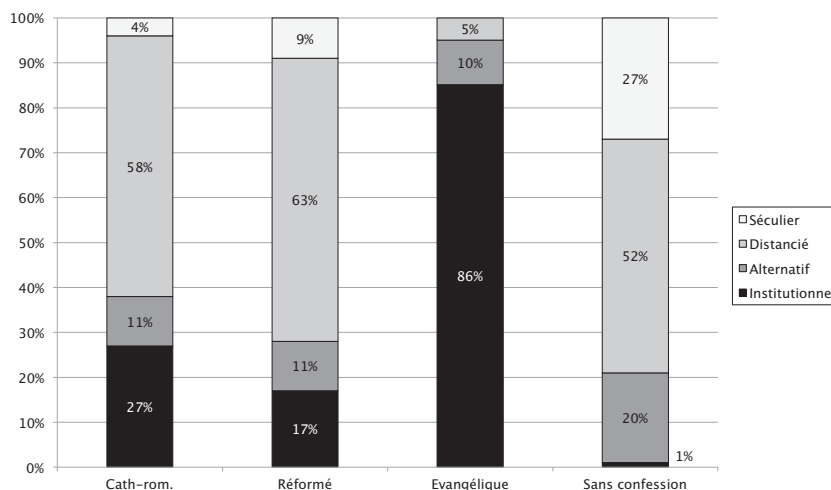
10. Un projet de recherche plus vaste sur ce point est actuellement en voie de planification. Pour un travail préparatoire allant dans ce sens, voir RAMSEL/HUBER/STOLZ (2013).

Schéma 6.1 Eglises évangéliques, grandes Eglises et fournisseurs de spiritualité alternative et leur ancrage dans leur milieu spécifique



chez les réformés. Les *Eglises évangéliques* sont un cas tout à fait différent. Leurs membres sont formés pour 86 % d'*institutionnels*, c'est-à-dire de personnes fortement engagées dans la vie de l'Eglise. Dans ces communautés, les « membres officiels » et les « participants actifs » se recoupent. Même si les *Eglises évangéliques* peuvent aussi « rayonner » dans le reste de la société avec leurs activités missionnaires, leurs œuvres de bienfaisance et leurs actions officielles, c'est une possibilité qui est toutefois de beaucoup inférieure à ce que nous trouvons dans le cas des grandes Eglises.

Schéma 6.2 Les « évangeliques » appartiennent pour la plupart au type *institutionnel* ; parmi les catholiques et les réformés, les *institutionnels* sont nettement minoritaires



Comme nous l'avons déjà vu au chapitre 3, de nombreux *fournisseurs de spiritualité alternative* parviennent aussi à intéresser un large public, bien au-delà des frontières de leur propre milieu. De nombreux clients de ces fournisseurs ont recours à ces prestations (thérapies, massages, divination) avant tout pour des raisons pratiques très concrètes et ne mettent que dans certains cas ces services en relation avec un spiritualité spéciale.

6.2. « BIEN DE SALUT » ET « UTILITÉ » DES OFFRES

Quelles sont les offres des grandes Eglises, des Eglises évangéliques et des « fournisseurs alternatifs » ? Dans les termes du grand sociologue Max Weber : quels sont les « biens de salut » que les fournisseurs promettent ?¹¹ Et quelle autre utilité les personnes voient-elles dans le fait d'appartenir à une grande Eglise, à une Eglise évangélique, ou encore de recourir aux services d'un fournisseur de spiritualité alternative ?

11. Voir WEBER (1985 [1922]) et STOLZ (2006b).

Grandes Eglises : force, réconfort et soutien pour les autres

Quand il est question de « l'offre » des Eglises, la plupart des personnes interrogées pensent au service religieux, à la musique d'église, au casuel et aux « bonnes œuvres ». Les personnes qui ont souvent recouru à ces offres (dans notre typologie, il s'agit des « établis ») donnent plusieurs raisons au fait d'y prendre part. Certaines personnes interrogées trouvent qu'il est important de maintenir une tradition qu'elles connaissent depuis leur enfance. D'autres disent qu'elles reçoivent « *force* », « *réconfort* », « *protection et sécurité* » grâce au service religieux, à la musique d'église et au casuel. D'autres personnes encore sont convaincues qu'elles maintiennent en vie leur foi grâce à l'Eglise et qu'elles peuvent l'approfondir. Nous trouvons chez Bettina l'argument de la « *force* » :

J'ai le sentiment que je reçois de la force quand je suis dans l'église. Car je me concentre et j'écoute [...] et je reviens ensuite chez moi transformée et je vais au travail en étant transformée. (Bettina, 40 ans, cath. rom.)

Un deuxième groupe de raisons se rapporte à la *musique d'église*. De nombreuses personnes proches des Eglises veulent participer parce qu'elles trouvent dans les églises un cadre pour chanter et faire de la musique. Les « *très beaux chants d'église* » leur donnent de la « *joie* » ; ces personnes font l'expérience de « *grandes émotions* » et de moments de bonheur.

On constate que la plupart des raisons avancées par les personnes pour justifier cette activité ont un rapport avec la psychologie et l'intériorité. En revanche, il n'y a que très peu de « biens de saluts transcendants » qui sont mis en relation avec l'offre des Eglises. Ainsi, aucun « établi » ne croit que Dieu pense que l'on doit aller à l'église. Personne ne pense que le fait d'aller à l'église rende la vie éternelle plus probable. De même, hormis dans le cas de la musique d'église, il n'est quasiment pas fait mention d'autres avantages immanents, comme par exemple le fait que l'on peut y rencontrer des amis, que l'on peut faire la connaissance de personnes intéressantes, ou qu'il serait possible de mieux éduquer ses enfants grâce à l'aide d'autres personnes. Enfin, nous ne rencontrons quasiment pas (ou plus) la notion de « contrôle social » compris comme une contrainte obligeant à recourir aux offres proposées par les Eglises.

Ce dernier point est en vérité très important. Il témoigne à quel point la situation s'est transformée avec le passage à la société de l'ego (voir à ce propos les chapitres premier et 8).

Dans l'ensemble, les personnes qui fréquentent souvent une Eglise pensent que l'offre ecclésiastique n'est pas uniquement destinée à elles, mais qu'elle est importante pour l'ensemble de la société. En particulier, ces personnes pensent que les Eglises fournissent le casuel et offrent à l'ensemble de la société des valeurs importantes. Elles voient dans les Eglises des institutions dignes de confiance, et elles pensent que l'ensemble de la société devrait profiter de davantage de religion et d'une plus grande influence des Eglises.

En revanche, les *alternatifs* et les *distanciés* valorisent l'utilité des Eglises la plupart du temps de manière très différente. De nombreuses personnes voient une certaine utilité dans le casuel et les services religieux des jours de fête. Dans le cas où on se marie sur le tard, ou pour le mariage des enfants, pour le baptême, les confirmations et les enterrements, on peut tout à fait imaginer recourir aux services proposés par une Eglise : ce sont là les « *grands événements, les célébrations* ». Beryl déclare :

Alors je pense bien que l'Eglise c'est important. Comme ces cérémonies quand on est accueilli dans la vie lors du baptême, ou aussi quand on se marie. (Beryl, 64 ans, cath. rom.)

Certaines personnes mentionnent aussi le service religieux de Noël comme moment principal de contact avec la vie de l'Eglise :

Je pense à la messe de Noël : c'est la seule fois où je vais à la messe, et alors j'y vais volontiers. (Elina, 25 ans, cath. rom.)

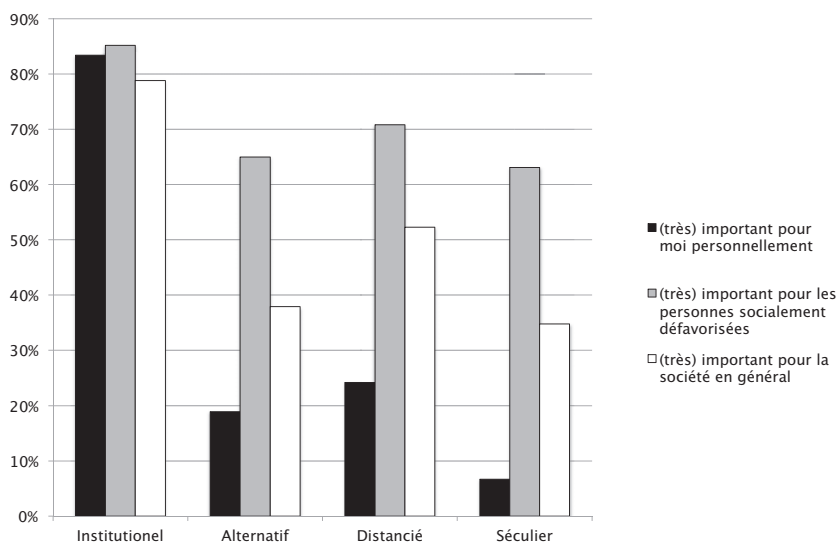
D'autres personnes interrogées voient dans les Eglises un soutien psychologique. Livia n'a certes en ce moment aucun contact avec une Eglise, mais elle perçoit comme une chose positive le fait d'avoir la possibilité de se tourner vers l'Eglise en cas de nécessité :

Pour moi, quand j'ai besoin de parler à quelqu'un par exemple, alors je peux m'adresser au pasteur. Mais je peux aussi aller à l'Eglise et avoir le sentiment que j'y trouve du réconfort. Oui. C'est bien là ce que l'Eglise peut offrir. (Livia, 38 ans, év.-réf.)

Mais la réponse de loin la plus importante donnée à la question « Est-ce que les Eglises offrent quelque chose qui est utile pour

vous ? » est : « *Pour moi rien, mais pour les autres oui* ». Les Eglises n'offriraient rien d'utile à ces personnes, mais elles seraient cependant vraiment utiles pour d'autres personnes, et ce dans trois domaines. Premièrement, pour les croyants, c'est-à-dire pour les personnes « *qui veulent trouver dans l'Eglise [...] les explications fondamentales* », et pour celles à qui « *cela donne du réconfort d'aller écouter un sermon* ». Deuxièmement, pour les personnes défavorisées, pour les « *personnes dans le besoin* », les « *personnes qui ont des problèmes émotionnels, qui sont au bord du désespoir* ». Troisièmement, de nombreuses personnes interrogées y voient une utilité pour l'ensemble de la société au sens d'un fondement moral. Certaines personnes, par exemple, disent que les Eglises sont un « *garde-fou pour la société* », un « *contrepoids dans notre société de compétition* » ou un « *frein à la violence et au délitement de la société* ».

Schéma 6.3 Pour les *alternatifs*, les *distanciés* et les *séculiers*, les Eglises sont avant tout « importantes pour les autres »



Nous trouvons la même situation en termes quantitatifs très clairs (schéma 6.3). Non seulement les *distanciés* mais aussi les *alternatifs* et même les *séculiers* disent que l'Eglise n'est certes pas très importante pour eux sur un plan personnel, mais ces personnes identifient très clairement l'importance des Eglises pour les personnes défavorisées et – même si c'est dans une moindre mesure – pour la société.

On retrouve ici, aujourd'hui comme par le passé, une des sources de légitimité parmi les plus importantes des Eglises¹². Indépendamment du point de vue religieux personnel ou de l'appartenance à une Eglise, ces dernières sont perçues et reconnues par la majorité de la population comme des œuvres de bienfaisance.

Evangeliques : vivre avec Jésus et les autres chrétiens

Comparés aux grandes Eglises, les Eglises évangéliques semblent promettre une « utilité » aux modalités très différentes, et des « biens de salut » différents. Ce ne sont pas le « réconfort », la musique d'église, l'offre du casuel ou la fonction de repère correctif pour la société qui sont mis en avant. Pour les « évangéliques », leur communauté religieuse fait en vérité *partie d'un style de vie intégralement chrétien*. On trouve au centre la vie avec Dieu et Jésus, une vie pleine de miracles, la rémission des péchés et l'espoir d'une vie éternelle. Mais un tel style de vie n'est possible selon les évangéliques qu'au sein d'une communauté avec d'autres « chrétiens » (compris dans un sens emphatique). L'Eglise évangélique n'est pas pour les « évangéliques » une institution mise à distance, mais elle constitue une communauté perçue comme très proche de la vie de ses membres. L'Eglise est le lieu où l'on retrouve ses amis, où l'on peut recevoir un soutien personnel et où l'on partage et discute sa foi. C'est un lieu dont on a besoin pour éduquer ses enfants selon les préceptes du christianisme, pour maintenir sa foi vivante et faire taire les doutes. Barbara raconte que la communauté prie pour elle quand elle tombe gravement malade. Willi parle de l'atmosphère familière qui règne dans la communauté :

Bien sûr, nous nous connaissons, ce n'est pas une grande communauté. Nous sommes environ 60 personnes et donc chacun se connaît bien, presque personnellement, nous sortons ensemble et nous avons des collègues de travail. Oui, c'est une relation de proximité, un groupe plutôt familial. (Willi, 40 ans, évangélique)

Dorothee explique comment, grâce aux discussions en petits groupes, émerge un savoir sur la manière d'appliquer sa foi très concrètement :

Oui, je crois que c'est utile, au sens où l'on rencontre d'autres personnes et on discute avec elles. On est confronté aux problèmes

12. Voir DUBACH/CAMPICHE (1993), CAMPICHE (2004).

des autres [...], des problèmes que l'on n'a pas forcément. Alors, on apprend. (Dorothee, 32 ans, évangélique)

Pour les membres des Eglises évangéliques, la question de « l'utilité » se pose donc différemment de la façon dont elle se pose chez les membres des grandes Eglises. D'un point de vue évangélique, il est *nécessaire* d'appartenir à une communauté, même si la plupart du temps la question n'est pas de savoir à quelle communauté – pour autant que cette dernière défende une foi « authentique ».

Fournisseurs de spiritualité alternative : développement spirituel et résolution de problèmes

Dans le cas des fournisseurs de spiritualité alternative, l'« utilité » et les biens de salut sont là encore différents de la situation des grandes Eglises et des Eglises évangéliques. Les clients en attendent toute une série d'avantages personnels. Le noyau central (nos « ésotériques ») est à la recherche d'un accomplissement et d'un perfectionnement de leur propre « je » compris comme une réalité transcendante. Il s'agit dès lors de « *croître spirituellement* », de se « *développer personnellement* », de découvrir « *le divin en moi* », de se « *régénérer* », de « *devenir plus entier* », de « *faire que tout devienne spirituel, comme la respiration* ». L'individu parvient à un mode d'être supérieur au moyen des pratiques et des techniques les plus diversifiées. Et ce nouveau mode d'être est visible spirituellement, mentalement et physiquement. Selon Michel par exemple, le yoga permet d'atteindre

une souplesse du corps, c'est la première phase. Cela apporte une amélioration du sentiment de bien-être sur le plan de la santé – ce n'est pas négligeable. Après, sur le plan de l'équilibre psychique, cela apporte une certaine sérénité intérieure, une certaine paix et cela aide à se développer spirituellement. (Michel, 63 ans, sans confession)

Mais pour de nombreuses autres personnes interrogées (comme les « Sheilaïstes et clients alternatifs »), l'utilité des offres des fournisseurs de spiritualité alternative est perçue comme l'occasion de résoudre ponctuellement des problèmes très spécifiques. Berta-Lisa essaie l'homéopathie pour soigner ses évanouissements. Julie a des problèmes de dos et va voir un ostéopathe dont les capacités de vision sont étonnantes. L'amoureux de Deborah va voir une chromatothérapeute pour trouver le moyen de se décider entre elle et sa femme (sa future ex-femme). David a recours à de très nombreuses

méthodes thérapeutiques fondées sur la spiritualité alternative pour traiter ses différentes maladies. Dans tous ces cas, les personnes interrogées ne recherchent pas un « développement spirituel », mais la solution à des problèmes physiques ou psychiques très concrets. Dans ce contexte, ils sont prêts à croire que les fournisseurs de spiritualité alternative ont des compétences extraordinaires qui pourraient résoudre leurs problèmes.

Les différents fournisseurs de spiritualité alternative ne proposent pas seulement des offres différentes, mais ils proposent aussi différentes modalités pour leurs membres ou leurs clients de s'affilier à eux. C'est le thème de la prochaine section.

6.3. LA RELATION D'AFFILIATION AU FOURNISSEUR RELIGIEUX OU SPIRITUEL

Au sein de la sociologie de la religion, il existe une orientation importante – les « théoriciens du marché » – qui part du principe que les personnes dans les sociétés occidentales choisissent globalement leur affiliation à des groupes religieux à la façon d'un produit. En fonction de leurs propres ressources et du rapport qualité-prix des fournisseurs disponibles, cette conception théorique suppose que les personnes chercheraient à adhérer à ce qui leur promet la plus grande utilité, et qu'elles passent d'un groupe à un autre dès qu'une meilleure offre est disponible. Que vaut cette théorie si on la confronte à l'expérience sur le terrain ?

Grandes Eglises : rester ou sortir

De manière intéressante, la théorie n'est *pas* pertinente pour la plus grande part des membres des Eglises. La question que les membres des Eglises se posent n'est pas quelle communauté choisir ou s'il faut *passer* d'une communauté à une autre. C'est le cas aussi bien des membres actifs des Eglises (les « établis ») que pour les membres des Eglises moins actifs (les *distanciés*). Les membres actifs des Eglises choisissent avec soin parmi les offres de leur Eglise, et ils sont parfois critiques envers certains de ses éléments. Cependant, ils ne se demandent pas si un changement d'Eglise serait possible, ils ne se renseignent pas sur d'autres possibilités et ils n'évaluent pas les diverses options disponibles¹³. La raison est

13. On trouve dans la recherche sociologique la thèse selon laquelle les marchés se

qu'ils considèrent que leur affiliation fait le plus souvent partie de leur identité. Changer d'Eglise ou de communauté est une idée qui ne leur vient pas à l'esprit, pas même comme une possibilité. Même les membres les moins actifs ne pensent pas du tout à un « changement de fournisseur ». Mais leur motif est souvent autre : il s'agit alors d'une demande insuffisante de religiosité. De nombreuses personnes interrogées disent qu'elles ne veulent pas changer de fournisseur parce qu'elles s'intéressent trop peu à la religion. Elles n'ont « *de toute façon aucune intention de devenir des membres actifs* ». Blandine, par exemple, dit :

Quand je ne suis pas dedans [dans la communauté] je ne vois pas pourquoi je devrais aller à la recherche d'une autre communauté. (Blandine, 63 ans, cath. rom.)

L'élément que nous trouvons dans nos données n'est pas celui d'un changement d'Eglise, mais celui d'une complète *sortie de l'Eglise*¹⁴. Les membres des Eglises réfléchissent à cette question, elle entraîne des évaluations et des discussions.

La plupart des personnes interrogées refusent clairement une sortie de l'Eglise – et il arrive même souvent que ce refus soit énoncé, bien qu'elles critiquent vigoureusement leur Eglise, qu'elles ne croient que peu, voire pas du tout, et qu'elles n'y soient pas allées depuis longtemps. Les raisons invoquées pour rester sont multiples. Dans la plupart des cas, l'affiliation à l'Eglise apparaît comme traditionnelle et évidente. On ne voit « *aucune raison* » pour en sortir, on « *ne voit pas pourquoi* ». Alors que de nombreuses personnes interrogées ne donnent pas d'autres raisons hormis celle qui relève de l'évidence d'être affilié à une Eglise, d'autres personnes donnent des raisons qui sont très variées, mobilisant des arguments relevant de questions identitaires, des types de besoin, du contrôle social, du service public. Une sortie d'Eglise est exclue, par exemple parce qu'« *on est catholique depuis l'enfance* », parce que cela fait partie « *du parcours de vie* », parce qu'« *on a besoin des saints* », ou parce que sinon on serait « *regardé bizarrement* », ou encore parce que « *l'institution* » est nécessaire pour la société. Les *institutionnels* en

fondent sur des règles et des perceptions typiques, qui sont vues comme un comportement normal dans le marché.

14. Sur le thème de la sortie de l'Eglise, voir POLLACK (2001), NEED/DE GRAF (1996), BIRKELBACH (1999), STOLZ/BALLIF (2010).

particulier, mais aussi les *distanciés*, considèrent en ce sens qu'une sortie d'Eglise « *n'est pas une question* ».

D'autres personnes interrogées disent qu'elles ont certes déjà réfléchi à sortir de l'Eglise, mais qu'elles ne l'ont pas encore fait. Elles évaluent les raisons qui plaident en faveur d'une sortie ou d'un maintien dans l'Eglise. Parmi les possibles *raisons de sortir*, nous pouvons isoler trois catégories. Cela peut premièrement être le fait que l'Eglise et la foi chrétienne n'ont plus de signification pour une personne et que, face à ces questions, les personnes demeurent indifférentes. Deuxièmement, il y a la possibilité qu'une personne soit agacée par l'Eglise (trop dominante, trop autoritaire, etc.) Troisièmement, certaines personnes souhaitent faire des économies en ne payant plus l'impôt ecclésiastique. Alors qu'une sortie motivée par une absence d'intérêt ou par agacement est envisagée socialement comme sans risque, une sortie motivée par des raisons économiques est considérée comme illégitime par la plupart des personnes interrogées. Pourtant, une personne interrogée qualifie son affiliation à une Eglise comme « *son abonnement le plus cher* », et une autre demande pourquoi elle ne reçoit plus rien en retour pour cette adhésion, alors même qu'elle paie si cher. Mais la plupart des personnes interrogées qui mettent en question l'impôt ecclésiastique sont d'avis qu'il ne s'agit en l'espèce pas d'un argument pertinent pour sortir de l'Eglise. L'argument avancé par Renato est en ce sens typique :

Pour moi la question de changer n'est pas à l'ordre du jour. Oh, quitter [l'Eglise] – la question est légitime. C'est [...] quelque chose que je ne ferais pas pour des raisons financières, car alors je ne devrais voir que mon avantage. Mais je choisis d'être moins égoïste, moins centré sur moi, mais pour tous les autres. Je crois que si tout le monde ne jouait pas le jeu [...] alors il manquerait quelque chose. (Renato, 41 ans, cath. rom.)

Face aux raisons possibles pour sortir de l'Eglise, il y a cependant, comme nous l'avons vu, des *raisons de rester* qui sont importantes et multiples. Parfois, c'est l'occasion qui manque pour vraiment se décider. Parfois, la colère contre l'Eglise n'est pas assez grande et on l'oublie ensuite. Dans de nombreux cas demeurent un « *petit feeling* », une « *croyance résiduelle* ». Souvent, le casuel apparaît comme une raison importante de rester : on aimerait pouvoir se marier à l'église, pouvoir enterrer ses proches et être enterré,

pouvoir baptiser ses enfants. Chez de nombreuses personnes, nous constatons une sorte de « mode en *stand by* », fondé sur l'argument qu'on ne sait jamais si l'on n'aura pas une fois ou l'autre besoin de l'Eglise. Laurence déclare :

Je ne sais pas ce que le futur nous réserve. Peut-être qu'il arrivera un moment où on sera content de pouvoir se tourner vers elle [l'Eglise]. (Laurence, 40 ans, cath. rom.)

Les personnes qui sont déjà sorties de l'Eglise donnent quant à elles les motifs que nous avons déjà vus, mais elles mettent en avant tout particulièrement l'argument financier¹⁵. Selon Peter, en sortant on peut « économiser beaucoup d'argent ». Et Eric dit :

Alors, je me suis enfin dit : Pour ça [pour l'Eglise], je ne donne plus d'argent. Je ne la soutiens pas. (Eric, 40 ans, sans confession)

Nous pouvons compléter cette analyse concernant les raisons de rester ou de quitter l'Eglise par une analyse des données quantitatives. L'idée de quitter est plus probable chez les personnes plus jeunes ; ce sont des hommes, vivant dans une ville et en concubinage, avec pas ou peu d'enfants, et bénéficiant d'une formation supérieure. Nous constatons que, dans les données, il est bien plus souvent question de sortir de l'Eglise que d'y entrer. La seule personne interrogée qui est à nouveau entrée dans une Eglise est Nadja. Sa raison : elle aimerait se marier à l'église et y faire baptiser ses enfants. Sur ce point aussi, nous retrouvons en arrière-plan le processus de sécularisation et de distanciation que nous avons constaté à plusieurs reprises dans ce livre¹⁶.

15. Il est intéressant de noter que ce sont avant tout les hommes qui parlent de l'impôt ecclésiastique, qu'il soit conçu comme légitime ou illégitime.

16. Il existe une situation qui semble au premier regard paradoxale : si l'on compare les régions linguistiques et les velléités de sortir de l'Eglise, on trouve plus de personnes sans confession en Suisse romande, mais moins de personnes qui pensent à sortir de l'Eglise, comparativement à la Suisse alémanique. Cette situation devrait dépendre des différents types de relation entre Eglise et Etat dans les cantons. Les cantons francophones n'ont pour la plupart d'entre eux pas d'impôt ecclésiastique (Genève, Neuchâtel), ou du moins pas un impôt dont on pourrait faire l'économie en sortant de l'Eglise (Vaud, Valais). C'est pourquoi, pour les personnes vivant en Suisse romande, il est souvent moins clair de savoir si elles appartiennent « officiellement » à une confession, ce qui devrait faire augmenter le nombre des sans-confession. En outre, ces personnes sont moins motivées à réfléchir à une sortie de l'Eglise, dans la mesure où cette démarche ne leur ferait pas économiser l'impôt ecclésiastique, ce qui pourrait expliquer le nombre plus réduit de personnes « favorables à la sortie ».

Eglises évangéliques et fournisseurs de spiritualité alternative : des marchés en compétition entre membres et clients

La situation est tout à fait différente si nous nous tournons vers les « évangéliques » et les fournisseurs de spiritualité alternative. A la différence de la situation concernant les grandes Eglises, nous trouvons ici des formes – très diverses – de marché au sens d'un changement de fournisseur religieux.

Chez les évangéliques, nous constatons une assez grande disponibilité à changer de communauté¹⁷. Les évangéliques sont certes d'avis qu'il est souhaitable d'être loyal envers sa propre communauté et qu'il ne faut pas « *s'enfuir* » d'emblée au moindre problème. De même, une certaine « *mentalité de consommateur* » associée au christianisme est critiquée. Toutefois, de nombreux évangéliques sont prêts à changer de communauté si cela leur donne la possibilité de mieux vivre leur foi, de mieux éduquer leurs enfants selon les règles du christianisme ou si d'autres circonstances s'y prêtent. Selon leur point de vue, la question pertinente n'est pas celle du choix de la communauté, mais plutôt *l'appartenance* à une communauté dans laquelle sa propre foi est renforcée et approfondie. Dorothee l'exprime très clairement :

Nous sommes ici [dans cette communauté] parce que nous pensons que notre place est ici, mais en même temps nous n'aurions aucun problème à en changer à condition que la nouvelle communauté défende les mêmes valeurs et la même foi. (Dorothee, 32 ans, évangélique)

On voit très clairement que de nombreux évangéliques changent plusieurs fois de communauté au cours de leur vie, qu'ils envisagent diverses possibilités de choisir une communauté, à l'occasion d'un déménagement ou lors d'un changement qui s'avère nécessaire ; et en particulier chez les personnes plus jeunes, nous constatons un jeu intense entre « l'offre et la demande ». Nous trouvons aussi toute une série de personnes qui pendulent entre des paroisses réformées et des communautés évangéliques.

17. Ce point est traité de façon très détaillée dans le chapitre sur le changement d'Eglise rédigé par Caroline Gachet dans le collectif STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

La situation est encore différente dans le cas des *fournisseurs de spiritualité alternative*. Ils exercent leur activité sur un marché quasiment idéal-typique. La plupart du temps, il s'agit d'entrepreneurs individuels de religiosité alternative, autour desquels se constituent parfois des « cercles » ou des « communautés ». Souvent, les destinataires ne se considèrent pas comme des « membres », mais comme des « participants » ou des « clients ». Les personnes ont intériorisé une forme de « pèlerinage » constant d'une offre à une autre. Emily a participé à des séminaires sur les anges, l'aura, la pensée positive, l'homéopathie et le training autogène. Et elle a suivi une formation en thérapie craniosacrale et en sphères polaires. Elle explique qu'elle a « progressé » parce qu'elle « *ne se fixe pas quelque part* ». Et Félicia dit à la personne qui l'interroge, après avoir énuméré une longue liste de choses qu'elle a essayées (reiki, shiatsu, nutrition naturelle, etc.) :

et ça peut être bien que je fasse encore d'autres choses plus tard. En fonction de ce que je trouve. (Félicia, 55 ans, év.-réf.)

Dans la société de l'ego, de nombreuses personnes n'entretiennent en effet qu'un rapport souple, voire inexistant, en termes d'affiliation à un ou plusieurs fournisseurs religieux spirituels. Dans une telle situation, les questions de la perception publique et de « l'image de marque » deviennent extrêmement importantes pour les fournisseurs. C'est cet aspect que nous abordons dans la section suivante.

6.4. LA PERCEPTION DES FOURNISSEURS RELIGIEUX OU SPIRITUELS

L'image des grandes Eglises : raisonnable, mais vieillie et conservatrice

En tant que « fournisseurs religieux », les grandes Eglises ont une image très ambivalente auprès des personnes interrogées¹⁸. D'une part – comme nous l'avons vu plus haut –, de larges pans de la population sont d'accord pour dire que les Eglises font des bonnes choses pour les personnes défavorisées et qu'elles défendent des valeurs importantes pour la société. De même, de nombreuses personnes accueillent favorablement la pratique du casuel des Eglises et

18. Sur l'image des grandes Eglises, voir STOLZ/BALLIF (2010).

les services religieux lors des jours de fête ; et elles pensent que si, par hypothèse, les Eglises disparaissaient, il « *manquerait quelque chose* ». Ces appréciations positives font cependant face à des appréciations beaucoup plus critiques. Les services religieux des Eglises sont souvent vus comme « *fade* », « *soporifiques* » et « *poussiéreux* ». On n'y rencontre que des personnes âgées isolées. Mais ces dernières seraient, selon Mona, « *super contentes quand elles peuvent aller à l'église* ». On parle bien de communauté, mais *de facto* elle n'existe pas. Dès lors, les Eglises ne seraient tout simplement pas attirantes, même si on voulait participer à la vie de l'église. Barbara par exemple déclare :

Mais si dans les Eglises cantonales [il y a] si peu de personnes et qu'il n'y a que des personnes âgées qui y vont, je trouve ça dommage ou bien ? J'espère toujours qu'un jour je pourrai faire quelque chose dans une Eglise cantonale, mais tant qu'il y a si peu de monde, je n'ai vraiment pas envie. (Barbara, 58 ans, év.-réf.)

Vanessa va avec ses enfants à un culte de Noël et elle est déçue du manque de vie qu'elle constate. Elle a de la peine à tenir ses enfants tranquilles pendant une heure.

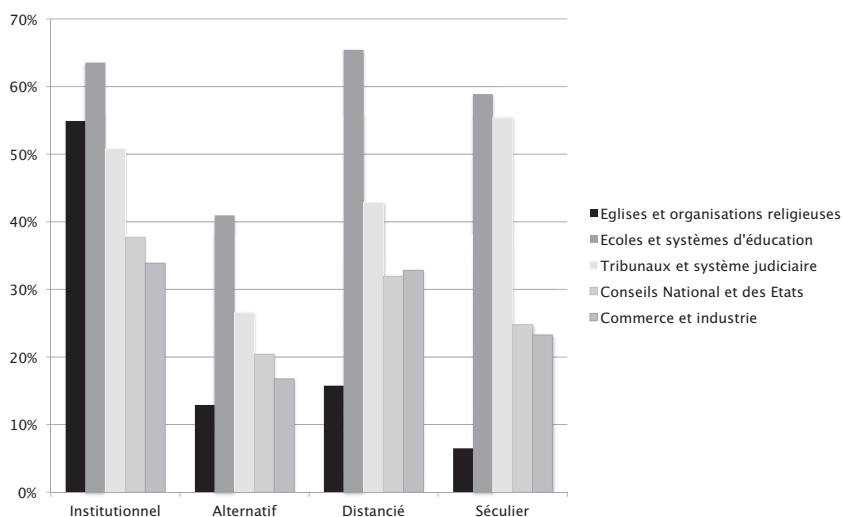
Alors, j'ai aussi dit à ma belle-sœur, alors ça ne me surprend pas que personne ne va à l'église, c'est soporifique. (Vanessa, 41 ans, év.-réf.)

L'image des Eglises est en outre influencée par le fait que leurs valeurs sont vues comme conservatrices, elles ne sont plus d'actualité ; ces valeurs sont même parfois vues comme non chrétiennes (voir chapitres 5 et 7). De très nombreuses personnes interrogées parlent beaucoup de thèmes comme le conservatisme du pape, le célibat des prêtres, le fait que les femmes ne peuvent pas devenir prêtre, le refus des moyens contraceptifs. Comme nous le verrons encore en détail au chapitre suivant, la plupart des personnes interrogées pensent que ces positions ne « *sont plus actuelles* », « *plus adaptée au temps d'aujourd'hui* », et « *dépassées* ». Pour de nombreuses personnes interrogées, l'Eglise est coresponsable de la famine et de la diffusion du sida en Afrique ainsi que de la pédophilie des prêtres. Même si toutes ces critiques visent le catholicisme, pour de nombreuses personnes interrogées, les différences confessionnelles s'estompent et elles parlent de « l'Eglise en général » et de ses valeurs conservatrices. Dans les cas où les réformés sont mentionnés dans les données, il est souvent noté de manière positive

qu'ils sont probablement plus ouverts que les catholiques. De nombreuses personnes interrogées sont aussi d'avis que les Eglises devraient « *agir autrement* », qu'elles devraient « *se débarrasser de ces vieux trucs* », « *se dépoussiérer* ». Hormis le conseil (adressé aux catholiques) que les prêtres devraient pouvoir se marier, que les femmes devraient pouvoir devenir prêtres et qu'il faudrait autoriser la contraception, nous ne rencontrons pas beaucoup d'idées claires. Très souvent, les personnes interrogées ne savent pas « *ce qu'il faudrait faire* ».

L'image des Eglises peut aussi être appréciée dans une autre perspective, à savoir en la comparant avec l'image d'autres institutions. Dans le schéma 6.4, nous avons représenté la confiance totale et entière de nos quatre types envers différentes institutions. Nous voyons que les Eglises jouissent comparativement d'une grande confiance de la part des *institutionnels* (une confiance plus élevée que celle concernant le Conseil national et le Conseil des Etats, le commerce et l'industrie ou les tribunaux et le système juridique). D'autre part, les *alternatifs*, les *distanciés* et les *séculiers* accordent moins de confiance aux Eglises qu'à toutes les autres institutions.

Schéma 6.4 : Hormis chez les *institutionnels*, les Eglises jouissent comparativement d'une faible confiance



En projection dans le temps (non représentée sur le schéma), on constate que la confiance en l'Eglise dans son ensemble est en

baisse, mais comparable à la confiance accordée à d'autres institutions. Ici aussi, nous constatons un passage à la société de l'ego : les individus s'émancipent des institutions et établissent une relation à la fois distanciée, critique et évaluatrice à leur égard.

Pasteurs et prêtres ecclésiastiques : de vieux jeu à « cool »

Les pasteurs, les prêtres et les autres spécialistes ecclésiastiques ne font pas l'objet d'une appréciation moins ambivalente que celle des grandes Eglises pour lesquelles ils travaillent¹⁹. Dans nos données, nous constatons dans les types et milieux la présence d'images très stéréotypées de bons et de mauvais pasteurs ou prêtres. Le mauvais pasteur ou prêtre typique est décrit comme un homme âgé, « *borné* », « *têtu* », « *hypocrite* », « *insensible* » et « *autoritaire* ». Il exécute les normes et les « *dogmes* » de son Eglise de façon conservatrice et soumise à l'autorité. Il fait des sermons « *qui n'ont pas de sens* ». Les personnes interrogées disent avoir rencontré ce type de prêtre ou de pasteur au cours de leur socialisation religieuse, ou elles ont eu affaire à une telle personne lors d'un mariage ou d'un enterrement à l'église. Un tel type d'homme fait ce que la religion, selon les personnes interrogées, ne devrait pas faire : il essaye de leur « *imposer* », « *marteler* », « *dicter* » des convictions religieuses. Il est possible qu'il ne soit pas totalement responsable de son comportement problématique, tant il fait partie d'une « *organisation scandaleuse* » qui ne lui permet pas de se marier et d'avoir une famille. Cet homme vit « *dans son propre monde* », il « *ne se lave pas* » et « *ne fait pas son lit tout seul* ». Comme il n'est pas marié, il ignore beaucoup de choses de la vie. Blandine ne demanderait pas conseil à un prêtre, car :

Connaissance de la vie – je crois que nous en savons plus qu'eux [les prêtres]. La famille ? En ont-ils une ? Ils nous font de beaux sermons ! Mais qu'ont-ils vécu ? Rien ! (Blandine, 63 ans, cath. rom.)

Nos données sont pleines d'histoires et de rencontres avec des religieux – en très grande majorité catholiques – perçus de cette façon. Le bon pasteur ou le bon prêtre en revanche est représenté selon deux figures stéréotypées. Il peut s'agir d'une part d'une personne « *jeune* », « *cool* », « *dynamique* » qui s'affranchit de toutes les normes ecclésiastiques. C'est un religieux « *normal* », « *très ouvert* »,

19. Sur l'évolution de la profession de pasteur, voir WILLAIME (2010).

« très sympathique ». Il « joue au football avec les enfants ». On aimerait faire mieux sa connaissance, « en tant que personne », et « hors de tout contexte religieux ». Nous trouvons d'autre part la figure d'un homme « âgé », « sage », « spécial », « barbu », « solitaire », « très pieux ». Il est « doux », « regarde quelqu'un dans les yeux et il sait tout de suite tout », il « voit ce que l'on ressent ». On peut lui demander conseil et on se sent bien. Il semble toutefois que dans les deux cas, tout se passe comme si le « bon pasteur » ou le bon prêtre était perçu de façon positive non pas *en raison* de l'institution, mais *malgré* elle. Le bon pasteur ou le bon prêtre s'affranchit souverainement des « dogmes » et des « règles » de l'Eglise en tant qu'institution et va à la rencontre des personnes en tant que personnes. C'est précisément parce qu'il applique complètement l'Evangile qu'il n'agit pas en tant que prêtre ou pasteur. Selon Daniele :

C'est un prêtre qui suit l'Evangile, il ne ressemble pas du tout à un prêtre. Justement parce qu'il applique l'Evangile totalement. Il laisse toutes les institutions derrière lui, il n'aime pas les prescriptions, il aime suivre son propre chemin. (Daniele, 46 ans, cath. rom.)

Le bon prêtre ou le bon pasteur porte seul le poids d'être prêtre ou pasteur, parce que, en tant que personne, il est comme il est. Le rattachement institutionnel est plus une gêne qu'une aide²⁰.

Malgré ces ambivalences, un point est indubitable : si on la compare au passé, l'autorité des spécialistes ecclésiastiques a diminué dans la société de l'ego. On trouverait un phénomène semblable si on enquêtait sur l'image des spécialistes non religieux, mais ici, dans le contexte religieux, il semble que ce phénomène se manifeste de façon particulièrement vive. Ce sont surtout les religieux catholiques qui ont été obligés d'accepter une perte d'autorité extrêmement forte. Berta-Lisa déclare :

Les prêtres, ce sont aussi des personnes comme nous. Jadis, quand nous étions petits, ils étaient tout en haut. Et puis un jour, on a réalisé qu'ils ne sont pas si haut, ou que nous nous sommes aussi haut qu'eux. Et ça a tout simplement fait un peu disparaître la figure du prêtre. (Berta-Lisa, 62 ans, cath. rom.)

D'une part, les prêtres ne sont plus des personnes « spéciales, supérieures », d'autre part la formation universitaire des spécialistes

20. Pour une situation identique, voir BRUHN *et al.* (1999).

religieux ne semble pas leur donner un savoir technique particulier auquel les personnes interrogées pourraient se fier. Les pasteurs et les prêtres n'en savent en général « *pas plus que nous* ».

L'image des Eglises évangéliques et de leurs pasteurs : de vivante à dangereuse

L'image des « évangéliques » est également ambivalente. Cependant, l'ambivalence se situe dans ce cas ailleurs. Elle provient du fait que différents groupes de personnes présentent des visions très différentes des Eglises évangéliques. Pour le dire de façon très succincte et quelque peu caricaturale, les membres des Eglises évangéliques présentent une image presque exclusivement positive, alors que les anciens membres et les non-membres ont souvent une opinion très critique sur les Eglises évangéliques. Les membres parlent de leur Eglise comme d'une « *communauté familiale* », comme d'un lieu où il peuvent rencontrer leurs amis, où l'on peut partager et parler de sa foi, où « *les uns peuvent apprendre des autres* », où leurs enfants trouvent un environnement idéal pour vivre leur propre foi. D'une certaine manière, ces personnes sont si proches de leur communauté que l'on ne peut parler d'« image » qu'en un sens très limité. Pour ces personnes, leur communauté ne leur apparaît pas comme quelque chose d'extérieur – elles se voient elles-mêmes comme une partie de cette communauté. Les personnes extérieures ont en revanche souvent une impression très différente. Se fondant souvent sur des contacts ponctuels ou sur les médias, elles évaluent généralement de manière critique les Eglises évangéliques. Ces personnes les désignent souvent comme des « *sectes* », et elles les associent immédiatement à de nouvelles communautés spirituelles controversées. Durant son enfance, Maia avait des camarades de classe qui étaient dans une « *Eglise évangélique, une secte* », qui « *étaient mal vus de tous les autres* », dont les « *parents étaient bizarres* ». C'est pourquoi Maia n'a pas voulu aller dans la maison de cette famille. Peter désigne les membres des Eglises évangéliques comme des « *petits poissons* » et il les associe à « *des petits poissons genre scientologie, Moon, etc.* ». Daniela parle d'une amie,

qui s'est fait avoir une fois par une sorte de secte, oui je crois que c'est vraiment, vraiment affreux, ou pas une secte, je crois, j'exagère maintenant, mais un truc comme l'Eglise évangélique, et ils ont des

témoignages de personnes qui ont parlé à Dieu. Oui, je trouve ça vraiment vraiment affreux. (Daniela, 24 ans, év.-réf.)

Sans surprises, les appréciations d'anciens membres d'Eglises évangéliques ou de personnes en marge de celles-ci sont beaucoup plus différenciées. Barbara, par exemple, aime le fait qu'il y ait beaucoup de jeunes qui vont au culte dans les Eglises évangéliques, que c'est « vivant » et dynamique. Mais ce qui la dérange, ce sont les « règles » et la « fermeture », et aussi le fait que les évangéliques ne soient pas vraiment œcuméniques.

Les pasteurs évangéliques sont en général valorisés de manière positive par les membres des Eglises évangéliques²¹. Ils sont vus comme des personnes qui ont une mission spéciale : d'une part ils donnent l'exemple d'une vie exemplaire avec Dieu, d'autre part ils enseignent un savoir biblique et une conduite de vie chrétienne. Parmi les membres, l'autorité des pasteurs évangéliques est bien plus forte que celle des pasteurs des grandes Eglises. Cette autorité s'appuie sur trois sources qui peuvent être combinées. Il y a d'abord le fait que le savoir théologique est considéré par les membres évangéliques comme quelque chose d'important. Des études en théologie ou une grande connaissance de la Bible donnent une renommée au pasteur. Deuxièmement, les pasteurs évangéliques possèdent une autorité en raison de leur grand réseau au sein de l'Eglise évangélique. Troisièmement, il peut arriver qu'on leur octroie un « charisme » tout particulier qui peut aller jusqu'à une puissance miraculeuse (surtout dans le sous-milieu des pentecôtistes/charismatiques).

L'image des techniques de spiritualité alternatives et de leurs fournisseurs : de neutre à extraordinaire

Nous rencontrons encore une fois une image très différente dans le cas des fournisseurs de spiritualité alternative. Les fournisseurs de spiritualité alternative ne sont généralement pas associés à une institution, une communauté ou une Eglise qui leur donnerait une certaine image. Mais ils utilisent certaines techniques qui sont associées à une certaine image. Ces techniques ont auprès des utilisateurs une image qui va de neutre à bonne. Reiki, qi gong, thérapie

21. Les affirmations du paragraphe suivant s'appuient sur le chapitre 5 « Jeux et enjeux de l'exercice de l'autorité » rédigé par Emmanuelle Buchard dans le collectif STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2013).

cranosacrée, yoga, drainage lymphatique sont généralement présentés comme quelque chose à laquelle on a recouru et qui a eu dans certains cas un effet positif. Les spécialistes de spiritualité alternative sont souvent qualifiés de « *spéciaux* » et « *extraordinaires* ». Ils ont des « *compétences étonnantes* », ils « *ont une énorme capacité de ressenti* », ils « *lisent dans une personne comme dans un livre ouvert* », et ils sont mêmes parfois « *omniscients* » ou sont une « *preuve vivante de l'existence de la réincarnation* ». Ils puisent leur bonne réputation à plusieurs sources. Une première source de légitimation est, de manière intéressante, un vernis scientifique. Ils sont invités dans les universités, ils enseignent dans des « *instituts* », leurs techniques sont « *assez scientifiques* » et ils ont parfois un titre de docteur. Deuxièmement, ils sont conseillés par de « *bons amis* » qui témoignent de l'efficacité de leurs techniques et de leur savoir-faire. Troisièmement, les personnes interrogées ont souvent fait l'expérience elles-mêmes que les enseignements et les traitements les ont aidées. Quatrièmement, de nombreuses techniques sont telles qu'elles permettent aux personnes qui les étudient et les pratiquent de devenir elles-mêmes enseignantes ou thérapeutes. Un tel « *empowerment* » entraîne chez de nombreuses personnes une confiance plus intense dans ces techniques.

Le fait que les fournisseurs en tant que personnes et les techniques aient une image, mais que la plupart d'entre elles ne soient pas entourées de communautés alternatives spirituelles, est un phénomène sociologiquement intéressant. La réalité sociale de la dimension alternative spirituelle est estompée bien que, dans nos données, elle soit, de manière latente, extrêmement importante. En d'autres termes : les *alternatifs* font très souvent des expériences extraordinaires, et généralement positives, dans les cours, séminaires ou thérapies, donc en présence d'autres personnes. Mais le fait que cette socialité soit une condition de l'expérience n'est généralement pas mentionné²². L'explication consiste ici d'une part dans le caractère très fluide de ces communautés (« *cours* », « *conférences* », « *retraites* », « *cercles* ») et d'autre part dans le très fort individualisme des « *ésotériques* » et des *alternatifs*.

La critique des spécialistes de spiritualité et de techniques alternatives est présente dans nos données – mais en comparaison avec la critique adressée aux grandes Eglises, elle est étonnamment très

22. Ce point est très clairement décrit dans le collectif BOCHINGER/ENGLBERGER/GEBHART (2009).

limitée. Le plus souvent, les personnes interrogées se limitent à dire qu'elles n'ont pas recours à des techniques de spiritualité alternative parce qu'elles ne croient pas en leur efficacité. Comment expliquer cela ? Si l'on part de l'idée que la scientificité de ces techniques n'existe généralement pas, et que les succès de guérison devraient, en tout cas selon les standards de la biomédecine, être plutôt rares, pourquoi est-ce que cela n'est pas davantage l'objet de critiques ?²³ Il semble qu'il y ait plusieurs facteurs qui protègent la scène spirituelle alternative des critiques. Puisque la scène est construite comme un marché, la critique ne peut prendre pour cible que certaines offres déterminées. Même dans le cas où un fournisseur est démasqué comme un « charlatan », de nombreux autres peuvent offrir des techniques de haute qualité. De plus, parmi les personnes qui utilisent fréquemment les techniques de spiritualité alternative règne un principe d'« individualisme épistémologique »²⁴ : l'individu est la seule autorité lorsqu'il s'agit de juger si quelque chose « fonctionne » ou « est efficace ». Dès lors, tout dépend de la question de savoir si « c'est fait pour moi » ou si c'est « efficace pour moi ».

*
* *

Dans ce chapitre nous avons montré comment les personnes interrogées perçoivent, jugent et utilisent les trois types de fournisseurs religieux ou spirituels – les grandes Eglises, les Eglises évangéliques et les fournisseurs de spiritualité alternative. Nous avons vu que les biens de salut typiques de ces fournisseurs sont différents. Pour le dire de manière très schématique, les grandes Eglises offrent force, réconfort, tradition et sont utiles pour les autres ; les Eglises évangéliques rendent possible un style de vie de converti à Jésus aux normes très développées, et les fournisseurs de spiritualité alternative offrent une croissance spirituelle et la solution à certains problèmes spécifiques de vie.

Un deuxième aspect concerne la relation d'affiliation des membres à ces fournisseurs. Nos résultats nous permettent de falsifier de façon flagrante la théorie du marché qui domine dans

23. Sur l'efficacité des biens de salut spirituels alternatifs, voir SINGH/ERNST (1991 ; 2008). Sur les cérémonies chrétiennes de guérison, voir STOLZ (2011.)

24. Voir WALLIS (1977, p. 14).

la recherche. Selon cette théorie, dans la société moderne, toutes les personnes choisissent leur relation d'affiliation à des groupes religieux à la manière d'un produit – ce qui fait émerger un marché des membres et une concurrence générale entre les fournisseurs religieux ou spirituels. Mais comme nous l'avons vu, nous ne trouvons chez les membres des grandes Eglises quasiment aucune preuve de l'existence d'un tel marché. Ni les membres actifs, ni les membres distanciés ne se posent la question de savoir s'ils doivent changer de fournisseur – le cas échéant, ils réfléchissent à sortir de l'Eglise. Les marchés des membres et des clients existent en revanche dans le cas des *Eglises évangéliques* et des *fournisseurs de religiosité alternative*. L'erreur de la théorie du marché consiste en vérité à ne prendre en compte que la concurrence intrareligieuse. Mais dans le régime actuel de concurrence de la société de l'ego, les individus peuvent librement choisir entre des options religieuses ou séculières, et de nombreuses personnes préfèrent les offres séculières (voir chapitre premier). La plupart des membres de la société sont dès lors des *distanciés*, et ils ne voient pas pourquoi ils devraient changer de fournisseur dès lors qu'ils ne sont de toute façon des membres qu'en un sens très faible.

Enfin nous avons vu que les fournisseurs sont perçus de manières très différentes. Pour le dire de façon à nouveau très schématique, les grandes Eglises sont perçues comme raisonnables, mais dépassées et conservatrices ; les Eglises évangéliques sont perçues comme dynamiques, mais potentiellement dangereuses ; et les fournisseurs de spiritualité alternative comme extraordinaires et parfois efficaces. Ici aussi, nous pouvons établir un rapport intéressant avec une théorie connue. Grace Davie, l'une des sociologues de la religion parmi les plus influentes aujourd'hui, a affirmé dans plusieurs publications qu'il y aurait quelque chose comme une « religion par procuration ». Les personnes en elles-mêmes ne seraient pas religieuses, mais elles prétendraient, explicitement ou implicitement, que les autres personnes seraient d'une certaine façon religieuses « à leur place »²⁵. Aussi éclairante que cette thèse puisse être, elle est réfutée par nos données. Dans nos données, nous n'avons jamais rencontré une telle argumentation. Le fait que d'autres, et pas elles-mêmes, soient religieux est vu et décrit différemment par les personnes interrogées, à savoir dans ces termes : « les Eglises sont un bien public, je n'en ai

25. DAVIE (1006a, 2006b, 2007) parle de « *vicarious religion* ». Notre critique complète les arguments de BRUCE/VOAS (2010).

pas besoin, mais d'autres si – et il est possible que je me trouve plus tard dans la situation d'en avoir besoin moi-même. » Nous pensons que c'est ici que doit être situé le « vrai noyau » de l'observation de Davie.

Chapitre 7

LA PERCEPTION ET LA VALORISATION DE LA RELIGION ET DES RELIGIONS

Jörg STOLZ, Thomas ENGLBERGER

*Personne n'est athée au point de ne
pas prendre part aux jours de fête chrétiens.*

Friedrich HEBBEL

A la différence du début du xx^e siècle, la Suisse n'est plus un pays quasi exclusivement chrétien. Nous y trouvons, surtout depuis les années 1960, d'une part une augmentation rapide des sans-confessions, d'autre part une nouvelle multiplicité religieuse composée de personnes qui adhèrent à des religions non chrétiennes¹. Cette nouvelle situation a – en conjonction avec d'autres facteurs – entraîné une distanciation jamais vue auparavant par rapport au phénomène « religion(s) ». Elle pose des questions d'une actualité brûlante, qui ont hanté l'espace suisse ces dernières années : est-ce que la religion est socialement utile ou est-elle plutôt nuisible ? Toutes les religions parlent-elles en définitive de la même chose ? Peut-on (encore) concevoir que le christianisme soit la base de la société suisse ? L'arrivée de religions non chrétiennes représente-t-elle un avantage ou un inconvénient ? Doit-on autoriser ou interdire la construction de minarets ? Et de quelle manière doit-on appliquer le principe de la liberté de religion ? Dans ce chapitre, nous analysons la manière dont la population suisse réfléchit à ces questions et de quelle façon les perceptions et les évaluations peuvent être expliquées².

1. Pour un aperçu d'ensemble, voir BAUMANN/STOLZ (2007), BOCHINGER (2012) et surtout le chapitre MADER/SCHINZEL (2012).

2. Pour une enquête analogue, voir POLLACK (2011a). Sur la recherche portant sur les préjugés et les stéréotypes envers les groupes étrangers en Suisse, voir CATTACIN *et al.* (2006), STOLZ (2000). Sur l'histoire de la perception de la pluralité religieuse en Suisse, voir FORCLAZ (2007) ; BAUMANN/STOLZ (2007b).

7.1. PERCEPTION ET ÉVALUATION DE LA « RELIGION EN SOI »

Examinons en premier lieu ce que la population pense de façon très générale de la « religion en soi », sans prendre en considération les religions spécifiques³.

Relativisme de la vérité et « égalité » des religions

Un premier aspect important est que dans la société de l'ego se sont imposés un relativisme de la vérité et l'acceptation de l'égalité fondamentale des religions⁴. Seuls 5 % des personnes interrogées pensent que la vérité ne se trouve que dans une seule religion. Les revendications à la vérité du christianisme, qui furent dans le passé à l'origine des croisades, de l'Inquisition, des guerres s'étendant sur plusieurs décennies, et qui sont officiellement encore en vigueur au moins dans l'Eglise catholique⁵, ne sont plus acceptées. Tout comme dans la pièce *Nathan le Sage* de Lessing, une majorité écrasante de 79 % des personnes interrogées pense maintenant qu'il existe des « vérités fondamentales dans de nombreuses religions ». Enfin, 17 %

3. Les perceptions et les jugements que nous interrogeons dans ce chapitre sont traités avec différents concepts dans la littérature scientifique. Une série de publications emploient les concepts de stéréotypes, préjugés, xénophobie, islamophobie, antisémitisme, etc. Il faut toujours les entendre au sens où ils désignent des perceptions qui sont d'une façon ou d'une autre pathologiques ; voir par exemple TICK (1997). D'autres auteurs utilisent le concept de discours, par exemple VAN DIJK (1993), qui implique toujours qu'un certain groupe domine un autre groupe. D'autres auteurs encore utilisent le concept de « *boundary making* », par exemple WIMMER (2008), qui part toujours du présupposé d'une distinction entre nous/les autres. Le courant de recherche le plus proche de notre perspective est peut-être celui qui utilise la notion de « représentations sociales », dont le concept ne présuppose ni pathologie, ni rapports de pouvoir, ni une distinction entre nous et les autres : voir MOSCOVICI (1981), FARR (1980).

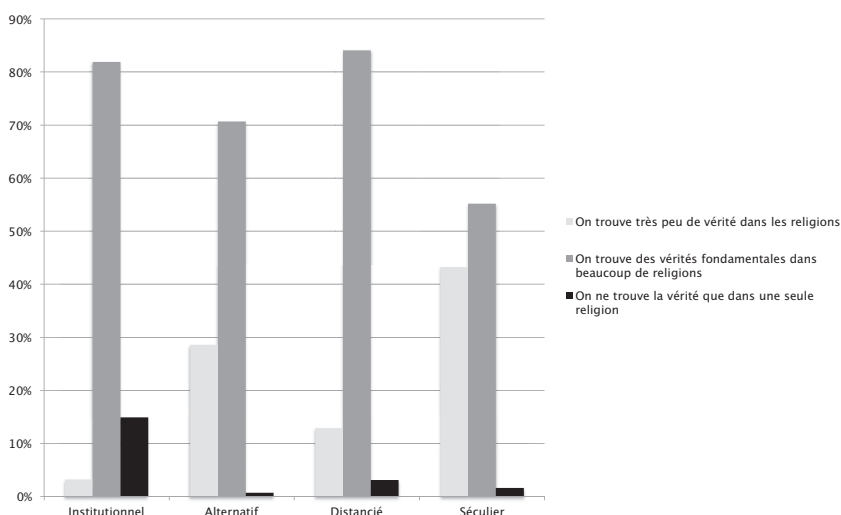
4. Aux Etats-Unis aussi, nous relevons une tendance à la diminution des personnes qui ne croient qu'à la vérité de leur propre religion, voir CHAVES (2011).

5. Certes, la liberté de religion a été reconnue par Vatican II. Mais la revendication du caractère absolu du catholicisme, selon lequel *extra ecclesiam nulla salus* (« hors de l'Eglise, point de salut »), est toujours d'actualité. Sur ce point, voir l'encyclique *Lumen Gentium* 14 : « C'est vers les fidèles catholiques que le saint Concile tourne en premier lieu sa pensée. Appuyé sur la Sainte Ecriture et sur la Tradition, il enseigne que cette Eglise en marche sur la terre est nécessaire au salut. Seul, en effet, le Christ est médiateur et voie de salut : or, il nous devient présent en son Corps qui est l'Eglise ; et en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (cf. Mc 16,16 ; Jn 3,5), c'est la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême, qu'il nous a confirmée en même temps. C'est pourquoi ceux qui refuseraient soit d'entrer dans l'Eglise catholique, soit d'y persévérer, alors qu'ils la sauraient fondée de Dieu par Jésus Christ comme nécessaire, ceux-là ne pourraient pas être sauvés. »

des personnes interrogées croient que le contenu de vérité de quelque religion que ce soit est très limité.

Le schéma 7.1 montre que les relativistes constituent une majorité dans les quatre types principaux. Parmi les *institutionnels*, on trouve tout de même environ 15 % de personnes qui croient qu'on ne peut trouver la vérité que dans une seule religion ; parmi les *séculiers*, nous trouvons – ce qui est moins surprenant – environ 43 % des personnes qui tendent à dénier à toute religion une quelconque vérité.

Schéma 7.1 Dans les quatre types domine une position relativiste selon laquelle il « existe des vérités fondamentales dans de nombreuses religions »



Pour faire écho au relativisme de la vérité, on trouve dans nos données qualitatives une opinion qui émerge massivement, selon laquelle « toutes les religions ont quelque chose de semblable ». Nous rencontrons cette idée dans trois groupes. Un premier groupe de personnes interrogées est convaincu, d'un point de vue uniquement intellectuel, que dans toutes les religions il s'agit fondamentalement du même phénomène. Aussi bien les personnes très religieuses que les personnes distanciées croient ce que Cécile formule de la manière suivante :

Les formes d'invocation sont différentes. Les édifices sont différents. [...] Mais il s'agit toujours de la même chose, toujours – en théorie –

du même Dieu, chaque fois exprimé d'une façon spécifique. (Cécile, 38 ans, év.-réf.)

L'hypothèse selon laquelle il s'agit dans les religions toujours du même phénomène amène de nombreuses personnes interrogées à une conception selon laquelle les conflits ou les guerres portant sur des contenus religieux sont dépourvus de sens. Elles « *ne combattraient jamais au nom d'une religion* », elles pensent que les guerres de religion sont « *totalelement absurdes, stupides* ». Un deuxième groupe – surtout le noyau des *alternatifs* (les « ésotériques ») – parvient à la même conviction en raison de ses propres expériences spirituelles synchrétiques. Environ 91 % des « ésotériques » sont d'avis qu'il « existe des vérités fondamentales dans de nombreuses religions ». Dans ce groupe, nous trouvons – dans l'ensemble – les appréciations les plus positives envers les religions du monde. Un troisième groupe – composé surtout de *séculiers* – croit que toutes les religions sont également inutiles, voire nuisibles.

Dans l'ensemble, nous constatons que très peu de personnes interrogées répondent en recourant à une logique de l'exclusion. Si de nombreuses personnes dans la population suisse, jusqu'au milieu du xx^e siècle, portaient du principe qui allait complètement de soi que leur propre religion était « vraie », ou pour le moins « meilleure »⁶, il n'y a aujourd'hui plus qu'une petite minorité qui argumente de cette façon – ce sont surtout les « évangéliques ».

Critères pour l'appréciation d'une « bonne » ou d'une « mauvaise » religion

L'hypothèse d'une « égalité fondamentale des religions », ainsi que le relativisme de la vérité, ont une conséquence extrêmement importante. Les individus commencent à comparer la « religion en soi » avec d'autres institutions et phénomènes sociaux, et à les évaluer comme « bons » ou « mauvais »⁷. Les critères utilisés par les personnes interrogées sont en l'occurrence d'une constance stupéfiante. Pour les personnes interrogées, une religion est « bonne » dans la mesure où elle engendre des conséquences sociales positives : quand

6. Voir sur ce point BAUMANN/STOLZ (2007b), ALTERMATT (2009).

7. Dans la suite, nous essayons d'élaborer les critères que nous allons employer. Cela nous sera utile plus avant dans le chapitre, lorsque nous expliquerons pourquoi certaines religions ont une image si bonne ou si mauvaise. Pour des études provenant de nombreuses disciplines et qui tentent de répondre à la question de savoir ce qu'est une « bonne » religion, voir WENZEL (2007).

elle soulage les problèmes sociaux en venant en aide aux personnes dans le besoin et aux marginaux, quand elle s'engage pour la paix et l'entente entre les peuples, et quand elle se comporte comme la conscience morale de la société⁸. Selon les personnes interrogées, tout ceci n'est possible que si la religion est « ouverte », « pas extrémiste », « ne juge pas » et « œcuménique ». Envisagée du point de vue de la personne, la religion est « bonne » si elle offre « sécurité », « force » ou « des valeurs ». Plusieurs personnes sont nommées comme des symboles de la « bonne religion » : le Dalai Lama, Sœur Emmanuelle, l'Abbé Pierre, le pasteur Sieber, Mère Teresa, Gandhi. Au contraire, une « mauvaise religion » engendre des conséquences négatives pour la société. C'est le cas quand elle provoque des guerres, des discriminations, des exclusions, le terrorisme, la surpopulation. Selon les personnes interrogées, ces conséquences émergent dans le cas où il s'agit d'une religion « fanatique », « intolérante », « dogmatique », « plus actuelle », qui se fonde sur la prétention à une vérité unique. Envisagée du point de vue de la personne, une religion est toujours mauvaise dans le cas où elle limite d'une manière ou d'une autre la liberté de ses membres. Quand elle force ses membres à accepter des croyances et des sentiments de culpabilité, ou si elle les oblige à adopter certains comportements (p. ex. : vêtements, pratiques religieuses). Dans la suite de ce chapitre, nous allons examiner comment ces critères sont utilisés dans les prises de position. Nous regardons comment ils sont utilisés pour expliquer les prises de position de la majorité des personnes interrogées envers la multiplicité religieuse et envers certaines religions en particulier (islam, bouddhisme, christianisme, etc.).

Si l'on observe à l'aide de ces critères ce que les personnes interrogées disent du phénomène de la « religion en soi », nous rencontrons, comme nous pouvions nous y attendre, des différences individuelles les plus diverses dans les modes d'évaluation. Certaines personnes interrogées perçoivent la religion comme quelque chose de fondamentalement bien. La plupart font état d'appréciations ambivalentes ; d'autres personnes encore voient avant tout les aspects problématiques de la religion. Comme nous le verrons encore plus bas, les appréciations dépendent notablement du fait qu'il s'agisse de sa « propre »

8. Notons que cette forme d'argumentation est naturellement riche en présupposés. Avant la période des Lumières, c'est Dieu et non la société qui aurait été érigé en référence centrale. Et ce ne sont pas les besoins de la société qui auraient servi de critères de mesure pour la religion et Dieu, mais inversement, la société aurait été mesuré à l'aune de la religion et de Dieu. Sur ces transformations culturelles, voir BÖCKENFÖRDE (1991), ou TAYLOR (2007).

religion ou d'une religion « autre », du fait que l'« ordre dominant » soit ou non touché par la religion, de la religion dont il s'agit dans le cas d'espèce, et des options politiques générales de la personne.

Le retour de la critique de la religion

Nous aimerions d'abord commencer par le fait que nous avons été surpris par la fréquence et l'ardeur des critiques adressées à la/les « religion(s) en soi ». La critique de la religion elle-même est relativement ancienne. Elle a été développée pendant les Lumières et ensuite, dans ses formes les plus connues, par Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud⁹. Quiconque aurait tendance à penser que les débats portant sur la vérité et l'utilité de la religion appartiennent au passé, et que les grands problèmes ont été résolus, se trompe. Les critiques modernes de la religion comme Richard Dawkins, Sam Harris ou Christopher Hitchens classent facilement leurs livres écrits avec verve sur les listes des best-sellers internationaux¹⁰. Le mouvement des libres penseurs connaît dans plusieurs pays un essor dynamique ; leurs actions, comme par exemple leur slogan « Dieu n'existe probablement pas. Alors ne t'inquiète pas et profite de la vie » connaissent un relais médiatique énorme¹¹. Il est dès lors bien plus pertinent de parler d'un « retour de la critique de la religion » que d'un « retour de la religion ».

Mais ce qui est le cas pour les médias internationaux l'est aussi pour la population suisse, dans laquelle nous rencontrons une forte critique de la religion qui peut prendre des formes très vigoureuses. Selon de nombreuses personnes interrogées, la religion a souvent joué un rôle très sombre dans l'histoire du monde. Selon Cécile, tout ce qui a été fait au nom de la religion est « *complètement dégueulasse* ». Les personnes interrogées mentionnent les croisades, l'Inquisition, les conquistadors ou les guerres en ex-Yougoslavie. Voici ce que dit Peter :

Trouvez-moi une guerre qui n'est pas d'une façon ou d'une autre fondée sur la religion. Ou trouvez-moi un conflit voisin qui n'est pas fondé sur la foi. Tout passe par la foi, la foi est toujours une foi prétexte. (Peter; 65 ans, sans confession)

9. Pour un aperçu, voir WEGER (1979).

10. DAWKINS (2008), HITCHENS (2007), HARRIS (2004).

11. Sur cette opération qui a commencé en 2008 en Angleterre, avant de trouver des émules enthousiastes dans le monde entier, voir la page Internet http://fr.wikipedia.org/wiki/Atheist_Bus_Campaign (consulté le 24/10/2014).

Mais ce qui est le cas du passé l'est aussi du présent : dans le présent aussi, la religion peut facilement être mobilisée pour « *prendre le pouvoir* », pour « *influencer négativement* » les personnes, déclencher la violence et les guerres. 85 % des personnes interrogées sont plutôt ou totalement d'accord avec l'affirmation : « Quand on voit ce qui se passe dans le monde, les religions encouragent plutôt la guerre que la paix ». Et 82 % des personnes interrogées croient que « les personnes très croyantes sont souvent intolérantes envers les autres ». Il est intéressant de noter que tous nos types admettent volontiers les aspects problématiques de la « religion »¹². Si l'on examine la critique de la religion un peu plus précisément, on s'aperçoit rapidement que le sous-groupe particulièrement critique des *séculiers*, ceux que nous avons nommés les « adversaires de la religion », est le seul groupe à rejeter totalement la religion. Tous les autres groupes sont prêts à reconnaître les aspects problématiques de la religion, mais ils en relèvent aussi les aspects positifs ou neutres. Leur critique ne s'adresse dès lors pas tant à la religion dans son ensemble qu'à certains phénomènes spécifiques. Les thèmes les plus importants sont les extrémismes religieux (surtout islamistes), l'inadaptation de l'islam à la Suisse, les sectes, ainsi que les prises de position conservatrices de l'Eglise catholique. Au cours de ce chapitre, nous allons aborder plus en détails l'analyse de ces points.

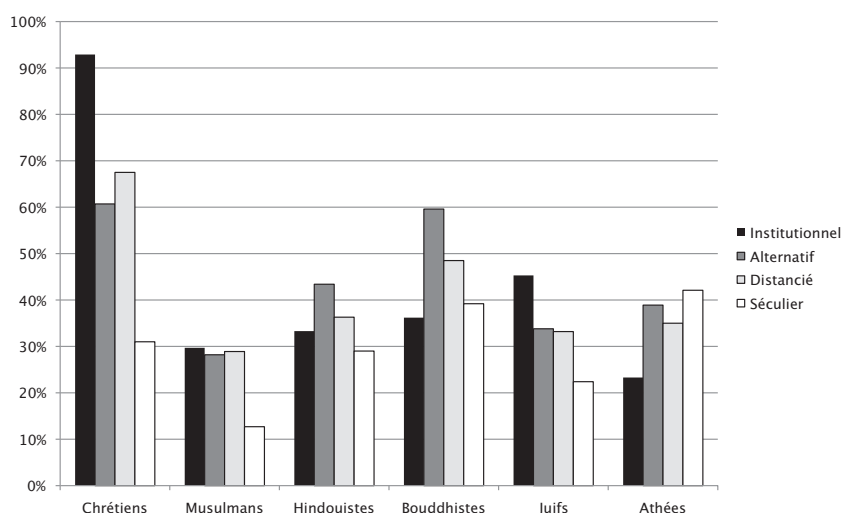
7.2. PERCEPTION ET ÉVALUATION DES GROUPES RELIGIEUX SPÉCIFIQUES

Dans un contexte pluraliste, la question de l'image, à savoir de la perception et de l'évaluation des religions et de la communauté religieuse, devient de plus en plus importante. Une image positive et le prestige d'une religion ou d'une communauté religieuse sont donc une importante ressource pour les communautés. Une image négative peut fortement entraver leurs activités et entraîner une discrimination de leurs membres. Il ressort de nos données un tableau homogène. Les personnes interrogées utilisent les critères que nous avons présentés ci-dessus pour faire la distinction entre les religions « personnelles » et « étrangères », ainsi que entre les

12. Ce point est d'autant plus intéressant qu'il a été tout simplement négligé par les études pionnières qui nous ont précédés. On ne trouve aucune mention de cette critique dans l'ouvrage *Croire en Suisse(s)*, ni dans *Les deux visages de la religion*.

religions « bonnes », « neutres » et « mauvaises »¹³. Le christianisme est perçu par les personnes comme leur propre religion, une religion envers laquelle, malgré les critiques adressées à l'Eglise, elles ont une relation relativement positive. Toutes les autres religions sont « étrangères ». Les schémas 7.2 et 7.3 illustrent comment les types évaluent positivement ou négativement les adhérents des autres religions. Passons en revue les différents points de vue.

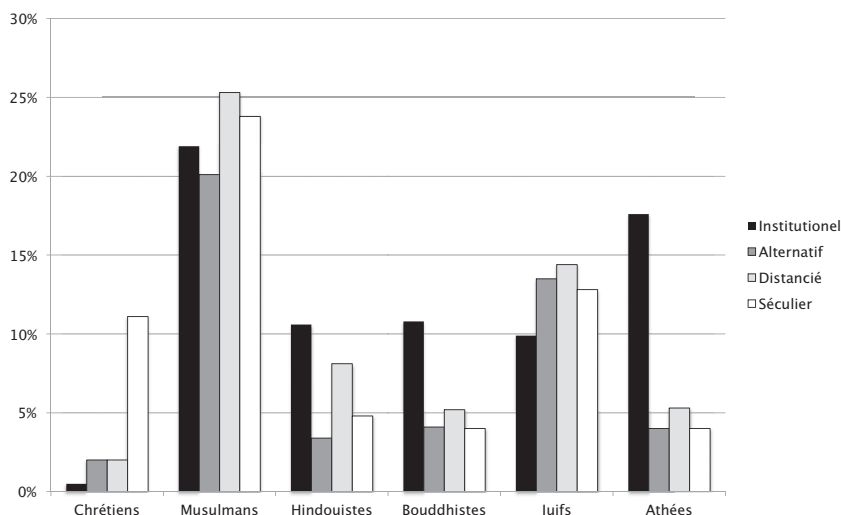
Schéma 7.2 Chrétiens et bouddhistes bénéficient de la plupart des évaluations très ou plutôt positives



Remarque: le tableau ne montre que les évaluations très ou plutôt positives.

13. Voir PORTMANN/PLÜSS (2011). Pour un recueil de réponses philosophiques et théologiques à la question de savoir quand une religion est « bonne » ou « mauvaise », voir WENZEL (2007).

Schéma 7.3 Les musulmans font l'objet de la plupart des évaluations très ou plutôt négatives



Remarque : Le tableau ne montre que les évaluations très ou plutôt négatives.

Christianisme

Le christianisme est perçu par les personnes interrogées comme leur propre religion. Si on leur demande de formuler des points de vue positifs ou négatifs à propos des « chrétiens », la plupart des personnes interrogées disent avoir un point de vue très ou plutôt positif. Les *institutionnels* en particulier ont un point de vue très positif sur les chrétiens (schéma 7.2). Nous avons ici un exemple qui s'inscrit dans le constat très général selon lequel les personnes perçoivent de manière positive ce qui leur est connu et proche¹⁴. Les données qualitatives confirment ce fait ; mais elles indiquent en outre que les personnes interrogées perçoivent de manière très différenciée les différents groupes chrétiens et que, tout particulièrement dans le cas des confessions chrétiennes, elles font des différences entre les membres des différentes religions et les Eglises en tant qu'institutions. Au sein du christianisme, nous allons examiner le catholicisme

14. Sur ce point, voir STOLZ (2000), GERGEN/GERGEN (1986), LEVINE/CAMPBELL (1972), ZICK (1997).

et les protestants réformés. Nous avons déjà examiné l'image des Eglises évangéliques au chapitre 6.

Catholicisme

Au sein de la population, l'image du catholicisme est plutôt négative. Pour le dire de manière succincte, de nombreuses personnes interrogées considèrent que l'Eglise catholique est une institution conservatrice, rigide, hiérarchique, autoritaire, intolérante quant à sa morale, hypocrite et qu'elle contredit la notion de vraie religion. Il est inouï de voir le nombre de personnes interrogées – et en premier lieu les catholiques pratiquants – qui formulent les reproches les plus violents contre l'Eglise catholique en tant qu'institution.

La critique la plus importante se rapporte à une *position perçue comme conservatrice et qui n'est plus en phase avec l'actualité*. Selon les personnes interrogées, cette position est visible à plusieurs égards. L'Eglise catholique défend – selon les personnes interrogées – des dogmes absurdes et dépassés, comme par exemple l'infailibilité du pape, le péché originel ou la prétention de la doctrine catholique à détenir l'unique vérité. En outre, elle défend des normes archaïques et elle punit les fautifs en les méprisant et en les excluant. Les personnes interrogées égrènent d'innombrables exemples dans lesquels l'Eglise leur apparaît comme une institution autoritaire et intolérante. Katherine et Kaitline ont été excommuniées parce qu'elles ont divorcé et elle sont scandalisées¹⁵. Renate accuse un religieux qui condamne le suicide en le comparant au fait de « *saloper l'œuvre de Dieu* ». Diane et Ingolf perçoivent l'Eglise catholique comme autoritaire parce que, dans la préparation du mariage et du baptême, elle ne leur a laissé aucune marge de manœuvre. Un grand nombre de personnes interrogées disent que c'est « *idiot* » que l'Eglise catholique interdise la contraception, contribuant ainsi à la surpopulation de l'Afrique et à la propagation du sida. Les catholiques pratiquants en particulier, mais aussi de nombreuses autres personnes, ne comprennent pas pourquoi l'Eglise catholique s'accroche au célibat des prêtres. Cela n'est « *pas biblique* », cela ne peut pas être « *voulu par Dieu* ». Le célibat est une « *idiotie* » et, selon les personnes interrogées, cela entraîne, entre autres conséquences, le fait que les prêtres n'ont aucune idée des situations de vie réelles de nombreuses personnes croyantes. Deux personnes interrogées (Blandine, Rebecca) disent en outre que le célibat

15. Sur ce sujet, voir ci-dessus, p. 87, note 18.

conduit directement aux actes de pédophilie de certains prêtres. L'Eglise catholique a en outre une conception « scandaleuse » de la femme en la privant de nombreux droits. Fabio pense que, « *au sein de l'Eglise, la femme n'existe toujours quasiment pas* » ; l'Eglise est « *totalelement imbue d'une furie machiste* ». Les émotions vives exprimées par de nombreuses personnes, le fait qu'elles s'énervent, peuvent être expliquées par le fait que selon les personnes interrogées cette orientation conservatrice contredit la « vraie religion ». Selon de nombreuses personnes interrogées, tous ces points sont incarnés par le pape Benoît XVI, en fonction au moment où ces entretiens furent réalisés.

L'indignation se renforce encore avec un second reproche très répandu : le reproche d'« *hypocrisie* ». Alors que, sur le point précédent, il s'agissait du fait que l'Eglise prêche des choses fausses, il s'agit ici de l'idée selon laquelle l'Eglise elle-même ne respecte pas ses propres règles et prescriptions, mais qu'elle s'efforce d'afficher une belle apparence trompeuse. D'un côté, l'Eglise prêche une volonté de paix, la tolérance, les bonnes actions et l'humilité ; de l'autre côté, elle agit elle-même de façon intolérante et discriminante, elle dissimule ses scandales liés à la sexualité et à la pédophilie et elle possède des richesses. Erich par exemple constate que l'Eglise catholique affiche

[...] de l'hypocrisie, quand on entend ce qui se passe, un prêtre est suspendu quand il a une liaison avec une femme, mais quand il fait des attouchements sur un enfant, alors l'affaire est étouffée. (Erich, 40 ans, sans confession)

Si, comme nous le verrons plus bas, l'islam est perçu par de nombreuses personnes comme la « mauvaise religion étrangère », le catholicisme est sans aucun doute « notre mauvaise religion à nous ».

Toutefois, ces points négatifs sont bel et bien contrebalancés par des appréciations positives. De nombreuses personnes interrogées perçoivent de manière positive l'engagement social de l'Eglise catholique (voir aussi le chapitre 6), comme c'est le cas d'un certain prêtre ou responsable de cure qu'elles connaissent personnellement, ou encore, dans certains cas, les personnes perçoivent de manière positive le catholicisme dans la mesure où il est vu comme faisant partie intégrante et évidente de leur vie et de leur environnement social. Pour de nombreuses personnes interrogées, les catholiques sont considérés comme très familiers, ils sont donc vus positivement en raison de cette normalité.

Protestants réformés

Les protestants réformés ne sont pas confrontés à une image ambivalente, mais plutôt à une absence d'image¹⁶. Dans nos données, les protestants réformés n'apparaissent quasiment pas comme un ensemble clair et distinct. Alors que les catholiques suscitent d'innombrables critiques, presque personne ne s'énervé contre les réformés. Personne ne les rend responsables de problèmes ou de scandales. Personne ne s'emporte contre eux¹⁷. Les propos, relativement rares, sur les protestants réformés peuvent être classés en trois ensembles. Ils sont premièrement mentionnés dans le contexte d'une énumération qui fait état de la pluralité religieuse : catholiques, réformés, bouddhistes, juifs. Les protestants réformés sont vus dans ce cadre comme constituant « une partie du paysage religieux », mais ils ne font pas l'objet d'une attention spécifique. Deuxièmement, les protestants réformés sont vus comme un contre-exemple positif en regard de ce qui intéresse au premier chef, à savoir l'évocation négative de l'Eglise catholique. Les protestants réformés sont « *en fait un peu plus intelligents* » que les catholiques ; ils ont davantage de « *sens critique* » ; ils sont « *assez ouverts* ». Ces notes positives que les personnes interrogées attribuent aux protestants réformés proviennent du fait qu'ils apparaissent comme plus en phase avec le temps présent, contrairement aux catholiques. Et cela parce que les femmes peuvent prêcher, que la contraception est autorisée, qu'il y a moins d'interdits, etc. Cécile par exemple dit :

Les réformés sont assez ouverts sur plein de choses. Comme le fait que les femmes peuvent diriger un culte, quant à leur position sur la contraception, leurs positions générales, c'est assez ouvert. En fait je trouve scandaleux que par exemple l'Eglise catholiques repousse les femmes, surtout en ce qui concerne la contraception dans les pays africains. (Cécile, 38 ans, év.-réf.)

Le troisième ensemble de propos concerne l'observation que les protestants réformés ne parviennent pas à intéresser les personnes à

16. Sur l'image des protestants réformés, voir STOLZ/BALLIF (2010).

17. C'est peut-être une formulation qui va trop loin. Il existe bien sûr des personnes qui critiquent certains aspects chez les réformés (dans nos données : Peter et Siegfried). Mais il s'agit ici clairement d'exceptions. Il n'existe pas de « discours critique » envers l'Eglise évangélique réformée alors qu'il en existe clairement un envers l'Eglise catholique.

leurs offres. Les cultes sont « *fade* », il y vient « *peu de monde* », quand on voit la fréquentation des cultes et des conférences, il y a de quoi être « *inquiet* ». Selon Katherine :

*La religion protestante va mal, ils perdent beaucoup de personnes.
(Katherine, 61 ans, év.-réf.)*

Les protestants réformés sont donc vus comme plus en phase mais comme moins intéressants. Ils ne font pas parler d'eux, ni en bien, ni en mal. On voit clairement qu'ils ne sont pas comme les catholiques, mais on ne sait pas très bien *ce qu'ils sont*. En adaptant le titre célèbre du livre de Musil, nous pourrions parler d'une « Eglise sans qualités ».

Bouddhisme

Le bouddhisme est l'exemple type d'une religion « étrangère » mais qui fait l'objet d'une appréciation « positive ». Cette religion est présentée en recourant aux stéréotypes qui la qualifient de non-violente, pacifique, accueillante et non dogmatique. Les bouddhistes ne « *font de mal à personne* » ; ils sont « *pour la paix dans le monde* ». On trouve dans le bouddhisme une « *zénitude* », et rien n'est « *contraignant* ». Plusieurs personnes interrogées disent qu'elles ne le connaissent pas très bien, mais que le bouddhisme leur fait vraiment une bonne impression et que cette religion pourrait être pour elles potentiellement intéressante. Selon Erich, le bouddhisme présente

*[...] de bonnes bases, contrairement [...] à l'islam ou au christianisme ; si je devais choisir, ce serait certainement le mieux pour moi.
(Erich, 40 ans, sans confession)*

Et selon Rebecca :

Le bouddhisme est une religion qui peut tout accepter. Alors [...] si je devais me convertir [...] [le bouddhisme] serait une chose que je pourrais imaginer. (Rebecca, 45 ans, cath. rom.)

Les points de vue les plus positifs concernant le bouddhisme se trouvent, comme nous pouvions nous y attendre, chez les *alternatifs* (et à nouveau de manière plus radicale dans le sous-groupe des « *ésotériques* »). L'image positive du bouddhisme s'explique si l'on

se réfère aux critères, présentés plus haut, qui sont mobilisés pour évaluer une religion. Le bouddhisme semble incarner tout ce qui aujourd'hui est considéré comme une « bonne religion » : le pacifisme, l'absence de dogmes, l'ouverture, la spiritualité.

Islam

Contrairement au bouddhisme perçu selon des stéréotypes positifs, l'islam est de façon tout aussi stéréotypée perçu comme l'incarnation de la religion négative¹⁸. Qu'est-il reproché à cette religion par les critiques des personnes interrogées ? En premier lieu, il s'agit d'une « religion » au nom de laquelle on peut s'adonner à l'extrémisme, la haine, la violence et la guerre sainte. Vanessa dit de manière typique :

L'islam est devenu ma bête noire, et ça fait tout simplement peur. A quoi est-ce que je pense quand j'entends le mot islam ? Je pense à la guerre, à la violence [...]. Je suis certainement injuste envers cette religion, mais ce sont là les premières pensées qui me viennent à l'esprit. (Vanessa, 41 ans, év.-réf.)

Deuxièmement, cette religion ne traiterait pas bien les femmes ; elles sont obligées de porter le voile, il y a des mariages forcés et les jeunes filles n'ont pas le droit de suivre les cours de natation. Selon Grégory :

Ça détruit la vie des gens, au nom d'Allah et compagnie, et en plus je trouve que la religion maltraite les femmes. Oui, dans le monde musulman c'est rude. Non, non, je suis contre. (Gregory, 70 ans, sans confession)

Troisièmement, l'islam est, selon de nombreuses personnes interrogées, une religion qui exploite la population du pays et qui détruit l'ordre dominant. En cela, l'islam méprise clairement les obligations liées à l'hospitalité. L'argument avancé s'appuie sur l'idée que les religions étrangères ont certes un droit d'exercer librement leur culte, mais qu'elles sont aussi des hôtes dans un pays pour elles étranger et que, par conséquent, elles devraient – tout comme les hôtes – se comporter de manière discrète et correcte. Mais beaucoup de musul-

18. Sur la perception individuelle de l'islam en Suisse, voir STOLZ (2006), HELBLING (2010). Sur le traitement des musulmans dans les médias, voir SCHRANZ/IMHOF (2003). La recherche sur l'« islamophobie » est très vaste. Voir par exemple ALLEN (2001), HALLIDAY (1999), STOLZ (2006), HELBLING (2010).

mans « *profitent du droit d'hospitalité* », « *étendent leur linge le dimanche* », « *érigent une mosquée* », « *se baladent avec un voile* », « *sortent leurs enfants de l'école* », « *sont en expansion* », « *exigent toujours plus* ». La population locale de son côté doit « *s'adapter* » ; elle « *a le sentiment qu'ils ne devraient pas être comme ils sont* ».

Quatrièmement, ce non-respect des règles est, dans l'esprit de nombreuses personnes, encore aggravé par le fait que les musulmans eux-mêmes sont très à cheval sur ces règles et qu'ils punissent sévèrement les personnes qui ne les respectent pas. Les personnes interrogées utilisent avec une fréquence inouïe l'argument suivant : si nous sommes des hôtes chez eux, nous devons nous adapter ; si nous ne le faisons pas, « *on nous jette en prison* » ou « *on nous lapide* ». Mais s'ils sont hôtes chez nous, nous faisons des concessions, alors qu'ils ne respectent en aucune façon nos règles. Niklaus, par exemple, a déclaré :

Alors pour être franc, je n'ai que faire d'une pareille mosquée. A chacun sa foi, mais si on va chez eux, nous aussi, on ne peut pas construire d'églises, ou bien ? (Niklaus, 47 ans, év.-réf.)

Le fait que les personnes ayant une religion étrangère soient vues comme des personnes qui ne respectent pas les règles et qui troublent la paix sociale, explique aussi pourquoi de nombreuses personnes interrogées réagissent de manière si émotionnelle à ce sujet. Ces reproches sont formulés parfois sans aucune restriction et sont mis en lien avec l'exigence d'ériger des frontières contre « *l'islamisme* ». Mais il arrive souvent que les personnes interrogées nuancent leur appréciation, d'une part en reconnaissant un droit à la liberté de religion, d'autre part en admettant que leurs connaissances sont limitées et que l'islam connaît une pluralité de formes ; parfois aussi, elles admettent la possibilité que ce soient des préjugés. Ceci se trouve exprimé dans des formulations telles que : « *Je pense que je suis en grande partie injuste envers lui [l'islam], mais...* » ; « *c'est peut-être un préjugé, parce que je ne connais pas très bien, mais...* » ; « *c'est sûr qu'ils ont aussi des bons côtés, mais...* ». Il est toutefois possible que ces propos montrent simplement que les personnes interrogées pensent que leurs idées critiques envers l'islam sont peu admises socialement et qu'elles les atténuent face à la personne qui les interroge.

Nouvelles communautés religieuses

Outre les musulmans, les nouvelles communautés religieuses sont elles aussi souvent très mal vues¹⁹. Les personnes interrogées parlent de « sectes ». Si, pour les spécialistes en sciences des religions, il est tout à fait normal que des petites communautés religieuses ayant des pratiques et des conceptions inhabituelles soient aussi légitimes ou illégitimes que des grandes communautés religieuses connues, la plupart des personnes interrogées voient les choses tout à fait différemment. Selon ces personnes, les sectes sont des groupes qui s'adonnent au « lavage de cerveau ». Leurs membres ont une « foi aveugle », ils se font « arnaquer » ; ils « sont trompés par leurs religieux » et « ils ne peuvent plus s'en sortir ». Ces sectes peuvent « détruire des familles » ; elles pratiquent « l'endogamie » et commettent des abus sexuels sur leurs membres. Renato raconte :

Ce qui me dégoûte, ce [sont] les sectes, ça me fait tout simplement grincer des dents. Ces sectes bizarres, je ne peux rien en faire. Et si quelqu'un [appartenant à une secte] débarque chez moi, alors je lui dis tout simplement de s'en aller, car je n'en ai rien à faire. (Renato, 41 ans, cath. rom.)

On ne retrouve pas une image aussi dépréciative chez toutes les personnes interrogées. Mais le concept de secte est toujours utilisé de façon négative. Il n'est jamais mentionné que, dans de nombreux cas, il pourrait s'agir de personnes très croyantes qui, pour des raisons subjectives, s'engagent dans de petites minorités spirituelles qui sortent de l'ordinaire²⁰.

Dans les entretiens, on relève plusieurs exemples différents pour désigner une « secte » : les raëliens, la scientologie, les Eglises évangéliques, l'ordre du Temple solaire. Mais il y a un groupe qui se trouve mentionné dans une très grande majorité de cas : les *témoins de Jéhovah*. Pour les personnes interrogées, ce groupe est l'exemple par excellence de la « secte ». S'ils sont si bien connus, c'est parce qu'ils parcourent tout le territoire pour aller à la rencontre de la

19. L'étude de STOLZ (2000) avait déjà mis en évidence des attitudes extrêmement négatives contre les « sectes ».

20. Pour autant, il ne faut en aucune façon nier que des relations problématiques puissent exister dans les nouvelles communautés religieuses. Mais le point ici est que cela peut aussi être le cas dans les grandes communautés. Ce que nous contestons ici, c'est le contraste grossier entre « bonnes religions » et « mauvaises religions ».

population et qu'ils frappent à toutes les portes. Les personnes interrogées ont une image négative des témoins de Jéhovah. Ils « *sonnent toujours à la porte* », ils « *viennent toujours nous déranger* ». Plusieurs personnes interrogées racontent des anecdotes pour expliquer comment se débarrasser efficacement des témoins de Jéhovah.

7.3. CAUSES DES PERCEPTIONS ET DES ÉVALUATIONS

Comment les personnes interrogées sont-elles arrivées à leurs jugements sur les différentes religions ? Comment peut-on expliquer sociologiquement leurs perceptions et leurs évaluations ? Dans la mesure où ces questions ne constituaient pas l'objet de notre enquête, nos analyses sont un peu limitées. Toutefois, nos données nous permettent de faire les remarques suivantes.

(Sous-)milieux religieux

Bien évidemment, les membres des différents (sous-)milieux présentent des types d'évaluations différents concernant les groupes religieux. Les milieux très religieux et les milieux très spirituels sont ici particulièrement intéressants. Le *sous-groupe ecclésial des institutionnels* (les « établis ») a une appréciation évidemment positive de sa propre religion, le christianisme. Mais, chez les catholiques surtout, nous relevons aussi de nombreuses critiques contre leur propre Eglise. Face aux autres religions et à la question de la pluralité religieuse, on relève souvent une position favorable au dialogue religieux. La pluralité des religions, des croyances et des lieux saints est vue comme un avantage. Chaque personne devrait donc avoir le droit de vivre sa religion, et ensuite entrer dans une relation intéressée et respectueuse vis-à-vis des autres religions. Il est ici particulièrement important que chaque partenaire du dialogue sache clairement ce qu'il croit et qu'il puisse le dire clairement aux autres personnes.

Nous les chrétiens, nous devrions clairement montrer que nous sommes ici et que nous tenons à notre religion – mais les musulmans ont aussi le droit de pratiquer leur religion. (Marc-Antoine, 63 ans, cath. rom.)

L'intention est donc de viser à une meilleure compréhension réciproque, à un monde plus pacifique, voire à tendre vers une vérité religieuse plus profonde. En reprenant le titre d'un best-seller des

années 1970, nous pourrions dire que les personnes interrogées adoptent une position du type « Je suis ok, tu es ok »²¹. En ceci, les personnes se trouvent dans une position assez proche de celle mise en avant par les grandes Eglises, qui elles aussi attachent une grande importance au dialogue interreligieux²².

Le *sous-groupe évangélique des institutionnels* (les « évangéliques ») présente en revanche un type de réaction tout autre face aux autres religions. Les « évangéliques » rejettent toutes les religions perçues comme des religions « étrangères » – et en premier lieu l’islam²³. Ces religions étrangères sont rejetées au moyen d’innombrables arguments. Dans la mesure où les évangéliques, de manière caractéristique, partent du principe de la vérité d’une seule religion (la leur), et qu’en outre ils considèrent les autres religions comme des objectifs de mission (et non pas de dialogue), les autres religions leur apparaissent comme une concurrence – en particulier l’islam.

Les *alternatifs*, et ici en premier lieu le groupe noyau des *alternatifs* (les « ésotériques ») présentent en revanche les appréciations les plus positives envers les types de religion les plus diverses. Certes, ils rejettent vigoureusement toutes les formes dogmatiques et rigides de religion (en premier lieu l’institution de l’Eglise catholique). Mais quant aux contenus, les « ésotériques » sont prêts à reconnaître des vérités religieuses partout et, si cela peut leur être utile, ils les intègrent dans leur vision du monde. Environ 91 % des « ésotériques » sont d’avis qu’il « existe des vérités fondamentales dans de nombreuses religions ».

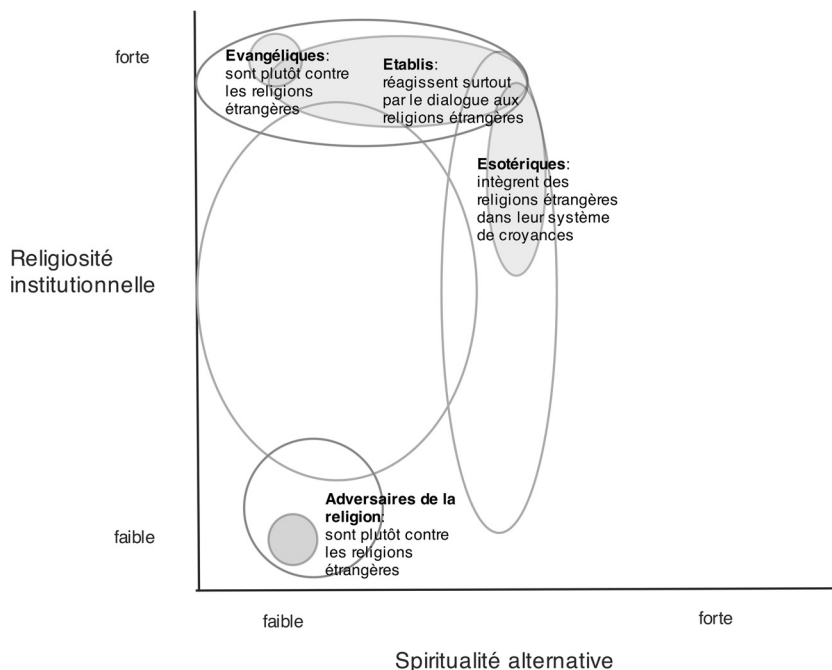
Il n’en va pas de même pour le groupe noyau des *séculiers* (les « adversaires de la religion »). Sans grande surprise, ils ont une attitude négative envers toutes les religions et les communautés religieuses. Pour résumer cette section, nous pouvons dire que l’évaluation de la propre religion et de la (des) religion(s) étrangère(s) est toujours fortement influencée par le propre (sous-)type religieux auquel on appartient, pour autant que le type en question représente une « dimension centrale » de la propre identité personnelle.

21. HARRIS (2012).

22. Pour les réformés, voir STOLZ/BALLIF (2010).

23. Hormis les religions non chrétiennes, les évangéliques rejettent aussi, et souvent fortement, l’ésotérisme parce qu’ils considèrent que ce courant est une adoration des « forces obscures ». Voir STOLZ/FAVRE/GACHET/BUCHARD (2012).

Schéma 7.4 Les différents sous-types ont des positions très variées sur les religions étrangères



Médias de masse et discours de proximité

Il est indubitable que la consommation des médias de masse a une immense influence sur la construction des perceptions des personnes interrogées²⁴. Le grand sociologue Niklas Luhmann le dit de manière concise :

Ce que nous savons sur notre société, et même sur le monde dans lequel nous vivons, nous le savons grâce aux médias de masse²⁵.

Les médias de masse, en premier lieu la télévision, reviennent à de nombreuses reprises dans nos données. Ces occurrences montrent que les personnes interrogées ont en effet acquis une grande partie de leurs

24. Une part importante de la recherche porte sur la manière dont la religion et les religions sont traitées dans les médias. Pour le contexte suisse, voir SCHRANZ/IMHOF (2003) ; IMHOF/ETTINGER (2007).

25. LUHMANN (1996, p. 9).

connaissances sur la religion par ce biais. Comment les juifs mangent casher, comment les personnes se convertissent au judaïsme, comment les chrétiens des Philippines se flagellent, comment les bouddhistes méditent, comment on communique avec les esprits des morts, comment de jeunes hommes se font exploser en martyrs de l'islam, comment le pape agit en Afrique – tout cela a été vu à la télévision par les personnes interrogées. Seules quelques personnes problématisent cette dépendance médiatique de leurs perceptions et de leurs jugements. Nicolas par exemple dit qu'il ne considère pas les réformés comme des « extrémistes », mais comme « plutôt modérés ». Il argumente au moyen de l'image qu'il a apprise par les médias de masse :

Pourquoi est-ce que je les [les réformés] vois comme ça ? Je ne sais pas. Il me semble qu'ils ne font pas tout le temps la une des journaux. (Nicolas, 36 ans, sans confession)

Dans certains cas, nous relevons aussi une critique des médias. Cécile, par exemple, est d'avis qu'il existe de nos jours de nombreux préjugés sur l'islam parce que la télévision ne montre que des « choses affreuses ». Mais pour la très grande majorité des personnes interrogées, l'origine de ce conditionnement médiatique demeure cependant implicite et doit être interrogée. Il est ainsi intéressant de remarquer que les informations délivrées par les médias de masse ne sont pas acceptées intégralement, mais qu'elles font l'objet d'une grande sélection afin d'être intégrées dans les conversations de la vie ordinaire de proximité.

Contact personnel

A côté des médias de masse, les contacts personnels et les expériences vécues peuvent avoir une influence sur les perceptions et les jugements envers les religions²⁶. Ces expériences peuvent soit confirmer des stéréotypes appris dans les médias, soit au contraire les contredire. Les personnes interrogées parlent de contacts personnels ou d'expériences qu'elles ont faits lors de voyages, pour des raisons professionnelles, ou pour rendre visite à des parents.

La plupart des personnes interrogées disent que ces expériences concrètes les ont aidées à avoir une perception « plus différenciée » des religions étrangères et à être plus tolérantes, entraînant la modifi-

26. Sur ce qu'on appelle l'hypothèse du contact dans le cas de l'attitude face aux étrangers, voir ZICK (1997).

cation de la vision de leur propre religion. Grâce à ses nombreux voyages en Asie, Olga a acquis une « *plus grande ouverture* » envers les différentes religions. L'image que Cécile a de l'islam et du bouddhisme provient de ses voyages dans les pays musulmans et en Asie. Elle regrette le traitement négatif de l'islam dans les médias. Pour elle, il est important de faire la différence entre l'islam en tant que « *grande religion* » et ce qu'une minorité extrémiste en fait. A l'occasion d'un voyage en Egypte, elle n'a pas seulement visité des mosquées, mais elle a aussi consulté des livres sur l'islam pour pouvoir en discuter.

[L'islam] aussi est une grande religion, qui à certains égards est peut-être même plus ouverte. Mais de nos jours il y a quelques extrémistes qui en font quelque chose d'affreux. C'est vraiment terrible, parce qu'on met tout dans le même panier. (Cécile, 38 ans, év.-réf.)

Cécile ne se contente pas de relativiser l'image négative de l'islam, mais aussi l'image positive du bouddhisme. De par ses voyages dans des pays bouddhistes elle a pu faire l'expérience de la pratique religieuse concrète :

Et le bouddhisme, là aussi il faut relativiser. Il faut être réaliste. Les gens prient pour gagner à la loterie ! (Elle rit). Là-bas, ils sont très pragmatiques, ils prient pour gagner plus d'argent, et ça c'est choquant. (Cécile, 38 ans, év.-réf.)

Somme toute, après que Cécile a examiné l'architecture, les coutumes religieuses et les formes de croyances, elle finit par penser que la réalité est en totale contradiction avec l'image construite par les médias. Renate a travaillé pendant quatre mois dans un hôpital au Cameroun. A cette occasion, elle a pu redécouvrir le christianisme. Renate a été impressionnée par la piété des Africains :

Ils ont respecté toutes les cérémonies pascales, de jeudi jusqu'au jour de Pâques. Oui, vraiment, avec la crucifixion, l'ensevelissement et tout le reste. Et c'était bien sûr complètement impressionnant. (Renate, 51 ans, cath. rom.)

Les personnes interrogées relèvent un effet relativisant semblable pour les rencontres personnelles dans le domaine des contacts professionnels et parentaux. Quentin est un employé d'administration de 50 ans qui a un musulman dans son cercle parental direct : « *Ma sœur était mariée à un musulman, ils sont très sympathiques, très*

gentils. » Cette expérience a conduit Quentin à une vision plus positive de l'islam, indépendante de la vision propagée par les médias :

Je n'ai pas trouvé l'image qui est celle montrée par la télévision, c'était complètement différent. (Quentin, 50 ans, év.-réf.)

Les voyages, les contacts professionnels ou familiaux, peuvent donc conduire à une attitude qui fait une place croissante à la compréhension pour la religion étrangère. On constate souvent une distanciation critique envers toutes les religions, également envers le christianisme. Les personnes citées ci-dessus incarnent pour l'essentiel un profil *distancié* (Olga, Niklaus, Wilma, Quentin), mais certaines relèvent du profil *séculier* (Cécile) ou *institutionnel* (Bénédicte).

Toutefois, le contact n'entraîne pas toujours une plus grande ouverture. Certaines personnes interrogées ayant des opinions fortement ancrées sur la (les) religion(s) mentionnent des contacts qui sont clairement utilisés pour confirmer leurs propres perceptions des stéréotypes.

Position politique et position envers les étrangers

Enfin, la position politique générale, en particulier l'attitude concernant l'ouverture ou la fermeture de la Suisse, mais aussi l'attitude envers les étrangers, est corrélée de façon importante à la perception des religions. Plusieurs auteurs ont défendu la thèse selon laquelle l'islamophobie en particulier, ainsi que la peur de « l'islamisation de la Suisse », n'était rien d'autre qu'une nouvelle version de la vieille peur des étrangers et des requérants d'asile. Si, par le passé, les Italiens, puis les Turcs et les (ex-)Yougoslaves, étaient perçus comme « étrangers », « non intégrables » et « envahissants », ce serait maintenant le tour des musulmans d'occuper cette position. En ce sens, le discours de la « surpopulation étrangère » des années 1970 serait un analogue de l'« islamisation » des années 2010²⁷. Nos données ne nous permettent pas de porter un jugement définitif. Il est cependant indubitable que chez de nombreuses personnes interrogées, la perception des religions et des thèmes non chrétiens est fortement liée à la question des étrangers, des requérants d'asile et de l'identité suisse. Les personnes dont l'orientation politique est plutôt celle de la droite nationaliste, à savoir celles qui souhaitent sauvegarder la neutralité suisse et refusent d'entrer dans l'Union européenne,

27. Pour une discussion de cette thèse, voir LINDEMANN (2012).

qui réclament un renforcement de la loi sur l'asile, qui militent pour le privilège des Suisses contre les étrangers sur le marché de travail et de l'immobilier, ces personnes ont une vision clairement plus négative des religions non chrétiennes que les personnes qui, sur toutes ces questions, défendent une position politique plutôt à gauche.

Nos données montrent par ailleurs clairement que les personnes interrogées voient bien qu'une attitude critique envers les étrangers et les musulmans est « socialement indésirable ». Elles expriment toutefois ces opinions tout en évitant d'être vues comme des « racistes » ou des « xénophobes ». Dans cette situation, il arrive que les personnes interrogées se mettent à rire, ce qui dénote là aussi une attitude distanciée. Ce comportement est visible dans des formulations du type : « *mais je ne suis pas membre de l'UDC, ça quand même pas (rires)* », « *je ne suis pas raciste, mais...* », « *c'est peut-être une réaction de droite, mais...* », « *je suis un peu patriote (rires)* ». Après que Vanessa a dit que, pour elle, l'islam est « *devenu une sorte de provocation* », après avoir critiqué le port du voile et s'être demandée si « *nos enfants doivent toujours passer après ceux des autres* », elle s'adresse à la personne qui l'interroge en lui disant :

Bon j'espère que vous ne me voyez pas comme une xénophobe (rires), je ne fais pas un jugement de valeur. (Vanessa, 41 ans, év.-réf.)

Age et génération

Un lien intéressant peut être établi entre l'âge (génération) et la perception des religions. Les personnes plus âgées sont proportionnellement plus favorables au christianisme (en tant que religion propre), et elles sont proportionnellement plus critiques envers les religions « étrangères ». Ces différences de perception envers les religions diminuent tendanciuellement quand les personnes interrogées sont plus jeunes. Si nous interprétons ces différences d'âge à leur tour comme un effet de génération, la société tend vers une plus grande distance vis-à-vis de la religion dans son ensemble ainsi qu'envers le christianisme, et elle tend vers une plus grande acceptation de la pluralité religieuse.

*

* *

Le passage à la société de l'ego a aussi profondément transformé la perception de la et des religion(s) (voir chapitres premier et 8). Ce qui a démarré avec les Lumières, et à sa suite avec la critique de la religion, atteint désormais la grande masse de la population dans toute sa radicalité. Alors que l'on pouvait encore jusque dans les années 1950 parler de la Suisse comme d'une « terre chrétienne », et que les différences confessionnelles constituaient un fort marqueur social qui influençait fortement la perception des personnes, dans le nouveau régime de concurrence de la société de l'ego, la religion est vue d'une manière radicalement nouvelle par l'écrasante majorité de la population : dans cette nouvelle optique, la et les religion(s) sont dépendantes du primat de la société et de l'individu. Elles ne peuvent plus émettre des revendications, mais elles doivent servir la société et l'individu. Si elles ne le font pas, ou si elles causent des situations préjudiciables (p. ex. extrémisme, fanatisme, intolérance), elles sont rejetées. L'idée d'une égalité fondamentale de toutes les religions s'accompagne d'un relativisme de la vérité et d'une distanciation par rapport à la religion. Les personnes interrogées sont majoritairement d'avis que le noyau des religions est le même, qu'aucune religion ne dispose de la seule vérité.

Contrairement à la situation qui était encore celle avant les années 1960, les religions étrangères ne sont pas rejetées au motif qu'elles sont différentes de la propre religion perçue comme vraie ou normale, mais elles sont rejetées parce qu'elles semblent contredire l'ordre social qui est indépendant de la religion. Les religions – en premier lieu l'islam – semblent problématiques dans la mesure où elles menacent « l'ordre dominant » qui n'a pas grand-chose à voir avec la religion : les religions étrangères ne respectent pas les règles de l'hospitalité, elles contredisent l'ordre fondamental de la liberté, elles méprisent les libertés individuelles (p. ex. la liberté des femmes), etc.

Sur la base de ces critères, il est possible d'expliquer pourquoi les personnes classent certaines religions comme « bonnes » et d'autres comme « mauvaises », pourquoi en particulier le bouddhisme et les réformés sont plutôt perçus de manière positive, pourquoi l'islam et le catholicisme sont plutôt perçus de manière négative. Les premiers ne semblent pas déranger l'ordre dominant et semblent respecter toutes les libertés des individus, alors que les autres perturberaient la société et limiteraient les libertés des individus.

Chapitre 8

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION

Jörg STOLZ, Thomas ENGLBERGER, Michael KRÜGGELER,
Judith KÖNEMANN, Mallory SCHNEUWLY PURDIE

*Marguerite : Dis-moi, où en es-tu avec la religion ?
Tu es un homme bon et plein de cœur,
Mais je crois que tu ne t'en soucies guère.*
*Faust : Laisse cela, enfant ! Tu sens que je te chéris ;
Pour ceux que j'aime, je donnerais ma vie
et mon sang,
Et à personne je ne veux enlever sa foi et
son Eglise.*
Marguerite : Ce n'est pas bien, il faut y croire !

Johann Wolfgang von GOETHE

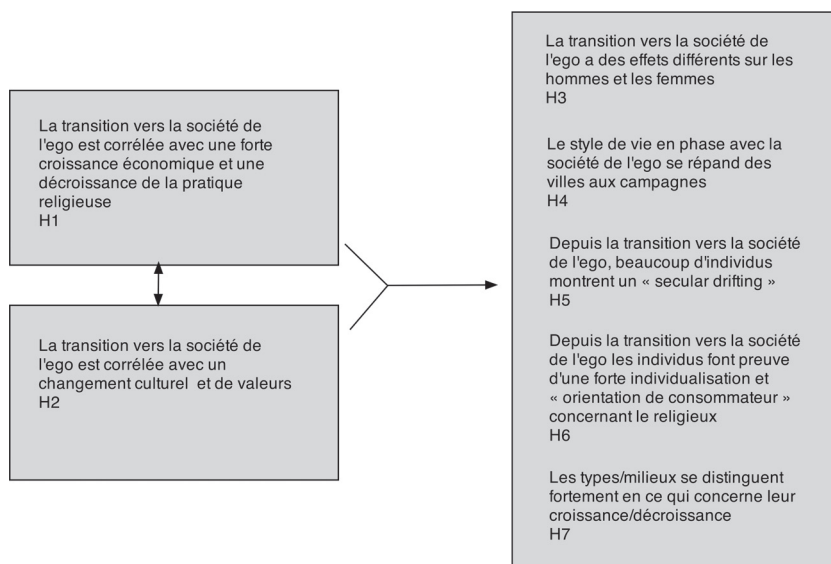
Dans ce livre, nous avons présenté non seulement une typologie des grands groupes religieux ou séculiers, mais aussi une nouvelle théorie de la concurrence entre les offres religieuses et séculières ; cette théorie explique la croissance et le déclin de ces types. Dans les précédents chapitres 2 à 7, nous avons décrit en détail les différents types et milieux. Dans ce chapitre, nous examinons la théorie qui les explique. Pour ce faire, nous essayons de montrer, à l'aide des données qui sont à notre disposition, comment s'est mis en place le passage à la société de l'ego (et par voie de conséquence le changement du régime de concurrence) dans les années 1960, et quelles conséquences ce passage a eu sur la religion et la spiritualité. Nous nous demandons comment la socialisation religieuse, le choix du partenaire, les normes et les valeurs se sont modifiés ; quelles sont les différentes modifications qui en furent le résultat pour les hommes et les femmes, et comment ces développements se sont propagés de la ville vers la campagne. Enfin, nous voulons expliquer – en prenant en compte tous ces mécanismes – comment nous sommes passés des processus de croissance et de déclin à la distribution actuelle des types et milieux *institutionnels, alternatifs, distanciés et séculiers*.

Sur le plan de la méthode, nous utilisons, tout comme dans les chapitres précédents, la stratégie des méthodes mixtes, en triangulant trois types de données. Premièrement, nous comparons les enquêtes de 1989, 1999 et 2009. Il s'agit d'enquêtes transversales représentatives. Deuxièmement, nous interrogeons ces enquêtes de façon rétrospective. Il s'agit de questions qui portent sur l'enfance des personnes interrogées. Comme les personnes interrogées sont nées dans différentes décennies, ces informations remontent jusqu'aux années 1920. Troisièmement, nous utilisons notre enquête qualitative dans laquelle les personnes interrogées parlent de leur enfance. Ici aussi, nous obtenons des informations dont certaines remontent jusqu'aux années 1920. Quatrièmement, nous utilisons les données du recensement de la population (depuis 1900), ainsi que les statistiques réalisées par les Eglises et par l'Etat. Par la triangulation de ces différents types de données, ainsi que par l'utilisation de la littérature historique et sociologique portant sur l'évolution de la société en Suisse, nous essayons de reconstruire le déroulement historique de cette évolution.

Concernant les entretiens qualitatifs, il est important de localiser avec précision nos données dans le cours de l'histoire. La génération la plus âgée pour laquelle nous disposons d'entretiens est âgée de 60 à 70 ans, née dans les années 1940. Il s'agit donc des personnes qui ont connu le passage à la société de l'ego au plus tard lorsqu'elles étaient de jeunes adultes. Elles ont encore connu l'ancienne forme de société. Elles l'ont rencontrée en particulier sous la forme de leurs parents, des enseignant(e)s et d'autres instances de socialisation. Quelques personnes interrogées se sont dressées contre ces normes considérées comme archaïques, mais aussi contre la nouvelle culture de la consommation qui émergeait, déclenchant ainsi une mutation culturelle qui a eu un fort impact sur la religion et la spiritualité.

Le texte s'appuie sur les hypothèses présentées au chapitre 2 (voir schéma 8.1). Les quatre premières hypothèses concernent le passage à la société de l'ego en rapport avec la croissance économique, la mutation culturelle, les rôles sociaux entre les genres et la différence ville / campagne (8.2). Les deux hypothèses suivantes portent sur les adaptations individuelles à la société de l'ego : la dérive vers la sécularisation, l'individualisation de la religion et l'orientation vers la consommation (8.3). La dernière hypothèse décrit la mutation des types et des milieux dans le temps (8.4).

Schéma 8.1 Un aperçu des sept hypothèses



8.1. LE PASSAGE À LA SOCIÉTÉ DE L'EGO

Société de l'ego et croissance économique

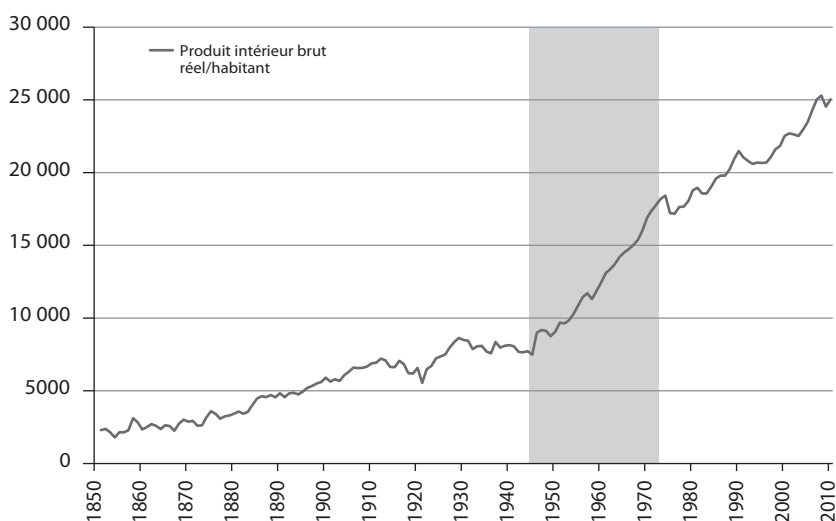
Notre première hypothèse propose que dans les années 1960 le passage à la société de l'ego (et donc le changement du régime de concurrence entre les offres religieuses et séculières) a été accompagné d'une forte relance économique. Cette relance économique, ainsi que l'augmentation du niveau de vie qu'elle a entraînée pour la grande majorité de la population en termes de revenus réels, de sécurité personnelle, de mobilité, de choix de loisirs, etc., constituent une raison essentielle de la nouvelle attitude envers la religion et la spiritualité.

Contrairement à la plupart des autres Etats européens, la Suisse n'a pas été confrontée à la tâche de reconstruire une société détruite par la guerre. Elle a pu s'engager dans l'après-guerre avec des capacités de production intactes. Les données d'histoire économique disponibles montrent très clairement la croissance économique de la Suisse au début de la seconde moitié du xx^e siècle. Le produit intérieur brut réel par habitant a doublé entre 1946 et 1973, avec une

200 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

population en augmentation (voir schéma 8.2). Ce qui correspond à un taux de croissance annuel du PIB de 5 % en moyenne¹. Ce boom économique n'a rien d'extraordinaire si on le compare avec les pays européens : la France, l'Allemagne et l'Angleterre ont connu des phénomènes comparables².

Schéma 8.2 Entre 1946 et 1973, la Suisse connaît un boom économique



Remarque : La période du « boom économique » entre 1946 et 1973 est en gris

Source : Les données sont extraites du projet de comparaison international. Voir <http://www.ggd.net/maddison/maddison-project/home.htm> (consulté le 24.10.2014). PIB mesuré en 1990 GK Dollars.

Dans nos données qualitatives, on observe le reflet de la croissance économique dans la manière dont les personnes interrogées appartenant à la génération la plus ancienne racontent leur enfance passée dans une société globalement plus pauvre. A cette époque, une famille de paysans prie dans son foyer lorsque

1. Voir STRAHM (1987, pp. 54 ss.). Cela dit, on ne peut en aucun cas affirmer que le développement économique a connu une croissance homogène entre 1946 et 1973. Pour une segmentation plus fine des cycles conjoncturels, voir HOTZ-HART *et al.* (2001, p. 167). Voir aussi SKENDEROVIC (2012), SIEGENTHALER (1987).

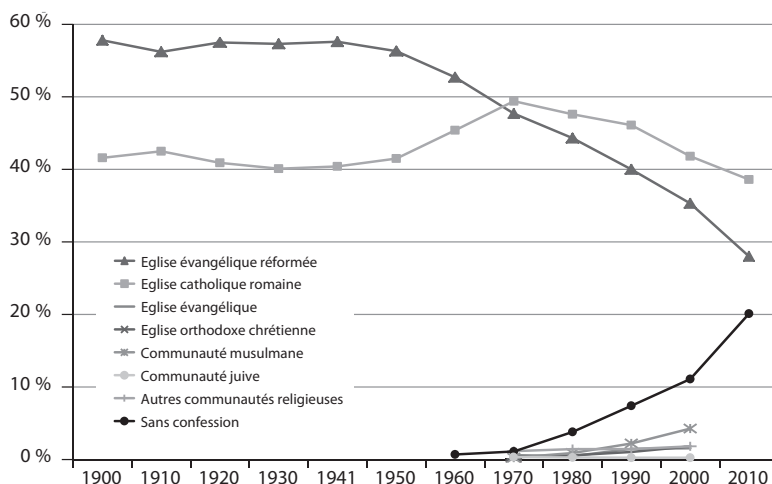
2. McLEOD (2007, pp. 102 ss.). ZÜRCHER (2010) donne pour la Suisse les taux de croissance annuels suivants : 1920-1950 : 2,3 % (1,7 % par habitant) ; 1950-1973 : 4,4 % (3,1 % par habitant) ; 1973-2008 : 1,5 % (0,9 % par habitant).

l'orage menace, parce qu'il n'y a pas de paratonnerre (Emily) ; la mère doit beaucoup travailler pour ses nombreux enfants et n'a pas de temps (Klaus) ; la mère ne prend jamais de vacances, sauf pour faire un pèlerinage à Einsiedeln, et les enfants doivent collaborer aux tâches domestiques (Berta-Lisa) ; les enfants doivent travailler alors qu'ils sont encore très jeunes (Kaitline). Juan est l'un de ces « travailleurs immigrés » espagnols arrivés dans les années 1960 en tant que saisonniers qui ont massivement contribué au boom économique ; il évoque les discriminations auxquelles ces travailleurs pouvaient être confrontés à cette époque. Dans les générations suivantes, les récits de ce type disparaissent, même si, bien sûr, certaines personnes peuvent encore rencontrer des situations économiques difficiles. La prospérité et la consommation de masse se sont établies.

Les indicateurs de tous types montrent que l'activité religieuse institutionnelle s'est profondément modifiée au cours des années 1960, c'est-à-dire pendant le boom économique. Les personnes sans confession apparaissent pour la première fois en 1960 dans le recensement de la population. Avec un pourcentage de 0,7 %, ils représentent encore un phénomène absolument minoritaire. Mais ce phénomène augmentera de façon vertigineuse pour atteindre 20,1 % en 2010. Alors que l'appartenance confessionnelle réformée perd des membres de manière massive à partir de 1950 (depuis 1950 en chiffres relatifs à l'ensemble de la population, et depuis 1970 en chiffres absolus), la part des catholiques augmente d'abord à partir de 1950. Ceci s'explique par l'afflux de travailleurs et de travailleuses venus d'Italie et d'Espagne (ce sont d'abord et surtout des hommes, qui seront rejoints par leur famille dans un second temps). Depuis 1970, la part des catholiques en Suisse diminue certes en proportion, mais en chiffres absolus le catholicisme est resté stable en raison de la croissance de la population. A partir de 1960, nous observons l'émergence d'une nouvelle pluralité religieuse. Elle est certes faible en valeur absolue, mais pour la société dans son ensemble, elle est tout de même très importante : la part des musulmans, des orthodoxes, des hindous et des bouddhistes est en augmentation en Suisse.

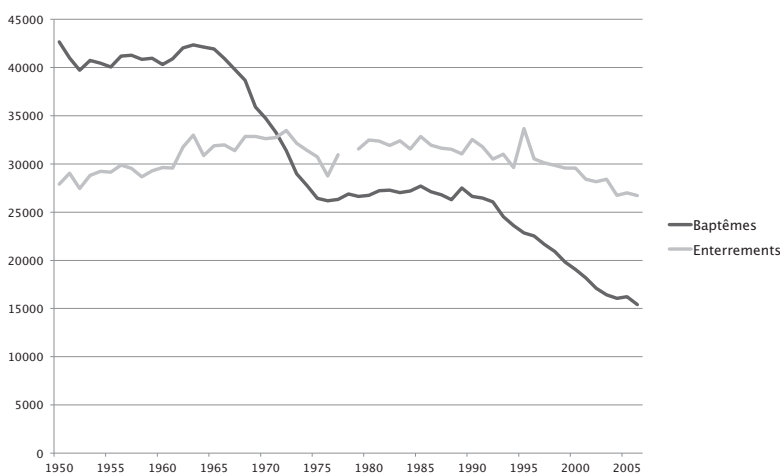
202 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

Schéma 8.3 L'appartenance confessionnelle en Suisse. Le nombre des personnes sans confession augmente rapidement depuis 1960



Source : Bovay (2004, p. 11), Communiqué de presse BFS (version corrigée du 11.10.2012): Relevé structurel du recensement national 2010. Un cinquième des habitantes et des habitants est sans confession. Le communiqué de presse ne donne aucune indication sur le développement des petites religions.

Schéma 8.4 Baptêmes et enterrements des réformés de 1950 à 2005. Le nombre des baptêmes diminue rapidement à partir de 1965



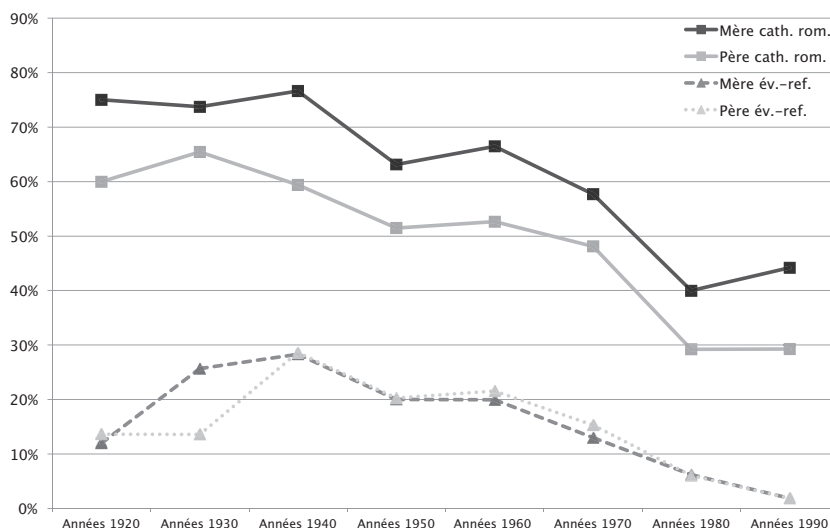
Source : Stolz/Ballif (2011, p. 76)

Si nous regardons le nombre des baptêmes – ici dans le cas des réformés – (schéma 8.4), nous observons que leur nombre s’effondre aussi dans les années 1960. Dans son étude sur les cérémonies ecclésiastiques durant la période 1970-2000, Charles Lambert parvient à la conclusion qu’une part importante de ce recul est corrélée au déclin du taux de natalité des enfants réformés³. Mais il n’y a aucun doute sur le fait qu’au cours des années 1960 une tendance s’amorce : les parents réformés ne font plus nécessairement baptiser leurs enfants. En outre, les couples de confession différente jouent ici un rôle important, dans la mesure où ils baptisent leurs enfants bien plus rarement que les couples de même confession.

Si nous examinons ce que les parents disent rétrospectivement à propos du fait de se rendre à l’église (schéma 8.5), nous relevons tout d’abord les énormes différences confessionnelles. Les catholiques allaient et vont beaucoup plus souvent à la messe que les réformés ne vont au culte. On voit ici le phénomène bien connu *gender gap* dans le cas des catholiques : les femmes catholiques allaient et vont plus souvent à la messe que les hommes catholiques. Chez les réformés, nous ne relevons pas cette différence entre les genres. En ce qui concerne notre question centrale, nous voyons effectivement – et surtout pour les catholiques – une baisse massive dans les années 1960 et 1970. En revanche, nous voyons aussi qu’un certain recul est déjà repérable dans les années 1940.

3. Sur ce point, voir LANDERT (2001). Globalement, après le baby-boom, le nombre de naissances en Suisse diminue fortement (2,67) et plonge jusqu’à 1,55 (1980). Ce recul montre aussi que toute la société réalise durant cette période une mutation structurelle et culturelle importante. Pour les données, voir su-f-01.02.02.03.01.01.xls sur la page Internet : <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/06/blank/data/01.html> (consultée le 24.10.2014).

Schéma 8.5 Fréquentation hebdomadaire de l'église par les parents au moment où les personnes interrogées étaient âgées de 12 à 15 ans. Les parents catholiques allaient beaucoup plus souvent à l'église que les parents réformés. Dans les années 1940, et puis surtout à partir des années 1960, on constate une nette diminution de la pratique religieuse pour les deux confessions.



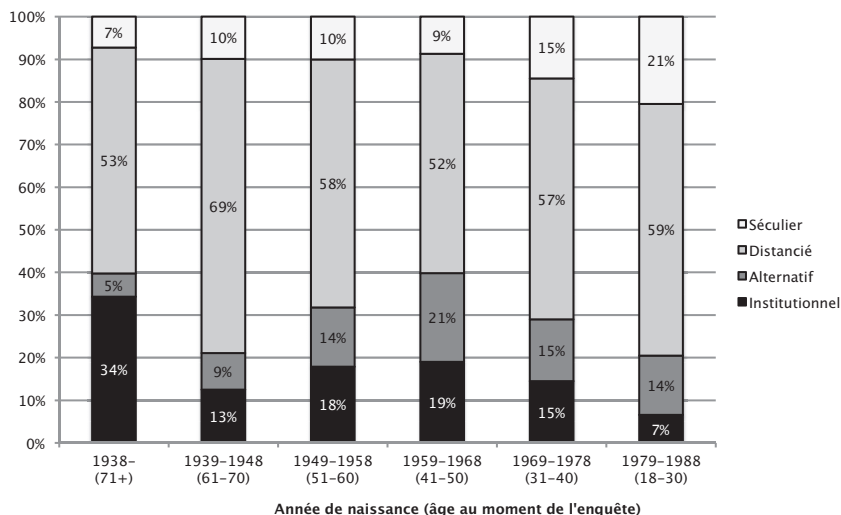
Source : Données rétrospectives concernant la fréquentation de l'église des parents des personnes interrogées. Données intégrées à partir des bases de données 1989, 1999, 2009.

Même si nous classons les personnes interrogées d'après l'année de naissance et le type, le passage à la société de l'ego est visible (schéma 8.6). La génération la plus ancienne, celle des plus de 71 ans (nés en 1938 ou avant) présente la plus grande proportion d'*institutionnels* (34 %). La génération des 61 à 70 ans, autrement dit les authentiques « soixante-huitards » (nés entre 1938 et 1948 ; âgés entre 61 et 70 ans au moment de l'enquête) a certes encore été socialisée dans l'ancienne forme de société, mais la proportion des *institutionnels* a massivement diminué (13 %). Si nous interprétons ces données d'un point de vue historique, nous pouvons aussi pointer l'émergence des *alternatifs*. Ils apparaissent dans la génération des post-soixante-huitards. Ce sont des personnes nées dans les années 1950 et 1960. Les *alternatifs* sont assez fortement représentés

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 205

chez les personnes âgées entre 41 et 50 ans au moment de l'enquête (et ceci tout particulièrement dans le cas des femmes).

Schéma 8.6 Les *institutionnels* sont assez nombreux parmi les 71 ans et plus ; les *alternatifs* assez nombreux parmi les 41-50 ans ; les *séculiers* parmi les 18-30 ans.



Source : Survey 2009.

Pour résumer, nous pouvons dire que nous avons de multiples éléments de preuve pour soutenir la thèse selon laquelle, au cours des années 1960, nous assistons bel et bien à une extrême extension des moyens financiers de l'individu et à un déclin de la pratique religieuse.

Société de l'ego et culture

Le passage à la société de l'ego ne fut pas seulement déclenché par des facteurs économiques, mais aussi par des facteurs culturels qui ont profondément bouleversé la culture (voir aussi le chapitre 6 sur la mutation des valeurs). Notre deuxième hypothèse est par conséquent que les personnes plus âgées (surtout les générations nées entre 1940 et 1960) devraient se distinguer nettement et à plusieurs égards des personnes nées après ces années. Ces personnes devraient témoigner d'une pratique religieuse dont les normes étaient dominantes à leur

206 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

époque, ainsi que d'une socialisation religieuse marquée par une forte contrainte, en accord avec les caractéristiques de l'ancienne forme de société. On devrait aussi trouver chez ces personnes une forte influence de la confession lors du choix d'un partenaire et dans la conception du mariage. Les générations suivantes ne devraient quasiment pas faire état d'une pratique religieuse normée au cours de leur enfance, et elles devraient faire état d'une socialisation religieuse beaucoup plus libre, tout comme la question du choix d'un partenaire.

Pratique religieuse normée vs pratique religieuse optionnelle

Nous constatons en effet une phase de pratique religieuse normée dans le cas des récits portant sur l'enfance de personnes âgées (60 ans et plus). Les cérémonies ecclésiales – baptême, confirmation, enterrement – étaient des éléments évidents et nécessaires de la vie sociale. La fréquentation de la messe ou du culte était socialement contraignante, tout particulièrement dans les régions catholiques. Dans les régions protestantes, la fréquentation du culte n'était certes pas nécessaire, mais les enfants avaient l'obligation de suivre l'enseignement religieux et la préparation à la confirmation. Les deux grandes confessions puisaient une part importante de leur identité dans leur manière de se différencier l'une de l'autre, menant à des phénomènes d'exclusion et de discrimination dont plusieurs personnes âgées font état au cours des entretiens. La mère de Gisèle (63 ans) a connu une vie difficile en tant que protestante dans le canton catholique de Schwyz (elle s'est convertie au catholicisme) : sa belle-sœur catholique l'évitait et sortait de la maison quand elle arrivait. Berta-Lisa (62 ans, cath. rom.) raconte qu'elle et ses camarades de classe reçurent pour consigne de la part de la sœur responsable de ne pas fréquenter la seule jeune fille réformée de la classe. Encore au début des années 1960, Niklaus (47 ans, év.-réf.) était constamment brimé par ses camarades catholiques à l'école parce qu'il était un des rares réformés à vivre dans un village catholique de Suisse centrale. De leur côté, les catholiques ne furent souvent pas mieux traités dans les cantons de tradition protestante. Victor raconte comment il a vécu son enfance dans le canton de Zurich dans un climat de concurrence entre les confessions :

Alors les catholiques ont fait une procession pompeuse pour la Fête-Dieu pour montrer aux réformés que c'est là une fête spéciale. Et les réformés ont aussi bien sûr refait l'asphalte des routes que la proces-

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 207

sion devait emprunter avec un rouleau compresseur pour montrer qu'ils étaient des disciples de Zwingli travailleurs. (Victor, 55 ans, cath. rom.)

Certaines personnes interrogées décrivent rétrospectivement ces normes et ces identités confessionnelles comme contraignantes. D'autres disent en revanche que ces choses-là étaient « *tout à fait normales* »⁴. Un autre élément frappant de cette époque est que les spécialistes religieux – évêques, pasteurs, prêtres, moines, nonnes – avaient encore une autorité naturelle qui était rattachée à leur fonction et à leur vocation.

Après les années 1960, nous nous trouvons devant une situation qui est de plus en plus celle d'une « absence de norme et de concurrence ». Le nouveau message énonce que la pratique religieuse, le casuel et les contenus de la foi relèvent de l'individu. Les personnes religieuses pratiquent, selon leurs propres termes, « *parce que cela leur fait plaisir* », « *de leur propre initiative* », parce que « *cela leur apporte quelque chose* », quand « *ils en ressentent le besoin* ». Berta-Lisa compare explicitement avec le passé :

Je ne veux pas dire que je vais comme autrefois tous les dimanches à l'église, simplement [...] parce qu'il faut y aller, mais c'est le plus souvent comme ça que ça se passe : oui, j'ai envie d'y aller (3) (Berta-Lisa, 62 ans, cath. rom.)

Pour ces personnes interrogées, les rituels religieux et les activités collectives deviennent ainsi des « offres » qu'elles peuvent prendre en compte ou non en fonction de leurs préférences (ajoutons que les autres possibilités, séculières, jouent toujours un rôle). Les personnes non pratiquantes ne voient tout simplement pas l'utilité d'avoir une activité religieuse. Mais tout comme les personnes pratiquantes, elles ne ressentent aucune espèce de contrainte sociale à s'engager dans des pratiques religieuses. Maude (une catholique qui s'est remariée) raconte avec amusement qu'elle vit « *dans le péché* ». Et bien qu'elle sache que selon la doctrine catholique les personnes remariées sont exclues de la communion, elle ne s'en soucie pas du tout :

4. Notre description ne doit pas susciter l'impression que les phénomènes sont monolithiques. Les témoignages concernant les forts contrôles sociaux ne se retrouvent pas chez toutes les personnes âgées interrogées. Il existe de grandes différences géographiques, confessionnelles et individuelles. Toutefois, les données révèlent très clairement la présence d'un monde normatif qui a connu au plus tard dans les années 1960 de fortes déchirures.

208 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

[Mon mari] et moi, nous n'avons en fait pas le droit de recevoir la communion à l'église [...]. [Mais] je reçois la communion, je ne m'en soucie pas du tout ! (Maude, 50 ans, cath. rom.)

En outre, toutes les personnes – à l'exception des « évangéliques » – sont d'avis qu'il n'est pas du tout nécessaire d'aller à l'église ou de pratiquer pour être chrétien. Une autre opinion partagée unanimement est que l'individu a un droit absolu de décider de sa croyance et de sa pratique. Les Eglises ne peuvent en aucun cas contraindre une personne à accepter leurs « dogmes ». Les prêtres et les pasteurs perdent en ce sens leur autorité spécifique pour inculquer des normes ; et toute tentative de leur part pour le faire envers et contre tout est considérée comme fortement illégitime⁵. Quand un prêtre veut interdire à Diane d'organiser un baptême en dehors de l'église, elle change tout simplement de prêtre et le fait tout de même ; de l'avis de Diane, le prêtre pense que Dieu n'est que dans l'église, ce à quoi elle réagit avec un sourire en disant que « *Dieu est partout* ». Quand un prêtre propose à Ingolf de s'inscrire à un week-end biblique pour préparer son mariage, il répond : « *Jamais de la vie, je ne suis pas d'accord.* » Lorsque le prêtre « *s'entête* », Ingolf cherche avec sa femme à s'adresser à un autre prêtre. Selon Béatrice, ce qui est d'une manière générale important, c'est que le prêtre doit « *être à l'écoute, sans juger* ». Enfin, on reconnaît, comme nous le verrons encore plus bas, que la liberté individuelle face à la religion est étendue aux enfants. Eux aussi doivent « *choisir par eux-mêmes* », s'ils souhaitent être confirmés, s'ils veulent suivre les cours de religion, s'ils veulent plus tard être religieux ou non.

Dans l'ensemble, nous nous trouvons dans une situation au sein de laquelle la concurrence entre les offres religieuses et séculières peut se déployer librement en raison de la disparition des normes religieuses. Les décisions en matière de religion sont – comme toutes les autres décisions (politiques, économiques, sportives) – totalement privatisées et relèvent d'une décision qui est individuelle.

Socialisation religieuse normée vs socialisation religieuse optionnelle

Quelle que soit la manière de mesurer la socialisation religieuse, nous obtenons toujours le résultat suivant : la socialisation religieuse

5. Dans la commune française de Limerzel, les prêtres perdent clairement leur autorité à partir des années 1960. Voir LAMBERT (2007 [1985]).

institutionnelle a *dramatiquement diminué* au moment du passage à la société de l'ego dans les années 1960. Ce résultat apparaît aussi bien dans les données quantitatives que dans l'enquête qualitative et l'analyse des récits de vie des personnes interrogées. Les personnes interrogées plus âgées allaient plus souvent à l'église avec leurs parents, elles étaient plus souvent envoyées à l'école du dimanche, et elles avaient un enseignement religieux confessionnel plus intensif. Elles priaient plus souvent et avaient plus de contacts avec les pasteurs, prêtres, sœurs et autres spécialistes religieux. Des dix-huit personnes âgées entre 61 et 70 ans, quatre ont fréquenté des écoles dirigées par des religieux/religieuses, deux ont fréquenté un collège dont la mission spécifique était de former des prêtres.

Les personnes interrogées plus jeunes sont moins socialisées religieusement dans toutes ces dimensions. On trouve cependant une exception importante dans le cas du milieu évangélique. Ici, les enfants sont fortement et constamment socialisés au sein de la religion, ce qui est aussi une des raisons principales du « succès » en termes de chiffres de ce milieu.

Mais la socialisation religieuse n'a pas seulement diminué, son *statut* s'est aussi profondément modifié à cause du nouveau régime de concurrence dans la société de l'ego. La socialisation religieuse est passée d'une pratique sociale *évidente et nécessaire* à une pratique sociale *optionnelle*. Ce phénomène apparaît très clairement dans nos données.

Dans les années 1950 encore, la socialisation religieuse était une évidence et la participation des enfants aux services religieux et à l'éducation religieuse étaient, le cas échéant, imposés par la contrainte. C'était « *strict* », « *obligatoire* », cela « *ne faisait pas un pli* ». Dans de nombreuses familles, le bénévolat et la prière du soir faisaient naturellement partie de la vie quotidienne (surtout dans les familles catholiques). L'école du dimanche, la première communion, le catéchisme et la préparation à la confirmation constituaient des étapes indiscutables des parcours de vie. Une dissidence, comme par exemple le refus des cérémonies ecclésiastiques, rencontrait un fort mépris social. Comme le dit Diane, il fallait que « *chaque enfant soit baptisé* ». Et Gisèle dit au sujet de la confirmation :

Il fallait la faire, sinon ça aurait été un scandale public si on ne l'avait pas fait. (Gisèle, 63 ans, cath. rom.)

Le fait de savoir si les enfants étaient d'accord, si le catéchisme leur plaisait ou s'ils voulaient ou non être confirmés n'était pas une question que l'on se posait. Comme la participation était collective et

210 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

évidente, le fait que la participation était contraignante n'était pas toujours perçu comme tel. Les enseignants de l'éducation scolaire et ecclésiastique disposaient d'une autorité généralement reconnue, et ils étaient parfois perçus comme autoritaires. Une partie de leur autorité pouvait résider dans l'idée qu'ils étaient les représentants d'un Dieu qui pouvait être un Dieu punisseur, un Dieu qui contrôlait l'entrée au paradis. Dans la plupart des cas, la socialisation religieuse *ne semble pas* avoir consisté en une transmission des parents à leurs enfants d'une « croyance personnelle ». Il s'agissait plutôt d'une division du travail entre parents, Eglise et école. Les parents suivaient les normes et attentes perçues comme évidentes et ils déléguaient l'éducation religieuse à l'Eglise et à l'école. Ces trois instances – de concert avec le contrôle social émanant de la société entière – imposaient les normes religieuses. Fabio le dit de cette manière :

L'autorité a [...] joué un rôle important dans ma vie. Trop important je veux dire. [...] Mes parents étaient autoritaires, pas au sens où ils auraient exercé une autorité sur moi, mais parce qu'ils m'ont fait comprendre que c'est une chose importante et qu'on doit, oui oui, on doit se soumettre à l'autorité. Pour eux, c'était la chose la plus normale du monde, il faut respecter l'autorité. [...] Et tout d'abord, nous n'avons naturellement pour ainsi dire jamais parlé de ces thèmes [la religion, la spiritualité] [...]. A l'époque, il y avait encore tout simplement une division claire des tâches : quand tu rentres à la maison à quatre heures, c'est à nous les parents, c'est nous qui sommes responsables, et quand tu es à l'école entre deux heures et quatre heures, alors c'est le maître qui est responsable, et alors tout se passe comme si cela se complétait, tout est relié [...]. Et donc, naturellement, les questions de religion, c'était pour l'école, et chez nous, à la maison, ce n'était pas vraiment une question, je veux dire en tout cas pas verbalement, mais peut-être avec une coutume ou une autre, il y avait bien un crucifix au mur. Et les parents allaient bien sûr à l'église et ils voulaient que j'aie à l'église et ils voulaient bien sûr aussi que je sois bien habillé quand j'allais le dimanche à l'église ; mais tout ça c'était plutôt une question d'apparence extérieure, tout ça c'était des histoires qui n'avaient au sens strict pas grand-chose à voir avec la religiosité. (Fabio, 57 ans, cath. rom.)

Cette division du travail semble avoir fonctionné aussi bien chez les catholiques que chez les réformés. La grande différence entre les confessions consistait dans le fait que la fréquentation de l'église et la religiosité vécue au quotidien était beaucoup plus ancrée chez les catholiques que chez les réformés.

Mais après le passage à la société de l'ego dans les années 1960, la socialisation religieuse est vue de plus en plus comme une *option*, aussi bien par les parents que par les enfants. Ainsi, de nombreux parents ne baptisent ou ne confirment pas leurs enfants, pour que ces derniers puissent plus tard « *décider par eux-mêmes* ». D'une manière générale, il y a une volonté de ne pas « *imposer des idées* » aux enfants en matière de religion ; ils « *choisissent ce qu'ils veulent* » ; « *on leur ouvre une porte pour la religion et après ils en font ce qu'ils veulent* ». Cette situation tient aussi au fait que de nombreux parents ne connaissent plus les rituels religieux évidents du quotidien et qu'ils ne confèrent plus aux institutions ecclésiastiques une autorité automatique en matière de socialisation religieuse.

Cette nouvelle forme d'optionalité a conduit à une concurrence entre les offres religieuses et séculières. La socialisation religieuse est comparée en termes de « valeur de loisir » et « d'avantage » avec d'autres options séculières, et elle doit faire ses preuves au sein de cette nouvelle concurrence. Rebecca raconte :

Alors pour ce qui est de l'offre, de tout ce qu'il y a, je veux dire pour les enfants, c'est énorme. Il faut [...] se faire une idée de ce qu'on veut choisir [...]. Qu'est-ce qu'on veut choisir, en termes de domaine, d'Eglise, et d'école, de musique, de sport, [...] ? (Rebecca, 45 ans, cath. rom.)

Les parents et les enfants se demandent ce que les enfants pourraient faire ailleurs avec le temps mobilisé pour la socialisation religieuse. Les enfants de Maude (50 ans, cath. rom.) par exemple, ne souhaitent pas bloquer autant de week-ends pour la préparation à la confirmation, ils préfèrent aller danser et nager. Et de nombreux enfants se rebellent s'ils y sont tout de même contraints. Dans nos données, c'est précisément la résistance des enfants qui est un des résultats le plus frappants et évidents. Les enfants « *ne voulaient pas* », « *ils se rebellent contre tout* ». Les parents qui veulent malgré tout socialiser leurs enfants dans la religion utilisent souvent comme appât l'argument de l'argent. Le fils de Mona (48 ans, sans confession) n'accepte la confirmation « *que pour l'argent* ».

La plausibilité de la socialisation religieuse est également confrontée aux alternatives séculières. Si l'autorité des contenus de la socialisation religieuse avant les années 1960 était simplement exercée par les spécialistes religieux – et ce malgré la présence de la critique de la religion héritée des Lumières –, on voit apparaître une situation très différente après le passage à la société de l'ego. De nombreux

212 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

enfants voient leur socialisation religieuse, avec ces histoires religieuses et ses dogmes, dans une perspective moderne et scientifique et pensent que tout cela est faux. Voici ce que dit Elina sur son professeur de religion :

Il croit qu'Adam et Eve existent et que le paradis a existé [...] et j'ai demandé, mais alors que faire de Darwin, avec les singes. Il a dit : « Non, non, on ne doit pas parler de ça ici. » (Elina, 25 ans, cath. rom.)

Blandine raconte comment son fils de 7 ans est rentré à la maison, scandalisé après son cours de religion :

Il est rentré à la maison, et il fait une grimace, alors je lui dis : « Qu'est-ce qu'il y a ? Que s'est-il passé ? » Il a répondu : « Ecoute, le prêtre est venu à l'école [...], il faut qu'il arrête de nous raconter n'importe quoi. » Et je lui dis : « Pourquoi ? » Et lui : « Tu sais ce qu'il nous a raconté ce matin ? Il nous a dit qu'une fois Jésus est allé au bord de la mer avec une foule de personnes et qu'il a dit à la mer : ouvre-toi, et ils ont tous traversé à pied, et après la mer s'est de nouveau refermée. » Il m'a dit : « Qui peut croire ça ? ». Alors oui, c'est vrai, aujourd'hui on ne peut plus faire croire ça aux enfants. (Blandine, 63 ans, cath. rom.)

En général, les personnes interrogées racontent souvent que les cours de religion sont des lieux où l'on fait des choses absurdes, on s'y « divertit », et que les enseignants de religion ont des problèmes de discipline.

Encore une fois, la comparaison avec le milieu évangélique est révélatrice : on trouve encore dans ce milieu une intense socialisation religieuse. Les parents s'efforcent de transmettre à leurs enfants une « croyance vivante, personnelle ». Les parents évangéliques se gardent bien « d'inculquer de force » quoi que ce soit à leurs enfants, car cela pourrait provoquer des réactions négatives. Au lieu de cela, « ils vivent en accord avec leur foi » et ils présentent leur religion sous une forme séduisante (p. ex. au moyen de cassettes racontant des histoires de la Bible, de la musique chrétienne pour enfants). En outre, les évangéliques choisissent souvent très soigneusement une communauté qui organise un programme varié pour les jeunes et les enfants afin que les enfants puissent grandir et être socialisés ensemble avec d'autres enfants chrétiens. Enfin, les parents filtrent l'environnement de l'enfant en écartant certaines influences extérieures vues comme « non chrétiennes » (comme p. ex. la télévision, Internet, les clubs séculiers, etc.). Nous voyons ici une réaction inté-

ressante à la société de l'ego : la concurrence séculière est consciemment exclue de la socialisation religieuse, dans la mesure où le milieu se concentre sur soi et où il s'efforce de rendre ses propres propositions de socialisation aussi séduisantes que possible.

Choix du partenaire, comportement matrimonial, influence du partenaire

Nous constatons aussi des transformations très étonnantes dans l'attitude face au mariage et dans la relation au partenaire ; elles sont à inscrire dans le contexte du passage à la société de l'ego. Pour le dire de façon synthétique, un mariage conclu avant 1960 n'était pas seulement une chose qui concernait les deux partenaires du mariage. Les parents, l'Eglise et la société avaient aussi dans l'ensemble une certaine influence sur le choix du partenaire, sur la manière d'officialiser le partenariat, sur la forme de vie en commun ainsi que sur l'éducation des enfants. Les personnes interrogées plus âgées racontent qu'avant 1960, un mariage à l'église dans son propre milieu confessionnel était vu comme une attente sociale. Les parents avaient de fait un poids important lors du choix du partenaire. Si l'on choisissait un partenaire d'une autre confession, on allait souvent vers des problèmes avec ses propres parents ou ses beaux-parents. Gisèle (63 ans, cath. rom) a été obligée de se convertir au protestantisme pour pouvoir épouser son mari. A cette époque, la plupart des membres de la société pensaient que seul le mariage à l'église constituait un « vrai mariage »⁶.

Question : Vous vous êtes mariée à l'église ?

Blandine : Oui, oui, pour mes parents on n'était pas marié tant que l'on n'était pas marié à l'église. (Blandine, 63 ans, cath. rom.)

Mina aussi s'est mariée à l'église « pour faire plaisir à ma mère », alors qu'un mariage civil lui aurait parfaitement convenu. Dans l'ensemble, le mariage célébré à l'église était la forme de vie normale et socialement requise. Une vie en tant que célibataire avec des enfants, une vie commune entre une femme et un homme (le concubinat ou « union libre ») avec ou sans enfants, une famille recomposée et les formes de vie collective étaient vues comme anormales. Si une fille non mariée était enceinte, c'était un grand problème moral et une source d'angoisse pour tous les parents. Un problème qui ne

6. Gisèle, 63 ans, dit encore aujourd'hui que pour elle « la mairie (...) [ce n'est pas] pas le vrai mariage ».

pouvait être résolu normalement que par le mariage immédiat de la fille avec le père de l'enfant. Si ce n'était pas le cas, la fille ainsi que sa famille perdaient leur statut.

Avec le passage à la société de l'ego, la situation change radicalement. La pilule et d'autres moyens de contraception, mais aussi les idées d'« amour libre » répandues notamment par les hippies, Herbert Marcuse ou Wilhelm Reich, entraînent une libéralisation de la sexualité, en premier lieu de la sexualité de la femme. La question avec qui et sous quelles formes un partenariat devait être mené n'était désormais plus qu'une question relevant des deux partenaires. Cette conception s'est entretemps imposée. Elle est défendue par presque toutes les personnes interrogées. Karol (64 ans, cath. rom.) le dit ainsi : lorsque deux personnes vont bien ensemble, « *aujourd'hui la religion ne devrait pas être un problème* ». Le sexe avant le mariage, le concubinat, les célibataires ainsi que les familles recomposées sont complètement normales. Voici le commentaire de Blandine :

Et de nos jours chacun est libre, on se marie ou pas, on a des enfants sans être marié, ça se fait tout naturellement ! (Blandine, 63 ans, cath. rom.)

Le mariage n'est plus nécessaire pour qu'une femme et un homme puissent mener une vie commune socialement reconnue – et un mariage à l'église n'est *a fortiori* pas du tout nécessaire –, même s'il y a de nombreux couples qui choisissent au moins la forme du mariage civil. La norme de l'homogénéité confessionnelle du couple a elle aussi presque complètement disparu, et elle est vue comme quelque chose d'archaïque. La question de la signification de la religion pour le choix d'un partenaire évoque pour de nombreuses personnes interrogées beaucoup d'incompréhension, voire de l'amusement. Si le partenaire est membre d'une autre confession, « *on en prend simplement acte* » (Ingolf) – mais cela n'a pas autrement d'importance. Dans la mesure où, dans la société de l'ego, seuls les partenaires ont un droit de regard sur leur relation, toute influence de la part d'un tiers – les parents, la société, l'Eglise – est vue comme complètement illégitime et est rejetée. Les questions sur la sexualité que les prêtres posaient pendant la confession étaient considérées comme normales encore dans les années 1960 et 1970. Elles sont de plus en plus vues comme une ingérence grossière dans la vie intime⁷.

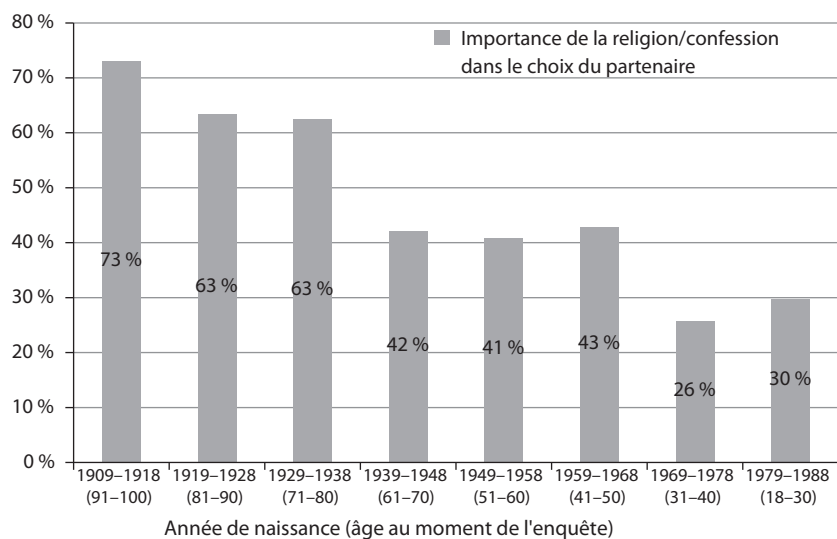
7. Dans certains entretiens, on voit clairement comment les personnes interrogées ne ressentent plus le contrôle de l'Eglise sur leur morale personnelle comme justifiée ou plausible.

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 215

Les normes catholiques, qui interdisent le divorce et le remariage sous peine d'excommunication (ou qui nécessitent des autorisations spéciales), provoquent chez les personnes interrogées une indignation ; elles sont vues comme incompatibles avec la religion bien comprise. Dans le cas des cérémonies ecclésiastiques aussi, en particulier le mariage, l'individualisation s'est très clairement imposée. Ici aussi, les partenaires souhaitent choisir autant que possible la forme de la cérémonie. Ils refusent de se soumettre « à la feuille de route de l'Eglise » (Ingolf). Dans nos données, nous trouvons plusieurs histoires relatant des négociations parfois âpres entre les prêtres/pasteurs et les couples portant sur la forme du rituel ecclésiastique.

Du point de vue quantitatif, nous constatons que les personnes nées en 1938 ou avant (âgées de 71 ans ou plus au moment de l'enquête) déclarent, dans une proportion supérieure à 60 %, que la confession fut un facteur d'influence important pour le choix du partenaire. Pour la génération plus jeune, les personnes interrogées qui disent cela ne représentent plus que 30 % (schéma 8.7).

Schéma 8.7 Dans le cas du choix de partenaire, pour les personnes interrogées âgées, la religion était souvent plus importante que chez les personnes plus jeunes



Source : données rétrospectives, données intégrées 1989, 1999, 2009.

Ici aussi, nous observons un grand clivage entre la majorité des personnes interrogées (y compris les « établis ») et les « évangéliques ». Dans ce groupe, nous trouvons la perpétuation d'une norme selon laquelle un « chrétien » a besoin d'un partenaire croyant. Même si la norme est souvent présentée comme une simple règle de sagesse pratique, il est pourtant clair que tout le milieu pousse au respect de la norme. Barnabé est hors de lui lorsqu'il apprend que sa fille vit avec un homme non croyant et qu'elle couche avec lui (le partenaire serait un « délinquant » ; pour sa famille, cette situation représente « un échec pour la vie »). Toutes les personnes « évangéliques » interrogées sont mariées avec leur partenaire, qui est aussi une personne croyante. Leurs amis sont aussi croyants. On ne trouve rien de tel chez les *alternatifs*. Bien que la spiritualité alternative soit très importante pour les personnes de ce type, elles semblent vivre de façon si individualisée que le partenaire ne se trouve pas nécessairement dans l'obligation de partager leurs opinions et leurs pratiques. Chez les *séculiers*, nous trouvons très souvent un partenaire séculier. Les *séculiers* disent qu'il leur serait très difficile de vivre avec un partenaire religieux pratiquant. Mais ici, il ne semble pas qu'il s'agisse d'une norme, mais plutôt d'une réflexion d'ordre pratique selon laquelle il est difficile pour un couple si les partenaires ont des opinions et des valeurs trop différentes.

Le fait que dans la société de l'ego les ingérences normatives extérieures dans la question du choix du partenaire soient vues comme indésirables a pour conséquence que le partenaire prend une importance totalement inédite, en relation avec ses propres valeurs, son propre comportement et sa propre religiosité ou sécularité. Nous trouvons ce point exprimé à plusieurs reprises dans nos données. On « se développe ensemble dans la même direction », « on se construit ensemble » ; ce qui compte, c'est que « cela convient à tous les deux ». Cette influence se voit aussi très clairement sur le plan religieux. La religiosité ou la sécularité d'un partenaire a une influence sur la religiosité ou la sécularité de l'autre partenaire. Dans certains cas, l'influence se développe en direction d'une plus grande religiosité : la femme de Willi se convertit ; François accompagne sa femme tous les quinze jours à la messe (il s'y rendrait moins souvent sinon) ; Barbara va souvent à l'église à cause de son mari. Quentin a parfois la vague impression d'une « présence » d'un esprit – ce en quoi il est fortement influencé par sa femme qui entre régulièrement et de manière intensive en contact avec les esprits des morts.

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 217

J'ai l'impression que certaines personnes qui sont mortes, que l'on connaît, quand on doit faire des choses [...] alors j'ai parfois l'impression que [le mort] nous guide ou qu'il est là. C'est comme une présence. [...] Mais ma femme est bien plus forte dans ce domaine que moi. Elle est vraiment certaine. Moi je vois des apparitions, mais jamais de vraies apparitions. (Quentin, 50 ans, év.-réf.)

Le mécanisme fonctionne plus souvent dans la direction d'une sécularisation : les fils de Marc-Antoine, qui allaient régulièrement à la messe, ont cessé d'y aller dès qu'ils ont trouvé une partenaire séculière ; la femme de David, qui est de type *séculier*, abandonne peu à peu sa pratique orthodoxe ; la femme de Peter dit : « *En principe tu as raison, on peut économiser beaucoup d'argent* », et elle quitte elle aussi l'Eglise.

Transformations du coping

Il est une autre transformation intéressante qui concerne le coping, à savoir les réactions face aux problèmes personnels. Alors qu'avant les années 1960, pour de nombreuses personnes le prêtre ou le pasteur étaient une ressource d'orientation pour les problèmes personnels, la concurrence entre les offres religieuses et séculières depuis les années 1960 semble avoir conduit à une élimination toujours plus grande des spécialistes religieux au profit des spécialistes séculiers. D'une part, nous voyons que les personnes préfèrent de plus en plus souvent des stratégies de coping qui ne sont pas d'ordre institutionnel religieux. Félicia par exemple dit :

Mais cela ne me viendrait pas à l'idée de confier un problème à un pasteur. [...] Ce ne sont pas des psychologues (Félicia, 55 ans, év.-réf.)

Elina dit des choses semblables :

[Auparavant, l'Eglise était] un soutien psychologique. [...] Le prêtre était [comme aujourd'hui] notre psychologue. (Elina, 25 ans, cath. rom.)

D'autre part, les pasteurs et les prêtres semblent, selon de nombreuses personnes interrogées, ne plus disposer d'un « savoir spécial » qui pourrait être un soutien pour répondre aux problèmes de vie. Leur « *savoir-faire technique* » en la matière n'est plus crédible. Bien au contraire : il est souvent affirmé que les prêtres catholiques n'auraient qu'une connaissance très limitée de la « *vie normale* »,

218 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

dans la mesure où ils vivent « *dans leur propre monde* », qu'ils ne « *font pas eux-mêmes la vaisselle* » et qu'ils ne sont pas mariés. En outre, de nombreuses personnes interrogées considèrent que le coping religieux est de plus en plus *inefficace*. Il ne serait pas en mesure de résoudre les vrais problèmes. Il serait dès lors plus utile d'aborder ces problèmes de façon « *rationnelle* », « *objective* », « *scientifique* », ou encore d'en parler « *avec ses amis* ».

Contrairement au coping institutionnel religieux, il semble que le coping alternatif spirituel soit resté dans l'ensemble stable au cours de ces vingt dernières années, même si les techniques proprement dites et les stratégies sont soumises à de fortes fluctuations. Cette forme de coping semble mieux se maintenir au sein de la concurrence religieuse-séculière. Pour de multiples raisons, elle est vue comme *plausible*. Les arguments les plus importants que l'on trouve dans nos données sont que les stratégies de coping alternatif et leur efficacité ont été expérimentées individuellement et/ou qu'elles se sont avérées être efficaces pour d'autres personnes. On suppose qu'elles sont fondées sur des mécanismes qui ont fait l'objet de validation scientifique et qu'elles sont « *naturelles* » et « *douces* » (par opposition au « *médicaments agressifs* »).

Société de l'ego et genre

Selon notre troisième hypothèse, la relation entre genre et religiosité institutionnelle ne peut elle aussi être comprise que si on la situe dans le contexte des développements des dernières décennies, et donc dans le cadre du passage à la société de l'ego. La révolution culturelle de la seconde moitié du ^{xx}e siècle apparaît dans ce cas aussi comme un phénomène central : dans les années 1960, on assiste grâce à l'invention de la pilule contraceptive à une révolution sexuelle. Dans les années 1970, les femmes obtiennent le droit de vote. Et dans les années 1980 apparaît ce qu'on a appelé le féminisme de la deuxième vague. Dans l'ensemble, ces développements ont entraîné un passage d'une structure sociale dans laquelle les hommes et les femmes avaient des rôles de genre clairement assignés (et qui privilégiait l'homme par rapport à la femme) à la situation d'une égalité entre les genres (dans l'idéal du moins), au sein de laquelle les deux genres jouissent des mêmes droits. Cela a entraîné une transformation dans l'assignation des rôles de genres. Dans la situation traditionnelle jusque dans les années 1950, le rôle de genre de la femme était caractérisé par le rôle classique de mère et de femme au foyer ; elle devait faire preuve des vertus idéales de l'application, de la

modestie, de la soumission, de la serviabilité, de la pudeur avant le mariage, etc. La piété et par conséquent la responsabilité des événements religieux dans la famille, en premier lieu l'éducation religieuse des enfants, faisaient partie de ce rôle féminin⁸. D'une certaine manière, la distinction et la séparation des rôles de genre étaient elles-mêmes légitimées par la religion, dans la mesure où les prescriptions religieuses en matière de sexualité, de mariage et de rôles de genres dans leur ensemble faisaient apparaître le *status quo* comme une situation « juste ». Le passage à la société de l'ego a ébranlé en profondeur ce système des rôles de genre⁹.

Nos données ne sont pas en mesure de démontrer intégralement toutes ces hypothèses. Il y a cependant de nombreux résultats qui rendent du moins plausibles les causalités de l'histoire que nous reconstituons. Dans nos entretiens qualitatifs, il apparaît très clairement que dans la période précédant les années 1960, les rôles bourgeois de genres dominaient, avec une division du travail fortement axée sur les spécificités de genres. Ainsi, l'éducation des enfants, et en particulier l'éducation religieuse, était une tâche qui incombait exclusivement à la mère. Presque toutes les personnes plus âgées que nous avons interrogées racontent que c'est leur mère qui fut responsable de leur éducation religieuse. Le récit de Mima est à cet égard représentatif :

Ma mère était vraiment très religieuse [...] elle allait toujours régulièrement à l'église, elle faisait tout selon les règles de la religion. [...] Elle y allait le dimanche [...] et aussi [...] tous les autres jours. Pas mon père (elle rit). Mon père y allait le dimanche, plutôt par habitude ou pour faire plaisir à ma mère. Mais il n'y avait pas de grands débats. Chacun vivait à sa manière [...]. Logiquement ma mère a essayé de nous enseigner [la religion] et de nous faire aller à l'église. (Mima, 59 ans, cath. rom.).

Les rôles bourgeois de genres portaient de l'idée qu'il y a une différence de propriétés biologiques entre l'homme et la femme ; ils étaient ensuite fixés par la socialisation. Les femmes plus âgées interrogées racontent comment elles ont été éduquées selon cette vision ; elles ont souvent intériorisé ces propriétés et en ont fait une part de leur personnalité¹⁰. On a inculqué à Emily qu'il ne faut « *pas être orgueilleuse* », qu'il faut être modeste et « *qu'il ne faut jamais*

8. Cette description des rôles sociaux de genre concernant le statut du magistère est encore aujourd'hui légitimée religieusement par l'Eglise catholique.

9. Voir WOODHEAD (2007).

10. Les rôles masculins de genres sont plus difficiles à saisir dans nos données. On

220 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

surpasser les autres personnes ou se montrer meilleure ». Si quelqu'un demande de l'aide à Mima, elle est « *incapable de dire non* ». Elle fait tout ce qui est en son pouvoir pour venir en aide. Gisèle a appris chez les sœurs en internat que l'on ne doit jamais chercher querelle et qu'il faut aimer tout le monde – ce qui a formé de manière décisive sa personnalité. Elle dit :

C'est dans mon caractère de ne pas chercher querelle, d'aimer tout le monde. Et parfois les autres disent que, en étant ainsi, je leur tape sur les nerfs (elle rit) quand je demande pour la dixième fois : tu ne veux pas manger encore quelque chose ? (elle rit). (Gisèle, 63 ans, cath. rom.)

La pureté de la femme était aussi et surtout une pureté d'ordre sexuel. La sexualité avant le mariage était un tabou absolu – et Gretchen dans le *Faust* de Goethe devait en payer les frais. Le respect des normes sexuelles était contrôlé entre autres pendant la confession, ce qui toutefois, déjà dans les années 1950, apparaît comme quelque chose qui n'est plus légitime. Deux femmes catholiques racontent indignées comment les questions portant sur la sexualité posées dans le confessionnal les ont amenées à ne plus aller à confession.

Aussi bien les femmes que les hommes de la « génération 68 » racontent comment elles et ils se sont peu à peu libérés des contraintes religieuses. Dans le cas des femmes, il ne s'est pas agi simplement d'une libération des normes religieuses, mais aussi d'un abandon des rôles de genres traditionnels. Quand on lui demande pourquoi elle est devenue moins religieuse que sa sœur qui est plus âgée, Mima répond :

Eh bien, [...] ma sœur a presque vingt ans de plus que moi. Elle avait l'habitude d'accepter les choses qu'elle subissait, même dans la famille. Je suis peut-être davantage la rebelle dans la famille (elle rit). Je suis une soixante-huitarde, voilà pourquoi (elle rit). Une époque de grands bouleversements qui peut-être a aussi un peu transformé ma manière d'être (elle rit). [...] Tu élargis ton horizon, tu ne crois plus que les choses doivent être faites uniquement par habitude. Tu les fais, quand ça te fait plaisir, sinon tu ne le fais pas. Cette transformation est arrivée, et elle a tout influencé. (Mima, 59 ans, cath. rom.)

en trouve un exemple lorsque Barbara raconte que le professeur de religion frappait les garçons (mais pas les filles) quand ils ne filaient pas droit.

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 221

Les années 1970 et 1980 voient arriver sur scène la spiritualité alternative. Elle va exercer une grande fascination sur de nombreuses personnes. C'était le temps des gourous, des « religions de jeunes » et du New Age. De nombreuses personnes ayant reçu une forte éducation religieuse – en particulier les femmes – ont essayé de relier un besoin d'expérience religieuse avec de nouvelles formes de liberté. Les générations socialisées à cette époque sont encore aujourd'hui assez fortement imprégnées de cette forme alternative de spiritualité. Pour de nombreuses femmes, cette nouvelle forme de spiritualité fut un moyen d'émancipation. Emily, qui a connu une forte socialisation catholique, parle de cette découverte de soi :

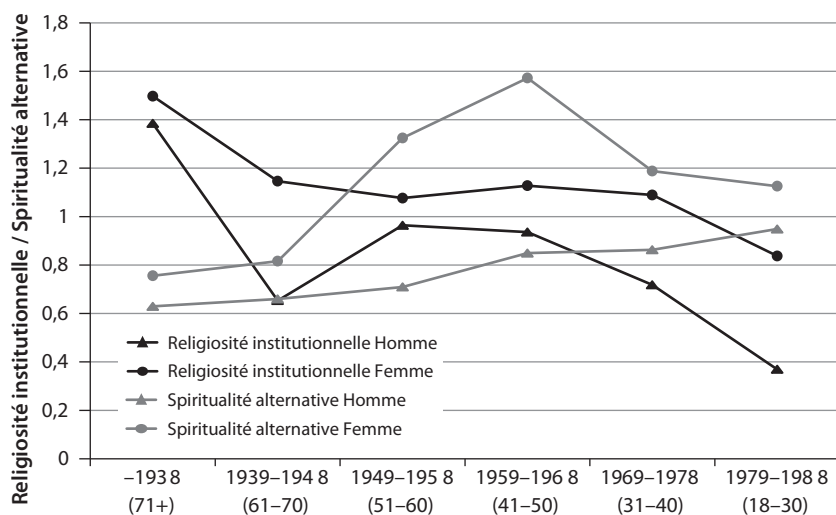
En tant que femme, (j'ai) appris plus tard (grâce à) des séminaires que je suis maintenant simplement davantage comme je suis. Et si quelqu'un de mes amis ou de mes connaissances trouve que ce n'est pas bien, ça m'est égal, il ne fait plus partie de ma vie. [...] Avec le yoga, j'ai beaucoup appris sur mon corps et sur l'âme et l'esprit ; avec la méditation, j'ai vraiment beaucoup appris sur mon âme et grâce à la thérapie par la polarité, j'ai pu dénouer mes blocages. Et c'est toujours très difficile quand tu commences à dénouer les blocages, car il se passe des choses en toi. Et le plus souvent, ce n'est pas très agréable pour la famille, car tu commences tout doucement (à devenir quelqu'un d'autre). Et puis il y a des situations (dans lesquelles) ta partenaire ou la maman n'est plus tout à fait comme on a l'habitude de la connaître. [...] Cela [...] m'a conduite là où je veux vraiment être. (Emily, 62 ans, cath. rom.)

Chez les personnes interrogées plus jeunes, on ne trouve rien de tout cela. On parle moins des rôles bourgeois de genres, et plus du tout des propriétés masculines et féminines (selon l'idéologie bourgeoise). Les personnes interrogées (hommes et femmes) ne pensent ni que les femmes sont particulièrement tendres, aimantes, aidantes ou qu'elles doivent rester pures – et la piété n'est plus mentionnée comme exemple de vertu positive de la femme. L'idéal de la femme bonne-sœur est définitivement abandonné. Certes, ce sont encore dans la plupart des cas les mères qui ont l'influence la plus importante sur l'éducation – mais elles transmettent beaucoup plus rarement la religion. Si la question des rôles de genres émerge, c'est dans le contexte de récits sur l'absence d'égalité des droits dans l'Eglise catholique ou dans l'islam. Ici encore, les « évangeliques » font figure d'exception, ainsi que quelques « établis » plus âgés qui aimeraient encore s'en tenir aux rôles de genres traditionnels.

Dans les données qualitatives, nous voyons apparaître encore d'autres facettes de ces transformations. En particulier, nous voyons

clairement comment aujourd'hui les personnes âgées entre 51 et 60 ans, et surtout les femmes âgées entre 41 et 50 ans, présentent une spiritualité alternative particulièrement marquée (schéma 8.8). Cela va dans le sens de la thèse selon laquelle, pour ces générations de femmes, la spiritualité alternative est vue comme une forme de *coping* qui réagit au nouveau modèle de société. Deuxièmement, on constate – non représenté dans le schéma – une relation claire entre la pratique religieuse féminine et l'activité professionnelle. Les femmes au foyer ont une pratique religieuse institutionnelle nettement plus forte, ce qui plaide en faveur de la thèse de la concurrence. Enfin nous retrouvons (toujours dans le schéma 8.8) le phénomène bien connu du *gender gap* : les femmes de toutes les classes d'âge sont plus engagées aussi bien dans la religion institutionnelle que dans les spiritualités alternatives. Mais ce résultat représente un problème pour notre thèse : sur la base des réflexions théoriques, nous nous serions attendus à ce que le *gender gap* se réduise pour les générations plus jeunes, tant en ce qui concerne les formes institutionnelles que les formes alternatives de religiosité/spiritualité. Ce point devra faire l'objet d'investigations ultérieures.

Schéma 8.8 Dans tous les groupes d'âge, les femmes sont plus engagées aussi bien dans la religion institutionnelle que dans les spiritualités alternatives que les hommes. Les femmes entre 41 et 60 ans sont fortement « alternatives ».



Société de l'ego et ville/campagne

Selon notre quatrième hypothèse, le nouveau style de vie moderne individualisé et la concurrence entre les offres religieuses et séculières pour la demande se sont diffusées de la ville vers la campagne depuis les années 1950 et 1960. Ces phénomènes ont d'abord touché une couche plus jeune, plus éduquée et urbaine. Ils se sont rapidement étendus à la campagne, notamment grâce à l'augmentation du transport automobile. Dans nos données, nous ne disposons que d'indices limités pour tester cette hypothèse. Toutefois, certains aspects peuvent tout de même être rendus plausibles.

Dans certains éléments de nos données, nous trouvons encore des traces d'un phénomène courant avant les années 1960 : dans les villages (en particulier catholiques) dominait un contrôle social fort qui réglementait le fait d'aller à l'église, les cérémonies ecclésiastiques et l'identité confessionnelle. Ainsi, Bettina est une paysanne résidant dans le canton catholique du Valais. Elle déclare que, pour elle, la religion est importante, que les cérémonies ecclésiastiques sont une évidence, qu'elle aimerait transmettre à ses enfants la religion et qu'elle ne pourrait absolument pas envisager une sortie de l'Eglise. Après une relance de la personne qui l'interroge, elle dit qu'il existe encore une certaine pression sociale dans son village :

Oui je pense qu'ici, au village, où tout le monde se connaît [...] on serait sûrement vu bizarrement si on sortait de l'Eglise (elle rit), on est une famille de paysans bien établis. (Bettina, 40 ans, cath. rom.)

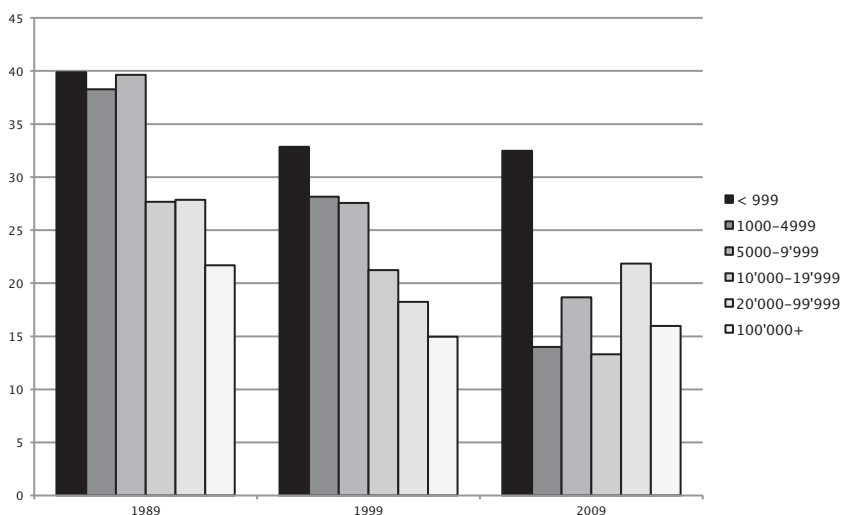
Stephan (45 ans, cath. rom.), Valaisan lui aussi, raconte comment aujourd'hui encore le corps de pompiers entretient des relations étroites avec l'Eglise, et qu'on célèbre tous les ans une messe pour la patronne des pompiers. Dans le village, les nouvelles constructions sont encore mises sous la protection de Dieu. Mima raconte que les gens du village se mettent à parler si on ne va pas à l'église :

Ici, si on ne va pas à l'église, les gens se mettent à parler, ils parlent entre eux. (Mima, 59 ans, cath. rom.)

Du point de vue quantitatif, nos données sur le critère ville/campagne ne remontent malheureusement pas très loin dans le passé. En revanche, la comparaison avec les bases de données de 1989, 1999 et

2009 montre que le lien fort et univoque entre le critère ville/campagne (nombre d'habitants dans un lieu) et la religiosité institutionnelle semble s'affaiblir à partir de 1989. En 1989, les villages de petite taille ont clairement une religiosité institutionnelle plus forte que celle des grands villages et des villes. En 2009, seuls les plus petits villages sont davantage religieux que toutes les autres catégories – il ne reste sinon plus aucune différence. On peut prudemment avancer une interprétation de ce phénomène en disant que la diffusion du style de vie individualiste de la ville vers la campagne s'achève lentement – en tout cas pour ce qui relève de la religion et de la spiritualité.

Schéma 8.9 La différence ville/campagne pour la religiosité institutionnelle diminue tendanciellement entre 1989 et 2009.



8.2. AJUSTEMENTS INDIVIDUELS

Glissement sécularisant

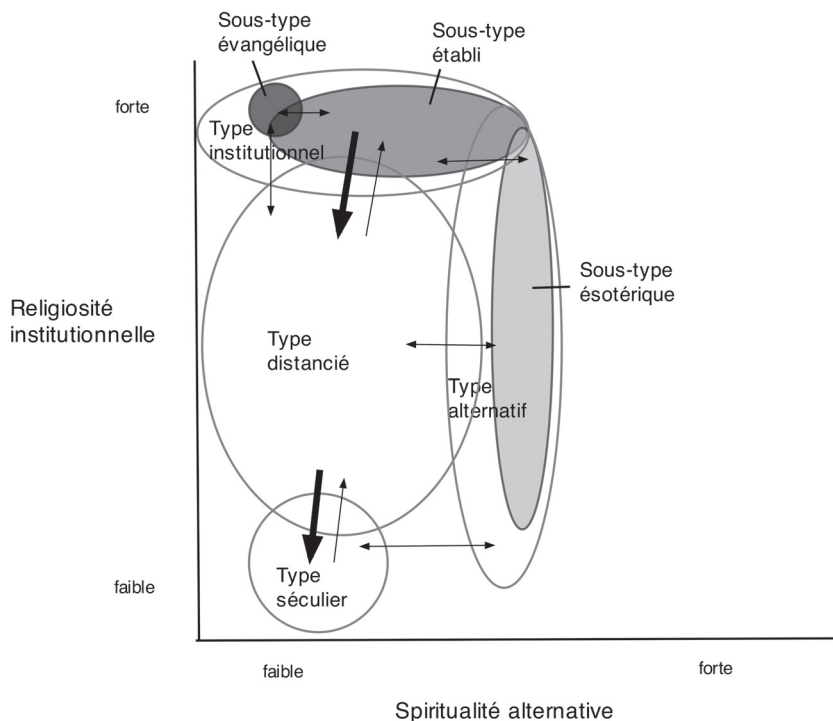
Selon notre cinquième hypothèse, les individus devraient présenter un glissement sécularisant. C'est-à-dire que la vie des personnes – vues comme un groupe – devraient devenir de moins en moins religieuse. Et ceci non seulement parce que, depuis les

années 1960, les individus réalisent qu'ils ne sont plus forcés d'adhérer à une religion, parce qu'ils disposent de nombreuses ressources et de très nombreuses options séculières, mais aussi parce qu'ils considèrent qu'ils peuvent davantage satisfaire leurs besoins avec des institutions séculières. On devrait pouvoir observer une dérive séculière en particulier entre les générations, car la socialisation est importante pour la religiosité et chaque nouvelle génération grandit dans un monde toujours davantage caractérisé par des alternatives séculières.

La dérive séculière est clairement observable, aussi bien dans nos données quantitatives que dans nos données qualitatives, lorsque nous regardons comment chaque individu a grandi dans un certain « type de maison parentale » et dans quel type il est possible de le classer maintenant. Il apparaît que nous trouvons de nombreuses personnes interrogées qui demeurent dans le même type que celui de la maison parentale, mais nous trouvons aussi les possibilités de transformations biographiques très diversifiées. Le résultat d'ensemble le plus important est toutefois celui d'un « glissement sécularisant ». Ce résultat peut être illustré au moyen de notre schéma des types (schéma 8.10). Les flèches fines montrent que les personnes peuvent pratiquer les changements de type très diversifiés (nous n'avons pas représenté toutes les possibilités). Toutefois, nous constatons empiriquement une évidente augmentation du changement de type *séculier* – représenté par les colonnes graphiques foncées : depuis le milieu « établi » vers le type *distan-cié*. Et depuis le type *distan-cié* vers le type *séculier*. En d'autres termes, la personne qui a grandi dans une famille *institutionnelle* va, selon une grande probabilité, rester dans le même type ; ou elle va migrer vers le type *alternatif* ou *distan-cié*. La personne qui a grandi dans une famille *distan-ciée* va rester dans ce type – ou migrer vers le type *séculier*. Et la personne qui a grandi dans le type *séculier* va très probablement demeurer dans ce même type¹¹.

11. Il est intéressant de noter que l'on ne trouve qu'une seule famille « alternative spirituelle » dans nos données qualitatives. Cela s'explique d'un côté par le fait que le type alternatif spirituel n'émerge fortement que dans les années 1970. D'un autre côté, les erreurs d'échantillonnage jouent aussi ici un rôle.

Schéma 8.10 Les changements de type se trouvent surtout entre les types établis et distanciés et entre distanciés et séculiers



Une analyse plus poussée des données qualitatives montre que le glissement sécularisant peut s'accomplir *activement ou passivement*, ou qu'il peut être présenté de cette manière. Certaines personnes interrogées disent qu'elles se sont éloignées de la religion de manière active : Lea (36 ans, sans confession) a « décidé » contre l'avis de sa mère de se « détourner » de la religion. Après avoir eu une mauvaise expérience avec un prêtre, Blandine déclare : « *Non, maintenant ça suffit.* » Kaitline interrompt brutalement sa pratique religieuse après avoir été (selon elle) excommuniée en raison de son divorce¹². Mais pour la plupart des personnes interrogées, le glissement sécularisant n'est pas tellement une affaire de décision (prise à un moment donné, ou plusieurs fois) ; il semble plutôt se faire de lui-même. De nombreuses expressions le montrent, comme par exemple : « *C'est arrivé*

12. Sur ce sujet, voir ci-dessus, p. 87, note 18.

naturellement, ce n'était pas intentionnel », « ça a disparu » ou encore cela s'est « *progressivement abandonné* ».

Quelles sont les raisons subjectives les plus importantes que les personnes interrogées avancent pour expliquer ce glissement sécularisant ? Un *premier* groupe de raisons concerne le fait que les individus n'ont pas vraiment grand-chose à dire contre la religion, mais qu'ils *s'intéressent de fait plutôt à autre chose*. Comme les personnes ne sont pas (ou plus) forcées d'avoir un comportement religieux, elles n'ont une pratique religieuse que dans le cas où elles en ont le désir – et pour de nombreuses personnes cela n'arrive que rarement, voire jamais. De nombreuses personnes interrogées disent qu'après l'enseignement religieux obligatoire et la confirmation, elles ne sont simplement plus allées à l'église et qu'elles ne se sont quasiment plus du tout intéressées à la religion (p. ex. Ferdinand, Renato, Deborah, Victor, Laurence). Deborah a toujours préféré faire la grasse matinée plutôt que d'aller à l'église. Dès qu'elle n'y est plus obligée, elle ne va plus à l'église. Et Laurence raconte :

J'ai quelques croyances, mais ces derniers temps je n'ai plus le temps d'y penser. Autrefois je me suis demandée s'il existe un Dieu ou une force. Mais maintenant, ces dernières années, c'est très prenant, avec les enfants, avec toute l'organisation de la famille, le travail et tout le reste. C'est vrai (elle rit), on a des priorités. Et ça [la religion] c'est tout simplement plus dans mes priorités. (Laurence, 40 ans, cath. rom.)

Même lorsqu'un individu s'intéresse encore à la religion et aux activités des Eglises, cet intérêt est toujours, en raison de l'absence de normes contraignantes, mis en balance avec le fait que l'on pourrait tout aussi bien faire autre chose (Bettina, Gisèle, Berta-Lisa). Souvent, les raisons qui amènent les personnes « à s'intéresser à autre chose » dépendent d'une situation de migration ou de déménagement. Plusieurs personnes interrogées racontent qu'elles ne sont plus allées à l'église après qu'elles ou leur famille ont déménagé (Juan, Beryl, Maude, Elina).

Un *deuxième* groupe de personnes explique le glissement sécularisant par des *déceptions personnelles* avec l'Eglise. Nous trouvons ici des blessures profondes causées par un rejet de la part d'un prêtre, par une colère causée par l'interdiction d'aller skier le dimanche (Blandine) ou les souvenirs d'une gifle ou d'un autre comportement autoritaire subi à l'école du dimanche et dans le cadre de l'enseignement religieux (Gregory, Stan, Félicia, Norbert, Lea). Kaitline, par exemple, raconte :

228 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

Jusqu'à mon âge adulte, j'ai été une pratiquante très assidue. En raison du manque de temps, cette pratique s'est un peu affaiblie quand j'ai eu mes enfants. Et j'ai complètement arrêté quand j'ai été [après le divorce] excommuniée de l'Eglise. (Kaitline, 63 ans, cath. rom.)

Un troisième groupe de personne justifie le glissement sécularisant en premier lieu par une *intensification des idées critiques et un déclin de plausibilité* de la religion chrétienne. Ces personnes disent qu'elles se sont toujours plus éloignées de la religiosité en raison de leur propres réflexions critiques (Erich, Fabio, Siegfried, Ingolf, Angela, Félicia, Olga, Karine). Karine, par exemple, dit :

Je ne sais pas, c'est arrivé progressivement. J'ai beaucoup de peine à l'expliquer. J'ai commencé à réfléchir à certaines choses. D'un point de vue scientifique, je ne pouvais pas y croire, je crois que c'est ça, mais je dois dire que c'est venu très lentement. (Karine, 68 ans, sans confession)

Ernesto (68 ans, sans confession) est un cas intéressant. Il est passé du catholicisme à la théologie de la libération, puis à un communisme athée centré sur Cuba. Dans les trois cas, des questions concernant la théodicée ont conduit à un fort ébranlement de la croyance existante. La maladie d'un ami proche, la multiplication d'accidents au cours d'une seule année, la perte d'un mari – tout ces événements amènent certaines personnes interrogées à douter de l'existence de Dieu (Marcel, Melanie, Mima).

En comparaison avec les très nombreux exemples de personnes qui parlent d'une dérive séculière, les exemples de rapprochement à une religiosité institutionnelle ou alternative se comptent sur les doigts d'une main. Deux personnes ayant grandi dans une famille du type *distancié* sont ensuite passées au type *institutionnel* – dans les deux cas, cela est lié au fait que les personnes avaient un partenaire très croyant (Daniele, François). Dans trois cas, les personnes ayant grandi dans une famille de type *distancié* ou *séculier* sont ensuite passées au type *alternatif* (Diane, Eliot, David). Dans deux de ces trois cas, ce passage est lié à la maladie et la pauvreté, pour lesquelles des solutions sont recherchées dans le domaine spirituel alternatif.

Dans l'ensemble, nous relevons que les mécanismes présentés ci-dessus créent un environnement qui pousse de plus en plus les individus dans le sens de la sécularité. Et les formes individuelles de cet éloignement se matérialisent de manière très diversifiée.

Individualisation religieuse / Orientation vers la consommation

D'après notre sixième hypothèse, nous devrions observer dans les dernières décennies dans l'ensemble de la société une augmentation de l'individualisation et de l'orientation vers la consommation, c'est-à-dire que les individus sont de plus en plus d'avis qu'ils peuvent et doivent décider par eux-mêmes tout ce qui touche aux questions religieuses/séculières, et choisir les options qui leur apportent subjectivement la plus grande « utilité » ou la plus grande « satisfaction ».

Nous constatons en effet dans nos données qualitatives que l'individualisation religieuse et l'orientation vers la consommation ont désormais conquis l'ensemble du champ social. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les personnes se comporteraient constamment comme si elles étaient dans un supermarché spirituel. Car l'individualisation et l'orientation vers la consommation s'expriment différemment en fonction du type et du milieu.

Chez l'ensemble des « *établis* », l'individualisation et l'orientation vers la consommation se manifestent par le fait que la participation volontaire s'est modifiée, si on la compare avec les années 1940 et 1950, en partie même avec les années 1960 (p. ex. Berta-Lisa, Gisèle, Marc-Antoine, Nathalie). Les personnes interrogées expliquent que si elles participaient autrefois à des manifestations religieuses en raison de la contrainte et de l'autorité des spécialistes religieux, elles le font aujourd'hui (même si c'est moins souvent le cas) de leur propre volonté. Le fait de croire et de pratiquer est ainsi présenté de façon individualisée, comme une appropriation consciente et totalement personnelle des traditions existantes, comme une façon d'agir qui produit une utilité personnelle et qui provient de besoins totalement personnels. Pour les « *établis* », il est important de souligner qu'ils ne pratiquent pas pour respecter une norme. Ils ne fréquentent pas les cérémonies religieuses « *à cause du pasteur* », ni parce qu'« *ils ont un nouveau manteau* ». Les « *établis* » se décrivent comme des personnes dont la motivation est entièrement intérieure : ils « *y vont parce qu'ils en ont envie* », « *besoin* », ils « *y vont avec plaisir* », « *ils se sentent bien après* », cela « *leur apporte quelque chose* ». Nous pourrions qualifier ces personnes de « *traditionnelles pour raisons personnelles* ». Selon Nathalie :

230 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

Quand j'étais jeune, j'allais aussi à la messe, parce que j'avais peur, on était obligés d'y aller – sinon... Aujourd'hui, je me dis que j'y vais parce que j'en ai envie et que j'en ai besoin. (Nathalie, 41 ans, cath. rom.)

Hormis les raisons de participer, la relation à Dieu ainsi que la figure de Dieu se sont individualisées pour de nombreux « établis ». Ils découvrent qu'ils peuvent tutoyer Dieu, qu'ils peuvent lui parler librement, ou qu'ils peuvent faire l'expérience de Dieu d'une façon exclusivement personnelle, en premier lieu dans la nature (p. ex. Béatrice, Berta-Lisa, Gisèle). Chez les « établis » socialisés dans l'ancienne forme de société, nous rencontrons souvent une phase de rébellion personnelle contre les normes culturelles, contre les valeurs d'obligation et d'acceptation des parents, perçues comme trop restrictives. Il en va de même pour les prescriptions religieuses et les évidences qui en découlent. Voici ce que dit Berta-Lisa :

Et j'ai commencé à me rebeller, j'ai dit : il y a des choses qui viennent de Rome qui ne sont pas bonnes. (Berta-Lisa, 62 ans, cath. rom.)

Écoutons aussi Nathalie raconter comment sa révolte contre un catholicisme strict l'a amenée vers une spiritualité libre (Taizé) :

Je viens d'une famille catholique très très engagée. Nous avons toujours prié à table, le soir, pendant l'Avent, le carême [...]. Nous étions tous les dimanches à la messe. Et quand j'ai eu 15 ans, j'ai eu ma phase de révolte [...] puis je suis entrée dans un groupe de jeunes [...] et j'ai découvert une autre spiritualité, cette spiritualité libre. (Nathalie, 41 ans, cath. rom.)

Chez les « évangéliques », il existe depuis toujours une forte composante individualiste. Ici aussi, l'accent est mis sur l'expérience vécue personnelle et sur les décisions uniquement personnelles. Il faut « décider soi-même » de vivre pour Jésus, « dire oui à la foi », on a une « relation personnelle [à Jésus] », on « le vit », on parle à Dieu « très spontanément ». Toute la vie personnelle et ses vicissitudes sont vécues avec Dieu. Mais dans ce milieu aussi, nous constatons depuis les années 1960 un renforcement de l'individualisme et de l'orientation vers la consommation. Cela se marque dans un taux d'adhésion aux normes de participation (légèrement) en baisse, dans une mobilité croissante entre les Églises évangéliques et

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 231

dans le succès des méga-églises qui sont fortement orientées vers le monde de la consommation¹³.

Le type des *alternatifs* a connu son essor dans les années 1970, suite à la révolution de 1968. Ce type peut en tant que tel être vu comme l'expression d'une plus grande individualisation spirituelle et d'une orientation vers la consommation. Il réunit des personnes ayant des systèmes de valeurs qui sont à un haut degré des valeurs individualistes. Ces valeurs élèvent l'authenticité personnelle et le développement personnel au rang des biens les plus importants.

Ces personnes consomment des offres de spiritualité, des cours, des livres, des objets, etc. Elles sont à la recherche d'un mélange spirituel qui leur convienne, composé à partir des offres les plus diversifiées. Cela s'exprime dans des expressions du type : elles ont « *leur propre truc* », elles « *fabriquent leur propre religion* ». Angela se constitue à partir de plusieurs religions des principes éthiques qui lui plaisent :

Je peux faire un melting-pot, je prends ce que je trouve de bien dans une [religion], ce que je trouve de bien dans une autre, et j'en fais une salade mêlée. (Angela, 37 ans, cath. rom.)

Chez de nombreuses personnes « distancées », l'augmentation de l'individualisation et de l'orientation vers la consommation se manifeste encore autrement. Il peut certes arriver que les *distanciés* se constituent individuellement des croyances. Mais le point le plus important est que la religiosité et la spiritualité sont vues comme des aspects qui, pour l'essentiel, ne sont pas si importants. Les *distanciés* se contentent souvent de laisser dans une sorte de stand-by ce qu'ils ont reçu comme croyance ou comme pratique. Ils « *laissent faire* », pendant qu'ils s'occupent d'autre chose. Ingolf parle ainsi de son appartenance à l'Eglise réformée :

Ce que je trouve de bien [dans le statu quo], c'est que je pense, aujourd'hui comme par le passé, que si je devais une fois ou l'autre dans ma vie, à cause d'un événement central, avoir le sentiment que le pouvoir [de Dieu] est réel, alors les portes me sont tout grand ouvertes. Sinon je devrais d'abord faire des efforts pour qu'on m'ouvre les portes. Cette situation est peut-être aussi plus simple et c'est aussi [un] confort intérieur de ne pas vouloir interrompre une chose à laquelle en vérité je ne peux pas m'identifier selon une conviction intime absolue. (Ingolf, 51 ans, év.-réf.)

13. GACHET (2013b).

232 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...

Il faut ajouter à cela que ces personnes « distancées » sont souvent d'avis qu'elles peuvent en outre choisir elles-mêmes les cérémonies ecclésiastiques, choisir quels éléments elles souhaitent utiliser. De nombreux *distanciés* pensent que l'on peut fréquenter les activités des Eglises si on le souhaite ou si l'occasion se présente. A la question de savoir s'il retournera un jour ou l'autre à l'église, Karol répond :

Oui, pourquoi pas ? Si cela fait du bien. Il y a ceux qui vont au restaurant, et ceux qui [...]. C'est une question qui touche à quelle qualité de vie les uns et les autres veulent avoir. Il y a beaucoup de personnes qui disent, maintenant je veux trouver la paix intérieure, comment faire ? Les uns font du yoga, les autres méditent, d'autres encore disent, je dois m'inscrire dans un fitness, voilà ce dont j'ai besoin. (Karol, 64 ans, cath. rom.)

L'individualisation religieuse et l'orientation vers la consommation s'expriment enfin dans la possibilité choisie par de nombreux « *séculiers* » de ne pas être religieux du tout, de ne pas du tout s'intéresser aux choses religieuses ou spirituelles.

8.3. EFFETS SUR LES TYPES ET LES MILIEUX

Croissance et déclin des types et des milieux

Selon notre septième et dernière hypothèse, les grands groupes à religiosité chrétienne traditionnelle devaient décliner après le passage à la société de l'ego. Les grands groupes à religiosité distancée et les opinions séculières devaient augmenter. A partir des années 1970, on devait pouvoir observer un grand groupe à spiritualité alternative. Ces hypothèses aussi, nous pouvons dans l'ensemble les confirmer. La plupart des données pertinentes à ce sujet ont déjà été présentées au cours de ce chapitre. Nous résumons encore une fois les points les plus importants.

Les schémas présentés ci-dessus illustrant l'appartenance confessionnelle, la fréquentation des Eglises, ainsi que la grande majorité des autres indicateurs (prière, croyance en Dieu, importance de la religion) montrent que depuis les années 1950 le type *institutionnel* a très clairement décliné.

Les chiffres dont nous disposons sur le développement des *Eglises évangéliques* montrent en revanche que le milieu évangélique à

l'intérieur du type *institutionnel* a légèrement augmenté¹⁴. Cela s'explique par la grande importance de l'homogamie interne des évangéliques, par un taux de natalité plus élevé que la moyenne, par une socialisation fortement religieuse des enfants, ainsi que par les effets de la politique de recrutement, en particulier des Eglises charismatiques.

Dans le schéma 8.6 présenté ci-dessus, nous avons pu rendre plausible l'émergence au cours des années 1970 du type *alternatif*. A la suite de la révolution de 1968, dont les conceptions étaient fortement politiques, une partie des personnes ayant pris part à ce mouvement ont accordé de plus en plus d'importance aux éléments religieux et spirituels. Il s'agit du groupe de personnes âgées de 41 à 50 ans au moment de l'enquête, nées dans les années 1960 et socialisées dans les années 1970. Dans ce groupe, ce sont les femmes qui composent la majeure partie des *alternatifs*. Même si la proportion des *alternatifs* diminue dans les générations suivantes, d'autres indicateurs semblent mettre en évidence le fait que le type *alternatif* s'est plus ou moins maintenu jusqu'à aujourd'hui dans la société.

En outre, les schémas présentés nous laissent penser que le type *distancié* et le type *séculier* ont augmenté au cours des dernières décennies. On peut tenter une expérience de pensée pour estimer à quoi ressemblaient les types en 1950 (en nous appuyant sur notre schéma) et à quoi ils pourraient ressembler en 2030, en admettant que les mécanismes décrits continuent de fonctionner comme ils l'ont fait jusqu'à maintenant. Le résultat que l'on obtient est illustré par le schéma 8.10. En 1950, nous voyons une situation avec un grand groupe d'« établis » et un plus petit groupe de *distanciés*. Le champ religieux est divisé en deux, avec un milieu réformé et un milieu catholique romain. Le milieu évangélique est un peu plus petit qu'aujourd'hui et les *alternatifs* forment eux aussi un très petit groupe.

Comparé à la situation de 1950, en 2012 ce sont surtout les « établis » qui ont décliné. Les *distanciés* et les *alternatifs* ont fortement augmenté. Pour le dire avec les termes de David Voas, la Suisse se trouve dans une phase de *rise of fuzzy fidelity*. La description de cette situation a fait l'objet d'une enquête détaillée dans ce livre.

Si les processus de modernisation se poursuivent de la même manière, on peut s'attendre dans le futur à ce que les « établis » continuent à fortement décliner, dans la mesure où les générations qui les incarnent vont disparaître. Les *alternatifs* devraient à peu

14. Voir FAVRE/STOLZ (2009), STOLZ/FAVRE/GACHET (2012).

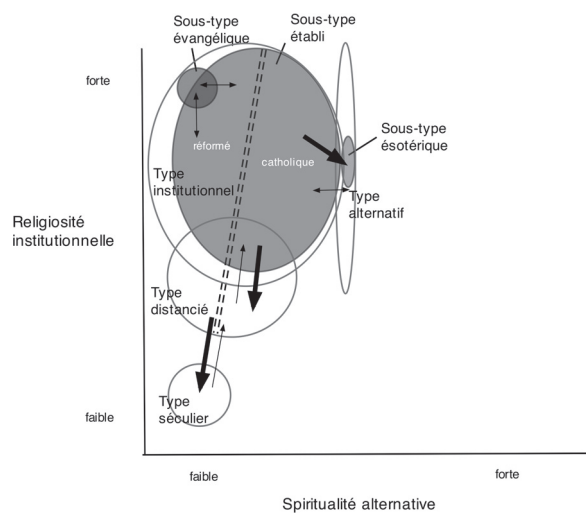
près se maintenir, bien que le noyau de ce type devienne toujours plus âgé. Les *distanciés* vont tendanciellement continuer à décliner. Les *séculiers* en revanche formeront le plus grand groupe. Cette situation laisse présager une certaine polarisation entre les « évangeliques » et les « ésotériques » très religieux, et un très grand groupe de personnes totalement indifférentes ou critiques envers la religion.

*
* *

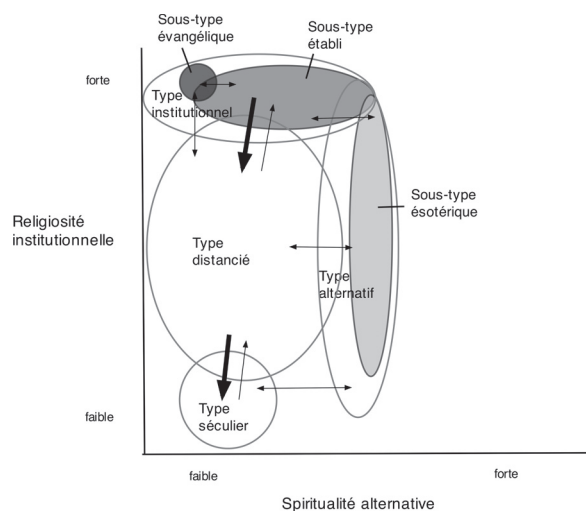
Ce chapitre s'est appuyé sur sept hypothèses pour essayer d'expliquer les processus qui ont conduit à la situation religieuse spirituelle actuelle de la Suisse. La stratégie utilisant des méthodes mixtes montre sans ambiguïté qu'il n'est pas pertinent d'opposer, comme on le fait souvent dans la recherche scientifique, les théories de la sécularisation, de l'individualisation et du marché. Dans les faits, nous pouvons observer que, depuis le passage à la société de l'ego dans les années 1960, nous avons affaire à un déclin de la religiosité et de la spiritualité ainsi qu'à une forte dérive séculière. Nous constatons en même temps une profonde individualisation dans tous les types et milieux, ainsi qu'une très claire augmentation de l'orientation vers la consommation spirituelle ou religieuse. La clef de voûte pour comprendre ces évolutions est le passage à la société de l'ego, avec laquelle s'est opéré un changement du régime de concurrence entre les options religieuses et séculières. Par le recul de la force matricielle des normes et des valeurs religieuses, mais grâce aussi à l'augmentation des ressources matérielles et spirituelles au cours des années 1960, les individus peuvent désormais se comporter comme des clients d'un marché dans lequel les biens religieux ne constituent qu'une offre parmi de nombreuses autres qui ne sont pas religieuses. Cette évolution conduit à une augmentation parallèle des trois phénomènes en question : glissement sécularisant, individualisation religieuse et orientation vers la consommation religieuse.

RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION 235

Schéma 8.11 Les types en 1950, 2012 et 2030. Pour 2030, on peut s'attendre à une nette diminution des « établis » et des *distanciés* ainsi qu'à une augmentation des *séculiers*.

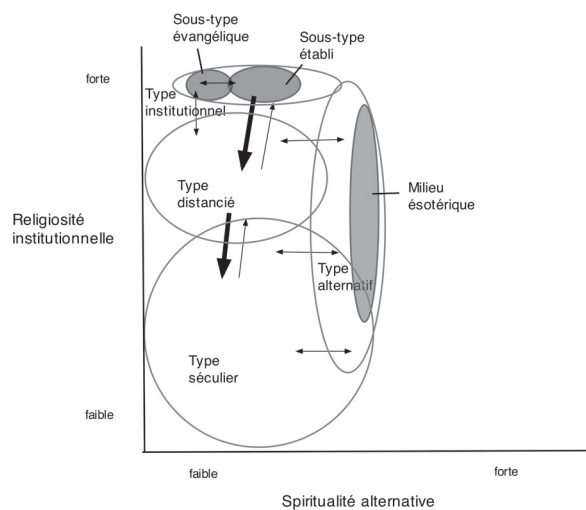


1950 (Reconstruction)



2012

236 JÖRG STOLZ, THOMAS ENGLBERGER, MICHAEL KRÜGGELER...



2030 (prévision)

Conclusion

RELIGION ET SPIRITUALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO

Jörg STOLZ, Judith KÖNEMANN

Aime Dieu et fais ce que tu veux

AUGUSTIN

9.1 BILAN : ET MAINTENANT ?

Dans ce livre, nous avons essayé de répondre à une interrogation classique avec de nouveaux moyens. Nous avons cherché à décrire et à expliquer la religiosité et la spiritualité dans la société de l'ego. Nous nous sommes appuyés sur des données qualitatives et quantitatives pour reconstituer les développements des dernières décennies. Les résultats de notre livre consistent dans une description, dans une théorie générale et dans une explication spécifique.

Une nouvelle description

Une grande partie de nos développements a porté sur la *description* du nouveau type de paysage religieux et spirituel présent dans la société de l'ego. Dans la mesure où elle associe des éléments quantitatifs et qualitatifs, cette description nous a permis de faire de nombreuses découvertes. Certaines confirment des théories existantes, d'autres les contredisent radicalement. Et dans de nombreux cas, elles nous ont permis d'avoir une compréhension plus différenciée que celle proposée par les théories connues. Un premier résultat descriptif consiste en une nouvelle *typologie* qui décrit les différentes formes de religiosité, de spiritualité et de sécularité des personnes (chapitre 2). Nous avons distingué quatre types – *institutionnel*, *alternatif*, *distancié* et *séculier*. Nous avons vu que chacun de ces types se laisse à son tour diviser en sous-types ; et trois de ces sous-types forment à leur tour un milieu religieux ou spirituel (milieu évangélique, milieu établi, milieu ésotérique), avec leurs

propres producteurs, une identité de milieu et des limites du milieu. De notre point de vue, l'avantage de cette typologie est de fournir une « description dense » qui permet de bien mettre en lumière les propriétés, les modes de penser et d'agir des représentants des différents types.

Deuxièmement, nous avons pu montrer que les différents types et sous-types se distinguent clairement quant à leur *construction identitaire* (chapitre 4). Ceci est un aspect qui a été jusqu'ici complètement ignoré dans la recherche sur les types de religiosité. Certains types présentent une identité collective (les membres du type emploient alors un « nous » emphatique), par exemple les évangéliques ou les catholiques du sous-type « établis ». D'autres types et sous-types connaissent avant tout des autodescriptions catégorielles. C'est par exemple le cas lorsque les *distanciés* disent d'eux-mêmes qu'ils sont catholiques ou réformés « *de naissance* » ou « *sur le papier* ». En outre, les différents types se distinguent par la manière qu'ils ont de se décrire comme « religieux », « spirituel » ou « séculier », et selon les significations que les personnes attribuent à ces termes. Enfin, les différents types se créent une identité religieuse/spirituelle/séculière en se démarquant de manière négative des autres groupes. Par exemple, les « évangéliques » se différencient en tant que « *chrétiens* » des « *non-convertis* » ; les catholiques engagés des catholiques « *bigots* » ; les protestants engagés des catholiques ; les *distanciés* des « *extrêmes* », des « *fondamentalistes* » et des « *vraiment religieux* » et les « adversaires de la religion » des « *rêveurs* » et des « *chiffes molles* ».

Troisièmement, grâce à ces types et à ces sous-types, nous avons élaboré une « *description dense des formes symboliques et des contenus de la religiosité, de la spiritualité et de la sécularité* » en Suisse (chapitre 4). Nous avons pu ainsi non seulement illustrer les répartitions statistiques des déclarations sur Dieu, les anges, la vie après la mort, la réincarnation, le yoga, etc., mais nous avons aussi pu analyser les différentes significations de ces symboles au sein des différents types. Par exemple, de grandes différences sont apparues entre les types et les sous-types dans leur manière de comprendre des concepts comme celui de « Dieu ». Alors que les « évangéliques » voient Dieu comme un ami, un seigneur et un faiseur de miracles, pour les « établis », Dieu est un mélange entre une figure maternelle et paternelle et un psychanalyste transcendant. Les *alternatifs* conçoivent Dieu le plus souvent comme une énergie de force et de lumière, alors que les *distanciés* ne savent pas vraiment comment ils doivent se représenter Dieu. Hormis les multiples

différences en matière de croyances, de savoir, d'expériences et de pratiques, nous avons pu aussi relever des points communs intéressants : nous trouvons dans tous les types des expériences extraordinaires, heureuses ou choquantes – mais seuls certains types et sous-types interprètent ces moments de manière religieuse. Tous les types et sous-types manifestent l'importance de l'ego : le fait que l'individu est vu comme autonome, qu'il peut et doit décider pour lui-même comment il doit (ou ne doit pas) croire, et comment il doit (ou ne doit pas) pratiquer.

Quatrièmement, grâce à des comparaisons transversales et longitudinales, notre typologie nous a permis de saisir la transformation de la *relation entre religion et valeurs* depuis les années 1960 (chapitre 5). Nous avons constaté que le passage à la société de l'ego a profondément transformé la relation entre religion et valeurs dans toute la société – mais les effets de cette transformation sont très différents selon les types et les sous-types. Alors que la plupart des membres de la société, en premier lieu les *distanciés* et les *séculiers*, fondent de plus en plus leurs valeurs indépendamment de la religion, trois types en particulier maintiennent une relation entre leurs valeurs et la religion, chaque fois de façon spécifique : les « évangéliques » défendent toujours les « anciennes valeurs » (p. ex. les rôles traditionnels de genre et les normes de sexualité) en les légitimant sur la Bible. Les *institutionnels* légitiment sur la religion en premier lieu des « valeurs constantes » (p. ex. l'honnêteté, le sens du devoir, la recherche du succès). Les *alternatifs* sont d'avis que les « nouvelles valeurs » (p. ex. le développement personnel, l'individualisme) dépendent étroitement de leur spiritualité alternative.

Cinquièmement, nous avons montré dans le chapitre 6, qui traitait de la *relation des individus envers les fournisseurs religieux*, que les grandes Eglises, les Eglises évangéliques et les fournisseurs de spiritualité alternative fournissent des « biens de salut » très diversifiés (du point de vue des personnes interrogées). Pour le dire de façon synthétique, les grandes Eglises offrent force, soutien, tradition et aide au prochain ; les Eglises évangéliques créent la possibilité d'un style de vie aux normes très strictes en tant que chrétien converti, et les fournisseurs de spiritualité alternative offrent la possibilité d'une croissance spirituelle et des solutions pour des problèmes existentiels spécifiques. Quant à la question de l'image, il apparaît que, pour le dire en quelques mots, les grandes Eglises sont perçues comme utiles, mais aussi démodées et conservatrices ; les Eglises évangéliques sont perçues comme dynamiques, mais

aussi potentiellement dangereuses ; et les fournisseurs de spiritualité alternative sont perçus comme extraordinaires et parfois efficaces. Le recours à notre typologie donne un nouvel éclairage sur deux théories dominantes. Nous avons ainsi pu constater, contre les thèses de la théorie du marché, que la grande majorité de la population (qui appartient au type *distancié*) ne se considère pas dans une situation de marché religieux. Ce n'est que parmi les fournisseurs évangéliques et ceux de spiritualité alternative que nous pouvons parler de marchés autour de l'affiliation ou de la clientèle. Contre la théorie de Grace Davie sur la *vicarious religion*, nous ne trouvons pas du tout des personnes qui seraient heureuses que d'autres personnes soient religieuses à leur place. Il est cependant possible qu'une part de vérité réside dans l'observation de Davie, au sens où de nombreuses personnes considèrent que les Eglises sont des producteurs de biens publics. C'est la raison pour laquelle de nombreuses personnes interrogées estiment que si les Eglises ne sont pas importantes pour elles-mêmes, elles le sont bel et bien pour d'autres personnes.

Sixièmement, nous avons pu montrer que le passage à la société de l'ego a aussi profondément transformé la *perception de la religion et des religions* (chapitre 7). Jusque dans les années 1950, la Suisse était vue comme une « terre chrétienne ». Les différences confessionnelles constituaient un marqueur social important. Aujourd'hui, la religion est vue de manière totalement nouvelle par l'écrasante majorité de la population. Dès lors, la ou les religion(s) doivent servir « l'ordre dominant » de la société ainsi que l'individu. Si elles ne le font pas, et *a fortiori* si elles créent des situations nuisibles, elles sont rejetées. Il faut rapprocher cette situation de l'idée d'une égalité de principe de toutes les religions et d'un relativisme en matière de vérité religieuse. A partir de ces critères, il est possible d'expliquer pourquoi c'est l'islam en premier lieu qui fait l'objet de jugements négatifs de la part de nombreuses personnes interrogées. Pour de nombreuses personnes, l'islam menace « l'ordre dominant » ; il abuse du droit à l'hospitalité ; il va à l'encontre des principes d'ordre libéraux et méprise les libertés individuelles (p. ex. les libertés des femmes). Dans nos données, la seconde religion qui fait l'objet de stéréotypes fortement négatifs est le catholicisme. Il fait l'objet de critiques, car il légitime des valeurs qui, du point de vue de nombreuses personnes interrogées, ne sont plus actuelles (célibat, exclusion des femmes du ministère) et qui ont des conséquences négatives pour la société (interdiction de la contraception). En revanche, le bouddhisme est vu par la

plupart des personnes interrogées de façon positive, dans la mesure où il ne semble pas déranger l'ordre dominant et où il ne touche pas aux libertés de l'individu.

Une théorie générale

Parallèlement aux résultats descriptifs, nous avons présenté une *nouvelle théorie générale de la concurrence religieuse séculière* (chapitre premier). Cette théorie s'appuie sur les principes généraux de la sociologie analytique. Elle intègre des résultats et des thèses provenant de contextes très différents comme l'histoire, la sociologie, le marketing ou l'économie. La théorie suppose que le changement religieux résulte de dynamiques, de relations et de conflits de concurrence entre les offres religieuses et séculières ainsi qu'entre les différentes offres religieuses ; ces différentes formes de concurrence se déroulent sur plusieurs niveaux. Les concurrents religieux ou séculiers qui s'affrontent sont des spécialistes, des groupes professionnels, des organisations, des partis politiques, des élites et même l'Etat. Enfin, ces relations de concurrence dépendent à chaque fois des objectifs poursuivis par les différentes parties.

Selon notre théorie, ces acteurs se font concurrence en poursuivant trois objets. Le premier objet est le *pouvoir, l'influence et l'hégémonie de l'interprétation du sens au niveau de la société dans son ensemble*. Cette concurrence peut se dérouler conformément aux règles de la politique (c'est le cas des catholiques conservateurs qui, dans la première moitié du xx^e siècle, se sont opposés en Suisse aux radicaux et aux socialistes). Mais elle peut aussi déboucher sur une guerre civile déclarée (c'est le cas des conflits actuels en Egypte, entre les Frères musulmans et l'armée). Le deuxième objet sur lequel s'affrontent les acteurs collectifs est le *pouvoir, l'influence et l'hégémonie de l'interprétation du sens à l'intérieur des groupes/organisations/milieus*. C'est par exemple le cas des conflits actuellement en cours à l'intérieur des élites conservatrices ou libérales des milieux catholiques et protestants dans plusieurs pays européens. Il existe une troisième situation de concurrence qui porte sur la *demande individuelle*. Dès que le principe de la liberté de choix s'impose dans une société, les « fournisseurs » religieux et séculiers – communautés, groupes professionnels, institutions – se font concurrence pour satisfaire la demande de biens, la participation, le temps, l'énergie et les dons. Les psychothérapeutes sont ainsi en concurrence avec les accompagnants spirituels, l'école du dimanche avec le football, le chœur d'église avec la chorale.

Au sein de ces conflits, les concurrents utilisent de nombreuses *stratégies*, par exemple la mobilisation, l'exclusion sociale, le recrutement, la reproduction biologique, la socialisation des membres, l'ajustement des prix, la volonté d'être plus attractif, l'amélioration de la qualité des prestations, etc. Au moyen de ces stratégies, les parties essaient de résister à la concurrence, voire d'en sortir vainqueur.

Plusieurs *facteurs externes* ont une influence sur la dynamique de concurrence. Il y a en premier lieu les systèmes et régimes de réglementations sociaux et étatiques qui régulent la concurrence religieuse et séculière dans une société donnée. Les règles de ce régime de concurrence déterminent par exemple quels sont les groupes religieux et séculiers, ainsi que leurs offres, qui peuvent entrer sur le marché, et si la demande est libre ou sous contrainte. Il y a en outre des facteurs externes importants, comme les inventions scientifiques/techniques (p. ex. l'invention de l'automobile), les innovations sociales (p. ex. l'invention du système des professions), les grands événements (les guerres) ainsi que les facteurs sociodémographiques (p. ex. les variations du taux de natalité). Les conflits de concurrence peuvent déboucher sur les résultats les plus divers, comme des compromis, des impasses, des processus de différenciation et d'uniformisation, des processus d'individualisation et de collectivisation ou encore de sécularisation et de sacralisation.

Un point important de la théorie est la thèse d'une *évolution des avantages que l'on retire de la religion*. Durant de longues phases du développement social, les structures religieuses ont connu une forte utilité, dans la mesure où elles permettaient de trouver une façon de traiter des problèmes autrement « insolubles ». Mais depuis l'époque moderne, il s'est avéré que les inventions séculières ont souvent permis un contrôle plus grand et une meilleure compréhension, si bien qu'un nombre toujours plus élevé de phénomènes ont échappé au domaine religieux. Ces innovations (p. ex. la découverte des bactéries, la théorie de l'évolution, etc.) n'entraînent cependant pas immédiatement et nécessairement une dépossession du domaine religieux, qui se verrait privé de ces thèmes et de ces compétences. Ce sont plutôt les conditions générales dans lesquelles se déroulent les relations de concurrence entre les divers acteurs qui se modifient. C'est ainsi la dynamique du processus de concurrence qui produit des résultats sociaux parfois fort différents. Cette conception explique pourquoi nous observons d'une part dans les sociétés qui se modernisent une tendance de fond homogène vers la sécularisation ; elle explique d'autre part pourquoi le déroulement de ces

évolutions prend des formes extrêmement différentes suivant les pays et les régions.

Une explication spécifique

Une concrétisation historique de cette théorie générale (chapitre premier) et une vérification des hypothèses qui en résultent (chapitre 8) nous ont conduits à la thèse centrale de notre livre, qui représente aussi une nouvelle *explication spécifique* de la mutation religieuse en Suisse. Notre thèse suppose que la révolution culturelle des années 1960 a entraîné un *changement du régime de concurrence* : le régime de concurrence de la « société industrielle » a été supplanté par celui de la « société de l'ego ». Aussi bien avant qu'après cette mutation, nous avons affaire à une concurrence entre les offres religieuses et séculières dans les domaines du pouvoir/influence/hégémonie interprétative ainsi qu'en ce qui concerne la demande individuelle. Mais la régulation et la forme de cette concurrence se sont transformées de manière significative dans les années 1960. Avant la révolution des années 1960, la religion et la religiosité étaient vues comme quelque chose de public, et la société entière se considérait comme biconfessionnelle, à savoir chrétienne – malgré toutes les différences confessionnelles. Cette situation est à l'origine de plusieurs conflits de concurrence entre les offres religieuses, mais aussi entre les offres religieuses et séculières, en premier lieu pour le pouvoir, l'influence et l'hégémonie sur l'interprétation du sens. Après la révolution des années 1960, la société se comprend pour l'essentiel comme pluraliste, et le christianisme n'est plus qu'une religion parmi d'autres. Les conflits pour le pouvoir, l'influence et l'hégémonie interprétative sont considérés comme illégitimes. La religion est vue comme une affaire privée et subordonnée au domaine des loisirs. La concurrence entre les offres religieuses et séculières devient ainsi une concurrence pour la demande individuelle.

La thèse peut être développée de la manière suivante : le *régime de concurrence de la société industrielle* (du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle) a connu divers conflits pour le pouvoir, l'influence et l'hégémonie interprétative. Le milieu catholique s'est opposé au libéralisme, l'establishment chrétien s'est opposé au socialisme tendanciellement athée, les divers courants libéraux à l'intérieur des confessions se sont opposés aux conservateurs, les nouvelles professions (médecins, travailleurs sociaux, enseignants) se sont opposées aux clercs. En raison de ces conflits, les Eglises ont perdu

toujours plus de fonctions et se sont affaiblies de l'intérieur. Mais cet affaiblissement ne fut pas conscient, ou en partie seulement. Jusqu'à la fin des années 1950, la Suisse s'est vue comme une société chrétienne. Plus des 97 % de la population appartenaient à une confession chrétienne et l'appartenance n'était pas vue comme une option individuelle.

Dans notre enquête, la situation religieuse au sein du régime de concurrence de la société industrielle est encore présente dans les témoignages des personnes âgées (60 ans et plus). Ces personnes interrogées parlent d'une pratique religieuse qui était encore fortement normée dans les années 1950. Les cérémonies ecclésiastiques étaient une évidence. Le fait d'aller à la messe ou au culte relevait d'une attente sociale, en particulier dans les régions catholiques. La socialisation religieuse des enfants était vue comme quelque chose de nécessaire et elle était imposée le cas échéant par la contrainte. Les conjoints étaient choisis en premier lieu dans le propre groupe confessionnel. Les mariages interconfessionnels étaient mal vus. De nombreuses personnes interrogées parlent d'une forte perception de l'identité confessionnelle, ainsi que de tensions, de stéréotypes négatifs et de discriminations entre les deux grandes confessions. On voit aussi clairement comment les rôles bourgeois de genres étaient légitimés par la religion et la manière dont ces rôles assignaient la pratique religieuse aux femmes.

Le passage du régime de concurrence de la société industrielle au nouveau régime de concurrence de la société de l'ego peut être mieux compris si l'on passe en revue les événements des années 1950, 1960 et 1970. Dans les *années 1950* commence une période de boom économique qui durera jusqu'en 1973. Grâce à cette conjoncture, la Suisse a connu une croissance annuelle de son produit annuel brut de 5 % en moyenne. Dès lors, les options séculières des individus s'accrurent très fortement et les options religieuses furent mises sous pression, du moins tendanciellement. Pour un très grand nombre de personnes, un standard de vie devint possible en termes de loisirs, de mobilité, de qualité d'habitat, de sécurité, etc., ce qui aurait été impensable quelques années auparavant. En particulier, la jeunesse devint une couche de consommateurs au fort pouvoir d'achat. Malgré la pénétration d'un *american way of life*, les années 1950 sont demeurées attachées à un conservatisme et à un moralisme forts. Les rôles bourgeois de genres, les valeurs d'obligation et d'obéissance ainsi que la religiosité et le confessionnalisme restèrent intacts, du moins en surface.

Dans les *années 1960*, la Suisse a connu – comme presque tous les pays occidentaux – une révolution culturelle, y compris dans le domaine de la religion. Elle a provoqué une modification des conflits de concurrence entre les offres religieuses ainsi qu'entre les offres religieuses et les offres séculières. Il s'agissait en premier lieu d'un conflit entre générations : une jeune génération s'est opposée aux plus âgés et à leurs représentations de monde et de la vie qu'elle jugeait démodées, petites-bourgeoises et ennuyeuses. En ce qui concerne la religion, la révolution culturelle a conduit les adolescents et les jeunes adultes à attaquer et à provoquer la religion et les Eglises, comprises comme une forme d'autorité parmi d'autres. Des conceptions très critiques de l'institution se répandirent à l'intérieur des Eglises et la pastorale des jeunes sombra dans une crise profonde. Rétrospectivement, les responsables ecclésiastiques décriront ces trois phénomènes en parlant de « rupture des traditions ».

A la suite des années 1970, le nouveau *régime de concurrence de la société de l'ego* s'est imposé. Désormais, la religion et l'appartenance confessionnelle étaient considérées comme une affaire privée et comme des marqueurs optionnels d'identité. Le christianisme était de plus en plus traité comme une religion parmi d'autres. Bien sûr, les conflits autour du pouvoir ont continué, tant au niveau de la société qu'à l'intérieur des groupes/organisations/milieus. Parmi les conflits centraux, on relèvera le conflit portant sur la reconnaissance de droit public des grandes Eglises, le conflit sur la (non-)acceptation de l'islam dans la société, ou encore le conflit autour de la place des femmes et des homosexuel/le/s à l'intérieur des groupes religieux. Toutefois, *la concurrence entre les offres religieuses et les offres séculières de loin la plus importante dans la société de l'ego est la concurrence pour la demande individuelle*. Comme la pratique religieuse n'est plus une attente sociale, les offres religieuses sont reléguées dans la sphère des loisirs et sont de ce fait l'objet d'une forte concurrence de la part d'autres formes de « loisirs » et de « développement personnel ».

Dans les données qualitatives et quantitatives recueillies dans notre étude, nous voyons clairement les effets de ce nouveau régime de concurrence. Les individus considèrent que la pratique religieuse relève fondamentalement d'une option facultative. Ils se demandent constamment ce que la pratique religieuse peut leur « apporter » par comparaison avec d'autres activités. La socialisation des enfants fait l'objet d'un jugement tout à fait semblable : les parents s'interrogent sur l'utilité d'une éducation religieuse par rapport à d'autres possibilités séculières. En outre, les parents ne souhaitent pas

imposer une religion à leurs enfants. Les enfants ont ainsi souvent la possibilité de choisir par eux-mêmes. Et ils choisissent souvent autre chose que les activités religieuses qui sont à leurs yeux moins intéressantes.

Dans le cas du choix du conjoint, la confession n'est en principe plus un critère de sélection au sein du nouveau régime de concurrence. En outre, ni le mariage civil, ni le mariage à l'Eglise ne sont des conditions nécessaires pour qu'un homme et une femme puissent partager une vie commune.

Les rôles bourgeois de genres ont été en grande partie détruits par le passage à la société de l'ego et par l'émancipation des femmes. La piété vue comme un élément du rôle féminin de genres, ainsi que les contraintes concernant le travail salarié des femmes, appartient au passé. Ainsi, des causes très importantes de la grande religiosité des femmes au sein du régime de concurrence de la société industrielle ont été supprimées ; les femmes se sont elles aussi fortement sécularisées. Comme nos données le montrent, c'est surtout durant la phase de transition entre les années 1960 et 1970 que de nombreuses femmes ont cherché une voie vers une spiritualité alternative, afin d'une part de satisfaire leurs besoins de spiritualité, et d'autre part de se libérer des rôles bourgeois de genres qui leur étaient assignés. Nos données montrent en outre que la situation dans le nouveau régime de concurrence de la société de l'ego a conduit de nombreuses personnes vers une « dérive séculière ». Comme les ressources des individus ont fortement augmenté et que la gamme des options séculières s'est agrandie, les individus glissent lentement vers des eaux plus séculières, que ce soit dans leur propre biographie ou dans leur relation avec leurs parents. Le fait que les individus décident eux-mêmes de leur demande religieuse ou séculière conduit en outre à une augmentation de l'individualisation (les individus se différencient de plus en plus en fonction du « panier » religieux et/ou séculier qu'ils ont individuellement rempli), mais aussi à une augmentation de l'orientation vers la consommation (les individus voient de plus en plus le monde religieux et/ou séculier comme un ensemble d'« offres » qu'ils évaluent en fonction de la prestation et du prix). Cela a entraîné une modification importante de la taille des différents types : depuis 1950, les « établis » ont fortement décliné, et ce sont en premier lieu les *distanciés* et les *alternatifs* qui ont connu une croissance. En revanche, les « évangéliques » ont pu se maintenir grâce au succès de leur stratégie de clôture et de compétitivité – et leur nombre a même légèrement augmenté. Pour les fournisseurs religieux, la nouvelle concurrence

de la société de l'ego signifie qu'ils ne peuvent plus se permettre de conflits publics autour du pouvoir, de l'influence et de l'hégémonie sur l'interprétation du sens, tandis qu'ils doivent engager de grands efforts pour « rester sur le marché », c'est-à-dire pour motiver les personnes à rendre disponibles leur temps, leur énergie et leur argent pour des objectifs religieux. C'est la raison pour laquelle les Eglises essaient de plus en plus d'appliquer des stratégies qui relèvent du marketing (p. ex. la prise en compte de la satisfaction du client, la garantie qualité, la publicité). Une stratégie importante consiste à atteindre une certaine dimension pour être en mesure de résister aux conflits de concurrence (ce qui explique les phénomènes de fusions et les méga-églises).

Comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction, notre étude a aussi des *limites*. Premièrement, la vérification de notre théorie se fonde exclusivement sur la perspective des individus. A l'avenir, notre modèle devrait être testé aussi au moyen d'études qui prennent en considération les dynamiques de concurrence du point de vue des acteurs collectifs concernés. Deuxièmement, nous avons certes essayé de tenir compte de toutes les données à notre disposition concernant la religiosité et la spiritualité en Suisse, mais c'est précisément cette intention qui a permis de mettre en évidence l'absence totale de certaines données, pourtant importantes. On peut par exemple relativement bien reconstituer les trajectoires de la religiosité institutionnelle dans le passé ; en revanche, en ce qui concerne la spiritualité alternative, nos affirmations reposent sur un fondement (à savoir nos données) bien moins solide. Troisièmement, nous avons dû laisser de côté une part très importante de la pluralité religieuse en Suisse, à savoir les religions non chrétiennes. Cette décision fut prise lors de la phase de planification de la recherche, car une étude d'ensemble aurait dépassé le cadre de notre étude. Signalons toutefois qu'il existe pour ces religions des résultats produits par les nombreux autres projets de recherche réalisés dans le cadre du programme de recherche national 58. Quatrièmement, nos données et nos thèses sont très limitées du point de vue géographique : elles ne concernent que la Suisse. Toutefois, après avoir réalisé une comparaison avec la recherche internationale, nous sommes parvenus à la conviction que les mécanismes généraux que nous décrivons peuvent être généralisés à la plupart des sociétés d'Europe occidentale. Pour reprendre une expression de David Voas, nous avons affaire à de nombreuses variations, mais sur un seul thème commun¹.

1. Voas (2004).

9.2 OUVERTURE : LE FUTUR DE LA RELIGION ET DE LA SPIRITUALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO

Que signifie tout cela pour les personnes, pour les fournisseurs religieux spirituels et pour la société dans son ensemble ?

Pour les *personnes vivant dans notre société*, cela signifie surtout qu'elles doivent s'installer dans un monde dans lequel elles peuvent et doivent décider elles-mêmes en quoi elles veulent croire et la manière dont elles souhaitent pratiquer. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe plus de pouvoirs forts qui exercent une influence sur leurs choix – la socialisation, la formation, les médias de masse demeurent importants. Mais dans la société actuelle, la personne se trouve dans une position où elle est de plus en plus responsable de ce qu'elle fait et de la façon dont elle le fait. Elle peut de moins en moins s'appuyer sur une « tradition ».

Pour les *fournisseurs religieux ou spirituels*, cela signifie qu'ils doivent durablement s'adapter à une situation dans laquelle les individus leur sont affiliés non pas en raison d'une tradition, mais en raison de leur propre choix, fondé sur une évaluation des services et des prestations. Les fournisseurs vont faire toujours davantage l'expérience d'une situation de concurrence dans laquelle ils doivent rester attractifs pour leurs membres, pour les participants et pour les donateurs. Pour les Eglises, cela signifie que le type de l'Eglise de multitude (*Volkskirche*) laisse de plus en plus de place au type de l'Eglise de professants (*Mitgliederkirche*). Il est probable qu'il y aura de plus en plus de *phénomènes hybrides*, comme des offres qui ne sont que partiellement spirituelles ou dont la spiritualité n'est identifiable que pour un œil exercé. Si les grandes réponses religieuses aux phénomènes inexplicables ou incontrôlables par les êtres humains ne sont plus ni convaincantes ni nécessaires, il n'en subsiste pas moins, au cas par cas, un besoin ponctuel de symbolisation religieuse ou spirituelle. Ce besoin peut venir se greffer sur les phénomènes du sport, de l'assistance psychologique, de la sexualité, de la consommation ou du travail – et il n'est plus du tout évident de savoir s'il est encore possible de parler de religion à ce propos.

Pour la *société* dans son ensemble, il est probable que nous allons vers une polarisation d'un nouveau type. Le temps où les oppositions confessionnelles échauffaient les esprits est irrémédiablement révolu. Ce qui semble s'annoncer, c'est que la dissolution de la religiosité populaire qui allait de soi à l'intérieur d'une tradition

entraîne une nouvelle opposition et une nouvelle ligne de conflit. Nous trouvons d'un côté les personnes aux croyances fortes et qui s'engagent pour leur foi. Parmi ces personnes, le nombre des « évangéliques » est en augmentation. Ceux-ci se positionnent activement contre les tendances séculières de la société moderne. D'un autre côté, nous trouvons les sécularistes militants qui combattent la religion en tant que produit dérivé inutile, voire même en tant qu'erreur de l'évolution. Savoir si les discussions philosophiques sur la « société post-séculière » peuvent être utiles pour avancer dans la réflexion est une question à laquelle il n'existe pas encore de réponse tranchée. Dans tous les cas, il sera important de s'appuyer sur ce qui a apporté depuis des décennies à notre société une paix intérieure : les mécanismes de la discussion démocratique, de l'Etat de droit et de la recherche incessante de l'intégration des tensions sociales.

ANNEXES

10.1. MÉTHODE

Brève présentation des principales étapes méthodologiques du projet de recherche.

Etude partielle quantitative

Les données quantitatives ont été recueillies dans le cadre de l'étude MOSAiCH réalisée en 2009 par le FORS (Swiss Foundation for Research in Social Sciences)¹. L'étude MOSAiCH comprenait deux parties :

1. Un questionnaire rempli en présence de l'enquêteur (CAPI: Computer Aided Personal Interviewing). Le questionnaire contenait des questions provenant du Module Religion 2008 de l'ISSP (International Social Survey Program), d'une échelle de la religiosité alternative élaborée par notre groupe de recherche ainsi que des variables sociodémographiques.

2. Un questionnaire que les personnes interrogées ont rempli par écrit à la maison et qu'elles ont ensuite envoyé à l'institut de recherche (PAPI: Paper and Pencil Interviewing). Ce module comprenait des questions sur la religion élaborées par nos soins. Le choix des questions a été basé sur les critères suivants : a) Reprise des études précédentes ; b) Compléments aux dimensions de la religiosité interrogées par le ISSP ; c) Recueil d'indicateurs afin de tester les théories qui expliquent la religiosité.

L'*univers de base* de l'étude a été constitué par toutes les personnes résidant en Suisse âgées de 18 ans ou plus, germanophones,

1. Cf. SAPIN/POLLIEN/JOYE (2010) Rapport Technique intermédiaire 17.02.10, Mesure et Observation Sociologique des Attitudes en Suisse 2009.

italophones ou francophones. Un *échantillonnage aléatoire stratifié* a été réalisé. La stratification a été fondée sur la base des 7 grandes régions (NUTS2). Les entretiens ont été réalisés par M.I.S. Trend. Au total, 1229 entretiens individuels valides et 796 entretiens par écrit valides ont été réalisés (tableau A1). Le *taux de retour* pour les entretiens individuels est de 46,6 %, pour le questionnaire écrit de 30,2 %.

Tableau A1 Personnes recrutées pour l'étude partielle qualitative

	N	Retour
Echantillon brut	2640	
Echantillon net	2572	
Entretiens en face-à-face (CAPI)	1229	46,6 %
Entretiens par écrit (PAPI)	796	30,2 %

Etude partielle qualitative

Le choix des personnes recrutées pour un entretien qualitatif a été réalisé selon une procédure de sélection aléatoire par quotas. Des personnes habitant en Suisse ont été appelées au hasard ; si elles correspondaient à des critères préalablement déterminés, elles étaient recrutées pour un entretien. Comme l'étude quantitative ne peut, pour des raisons statistiques, fournir des données que sur les chrétiens et les sans-confession, l'étude qualitative a elle aussi été limitée à ces deux groupes. Pour élaborer des comparaisons entre les groupes retenus, les quotas suivants ont été appliqués : 1) 50 % pour la Suisse alémanique ; 50 % pour la Suisse romande² ; 2) 50 % d'hommes et 50 % de femmes ; 3) 50 % de personnes âgées de 40 ans ou moins, 50 % de personnes âgées de plus de 40 ans ; 4) 50 % résidant en ville, 50 % résidant à la campagne.

La réalisation pratique de l'enquête a été confiée à l'institut de recherche LINK. LINK a recruté par téléphone les personnes interrogées selon des quotas aléatoires. Les personnes ayant donné leur accord pour faire un entretien qualitatif ont ensuite reçu un courrier personnel rédigé par les responsables des entretiens, avant

2. Après délibération, nous avons décidé d'augmenter le nombre des personnes à interroger et intégré dans notre échantillon 6 personnes du Tessin.

d'être encore une fois jointes par téléphone afin de fixer une date pour l'entretien³. Le recrutement s'est fait en quatre phases entre octobre 2007 et mars 2009. Cette période nous a permis d'ajuster les quotas afin d'atteindre les dimensions souhaitées des groupes.

La distribution concrète de notre échantillon concernant les régions linguistiques, la différence ville/campagne, le sexe, le genre, la confession et la nationalité est présentée dans le tableau A2. Dans l'ensemble, les taux requis ont été atteints de manière très satisfaisante. Une nette surreprésentation n'a été vérifiée que dans le cas de l'âge des personnes, avec une différence entre personnes plus âgées (44 personnes interrogées ont plus de 40 ans) par rapport aux plus jeunes (29 personnes interrogées ont 40 ans ou moins). Ceci s'explique par des refus signifiés dans les phases ultérieures.

Le *guide d'entretien* comprenait une question initiale sans lien avec la religion dont la fonction était de donner une impulsion initiale au désir de raconter, 17 questions ouvertes qui pouvaient être approfondies après des relances ainsi que 9 questions portant sur des critères sociodémographiques. Les questions ont été construites en parallèle à l'étude quantitative. Après l'entretien, toutes les personnes interrogées ont reçu un questionnaire écrit incluant certaines questions tirées du questionnaire quantitatif. Les personnes ont été invitées à remplir et à nous renvoyer le questionnaire.

3. Cette seconde étape a pu à son tour autoriser des refus de la part des personnes.

Tableau A2 Personnes recrutées pour l'étude partielle qualitative

	N	%
Suisse alémanique	31	45,2
Suisse romande	35	46,6
Tessin	6	8,2
Ville	36	49,3
Campagne	37	50,7
Sexe masculin	35	47,9
Sexe féminin	38	52,1
Jusqu'à 20 ans	4	5,5
21-30 ans	6	8,2
31-40 ans	19	26,0
41-50 ans	13	17,8
51-60 ans	13	17,8
61 ans et plus	18	24,7
Catholique romain	32	43,8
Evangelique-réformé	18	24,7
Evangelique	5	6,8
Sans confession	18	24,7
Suisse/Suisse	65	89,9
Etranger/Etrangère	7	11,0
Total	73	100,0 %

Les entretiens ont été *transcrits* suivant des règles de transcription élaborées au préalable. Ils ont ensuite été traités par le logiciel ATLAS.ti. Tous les entretiens ont fait l'objet d'une *analyse préliminaire*. En d'autres termes, nous avons essayé de répondre à la question qui fait l'objet de la recherche sur la base de l'entretien, et un court rapport de synthèse a été établi. Ensuite, les entretiens ont été soumis à un *codage transversal*. Plusieurs codes provenaient de la question qui fait l'objet de la recherche et des questions directrices du guide d'entretien. D'autres codes ont émergé au cours de la procédure de codage de

manière inductive. La forme du codage s'est affermie au cours du processus de codage⁴. Tous les entretiens ont été anonymisés.

La relation entre les études partielles qualitative et quantitative : mixed methods

Une série de mesures ont été prises pour relier les méthodes qualitative et quantitative⁵ :

1. *Les questions*. Les questions posées dans les parties qualitative et quantitative ont été parallélisées. Les questions portant sur la manière dont les personnes interrogées construisent la religiosité et celles portant sur les contextes/facteurs qui conduisent les personnes à plus ou moins de religiosité devaient être inscrites dans des réponses à l'aide de moyens aussi bien quantitatifs que qualitatifs.

2. *Opérationnalisation*. Les questions incluses dans le questionnaire standard et dans le guide d'entretien de l'étude qualitative ont été parallélisées. Nous avons pris soin d'élaborer pour chaque thème intéressant d'une part des indicateurs fermés (aspect quantitatif), d'autre part au moins une question directrice ouverte et des options de relance (aspect qualitatif)⁶.

3. *Echantillonnage*. Nous avons appliqué un principe d'échantillonnage aléatoire aussi bien pour la partie quantitative que pour la partie qualitative, à partir de la totalité des personnes résidant en Suisse. Même si nous avons introduit dans la partie qualitative des critères de sélection et des quotas supplémentaires (voir ci-dessus), nous obtenons tout de même un effet assez pertinent de parallélisme qui nous permet de faire des comparaisons significatives entre les deux échantillons.

4. *Comparaison des échantillons MOSAiCH09 et RuM*. Afin de pouvoir comparer les données issues de l'enquête standardisée (MOSAiCH09) et celles issues du guide d'entretien (RuM), et de parer au risque de distorsion, les personnes interrogées dans le cadre des entretiens qualitatifs ont en outre reçu, après la fin de l'entretien, une série de questions tirées de l'enquête standard, incluant l'ensemble des questions portant sur les aspects sociodémographiques. Le nombre des questions portant sur la religion et la religiosité a été réduit à une quantité raisonnable. Parmi les 73 personnes interrogées,

4. Nous nous sommes appuyés sur les techniques de codage de la « *grounded theory* ». Voir par exemple STRAUSS/CORBIN (1998).

5. Au sein d'une littérature désormais vaste, voir par exemple BERGMAN (2008), BRYMAN (1988), KELLE (2007), TASHAKKORI/TEDDIE (1998).

6. Voir le document de travail interne « Tableau comparatif des questions au qualitatif et quantitatif ».

64 personnes ont renvoyé le questionnaire. Le taux de retour pour l'échantillon qualitatif s'élève ainsi à 88 %⁷. Cela a rendu possible l'élaboration d'un ensemble de données englobant les données issues de RuM et de MOSAiCH09. Une comparaison statistique des deux échantillons ne donne aucune divergence significative au sujet du sexe, de l'âge, de l'orientation politique, du sentiment subjectif d'appartenance à une classe sociale, de la différence ville/campagne⁸ ainsi que du nombre d'enfants. Quant à l'appartenance confessionnelle des personnes interrogées, les personnes catholiques et celles inscrites dans les Eglises évangéliques sont plus fortement représentées, alors que les protestants réformés sont moins représentés dans l'échantillon qualitatif que dans l'enquête quantitative. En ce qui concerne le niveau d'étude, les personnes ayant une formation supérieure (mais non universitaire) sont surreprésentées par rapport aux personnes ayant fait seulement un apprentissage. Quant aux régions linguistiques, les personnes de notre échantillon provenant des régions francophone et italo-phonie de la Suisse sont surreprésentées. Dans l'ensemble, on ne trouve pas de différences substantielles entre les deux échantillons. Ce qui nous autorise à relier les affirmations provenant des deux échantillons.

5. *Analyse.* Au cours de l'analyse concrète, nous avons examiné à nouveau pour chaque question si des différences significatives émergeaient entre les échantillons MOSAiCH09 et RuM. Si ce n'était pas le cas, nous pouvions nous fonder sur la prémisse qu'une triangulation des données issues des deux échantillons était pertinente. Dans le cas contraire, nous avons essayé de clarifier les types de différence qui émergeaient entre les deux échantillons, et ce que cela pouvait signifier pour une comparaison des données qualitatives et quantitatives. L'analyse des données a été effectuée de manière itérative, passant alternativement des données qualitatives aux données quantitatives ; les notions théoriques générales (les « mécanismes sociaux » à identifier) avaient la fonction de catégories de comparaison indépendantes des éléments qui font l'objet de la comparaison (« tertium comparationis »). Même si toute une série d'hypothèses théoriques étaient à notre disposition dès le départ (tirées avant tout de Stolz [2009a]), l'élaboration de la typologie principale et la recherche des mécanismes sociaux ont été réalisées selon un mélange de procédures inductives et déductives.

7. Voir le « rapport interne de recherche 7 ».

8. Mesure effectuée avec une variable dichotomique. Parmi les personnes interrogées dans le cadre des entretiens qualitatifs, on trouve cependant proportionnellement moins de personnes provenant des grandes (et très grandes) villes suisses.

6. *Rédaction.* Les chapitres de ce livre ont tous recours à des éléments qualitatifs et quantitatifs, ce qui permet d'élaborer une présentation « mixte » au service d'une compréhension approfondie de l'objet de recherche.

Le tableau A3 présente une juxtaposition des principaux indicateurs de deux échantillons partiels

Tableau A3 Comparaison des deux échantillons

	Echantillon quantitatif		Echantillon qualitatif	
	(n)	%*	(n)	%*
Suisse alémanique	861	71,0	31	45,2
Suisse romande	338	27,9	35	46,6
Tessin	13	1,1	6	8,2
Ville	488	49,1	36	49,3
Campagne	505	50,9	37	50,7
Sexe masculin	558	45,4	35	47,9
Sexe féminin	671	54,6	38	52,1
Jusqu'à 20 ans	62	5,1	4	5,5
21-30 ans	129	10,5	6	8,2
31-40 ans	225	18,3	19	26,0
41-50 ans	272	22,2	13	17,8
51-60 ans	209	17,0	13	17,8
61 ans et plus	331	26,9	18	24,7
Catholique romain	382	34,7	32	43,8
Évangélique-réformé	394	35,8	18	24,7
Évangélique	20	1,8	5	6,8
Sans confession	305	27,7	18	24,7
Suisse/Suisse	993	80,8	65	89,9
Etranger/Etrangère	236	19,2	7	11,0
Total	1229	100,0 %	73	100,0 %

* Nous présentons ici des pourcentages valides, au sens où nous laissons de côté les *missings* et « autres ».

Tableau A4 Classement des personnes interrogées (pseudonymes) en fonction des quatre types religieux

<i>Institutionnel</i> (19 %)	Barbara, 58, év.-réf.	Dorothée, 32, évangélique
	Barnabé, 56, évangélique	François, 55, év.-réf.
	Beat, 18, év.-réf.	Gisèle, 63, cath. rom.
	Béatrice, 44, cath. rom.	Marc-Antoine, 63, cath. rom.
	Bénédict, 53, évangélique	Nathalie, 41, cath. rom.
	Berta-Lisa, 62, cath. rom.	Stephan, 45 cath. rom.
	Daniele, 46, cath. rom.	Willi, 40, évangélique
<i>Alternatif</i> (16 %)	Angela, 37, cath. rom.	Klaus, 62, sans confession
	David, 34, sans confession	Lucia, 44, cath. rom.
	Diane, 37, cath. rom.	Maude, 50, cath. rom.
	Eliot, 44, sans confession	Michel, 63, sans confession
	Emily, 62, cath. rom.	Mona, 48, sans confession
	Félicia, 55, évangélique	Simon, 50, sans confession
<i>Distancié</i> (47 %)	Beryl, 64, cath. rom.	Livia, 38, év.-réf.
	Bettina, 40, cath. rom.	Maia, 19, év.-réf.
	Blandine, 63, cath. rom.	Marcel, 64 év.-réf.
	Claude, 39, év.-réf.	Markus, 18, sans confession
	Deborah, 41, év.-réf.	Mélanie, 33, cath. rom.
	Elina, 25, cath. rom.	Mima, 59, cath. rom.
	Fabio, 57, cath. rom.	Nadia, 37, év.-réf.
	Ferdinand, 25, év.-réf.	Niklaus, 47, év.-réf.
	Ingolf, 51, év.-réf.	Norbert, 70, cath. rom.
	Jelena, 21, cath. rom.	Olga, 38, cath. rom.
	Juan, 65, cath. rom.	Quentin, 50, év.-réf.
	Julie, 24, cath. rom.	Rebecca, 45, cath. rom.
	Kaitline, 63, cath. rom.	Renate, 51, cath. rom.
	Karol, 64, cath. rom.	Renato, 41, cath. rom.
	Katherine, 61, cath. rom.	Vanessa, 41, év.-réf.
	Laurence, 40, cath. rom.	Victor, 55, cath. rom.
	Léa, 36, sans confession	Wilma, 47, év.-réf.
<i>Séculier</i> (18 %)	Cécile, 38, év.-réf.	Nicolas, 36, sans confession
	Daniela, 24, év.-réf.	Nils, 18, sans confession
	Erich, 40, sans confession	Peter, 65, sans confession
	Ernesto, 68, sans confession	Qasim, 38, év.-réf.
	Gregory, 70, sans confession	Siegfried, 39, sans confession
	Gustave, 30, sans confession	Stan, 27, sans confession
	Karine, 68, sans confession	

Elaboration de la typologie

Les types et les sous-types ont été élaborés selon une analyse par partitionnement à plusieurs niveaux à partir des analyses qualitatives. Nous avons dans un premier temps élaboré 6 types, dont trois ont été réunis dans le type *distancié* (la syntaxe relative à l'élaboration des types peut être obtenue auprès des auteurs). Les quatre types retenus ont été nommés *institutionnel*, *alternatif*, *distancié* et *séculier*. Pour obtenir un « second niveau », requis d'ailleurs par les analyses qualitatives, les types ont à leur tour été différenciés : 1) Au sein des *institutionnels*, les membres d'une Église évangélique ont été rassemblés dans le groupe des « évangéliques » ; tous les autres *institutionnels* sont réunies sous le label « établis ». 2) Au sein des *alternatifs*, les personnes ont été séparées en fonction de la plus ou moins grande intensité du facteur alternatif-spirituel. Les personnes intensément alternatives-spirituelles ont été réunies sous l'étiquette « ésotériques », les autres sous l'étiquette « Sheilaïstes et clients alternatifs ». 3) Au sein des *séculiers*, deux groupes ont été créés après une nouvelle analyse par partitionnement (*cluster analysis*) : les « adversaires de la religion » et les « indifférents ». L'application de cette typologie sur les personnes interrogées dans le cadre de l'enquête qualitative débouche sur le classement présenté dans le tableau A4.

10.2. PETITS PORTRAITS DES PERSONNES INTERROGÉES (ÉCHANTILLON QUALITATIF)

Angela (37 ans, catholique, Suisse romande). D'origine italienne, Angela est née et a grandi en Suisse. En tant que sage-femme, le cycle naturel de la vie est pour elle un point de repère important. Elle a reçu une éducation catholique (baptême, communion, confirmation). Sans être sortie officiellement de l'Eglise, Angela se voit comme une personne non religieuse ; vis-à-vis de la religion, elle a une attitude qui relève plus de l'indifférence que de la posture critique. Elle choisit régulièrement des offres de médecine alternative : reiki, acupuncture, homéopathie, huiles essentielles – et elle les utilise aussi dans le cadre de son travail.

Barbara (58 ans, réformée, Suisse alémanique). Barbara est spécialiste diplômée en activation dans un établissement médico-

social. Durant un séjour de plusieurs mois en Suisse romande quand elle avait 18 ans, elle est entrée en contact avec une Eglise évangélique. Elle est fascinée par la manière de célébrer le culte et par les relations amicales qui ont commencé pour elle dans ce cadre. Au moment de l'entretien, Barbara se trouve justement dans une phase de séparation d'un cercle religieux qui est pour elle trop étroit. Elle tient à maintenir un contact avec la paroisse réformée, même si elle regrette la moyenne d'âge élevée des personnes qui la fréquentent. Pour Barbara, il est plus important d'orienter toute sa vie de façon religieuse que d'aller chaque dimanche à l'église.

Barnabé (56 ans, évangélique, Suisse romande). Barnabé est paysan. Après une éducation protestante, il se convertit à 19 ans et devient membre d'une Eglise évangélique. Pour Barnabé, la relation qu'il a avec Dieu est importante : il va chaque semaine au culte, prie et lit la Bible tous les jours. Il s'engage dans la vie de la communauté et voit dans la nature une preuve de l'existence de Dieu.

Beat (18 ans, réformé, Suisse alémanique). Beat est apprenti et vit chez ses parents. Il a grandi dans une famille chrétienne. Ses relations sont étroites avec les parents, les frères et les sœurs et la famille élargie. Son baptême et sa confirmation furent des fêtes de famille. Beat est enthousiasmé par les Unions cadettes et par les groupes de jeunes et fréquente avec plaisir les cultes. Les cours Alpha-Live ne lui sont pas d'une grande utilité, dans la mesure où il est croyant depuis l'enfance.

Beatrice (44 ans, catholique, Suisse romande). Béatrice est enseignante, célibataire, sans enfant. Elle croit en Dieu, à une vie après la mort et prie le matin et le soir. Elle va à la messe, en premier lieu parce qu'elle chante dans le chœur de l'église. Mais elle préfère dialoguer avec Dieu quand elle est dans la nature. Elle critique l'Eglise sur certains points et trouve qu'elle est trop rigide.

Bénédicte (53 ans, évangélique, Suisse romande). Bénédicte est assistante en pharmacie. Elle a grandi dans une famille darbyste très religieuse. Bénédicte s'est mariée avec un Marocain converti au protestantisme. Elle est aujourd'hui divorcée. Tous deux ont souhaité recevoir le baptême évangélique avant le mariage ; pour Bénédicte, il s'agissait d'une sorte de préparation pour le mariage.

A cause de la pression exercée sur elle de la part de la famille de son mari qui aurait voulu qu'elle se convertisse à l'islam, Bénédicte divorce. Bénédicte est croyante, elle prie le matin et le soir et fréquente irrégulièrement la communauté évangélique, dont ses parents sont aussi membres.

Berta-Lisa (62 ans, catholique, Suisse alémanique). Berta-Lisa est employée de bureau. Une crise psychique et physique à 34 ans, ses deux parents proches de la mort ainsi qu'une sévère maladie chronique de son mari ont conduit Berta-Lisa à se distancier de la religiosité catholique traditionnelle dans laquelle elle a grandi et qui avait jusqu'à ces événements fortement marqué sa vie. La prière personnelle revêt pour elle encore plus d'importance qu'auparavant. Si elle va à l'église, ce n'est pas pour le curé, mais parce qu'elle en a envie. Le mari de Berta-Lisa était réformé. La différence confessionnelle n'a jamais été un problème pour eux, mais ses beaux-parents ont eu beaucoup de difficultés à l'accepter. Berta-Lisa ne s'intéresse aucunement à l'ésotérisme.

Beryl (64 ans, catholique, Suisse alémanique). Beryl a été maîtresse d'école primaire. Elle n'a jamais beaucoup fréquenté l'église. Elle n'a « tout simplement pas trouvé l'entrée ». Ses parents déjà étaient certes catholiques, mais non pratiquants. Durant son enfance, on respectait rigoureusement le repas du vendredi sans viande. Le mari de Beryl est réformé. Elle est critique envers l'Eglise et lui donne une importance en premier lieu dans le domaine des rituels : pour les baptêmes, les mariages et les enterrements. Beryl a le don de la télépathie et elle peut prévoir des événements futurs. Elle croit aux anges gardiens et au contact avec les morts.

Bettina (40 ans, catholique, Suisse alémanique). Bettina est femme au foyer et paysanne. Elle a reçu une éducation catholique traditionnelle : baptême, communion, confirmation, mariage à l'église. Aujourd'hui, elle va parfois à la messe et elle prie chaque soir avec ses enfants et son mari. Elle croit au « Dieu de la Bible » et à un vie après la mort, mais c'est pour elle difficile d'en dire plus.

Blandine (63 ans, catholique, Suisse romande). Blandine a été femme au foyer, maintenant à la retraite. Elle est très liée à la nature, et se sent attirée par la médecine alternative ; elle pratique le

magnétisme et croit à la réincarnation. Elle a reçu une éducation catholique « classique » et elle a fait baptiser son fils, « parce que ça se fait ». Aujourd'hui, Blandine est très critique envers l'Eglise catholique. Elle se définit comme sans confession et elle dit : « Je crois à mes trucs ».

Cécile (38 ans, réformée, Suisse romande). Cécile est conseillère fiscale et mère d'une fille de quatre ans. Elle a été baptisée dans l'Eglise réformée. Les souvenirs de son éducation religieuse évoquent des moments d'ennui et de contrainte. Elle a refusé la confirmation, ce qui a été la cause d'un conflit avec sa mère qui dure encore aujourd'hui. Cécile est une personne rationnelle et déplore le manque de cohérence entre les contenus du message religieux – aime ton prochain comme toi-même – et les tensions que ce message provoque. Toutefois, Cécile a fait baptiser sa fille : toute forme d'appartenance – y compris religieuse – contribue à la construction de la personnalité.

Claude (39 ans, réformé, Suisse alémanique). Claude a grandi en Allemagne, il est docteur en biochimie et travaille dans le marketing pour l'industrie pharmaceutique. Le christianisme ne l'a « jamais vraiment attiré ». La mère de Claude est un peu croyante, son père pas du tout. Et Claude dit qu'il n'a jamais « pu faire quelque chose avec ça ». En raison de problèmes de peau et d'allergies, Claude a essayé la médecine alternative ; il a aussi fréquenté des guérisseurs spirituels. A cette occasion, il a appris qu'il avait une aura et une capacité d'empathie remarquables. Fasciné par l'idée qu'il peut tout influencer par la pensée, Claude s'est pour un temps engagé de manière intensive dans le training auto-gène et la pratique du *Sahaja Yoga*. Entretemps, les exigences du quotidien ont repris le dessus, et Claude ne fait plus rien dans ce domaine.

Daniela (24 ans, réformée, Suisse alémanique). Daniela est étudiante en physique. Elle a certes été baptisée dans une Eglise réformée, mais n'a pas connu une socialisation religieuse. Sa mère semble s'intéresser à certaines pratiques « ésotériques » comme le feng shui ou le tarot. Daniela se décrit comme une personne scientifique et agnostique à l'esprit rationnel.

Daniele (41 ans, catholique, Suisse italienne). Daniele est enseignant de français langue étrangère, en ce moment au chômage.

Avant de rencontrer sa femme, la religion n'a joué quasiment aucun rôle dans sa vie, bien qu'il ait reçu une éducation catholique. Aujourd'hui il va pourtant régulièrement à la messe et vient de faire sa confirmation, un événement important dans sa vie. Daniele lit souvent la Bible mais croit aussi aux anges gardiens et écoute sa voix intérieure. Il a ainsi rêvé deux fois de sa grand-mère qui lui a donné des conseils pour sa vie. Ces apparitions sont pour Daniele la preuve que la vie éternelle existe.

David (34 ans, sans confession, Suisse romande). David est photographe, marié à une Roumaine de confession orthodoxe. Il se situe entre « je ne crois pas » et « je ne sais pas ». David a grandi dans une famille dans laquelle la croyance et la pratique religieuses n'ont pas joué de rôle. Il n'a pas été baptisé. Il utilise de nombreuses formes de médecine alternative, de l'homéopathie au magnétisme, en passant par plusieurs formes de médecine chinoise.

Deborah (41 ans, réformée, Suisse alémanique). Deborah travaille en tant qu'employée de commerce. Elle se définit comme ni religieuse ni spirituelle. C'est une question qui ne l'a jamais vraiment préoccupée. Durant son enfance, la prière et le culte « étaient naturellement là ». Depuis, elle ne pratique plus, pas même avec sa fille. Deborah croit en Dieu, « d'une certaine manière » à une vie après la mort et « à la bonté qui est en l'homme ». Quant à la force magnétique des pierres, elle dit : « Si ça ne marche pas, ça ne nuit pas. » Son partenaire suit des cours ésotériques, et Deborah trouve que ce n'est ni bien ni mal.

Diane (37 ans, catholique, Suisse romande). Diane travaille à temps partiel en tant qu'assistante familiale. Elle est catholique, mais elle se définit comme croyante, mais non pratiquante, bien qu'elle se rende tous les jours dans une petite chapelle près de chez elle pour prier. Elle croit en Dieu, mais surtout à ses anges gardiens. Diane pratique et consomme certaines formes de médecine alternative – sophrologie, homéopathie, reiki, guérison par les anges. Elle croit à une vie après la mort, elle s'imagine qu'elle flottera sur un petit nuage et qu'elle pourrait elle-même devenir un ange gardien.

Dorothée (32 ans, évangélique, Suisse romande). Baptisée dans l'Eglise réformée, Dorothée s'est ensuite tournée vers une Eglise évangélique. Elle est aujourd'hui mariée à un pasteur évangélique et mère de trois enfants. Elle prie souvent avec ses enfants et son

mari, se rend le dimanche au culte et lit la Bible. Elle croit à la puissance thérapeutique de la prière.

Elina (24 ans, catholique, Suisse romande). Elina est étudiante en économie. Elle a grandi dans un petit village tessinois et a reçu une éducation catholique : baptême et confirmation. Aujourd'hui elle se définit comme agnostique. Lorsqu'elle se rend dans une église à l'occasion de rites de passage de personnes qui lui sont proches, ou encore pour la fête de Noël, elle voit ce geste davantage comme un témoignage porté à la tradition familiale que comme un geste religieux. Elle porte un œil critique et quelque peu amusé sur les traditions religieuses de son lieu de naissance.

Eliot (44 ans, sans confession, Suisse romande). Eliot a fait des études d'ethnologie, et il a obtenu un diplôme de qi gong de l'Institut européen. Baptisé et confirmé dans l'Eglise réformée, il reconnaît certes un héritage chrétien, mais il se définit comme sans confession. Sa vision du monde est fortement holistique, et il pratique le qi gong tous les jours.

Emily (62 ans, catholique, Suisse alémanique). Emily a travaillé comme couturière, mais elle est maintenant à la retraite. Elle a un sens développé de la famille : elle discute souvent avec son mari, ses deux fils et ses belles-filles de ses expériences religieuses et psychothérapeutiques. Emily s'intéresse beaucoup aux questions religieuses, aux thématiques de la spiritualité. Emily a un bon souvenir de son éducation catholique. Elle participe à la vie de l'Eglise, tout en étant critique envers l'Eglise catholique. Emily fréquente de nombreux cours sur la thérapie par la polarité, la méditation et le yoga, ce qui lui donne beaucoup de force et une grande connaissance de soi.

Erich (40 ans, sans confession, Suisse alémanique). Erich est célibataire, il travaille comme modéliste dans une entreprise. Il n'est pas croyant et il est sorti officiellement de l'Eglise catholique il y a treize ans. Il ne peut pas appartenir à une institution en laquelle il ne croit pas. Erich dit qu'il croit à la nature et à l'évolution et accorde une grande importance au respect et à l'honnêteté.

Ernesto (68 ans, sans confession, Suisse italienne). Ernesto est un professeur de mathématiques à la retraite. Il a reçu une éducation catholique « classique » dont il dit : « La religion est imposée par la

famille et l'école. » A l'âge de 14 ans, il a commencé à se distancier de la religion. Dans les années 1960, il s'intéresse à la « théologie de la libération » qui vise à améliorer la vie « ici et maintenant ». En revanche, pour Ernesto, l'Eglise officielle se contente d'interdits et de la promesse d'une vie future éternelle. Aujourd'hui, Ernesto se définit comme totalement athée.

Fabio (57 ans, catholique, Suisse alémanique). Fabio travaille en tant que conseiller en entreprise indépendant. Il a reçu une socialisation catholique, aujourd'hui la religion ne joue absolument aucun rôle dans sa vie. Malgré tout, il peut s'imaginer qu'il existe quelque chose de supérieur, dont il n'a aucune représentation concrète. Il critique vigoureusement l'Eglise et le pape, ainsi que l'image ecclésiastique de l'homme en tant que « pauvre pécheur » ; il ne croit pas à une vie après la mort, mais il est toutefois d'avis que l'on ne peut rien en savoir en dernière analyse. Il ne va pas à l'église, il ne prie pas, mais il se rend parfois sur la tombe de ses parents au cimetière.

Félicia (55 ans, réformée, Suisse romande). Félicia est femme au foyer. Durant son enfance, elle a été baptisée et confirmée dans l'Eglise réformée, elle a fréquenté le catéchisme et l'enseignement scolaire de la religion. Ses parents étaient croyants et se rendaient le dimanche au culte – sans pour autant vraiment pratiquer leur religion. Félicia se définit comme une personne religieuse et spirituelle, même si elle se rend rarement à l'église et que les dogmes de foi qu'on lui a appris au catéchisme ne sont pas très compréhensibles pour elle. Elle vit sa croyance en Dieu en premier lieu dans le lien qu'elle entretient avec la nature – pour elle, « la forêt est une cathédrale ».

Ferdinand (25 ans, réformé, Suisse romande). Ferdinand est ingénieur. Bien que baptisé et confirmé dans l'Eglise réformée, il ne pratique pas, il ne croit pas en Dieu, mais plutôt à une forme « d'inconscient collectif qui englobe le monde ». Il se voit en tant qu'esprit cartésien et scientifique, et voit dans l'« inconscient collectif » une explication pour tout ce qui échappe à la pensée rationnelle. Ferdinand semble n'avoir que de bons souvenirs de la religion ; mais ses souvenirs ne présentent le religieux que sous la forme d'anecdotes.

François (55 ans, réformé, Suisse romande). François est infirmier ; au lieu de religion, il préfère parler de culture religieuse. Bien

qu'il ne pratique pas, il pense que sa culture protestante forme une part de son identité. Il croit en Dieu et va parfois à l'église avec sa femme (catholique) qu'il nomme son « moteur religieux ». La solidarité et le respect sont pour lui des vertus cardinales. C'est pourquoi depuis quelques années il s'est engagé dans l'aide aux réfugiés.

Gisèle (63 ans, catholique, Suisse italienne). Gisèle est née en Suisse alémanique ; elle s'est ensuite installée au Tessin avec son mari. Elle a deux enfants et travaille en tant que caissière dans un supermarché. Le père de Gisèle était un catholique non pratiquant, sa mère en revanche vivait sa foi protestante de façon très engagée. Née dans une famille biconfessionnelle, Gisèle a reçu un baptême catholique. Elle se définit certes comme une catholique croyante, mais elle va rarement à la messe et vit sa foi à sa façon, indépendamment de l'Eglise.

Gregory (70 ans, sans confession, Suisse romande). Gregory est architecte et « se prépare à prendre sa retraite ». Il a beaucoup voyagé. Les cultures d'Amérique latine et d'Asie l'ont beaucoup impressionné. Grégory a reçu un baptême protestant, mais il n'a reçu aucune éducation religieuse à proprement parler. Il n'a jamais fait sa confirmation ; il a par trois fois commencé à la préparer, mais un déménagement puis le départ d'un pasteur ont fait échouer ses essais. Il suppose que sa mère n'était pas croyante et il se considère aujourd'hui comme « sans confession », bien qu'il ne soit pas officiellement sorti de l'Eglise. Il pense que la religion est une « combine morale » et il l'associe à la guerre et à des promesses qui ne peuvent être tenues.

Jelena (21 ans, catholique, Suisse romande). Jelena est arrivée en Suisse à l'âge de 4 ans depuis la Croatie. Baptisée et confirmée dans l'Eglise catholique, elle mentionne l'influence décisive de ses racines géographiques sur sa religion : « Là-bas, tout le monde est catholique. » Durant les premières années en Suisse, Jelena et sa famille fréquentaient régulièrement la messe croate. Mais avec le temps, cette habitude s'est perdue et aujourd'hui elle ne va plus à la messe. Durant son adolescence, Jelena a expérimenté les drogues et les sciences occultes. Elle a mis un terme à cette phase lorsqu'elle se retrouve enceinte à 19 ans. Elle souhaiterait se marier à l'église avec son ami et faire baptiser sa fille. Mais jusqu'ici, elle en

a été empêchée par les difficultés dues au statut régissant son séjour en Suisse.

Juan (65 ans, catholique, Suisse romande). Né en Espagne, Juan a émigré deux fois pour des raisons politiques : d'abord d'Espagne au Maroc (pendant la dictature de Franco), ensuite du Maroc en Suisse (pendant les troubles liés à l'indépendance). Juan est catholique, mais il ne se considère pas comme particulièrement croyant ou pratiquant. Il dit qu'il croit à son Dieu, et il lui arrive de prier – mais avant tout par superstition et par tradition. Les parents de Juan, et surtout sa mère, pratiquaient leur religion et se rendaient régulièrement à la messe. Ce n'est qu'une fois arrivés en Suisse qu'ils se sont éloignés de l'institution. Juan apprécie la valeur du travail et met en avant le fait que dans sa vie il a toujours su se battre.

Julie (24 ans, catholique, Suisse romande). Julie est étudiante en géographie et en sociologie des migrations à l'Université. De nationalité portugaise, la religion est pour elle une évidence. Baptisée et confirmée, elle a par la suite traversé plusieurs phases : durant son adolescence, elle était athée. Puis elle a connu une période durant laquelle elle s'est sentie attirée par l'ésotérisme et le bouddhisme. Mais lorsque son père meurt suite à un accident de travail, elle se tourne vers le christianisme orthodoxe. Elle pratique avant tout de façon personnelle, par exemple en lisant des livres sur ce sujet. Elle ne prie pas et ne va pas régulièrement à l'église – avant tout parce que la structure hiérarchique lui déplaît.

Kaitline (63 ans, sans confession, Suisse romande). Kaitline a eu une socialisation catholique. Baptisée et confirmée, elle a fréquenté une école publique dirigée par des religieuses. Durant son adolescence, elle s'est beaucoup intéressée à l'Eglise et envisage d'entrer au couvent. Elle abandonne ensuite cette idée, se marie, a deux enfants. Des années plus tard, elle divorce, ce qui entraîne son excommunication qu'elle accepte difficilement. Depuis lors, elle ne va plus à l'église ; elle est toujours croyante et pratique à sa manière toute personnelle.

Karine (68 ans, sans confession, Suisse romande). Karine est une enseignante (français, histoire et géographie) à la retraite. Elle croit en l'homme et à la force positive qui se montre quand on est malade. Selon elle, cette attitude positive l'a aidée à combattre un

cancer du sein qui vient d'être diagnostiqué. Il se trouve que Karine a cessé un jour de croire et de pratiquer. Mais elle apprécie les valeurs « typiquement chrétiennes » comme « l'amour du prochain » ou le respect des autres. Pour elle, croire est une chance qui rend la vie plus supportable.

Karol (64 ans, catholique, Suisse alémanique). Karol est né en Tchécoslovaquie. Il immigré à l'âge de 24 ans en Suisse (Printemps de Prague). Il travaille en tant que technicien, il est marié, père de deux filles. Bien que né dans un pays communiste, il a reçu un baptême catholique, a fait sa confirmation et a fréquenté le catéchisme. Il se décrit comme un catholique « pour moi-même ». Il s'est marié à l'église et a fait baptiser ses filles. Mais il n'est pas pratiquant et ne croit pas non plus à une vie après la mort.

Katherine (61 ans, catholique, Suisse romande). La famille de Katherine est rattachée à la noblesse française. Elle a reçu une éducation très catholique : à l'âge de 7 ans elle est envoyée dans un internat dirigé par des religieuses. Ce qu'elle y a vécu pèse encore lourd dans sa mémoire. Elle mentionne de nombreuses maltraitements (physiques et psychiques). Malgré son excommunication provoquée par son divorce, elle est très croyante. Aujourd'hui elle se définit comme une protestante et dit qu'elle veut vivre sa relation à Dieu dans une forme directe. Elle critique l'Eglise, elle lui reproche ses règles et les décisions discutables de ses responsables.

Klaus (62 ans, sans confession, Suisse alémanique). Klaus est à la tête du service social de sa commune. Il a reçu une éducation très catholique. Avant de prendre ses distances avec l'Eglise, il a joué avec l'idée de devenir capucin. Malgré cela, Klaus désigne le sacré comme le fil rouge de sa vie. Il cultive une vision de sa vie très holistique et englobante, il ne croit pas à un Dieu, mais à un principe divin immanent qui est partout en toutes choses. Il croit à la réincarnation et pratique les techniques de respiration, la constellation familiale et la méditation.

Laurence (40 ans, catholique, Suisse romande). Laurence a fait un apprentissage de comptable et elle a deux enfants. Elle a été baptisée catholique et a fait sa première communion. Mais comme elle a « un peu perdu de son intérêt en suivant l'enseignement religieux », elle n'a pas voulu faire sa confirmation. Elle ne pratique pas, mais elle reconnaît que la religion « est là dans un coin de la

tête ». Aujourd'hui, Laurence se pose des questions quant à la socialisation religieuse de ses enfants : ne serait-il pas mieux qu'ils soient baptisés et suivent un enseignement religieux pour « vraiment faire partie » de la communauté catholique ?

Léa (36 ans, sans confession, Suisse italienne). Léa travaille comme employée de commerce dans l'industrie chimique. Elle a été baptisée et confirmée dans l'Eglise catholique, mais pour elle le catéchisme fut plutôt vécu comme une contrainte. Durant l'adolescence, Léa se distancie de l'Eglise et de ses dogmes. Aujourd'hui, elle est une écologiste convaincue qui croit au « Un-Tout », et elle pense que l'humanité est une espèce animale parmi d'autres. Elle s'intéresse à l'astrologie et à l'homéopathie, et elle croit à la réincarnation et au destin.

Livia (38 ans, réformée, Suisse alémanique). Pour Livia (femme au foyer), la religion est une qualité de vie, elle est dégoûtée par les positions « sectaires ». Elle est convaincue qu'il existe une puissance supérieure. Elle apprécie les histoires de la Bible, mais elle pense qu'il est important de rester ouvert d'esprit et qu'il faut garder les pieds sur terre. Elle aime pouvoir s'appuyer sur sa croyance (en premier lieu ses anges protecteurs). Livia prie tous les jours avec ses enfants au moment du coucher. Elle se rend à l'occasion au culte, surtout pour les grandes solennités, comme Noël.

Lucia (44 ans, catholique, Suisse romande). Lucia est née en Sicile. Elle est assistante médicale diplômée, mère de trois enfants. Elle a reçu une socialisation catholique « traditionnelle ». Elle croit en Dieu, au pouvoir des esprits des morts et à la vie éternelle. Elle va presque chaque dimanche à l'église et prie régulièrement. Cela lui donne de la force. Mais Lucia pratique aussi depuis huit ans le reiki, et elle compare l'énergie cosmique du reiki avec Dieu.

Maia (19 ans, réformée, Suisse alémanique). Maia est étudiante au gymnase, elle ne croit pas en un Dieu personnel et a de la peine à définir sa croyance. Mais elle croit à une présence, partout et au ciel (« un Dieu quelconque ou quelque chose de ce genre, que ce soit Allah ou Bouddha ou quoi que ce soit d'autre »). Elle a besoin de quelqu'un ou de quelque chose à quoi/à qui elle puisse confier ses soucis, et elle pense que dans les situations difficiles cela peut être utile de prier un Dieu. Maia revendique une liberté religieuse totale – chaque personne a le droit de croire ce qu'elle

veut. Pour Maia, le monde est peuplé d'anges (gardiens) et des esprits des morts. Elle ne croit pas à l'enfer, mais au paradis. Et elle croit que la vie après la mort continue d'une façon ou d'une autre. Elle ne va jamais à l'église – ou alors pour écouter un concert de Gospel.

Marc-Antoine (63 ans, catholique, Suisse romande). Marc-Antoine est paysan, maraîcher et travaille aussi comme conseiller en assurances pour d'autres paysans. Il est très engagé dans la vie de son village : il a été durant quelques années administrateur communal, et il occupe les fonctions de président et de trésorier du conseil de paroisse. En tant que catholique zélé, il va tous les dimanche à la messe et prie le matin et le soir. Il met sa foi au centre de sa vie et la partage avec sa femme.

Marcel (64 ans, réformé, Suisse romande). Marcel a eu une formation d'employé de commerce et a travaillé en tant que conseiller en assurances. Quand on l'interroge sur sa socialisation religieuse, son premier souvenir est celui d'une mère sévère, une protestante « puritaine et très stricte », qui est en partie responsable de son attitude négative envers la religion. Aujourd'hui, Marcel dit de lui-même qu'il est pratiquant. Mais il ne va au culte que lorsqu'il chante dans le chœur ou à l'occasion des fêtes religieuses. Sa foi a récemment été ébranlée suite à la mort d'un ami.

Markus (18 ans, sans confession, Suisse alémanique). Au moment de l'entretien, Markus fait un stage dans un foyer pour handicapés. Sa famille est protestante, mais il n'est pas baptisé. Il aurait pu faire sa confirmation, mais il n'a pas voulu. Tout au plus Markus voit-il un lien entre la spiritualité et les expériences de la drogue qu'il a faites : « Le LSD, c'est la spiritualité. » La religion ne joue aucun rôle dans sa vie, qui est occupée par des problèmes scolaires et relationnels.

Maude (51 ans, catholique, Suisse romande). Maude est directrice d'école et enseignante. D'origine néerlandaise, elle a reçu une éducation catholique. Elle croit en Dieu, qu'elle compare à « un espace ». Dieu est un « coussin » sur lequel elle peut se reposer. Elle croit aussi à la vie après la mort et prie souvent pour d'autres personnes. Quand elle prie, elle aime allumer des bougies, mais elle préfère parler de méditation que de prière. Elle ne se rend pas à

messe, mais aime aller à l'église, pour autant qu'elle puisse y être seule.

Mélanie (33 ans, catholique, Suisse romande). Mélanie est rédactrice pour le Web. Socialisation catholique, baptisée et confirmée. Elle croit en Dieu et pense que cette croyance lui a été transmise par sa mère. Elle est un peu distante de l'Eglise ; elle se dit croyante, mais non pratiquante. Elle vit sa spiritualité en faisant des promenades à la montagne.

Michel (63 ans, sans confession, Suisse romande). Michel est directeur d'un centre de médecine alternative (phosphémisme, chromatothérapie, médecine chinoise, etc.). Il entre dans un internat catholique à l'âge de 10 ans, dans lequel il va rester quatre ans. Il a des mauvais souvenirs de cette période, durant laquelle, séparé de sa famille, il a dû se soumettre à des règles de vie rigides. Il prend ses distances par rapport à un monde qui, comme il dit, est borné et fait de principes rigides. Aujourd'hui, sa vision du monde s'inscrit dans l'hermétisme chrétien et dans les philosophies orientales. Pour lui, la réincarnation n'est pas une croyance, mais une « certitude intérieure ».

Mima (59 ans, catholique, Suisse italienne). Mima est une enseignante à la retraite. Elle voit la religion comme un mélange hétéroclite de valeurs et de règles de comportement qui ont marqué son enfance. La religion est pour elle quelque chose de personnel, et la prière est une occasion de « se retirer du monde ». Depuis la mort de son mari, Mima ne va plus à la messe. Elle croit en Dieu et à l'au-delà et elle compare Dieu à une porte qui ouvre sur un autre monde.

Mona (48 ans, catholique, Suisse alémanique). Mona n'a pas de diplôme scolaire. Au moment de l'entretien, elle gère un bistrot. Mona croit vaguement à un Dieu personnel. Ce qui est pour elle le plus important, c'est l'idée de renaissance et les vertus (thérapeutiques) de certaines plantes. Elle a des notions des pratiques chamaniques des Indiens d'Amérique du Nord. Mona a grandi au Canada. Sa mère était Indienne. Mona transmet son savoir spirituel à sa propre fille, qui est membre active d'une communauté spirituelle. Pour cette communauté, Mona est une importante personne de référence de par ses connaissances des rituels et des pratiques qu'elle transmet aux membres de la communauté.

Nadia (37 ans, réformée, Suisse alémanique). Nadia a un diplôme d'assistante en pharmacie, mais elle est pour l'instant mère de famille. Ses parents étaient réformés, mais sans pratique religieuse. Ensemble avec ses parents et sa sœur, elle est sortie de l'Eglise quand elle était adolescente. Mais pour se marier à l'église, elle est ensuite à nouveau entrée dans l'Eglise. Pour Nadia, il était important « d'appartenir à nouveau à quelque chose ». C'est pourquoi Nadia et son mari ont par la suite fait baptiser leurs deux enfants, mais ils ne pratiquent pas avec eux. Nadia pense qu'il « faut poursuivre un peu la tradition ». Nadia ne peut pas imaginer qu'il existe une vie après la mort.

Nathalie (41 ans, catholique, Suisse romande). Nathalie est coordinatrice dans le domaine de la catéchèse. Baptisée et confirmée catholique, elle est encore aujourd'hui très croyante et s'est toujours fortement engagée pour la religion : prière quotidienne, fréquentation de la messe, travaux dans les jeunesses catholiques, retraites et pèlerinages. Elle dit que sa famille lui a transmis l'image d'un Dieu terrible et punisseur, et il lui a fallu un peu de temps pour s'en libérer. Aujourd'hui, elle est fermement convaincue que Dieu est amour. Elle croit aussi à une vie après la mort. Nathalie rencontre de nombreux problèmes dans sa collaboration avec les prêtres. Elle parle de frustration et d'insatisfaction qu'elle relie aux institutions catholiques.

Nicolas (36 ans, sans confession, Suisse romande). Nicolas est employé de commerce. Il n'a reçu aucune socialisation religieuse. Il n'a aucun souvenir de l'enseignement religieux dispensé à l'école. Nicolas se définit aussi comme agnostique. Il ne croit ni en Dieu ni à une vie après la mort, et il n'a aucun intérêt pour les questions religieuses. Il ne va à l'église que si un proche se marie ou est enterré. Ce n'est pour lui qu'une convention, voire un devoir imposé.

Niklaus (47 ans, réformé, Suisse alémanique). Niklaus est conducteur de machines de chantier ; il est marié à une catholique. Niklaus ne va pas souvent à l'église. A la messe de la communauté catholique, majoritaire dans le village, il se sent observé et mal à l'aise. Quand il va en bateau sur l'étang qu'il possède en fermage, il parle à Dieu et aussi à son père défunt. « C'est là ma religion. » L'expérience directe de la nature lui plaît beaucoup. La seule pratique ésotérique que

Niklaus connaît et qu'il exerce lui-même est la recherche de sources d'eau avec une baguette de noisetier. Pour lui, c'est un don que l'on reçoit ou non. Mais Niklaus ne relie pas ce don avec la religion.

Nils (19 ans, sans confession, Suisse romande). Nils est étudiant au gymnase et passionné de science-fiction. Il aimerait étudier la physique. Il n'a quasiment pas reçu de socialisation religieuse. Il croit qu'il a été baptisé catholique, mais ni lui ni ses parents ne sont croyants. Il s'intéresse à l'écologie et à la protection des animaux et admire les organisations pour la défense de l'environnement.

Norbert (70 ans, catholique, Suisse alémanique). Norbert est un ébéniste à la retraite. Il a reçu une éducation catholique stricte, mais il ne sait que faire de sa religion, même si, enfant, il voulait devenir prêtre. Son penchant pour la pédophilie l'a amené à rechercher le contact avec des directeurs de conscience en raison de son sentiment de culpabilité.

Olga (38 ans, catholique, Suisse alémanique). Olga, femme au foyer, a par le passé travaillé à la Poste. Elle s'est mariée à l'église, parce que « c'est comme ça qu'on fait ». Par le passé, Olga a beaucoup voyagé. Elle a fait la connaissance de plusieurs formes d'islam et d'autres religions asiatiques, qu'elle aborde maintenant avec « plus de tolérance ». Dans sa propre vie, la religion est peu importante, mais elle lui donne tout de même « une sorte d'appui ». La religion ne joue aucun rôle particulier dans l'éducation de ses enfants. Mais il était important pour elle de faire baptiser ses enfants. Olga ne va pas à l'église, mais elle prie tous les soirs. Olga croit à la réincarnation. Cela lui donne un « sentiment d'apaisement ». La religion ne joue aucun rôle dans sa relation avec son mari.

Peter (65 ans, sans confession, Suisse alémanique). Peter est un technicien à la retraite. C'est un alpiniste passionné qui a fait l'ascension de nombreux sommets et exploré des grottes dans plusieurs pays. Pour lui, la nature est un bien fondamental. Peter a grandi dans une famille non religieuse ; ses parents étaient sortis de l'Eglise. Il est très critique envers les religions et les sectes qu'il rend responsables de nombreux conflits et guerres. D'après lui, la religion est un lavage de cerveau auquel les enfants sont soumis dès la naissance.

Qasim (38 ans, réformé, Suisse romande). Qasim est employé de commerce. Baptisé et confirmé dans l'Eglise réformée, il se définit aujourd'hui comme athée. En tant qu'esprit rationnel, il s'est intéressé au bouddhisme, qu'il voit plutôt comme un style de vie que comme une croyance. Qasim croit en lui-même et aux personnes, et il reconnaît qu'il aimerait bien croire à la réincarnation. Il s'intéresse aussi à la médecine alternative qu'il voit de manière pragmatique comme une compétence acquise, et non comme un don de personnes élues.

Quentin (50 ans, réformé, Suisse romande). Quentin est employé dans l'administration publique. Après une socialisation plutôt passive dans l'Eglise réformée, Quentin se pose beaucoup de questions sur le sens et l'origine de la vie et de l'univers. Il dit qu'il n'est pas croyant, mais il pense tout de même qu'il existe quelque chose qui est au-dessus des hommes. Il dit qu'il ne pratique pas, mais il dit aussi qu'il prie dans les moments difficiles.

Rebecca (45 ans, catholique, Suisse alémanique). Rebecca travaille en tant que secrétaire et photographe, et elle aide aussi pour les travaux à la ferme. Elle s'intéresse en général aux autres religions, pour autant que celles-ci n'exercent pas une contrainte sur leurs membres et qu'elles ne soient pas « extrémistes ». Depuis la première communion de son fils, elle s'engage très activement dans la vie de la paroisse. Une des raisons qu'elle donne est la personnalité sympathique du curé. Elle n'a en général pas une relation étroite avec l'Eglise catholique. Rebecca ne comprend pas la raison de la séparation en diverses confessions (catholique et réformée). Son mari et elle-même apprécient les cérémonies religieuses œcuméniques. Rebecca croit à la réincarnation.

Renate (51 ans, catholique, Suisse alémanique). Renate est infirmière, spécialisée dans la préparation à l'accouchement et à la naissance. Elle a reçu une éducation catholique très « intense », et elle allait avec ses parents à la messe jusqu'à quatre fois par semaine. Aujourd'hui, Renate va à l'église pour y retrouver ses amis et parce qu'elle aime chanter des chants d'église. Sa vision du monde est holistique ; elle parle d'une puissance supérieure qui ne la laisse jamais seule, mais qui n'est pas une force créatrice, ni une force qui intervient dans le cours du monde. Elle ne croit ni à une vie après la mort, ni à la réincarnation.

Renato (41 ans, catholique, Suisse alémanique). Renato est citoyen espagnol. Il est ingénieur en électronique diplômé d'une HES et travaille dans le management des services informatiques. Il se voit comme une personne extrêmement rationnelle, mais il ne peut pas tout expliquer et comprendre avec la raison. Pour Renato, la religion joue un rôle dans les moments d'émotions extrêmes, qu'ils soient positifs (comme la naissance de ses enfants) ou négatifs (comme le divorce de ses parents ou la mort de sa belle-mère). Renato est critique envers l'Eglise comme institution, mais il ne souhaite en aucun cas en sortir. En tant qu'Espagnol, Renato a reçu une éducation catholique. Comparés à lui, ses parents sont beaucoup plus catholiques. Mais déjà pour la génération de ses parents, le catholicisme n'était pas aussi extrême que sous la dictature de Franco.

Siegfried (39 ans, sans confession, Suisse alémanique). Siegfried est ingénieur, marié, trois enfants. Il est sans confession : lui et sa femme sont sortis de l'Eglise parce qu'ils ne voulaient pas faire baptiser leurs enfants. Il se décrit comme un esprit rationnel et technique, mais il accepte qu'il existe de l'inexplicable et de l'inexpliqué. Siegfried ne croit ni à une puissance supérieure ni à une prédestination.

Simon (50 ans, sans confession, Suisse romande). Simon travaille en ce moment comme maquilleur. Il a reçu une éducation catholique stricte et a fait une année dans un internat catholique – une expérience qui a alimenté son rejet du catholicisme. Au cours d'un voyage, il découvre la spiritualité alternative, et il est surtout fasciné par le pouvoir des étoiles. Il se marie pour suivre l'indication des étoiles, et pas pour l'Eglise. Simon croit en Dieu et au pouvoir des étoiles qu'il voit comme les mains de Dieu. Il prie tous les jours pour être en harmonie avec sa conscience.

Stan (27 ans, sans confession, Suisse romande). Stan utilise les plantes et travaille comme naturopathe. Durant sa jeunesse, il a passé dix-huit mois dans un internat de Jésuites où il a participé à la vie religieuse. Peu à peu, il a cessé d'aller à l'église le dimanche, il s'est distancié de la religion, et il se voit aujourd'hui comme une personne totalement athée. Sa vision du monde est plutôt rationnelle. La médecine alternative fait partie d'un contexte scientifique et n'a rien à voir avec la croyance.

Stephan (45 ans, catholique, Suisse alémanique). Stephan est serrurier indépendant. Il est engagé dans la vie de sa commune (comme responsable des pompiers) et de la paroisse (comme président de paroisse). La religion a toujours joué un rôle important dans sa vie. Il se rend régulièrement à l'église et prie avec sa famille avant les repas. Pour Stephan, c'est surtout l'aspect communautaire de l'Eglise qui est important. La communauté lui donne de la force.

Vanessa (41 ans, réformée, Suisse alémanique). Vanessa est infirmière. Durant son enfance, elle est allée à l'école du dimanche, elle a régulièrement fréquenté le culte avec ses parents et elle a fait partie d'un groupe de jeunes paroissiens. Vanessa dit qu'elle croit à un être supérieur sans être pour autant sûre qu'il s'agisse de « Dieu ». Elle prie en chantant le soir avec ses enfants, mais elle ne va pas régulièrement à l'église.

Victor (55 ans, catholique, Suisse alémanique). Victor est avocat ; c'est un membre engagé du parti socialiste. Il ne croit pas à un Dieu selon la définition de la théologie, mais ne rejette pas l'idée abstraite d'une croyance. Il ne croit pas à une vie après la mort et ne va pas non plus à l'église, hormis les jours de fête à Einsiedeln pour écouter des concerts de musique sacrée. Victor ne pratique qu'un seul type de rituel : il prend chaque dimanche un moment pour écouter une cantate de Bach.

Willi (40 ans, évangélique, Suisse alémanique). Willi dirige une petite entreprise. Durant son enfance, il fréquente avec sa mère une communauté évangélique et se convertit à l'âge de 16 ans. Aujourd'hui, il est membre d'une communauté dans laquelle il exerce aussi des responsabilités. Il lit tous les jours la Bible, prie régulièrement et se rend le dimanche matin à l'église avec sa famille. Sa foi joue un rôle important dans sa vie.

Wilma (47 ans, réformée, Suisse alémanique). Wilma est infirmière. Elle a reçu une éducation protestante, elle apprécie la liberté et l'autonomie qui, selon elle, sont incarnées par l'Eglise protestante réformée. Elle va régulièrement au culte, mais uniquement si elle en a envie. Toutefois, elle ne fait pas partie d'une communauté religieuse. Elle réfléchit à la religion et aime en parler avec d'autres personnes. Elle lit aussi beaucoup de livres et va écouter des conférences. Elle prie et croit en une puissance supérieure, mais elle ne croit pas à une vie après la mort.

10.3. TABLEAUX

Chapitre 2 (Quatre profils de l'[in]croissance)

Tableau A5 Sélection de croyances et de pratiques religieuses des quatre types (pourcentages)

	<i>Institutionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Dieu s'intéresse à chacun individuellement*	98.7	45.5	40.6	2.3	45.6
Vie après la mort*	63.4	40.6	13.6	0	56.8
Eglise au moins une fois par mois	71.8	6.0	6.9	0	23.8
Prière quotidiennement	69.3	23.5	20.8	0	27.2
Réincarnation*	29.1	51.7	31.5	9.5	31.2
Il existe des personnes qui peuvent prévoir le futur*	33.5	57.4	28.0	18.3	32.0
Lecture de livre ésotérique***	9.4	57.5	14.4	10.0	18.7
Guérison par imposition des mains***	25.3	66.9	33.6	31.3	36.3
Dieu est ce qu'il y a de positif en l'homme (ni d'accord – ni en désaccord)	20.0	26.9	39.6	20.0	31.7
Dieu est une énergie cosmique (ni d'accord – ni en désaccord)	23.8	28.1	39.3	8.3	30.8
Le christianisme est la base de la société suisse (ni d'accord – ni en désaccord)	15.0	34.1	39.4	32.6	33.1
Eglise environ 1-2 fois par année	5.2	19.0	30.1	15.7	27.2
Pas de croyance en Dieu	3.6	8.1	5.2	43.7	9.7
Les Eglises ne sont pas importantes pour moi personnellement *	4.6	47.8	32.8	83.4	35.9
Fréquentation Eglise jamais	2.1	21.8	23.6	73.2	15.3
Les religions apportent plus de conflits que de paix**	14.9	36.5	37.0	49.6	34.6

* *Pourcentage entièrement ou plutôt d'accord*; ** *Pourcentage entièrement d'accord*; *** *Au cours de l'année passée*

Chapitre 3 (Identité et structure sociale)

Tableau A6 Identité confessionnelle des types et sous-types (pourcentages)

		Se sentir appartenir à une religion ou confession	Se sentir membre d'une paroisse ou d'une communauté religieuse
<i>Institutionnel</i>	Etablis	98.9	81.4
	Evangeliques	100.0	100.0
<i>Alternatif</i>	Esotériques	65.6	40.7
	Sheilaïstes & clients alt.	58.1	25.0
<i>Distancié</i>	Distancié institutionnel	87.9	48.9
	Distancié alternatif	71.8	26.7
	Distancié séculier	64.0	19.0
<i>Séculier</i>	Indifférent	49.3	10.9
	Adversaire de la religion	11.1	0.0
Total		73.1	38.4

Tableau A7 Sociodémographie des quatre types

	<i>Institutionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
<i>Age</i>					
18-30	5.6	15.3	15.3	26.2	14.9
31-40	14.8	19.3	17.7	22.3	17.9
41-50	22.4	32.0	18.6	15.4	20.7
51-60	18.4	18.7	18.3	15.4	18.0
61-70	9.7	8.7	16.4	11.5	13.6
71+	29.1	6.0	13.8	9.2	14.9
<i>Sexe</i>					
Homme	41.5	32.7	45.2	56.9	44.3
Femme	58.5	67.3	54.8	43.1	55.7
<i>Statut civil</i>					
Marié	70.5	46.6	59.3	50.8	58.6
Veuf	11.9	5.4	7.9	1.5	7.5
Divorcé	2.6	17.6	8.0	4.6	8.0

ANNEXES

279

	<i>Institutionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Séparé	2.1	3.4	3.2	5.4	3.3
Jamais marié	13.0	27.0	21.6	37.7	22.7
<i>Formation</i>					
Ecole obligatoire	37.6	20.7	23.0	11.5	23.9
Apprentissage	32.5	30.7	44.7	42.0	40.4
Maturité	11.9	15.3	9.5	15.3	11.4
Formation plus élevée	18.0	33.3	22.8	31.3	24.4
<i>Statut professionnel</i>					
Temps plein	40.2	35.8	42.2	51.3	42.0
Temps partiel	18.4	35.8	24.4	20.4	24.4
Homme/femme au foyer	12.3	8.0	4.7	2.7	6.3
Sans emploi	0.6	5.1	2.6	0.9	2.4
Retraité	26.8	10.9	21.9	11.5	20.2
En formation	1.7	4.4	4.1	13.3	4.7
<i>Densité population du lieu d'habitation</i>					
< 999	19.0	5.3	8.9	9.2	10.2
1000-9999	32.8	30.7	43.5	35.4	39.0
10 000-99 999	34.4	48.0	31.0	31.5	34.0
100 000+	13.8	16.0	16.5	23.8	16.8
<i>Confession</i>					
Catholique-romain	52.0	28.7	34.5	11.5	34.1
Catholique-chrétien	3.6	2.0	2.3	0.0	2.2
Evangelique-réformé	34.2	28.0	38.4	26.2	34.9
Evangelique	9.2	1.3	0.2	0.0	1.9
Sans confession	1.0	40.0	24.5	62.3	26.9
<i>Appartenance politique</i>					
plutôt ou très lié à un parti	30.1	18.8	15.7	15.7	18.6
seulement plutôt sympathisant	33.3	40.3	28.4	33.6	31.4
proche d'aucun parti	36.5	40.9	56.0	50.8	50.0
N	195	149	640	130	1115
%	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Tableau A8 Sociodémographie des sous-types (pourcentages)

	Etabli	Evan- gélisque	Esotérique	Sheilaïste & client alt.	Distanc. institut.	Distanc. alternatif	Distanc. séculier	Indifférent	Adversaire de la religion
<i>Age</i>									
18-30	6.2	0	6.1	17.9	12.9	17.5	15.9	25.0	25.0
31-40	14.7	16.7	18.2	19.7	16.5	18.9	17.4	25.0	16.7
41-50	22.0	27.8	48.5	27.4	16.5	23.0	16.4	21.1	5.6
51-60	18.1	16.7	15.2	20.5	17.0	18.0	19.9	14.5	22.2
61-70	8.5	22.2	12.1	7.7	15.6	12.9	20.9	10.5	11.1
71+	30.5	16.7	0	6.8	21.4	9.7	9.5	3.9	19.4
<i>Sexe</i>									
Homme	40.7	50.0	12.5	37.6	40.6	39.4	56.7	48.0	69.4
Femme	59.3	50.0	87.5	62.4	59.4	60.6	43.3	52.0	30.6
<i>Statut civil</i>									
Marié	68.6	88.2	61.3	43.1	65.2	52.1	60.6	50.0	50.0
Veuf	12.6	5.9	6.5	5.2	10.4	5.6	7.6	0	2.8
Divorcé	2.3	5.9	12.9	19.0	10.0	8.8	4.5	2.6	11.1
Séparé	2.3	0	3.2	3.4	2.3	5.1	2.5	5.3	5.6
Jamais marié	14.3	0	16.1	29.3	12.2	28.4	24.7	42.1	30.6

ANNEXES

281

	Etabli	Evan- gélisque	Esotérique	Sheilaïste & client alt.	Distanc. institut.	Distanc. alternatif	Distanc. séculier	Indifférent	Adversaire de la religion
<i>Formation</i>									
Ecole obligatoire	40.4	5.6	18.8	21.4	31.8	19.0	17.4	10.5	19.4
Apprentissage	32.0	38.9	28.1	30.8	45.3	34.3	55.2	42.1	52.8
Maturité	10.1	33.3	15.6	15.4	8.1	13.4	6.5	15.8	5.6
Formation plus élevée	17.4	22.2	37.5	32.5	14.8	33.3	20.9	31.6	22.2
<i>Statut professionnel</i>									
Temps plein	40.7	35.3	25.9	38.9	34.7	38.8	53.8	46.4	61.5
Temps partiel	19.1	11.8	48.1	32.4	23.3	31.1	18.3	29.0	3.8
Homme/femme au foyer	11.1	23.5	7.4	8.3	6.4	2.9	5.4	2.9	0
Sans emploi	.6	0	11.1	3.7	2.3	3.8	1.6	1.4	0
Retraité	26.5	29.4	7.4	11.1	29.2	17.7	18.3	7.2	15.4
En formation	1.9	0	0	5.6	4.1	5.7	2.7	13.0	19.2
<i>Densité population du lieu d'habitation</i>									
< 999	19.1	16.7	0	6.8	12.1	4.6	9.5	6.7	13.5
1000-9999	30.9	50.0	37.5	28.8	47.5	44.4	38.5	37.3	40.5
10 000-99 999	35.4	27.8	53.1	46.6	26.9	33.3	33.0	34.7	29.7
100 000+	14.6	5.6	9.4	17.8	13.5	17.6	19.0	21.3	16.2

[illegible]

Chapitre 4 (Croire, savoir, vivre, agir)

Tableau A9 Sélection de croyances religieuses des quatre types au sujet de Dieu (pourcentages)

	<i>Institutionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Il existe une puissance supérieure*	83.3	81.5	77.1	10.5	70.8
Dieu existe, il s'est fait connaître dans la personne de Jésus-Christ*	97.8	44.7	46.7	7.2	51.8
Il existe un Dieu qui s'intéresse à chaque être humain personnellement*	89.7	45.5	40.6	2.3	45.6
Je sais que Dieu existe réellement et je n'ai pas de doute à ce sujet	73.1	16.2	16.1	0	24.3
Dieu n'est pour moi rien d'autre que ce qu'il y a de positif en l'homme*	24.8	45.7	46.6	26.6	39.9
Dieu est pour moi une énergie cosmique qui influence nos vies*	18.1	50.6	44.8	6.0	35.3
La puissance supérieure c'est le cycle éternel qui unit l'homme, la nature et le cosmos*	34.7	66.3	67.3	26.1	55.9
Il y a des forces surnaturelles dans l'univers qui influencent la vie des hommes*	43.2	59.1	48.7	4.8	43.7
Je ne crois pas en un Dieu personnel, mais je crois en une sorte de puissance supérieure	2.1	40.5	37.1	22.2	29.7
Je ne sais pas si Dieu existe et je ne crois pas qu'il y ait un moyen de le savoir	0.0	12.2	9.2	27.0	10.0
Je ne crois pas en Dieu	3.6	8.1	5.2	43.7	9.7

* *Pourcentage entièrement ou plutôt d'accord*

Tableau A10 Sélection de croyances des quatre types au sujet de la vie après la mort

	<i>Institu- tionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Croyez-vous					
... à la vie après la mort ?*	93.0 %	72.1 %	50.4 %	16.0 %	56.8
... au ciel ?*	93.0 %	51.0 %	44.7 %	3.1 %	49.0
... à l'enfer ?*	65.9 %	22.8 %	21.2 %	3.0 %	26.6
... à la réincarnation – au fait de renaître sans cesse dans ce monde ?*	29.1 %	51.7 %	31.5 %	9.5 %	31.2
... au nirvana ?*	17.3 %	33.6 %	18.4 %	1.6 %	18.1

* *Pourcentage « certainement » et « probablement »*

Tableau A11 Sélection de pratiques religieuses des quatre types

	<i>Institu- tionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Aller à l'Eglise (mensuellement ou plus)	71.8	6.0	6.9	0.0	23.8
Autre activité ecclésiale (mensuellement ou plus)	34.9	4.0	4.2	0.0	9.1
Fréquence prière (plusieurs fois par semaine ou plus)	84.8	33.6	29.4	0.0	36.2
Autel ou objets religieux à la maison (p. ex. crucifix)	51.3	28.2	26.1	6.9	28.5
Sacrifices personnels, p. ex. jeûner	27.6	15.6	8.2	2.4	12.1
Visite de lieux saints (plu- sieurs fois dans l'année)	48.7	30.9	17.1	3.1	0.0
Guérison par les plantes*	37.4	69.8	42.2	33.1	44.0
Reiki/acupressure/massage*	25.3	66.9	33.6	31.3	36.3
Techniques basées sur res- piration/ détente/ mouve- ment coroporel*	21.0	68.9	25.8	25.4	30.6
Livre/magazine ésotérique*	9.4	57.5	14.4	10.0	18.7

ANNEXES

285

	<i>Institu- tionnel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>	Total
Pierres/cristaux/porte-bonheur*	8.7	44.3	13.6	3.8	15.7
Yoga*	7.7	32.9	11.7	11.5	13.8
Autre méthode de guérison alternative*	3.1	27.5	8.9	5.3	10.0
Techniques de guérison spirituelle/services d'un guérisseur*	2.6	63.8	0.0	3.1	9.3
Méditation de type orientale*	3.6	26.8	4.1	3.8	7.0
Voyance/horoscope*	0.5	54.1	0.0	0.0	7.3
Rituels ésotériques*	0.5	16.0	1.4	0.8	3.1
Don d'argent/œuvre d'entraide liée à une Eglise ou communauté religieuse	76.7	27.6	29.3	4.9	35.6
œuvre d'entraide confessionnellement neutre	64.1	58.5	55.0	41.2	55.3
Baptisé	97.1	93.6	93.8	80.2	92.8
Confirmé	92.7	91.5	87.4	62.8	86.3
Groupe de jeune religieux	47.1	20.8	22.3	12.8	25.6
Vous êtes-vous mariés à l'Eglise ? (seul. marié)	93.2	66.7	71.0	37.8	72.2
Au moins un enfant baptisé	88.5	84.6	82.0	51.9	79.6

**Utilisé au cours de l'année passée*

Chapitre 5 (valeurs)

Tableau A12 Les valeurs des quatre types

	<i>Institution- nel</i>	<i>Alternatif</i>	<i>Distancié</i>	<i>Séculier</i>
<i>Religion comme valeur</i>				
Importance des valeurs religieuses	52.9	4.1	4.6	0
<i>Normes sexuelles et de genre</i>				
Relations sexuelles avant le mariage mauvais	25.9	1.4	3.9	6.2
Infidélité dans le mariage mauvais	90.5	61.6	73.1	77.1
Homosexualité mauvais*	48.1	14.2	18.2	19.4
Avortement mauvais (si enfant handicapé)*	34.2	10.0	12.2	9.8
Avortement mauvais (faible revenu)*	70.4	37.4	41.7	31.1
L'homme devrait travailler, la femme s'occuper des enfants	42.2	23.4	21.4	10.7
<i>Devoir vs épanouissement personnel</i>				
Maintien de l'ordre (en CH)	49.5	40.5	41.5	33.6
Obéissance	22.9	3.1	11.1	5.3
Esprit d'économie dans la gestion de l'argent et des choses	38.6	36.1	38.3	26.6
Imagination	11.4	27.8	21.5	24.5
Indépendance	44.7	56.1	58.6	52.6
Renforcement de la participation (en CH)	10.8	22.3	22.2	20.6
<i>Valeurs de tolérance et de respect</i>				
La tolérance et le respect des autres	65.2	68.4	68.7	60.6
Générosité	12.8	17.3	11.9	13.7
Sens des responsabilités	67.1	70.1	66.3	63.2
Bonnes manières	52.9	46.9	63.2	62.8
<i>Normes de travail dans des situations difficiles</i>				
Travailler dur pour accomplir des tâches	84.6	87.2	91.6	94.8
Faire de son mieux	94.8	96.0	93.9	87.7
Rester performant	81.8	89.3	91.9	90.7
Application au travail	35.1	21.4	31.6	24.5
Détermination, persévérance	27.9	34.7	35.7	43.6

* Toujours ou presque toujours mauvais

Chapitre 6 (Grandes Eglises, Eglises évangéliques et fournisseurs de spiritualité alternative)

Tableau A13 Attitude face aux Eglises et aux fournisseurs de spiritualité alternative

	Institutionnel		Alternatif		Distancié	Séculier
	Etabli	Evangé- lique	Esoté- rique	Sheilaïste et client alt.		
Se sentir membre d'une paroisse ou d'une communauté religieuse	81.4	100.0	40.7	25.0	32.2	5.9
Forte ou totale confiance dans les Eglises	56.8	38.9	15.6	12.2	15.8	6.5
Eglises et autres organisations religieuses ont trop de pouvoir	8.2	33.3	53.3	21.5	17.9	49.6
Façon personnelle d'être en relation avec Dieu, sans Eglise ni services religieux	35.8	27.8	78.8	87.3	40.2	30.2
Importance des Eglises :						
– pour moi personnellement	84.0	77.0	28.6	13.3	24.2	6.7
– pour la société	79.9	66.6	28.6	43.1	52.3	34.8
– pour les défavorisés	86.2	75.0	68.0	63.8	70.8	63.1
Déjà pensé à quitter une Eglise	13.4	8.3	19.0	40.6	32.6	54.2
Déjà pensé à rejoindre une Eglise	0.0	0.0	0.0	0.0	2.3	0.0
Certains voyants peuvent vraiment prévoir le futur	33.0	38.9	78.2	52.2	28.0	18.3
Certains guérisseurs ont des pouvoirs surnaturels	58.8	61.2	100.0	62.3	40.1	14.0

Chapitre 7 (Perception et évaluation de la/des religion[s])

Tableau A14 Attitudes concernant le religieux et les religions

	Institutionnel		Alternatif		Distancié	Séculier	
	Etabli	Evan-gélique	Eso-térique	Sheilaïste et client alt.		Indiffé-rent	Adver-saire de la reli-gion
Les religions apportent plus de conflit que de paix... entièrement d'accord	14.1	22.2	43.8	34.8	37.0	37.8	75.0
... plutôt d'accord	59.3	61.1	37.5	46.1	51.8	41.9	25.0
Les gens qui ont de fortes convictions religieuses sont souvent trop intolérants envers les autres... pleinement d'accord	15.5	17.6	43.8	36.8	32.0	41.3	63.9
... plutôt d'accord	56.3	58.8	43.8	39.3	53.1	45.3	22.2
Toutes les communautés religieuses en Suisse devraient avoir les mêmes Droits... entièrement d'accord	10.7	27.8	15.6	13.9	16.2	24.3	16.7
... plutôt d'accord	43.5	38.9	37.5	43.5	46.3	52.7	27.8
Nous devons respecter toutes les religions... pleinement d'accord	32.6	29.4	21.9	31.6	25.7	37.3	42.9
... plutôt d'accord	54.5	52.9	56.3	52.1	59.6	56.0	25.7

	Institutionnel		Alternatif		Distancié	Séculier	
	Etabli	Evan-gélique	Eso-térique	Sheilaiste et client alt.		Indiffé-rent	Adver-saire de la reli-gion
On trouve très peu de vérité dans toutes les religions	2.3	13.3	9.4	34.3	12.9	14.7	97.2
On trouve des vérités fondamentales dans beaucoup de religions	83.2	66.7	90.6	64.8	84.1	82.7	2.8
On ne trouve la vérité que dans une seule religion	14.5	20.0	0.0	0.9	3.1	2.7	0

Tableau A15 Quelle est votre attitude personnelle à l'égard des membres des groupes religieux suivants ?

	Institutionnel		Alternatif		Distancié	Séculier	
	Etabli	Evangé- lique	Esoté- rique	Sheilaïste et client alt.		Indiffé- rent	Adver- saire de la religion
<i>Chrétiens</i>							
.... très positif	47.5	50.0	25.0	17.1	20.8	10.7	2.8
.... plutôt positif	47.5	38.9	59.4	37.6	46.9	41.3	8.3
.... ni positif ni négatif	4.5	11.1	15.6	43.6	29.7	37.3	75.0
.... plutôt négatif	0.6	0.0	0.0	0.0	2.2	10.7	11.1
.... très négatif	0.0	0.0	0.0	0.9	0.3	0.0	2.8
<i>Musulmans</i>							
.... très/plutôt positif	32.7	22.2	43.8	25.9	29.2	21.1	2.8
.... ni positif ni négatif	48.5	38.9	46.9	44.8	41.5	67.1	55.6
.... très/plutôt négatif	18.7	38.9	9.4	29.3	29.2	11.8	41.7
<i>Hindous</i>							
.... très/plutôt positif	35.6	29.4	54.5	41.6	36.2	45.3	22.2
.... ni positif ni négatif	55.8	41.2	45.5	51.3	53.0	50.7	69.4
.... très/plutôt négatif	8.6	29.4	0.0	7.1	10.8	4.0	8.3
<i>Bouddhistes</i>							

ANNEXES

	Institutionnel		Alternatif		Distancié	Séculier	
	Etabli	Evangé- lique	Esoté- rique	Sheilaïste et client alt.		Indiffé- rent	Adver- saire de la religion
.... très/plutôt positif	38.0	11.8	74.2	58.0	46.8	58.7	27.8
.... ni positif ni négatif	51.8	70.6	25.8	34.8	45.5	38.7	66.7
.... très/plutôt négatif	10.2	17.6	0.0	7.1	7.8	2.7	5.6
Juifs							
.... très/plutôt positif	43.0	64.7	43.8	33.3	31.8	44.0	5.6
.... ni positif ni négatif	47.1	29.4	53.1	54.4	54.0	45.3	80.6
.... très/plutôt négatif	9.9	5.9	3.1	12.3	14.2	10.7	13.9
Athées ou non-croyants							
.... très/plutôt positif	28.2	11.8	45.5	36.8	36.5	53.9	36.1
.... ni positif ni négatif	51.2	70.6	51.5	58.1	56.5	40.8	61.1
... très/plutôt négatif	20.6	17.6	3.0	5.1	7.1	5.3	2.8

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT, A. (1980). «Religion, Psychiatry, and the Problems of Everyday Life». *Sociological Analysis* 41, pp. 164-171.
- ABBOTT, A. (1988). *The System of Professions. An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago : The University of Chicago Press.
- ADORNO, T.W. *et al.* (1989). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (13. Auflage). Darmstadt : Luchterhand.
- AERNE, P. (2006). *Religiöse Sozialisten, Jungreformierte und Feldprediger. Konfrontationen im Schweizer Protestantismus 1920-1950*. Zürich : Chronos.
- ALBA, R. (1999). «Immigration and the American Realities of Assimilation and Multiculturalism». *Sociological Forum* 14(1), pp. 3-25.
- ALBERT, H. (1984). «Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft», in : E. TOPITSCH (éd.), *Logik der Sozialwissenschaften*. Königstein : Athenäum, pp. 196-228.
- ALLEN, C. (2001). *Islamophobia in the Media since September 11th*. Manuscript consultable sur Internet <http://www.fairuk.org/docs/islamophobia-in-the-media-since-911-christopherallen.pdf>.
- ALTERMATT, U. (1981). «Schweizer Katholizismus von 1945 bis zur Gegenwart : Abschied vom "katholischen Milieu"». *Politisches Studien* 32, pp. 53-62.
- ALTERMATT, U. (1988). «Die Stimmungslage im politischen Katholizismus der Schweiz von 1945 : "Wir lassen uns nicht ausmanövrieren"», in : V. CONZEMIUS, M. GRESCHAT & H. KOCHER (éd.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 72-96.
- ALTERMATT, U. (1989). *Katholizismus und Moderne*. Zürich : Benziger Verlag. (Trad. fr. : *Le catholicisme au défi de la modernité* [1994]. Lausanne : Payot.)
- ALTERMATT, U. (2009). *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frauenfeld : Huber.
- BARBAGLI, M., DALLA ZUANNA, G. & GARELLI, F. (2010). *La sessualità degli italiani*. Bologna : Il Mulino.
- BARRO, R.J. & MCCLEARY, R.M. (2003). «International Determinants of Religiosity». *NBER Working Paper* 10147.

- BARTH, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. The Social Organization of Culture Difference*. London : Allen & Unwin. (trad. fr. dans : *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* [1999]. Paris : PUF.)
- BARTH, R. (1981). *Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830-1914*. Zürich : TVZ.
- BASSET, J.-C. (1996). *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- BASTIAN, J.-P. (2007). « The New Religious Economy of Latin America », in : J. STOLZ (éd.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*. Bern : Peter Lang, pp. 171-192.
- BAUMANN, M. & BEHLOUL, S.-M. (2005). *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld : transcript.
- BAUMANN, M. & STOLZ, J. (2007). *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript. (Trad. fr. : *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité* [2009]. Genève : Labor et Fides.)
- BAUMANN, M. & STOLZ, J. (2007b). « Vielfalt der Religionen – Risiken und Chancen des Zusammenlebens », in : EAD. (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 344-378. (Trad. fr. : « La diversité religieuse : risques et chances de la cohabitation », in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 353-388.)
- BECCI, I. (2001). « Entre pluralisation et régulation du champ religieux : Premiers pas vers une approche en termes de médiations pour la Suisse ». *Social Compass* 48(1), pp. 95-112.
- BECK, U. (1983). « Jenseits von Stand und Klasse ? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten », in : R. KRECKEL (éd.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2*. Göttingen : Schwartz, pp. 35-74.
- BECK, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp Verlag.
- BECKFORD, J.A. (2000). « Start Together and Finish Together : Shifts in the Premises and Paradigms Underlying the Scientific Study of Religion ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(4), pp. 481-495.
- BEHLOUL, S.-M. (2007). « The Society is watching you ! Islam-Diskurs in der Schweiz und die Konstruktion einer öffentlichen Religion ». *Theologische Berichte* 30, pp. 276-317.
- BEHLOUL, S.-M. & LATHION, S. (2007). « Muslime und Islam in der Schweiz : viele Gesichter einer Weltreligion », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 193-207. (Trad. fr. : « Les musulmans et l'islam en Suisse : les multiples facettes d'une religion du monde », in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 199-213.)
- BEITZ, C.R. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford : Oxford University Press.
- BELLAH, R.N. et al. (1985). *Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life*. California : University of California Press.

- BELLAMY, J., BLACK, A., CASTLE, K., HUGHES, P. & KALDOR, P. (2002). *Why People Don't Go To Church*. Adelaide : Openbook Publishers.
- BENTHAUS-APEL, F. (1998). « Religion und Lebensstil : zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht », in : K. FECHTNER, M. HASPEL, K.-F. DAIBER, S. KEIL & U. SCHWAB (éd.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Köln : Kohlhammer, pp. 102-122.
- BENTHAUS-APEL, F. (2006). « Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft », in : W. HUBER, J. FRIEDRICH & P. STEINACKER (éd.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, pp. 203-244.
- BERGER, P.L. (1965). « Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse », in : J. MATTHES (éd.), *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*. Köln : Opladen, pp. 235-249.
- BERGER, P.L. (1980). *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M. : S. Fischer Verlag GmbH.
- BERGER, P.L. (1982 [1980]). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M. : Fischer Taschenbuch Verlag.
- BERGER, P.L. (1988 [1973]). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a.M. : Fischer Taschenbuch Verlag.
- BERGER, P.L. (1990 [1967]). *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books. (Trad. fr. : *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* [1971]. Paris : Centurion.)
- BERGER, P.L. (1999). « The Desecularization of the World : A Global Overview », in : Id. (éd.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids : Eerdmans, pp. 1-18. (Trad. fr. : *Le réenchantement du monde* [2001]. Paris : Bayard.)
- BEYER, P. (1994). *Religion and Globalization*. London : Sage.
- BEZJAK, R. (éd.). (1986). *Junge Eltern reden über Religion und Kirche. Ergebnisse einer mündlichen Befragung*. Zürich : NZN Buchverlag.
- BIRKELBACH, K. (1999). « Die Entscheidung zum Kirchenaustritt zwischen Kirchenbindung und Kirchensteuer. Eine Verlaufsdatenanalyse in einer Kohorte ehemaliger Gymnasiasten bis zum 43. Lebensjahr ». *Zeitschrift für Soziologie* 28(2), pp. 136-153.
- BLOCH, J.P. (1997). « Countercultural Spiritualists' Perceptions of the God-dess ». *Sociology of Religion* 58(2), pp. 181-190.
- BLOCH, J.P. (1998). *New Spirituality, Self, and Belonging. How New Agers and Neo-Pagans Talk about Themselves*. Westport : Praeger.
- BOCHINGER, C. (1995). « New Age » und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*. 2. Aufl. Gütersloh : Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus.
- BOCHINGER, C. (2012). *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich : Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- BOCHINGER, C., ENGELBRECHT, M. & GEBHART, W. (2009). *Die unsichtbare*

- Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur.* Stuttgart : Kohlhammer.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. (1991). « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », in : ID. (éd.), *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp, pp. 92-114.
- BOCKING, B. (2005). « Study of Religions : The New Queen of the Sciences ? », in : S.J. SUTCLIFFE (éd.), *Religion : Empirical Studies. A Collection.* Aldershot : Ashgate, pp. 107-122.
- BOOS-NÜNNING, U. (1972). *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen.* München : Chr. Kaiser Verlag.
- BOROWIK, I. (2002). « The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation : The Case of Poland ». *Social Compass* 49(2), pp. 239-252.
- BOUDON, R. (1983). *La logique du social.* Paris : Hachette.
- BOUDON, R. (2003). « Beyond Rational Choice Theory ». *Annual Review of Sociology* 29, pp. 1-21.
- BOUMA, G.D. (1997). *Many Religions, All Australian : Religious Settlement, Identity and Cultural Diversity.* Kew : The Christian Research Association.
- BOURDIEU, P. (1971). « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie* XII, pp. 295-334.
- BOURDIEU, P. (1979). *La Distinction.* Paris : Minuit.
- BOURDIEU, P. (1983). « Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital », in : R. KRECKEL (éd.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2.* Göttingen : Schwartz, pp. 183-198.
- BOURDIEU, P. (1987). « La dissolution du religieux », in : ID. (éd.), *Choses dites.* Paris : Editions de Minuit, pp. 117-123.
- BOURDIEU, P. (1987b). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Trad. de : *Le sens pratique* [1980]. Paris : Minuit.)
- BOVAY, C. (2004). *Le paysage religieux en Suisse.* Neuchâtel : OFS.
- BRAYBROOKE, M. (1992). *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue.* London : SCM Press.
- BRÉCHON, P., AZRIA, R., CAMPICHE, J. R., JAVIER, F. & IMAZ, E. (1997). « Identité religieuse des jeunes en Europe. Etat des lieux », in : R.J. CAMPICHE (éd.), *Cultures jeunes et religions en Europe.* Paris : Cerf, pp. 44-96.
- BRÉCHON, P. & GALLAND, O. (2010). *L'individualisation des valeurs.* Paris : Armand Colin.
- BROWN, C.G. (2001). *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000.* London : Routledge.
- BRUCE, S. (1990). *A House Divided : Protestantism, Schism and Secularization.* London : Routledge.
- BRUCE, S. (1996). *Religion in the Modern World : From Cathedrals to Cults.* Oxford : Oxford University Press.
- BRUCE, S. (1999). *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory.* Oxford : University Press.
- BRUCE, S. (2002). *God is Dead : Secularization in the West.* Oxford : Blackwell.

- BRUCE, S. (2006). «What the Secularization Paradigm Really Says», in : M. FRANZMANN, C. GÄRTNER & N. KÖCK (éd.), *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 39-48.
- BRUCE, S. & VOAS, D. (2010). «Vicarious Religion : An Examination and Critique». *Journal of Contemporary Religion* 25(2), pp. 243-259.
- BRUHN, M. e. a. (1999). *Ökumenische Basler Kirchenstudie. Ergebnisse der Bevölkerungs- und Mitarbeiterbefragung*. Basel : Römisch-Katholische Kirche Basel-Stadt/Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt.
- BRYANT, J.M. (2000). «Cost-Benefit Accounting and the Piety Business : Is Homo Religiosus, at Bottom, a Homo Economicus ? » *Method & Theory in the Study of Religion* 12(4), pp. 520-548.
- BUCHMANN, M. & EISNER, M. (1997). «The transition from the utilitarian to the expressive self : 1900-1992 ». *Poetics* 25, pp. 157-175.
- BUOMBERGER, T. (2012). «Traumreisen und Alpträume. Wie Auto und Strassenbau in den 50er-Jahren zu einer Selbstverständlichkeit wurden », in : T. BUOMBERGER & P. PFRUNDER (éd.), *Schöner leben, mehr haben. Die 50er-Jahre in der Schweiz im Geiste des Konsums*. Zürich : Limmat Verlag, pp. 41-55.
- BUOMBERGER, T. & PFRUNDER, P. (éd.) (2012). *Schöner leben, mehr haben. Die 50er-Jahre in der Schweiz im Geiste des Konsums*. Zürich : Limmat Verlag.
- CAMPBELL, C. (1972). «The Cult, the Cultic Milieu and Secularisation ». *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, pp. 119-136.
- CAMPBELL, C. (1995 [1972]). «The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », in : S. BRUCE (éd.), *The Sociology of Religion. Volume II*. Aldershot : Edward Elgar Publishing Limited, pp. 58-75.
- CAMPICHE, J.R. (1996). «Religion, statut social et identité féminine ». *Archives de sciences sociales des religions* 95 (juillet-septembre), pp. 69-94.
- CAMPICHE, R.J. (2004). *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*. Genève : Labor et Fides.
- CAMPICHE, R.J. (2004). *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich : TVZ.
- CAMPICHE, J.R. (2008). «La révolution religieuse de "68" ». *Choisir* 581, pp. 15-18.
- CAMPICHE, J.R. (2010). *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*. Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- CARON, F. (2001). «L'innovation », in : H.-J. GILOMEN, R. JAUN, M. MÜLLER & B. VEYRASSAT (éd.), *Innovationen. Voraussetzungen und Folgen – Antriebskräfte und Widerstände*. Zürich : Chronos, pp. 19-31.
- CASANOVA, J. (1992). «Private and Public Religions ». *Social Research* 59(1), pp. 17-57.
- CASANOVA, J. (1994). Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich ». *Transit – Europäische Revue* 8, pp. 21-41.
- CASANOVA, J. (1996). «Chancen und Gefahren öffentlicher Religion », in : O. KALLSCHEUER (éd.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt a.M. : S. Fischer, pp. 181-212.
- CATTACIN, S., GERBER, B., SARDI, M. & WEGENER, R. (2006). «Monitoring

- misanthropy and rightwing extremist attitudes in Switzerland. An explorative study». *Sociograph* 1 (Université de Genève).
- CHAVES, M. (1994). «Secularization as Declining Religious Authority». *Social Forces* 72(3), pp. 749-774.
- CHAVES, M. (2006). «All Creatures Great and Small: Megachurches in Context». *Review of Religious Research* 47, pp. 329-346.
- CHAVES, M. (2011). *American Religion. Contemporary Trends*. Princeton: Princeton University Press.
- CHAVES, M. & GORSKI, P.S. (2001). «Religious Pluralism and Religion Participation». *Annual review of sociology* 27, pp. 261-281.
- CIMINO, R. & SMITH, C. (2007). «Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism». *Sociology of Religion* 68(4), pp. 407-424.
- COLEMAN, J.S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- COMTE, A. (1995 [1844]). *Discours sur l'esprit positif*. Paris: J. Vrin.
- CONZE, W. & KOCKA, J. (éd.) (1985). *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- COX, J.L. (2003). *Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies. The Hibbert Lecture*. Herriot-Watt University. pp. 1-11.
- DAHINDEN, J., DUEMMER, K. & MORET, J. (2010). «Religion und Ethnizität: Welche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen. Schlussbericht».
- DARWIN, C. (1985 [1859]). *The Origin of Species*. London: Penguin Books.
- DAVIE, G. (1990). «Believing without Belonging: Is this the future of Religion in Britain?» *Social Compass* 37(4), pp. 455-469.
- DAVIE, G. (2006a). «Is Europe an Exceptional Case?» *International Review of Mission* 95(578/579), pp. 247-258.
- DAVIE, G. (2006b). «Vicarious Religion: A Methodological Challenge», in: N.T. AMMERMAN (éd.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, pp. 21-37.
- DAVIE, G. (2007). *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- DAWKINS, R. (2008). *Der Gotteswahn (The God Delusion [2006])*. Berlin: Ullstein. (Trad. fr.: *Pour en finir avec Dieu [2008]*. Paris: Robert Laffont.)
- DAY, A. (2009). «Believing in belonging: An ethnography of young people's constructions of belief». *Culture and Religion* 10(3), pp. 263-278.
- DE GRAAF, N.D. (2012). «Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research», in: R. WITTEK, V. NEE & T.A.B. SNIJDERS (éd.), *Handbook of Rational Choice Social Research*. Stanford: Stanford University Press, pp. 322-354.
- DOBBELAERE, K. (1981). «Secularization: A Multi-Dimensional Concept». *Current Sociology* 29(2 [Summer]).
- DOBBELAERE, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: Peter Lang.
- DORA, C. (1997). «Die Zeit des katholischen Milieus: Vom Ersten Weltkrieg bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil», in: F.X. BISCHOF & C. DORA (éd.),

- Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens.* St. Gallen : Verlag am Klosterhof, pp. 91-223.
- DUBACH, A. (1993). « Bindungsfähigkeit der Kirchen », in : ID. & R.J. CAMPICHE (éd.), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz.* Zürich : NZN Buchverlag AG, pp. 133-172. (Traduit de : « La capacité des Eglises à créer un lien entre elles et leurs membres », in : *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses* [1992]. Lausanne : L'Âge d'Homme, pp. 119-145.)
- DUBACH, A. & CAMPICHE, R. (1992). *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses.* Lausanne : L'Âge d'Homme.
- DUBACH, A. & CAMPICHE, R. (1993). *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung.* Zürich : NZN Buchverlag AG.
- DUBACH, A. & FUCHS, B. (2005). *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen.* Zürich : TVZ.
- DURKHEIM, E. (1985, 7^e édition). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris : PUF.
- EBERTZ, M.N. (1993). « Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der "Gnadenanstalt" », in : J. BERGMANN, A. HAHN & T. LUCKMANN (éd.), *Religion und Kultur.* Opladen : Westdeutscher Verlag GmbH, pp. 92-125.
- EINSTEIN, M. (2008). *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age.* London : Routledge.
- EINSTEIN, M. (2011). « The Evolution of Religious Branding ». *Social Compass* 58, pp. 331-338.
- ESSER, H. (1996). « Die Definition der Situation ». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48(1), pp. 1-34.
- ESSER, H. (1999). *Soziologie. Spezielle Grundlagen.* Band 1 : *Situationslogik und Handeln.* Frankfurt : Campus.
- ESSER, H. (2000a). *Soziologie. Spezielle Grundlagen.* Band 2 : *Die Konstruktion der Gesellschaft.* Frankfurt : Campus.
- ESSER, H. (2000b). *Soziologie. Spezielle Grundlagen.* Band 3 : *Soziales Handeln.* Frankfurt : Campus.
- ESSER, H. (2000c). *Soziologie. Spezielle Grundlagen.* Band 5 : *Institutionen.* Frankfurt : Campus.
- ESSER, H. (2000d). *Soziologie. Spezielle Grundlagen.* Band 6 : *Sinn und Kultur.* Frankfurt : Campus.
- FAMOS, C.R. (2007). « Religiöse Vielfalt und Recht: Von göttlichen und menschlichen Regeln », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Bielefeld : transcript, pp. 301-312. (Trad. fr. : « La diversité religieuse et le droit. Des règles divines aux règles humaines », in : *La nouvelle Suisse religieuse,* pp. 311-322.)
- FAMOS, C.R. & Kunz, R. (éd.). (2006). *Kirche und Marketing. Beiträge zu einer Verhältnisbestimmung.* Zürich : TVZ.

- FARR, R.M. (1990). « Les représentations sociales », in : S. MOSCOVICI (éd.), *Psychologie sociale*. Paris : PUF, pp. 379-390.
- FATH, S. (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Paris : Autrement.
- FAVRE, O. (2002). « Les Eglises évangéliques en Suisse : Identités en mutation », in : R.J. CAMPICHE (éd.), *Les dynamiques européennes de l'évangélisme*. Lausanne : Observatoire des Religions en Suisse (ORS), pp. 129-139.
- FAVRE, O. & STOLZ, J. (2009). « L'émergence des évangéliques en Suisse. Implantation, composition socioculturelle et reproduction des évangéliques à partir des données du recensement 2000 ». *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 2009(3), pp. 453-477.
- FESTINGER, L. (1954). « A Theory of Social Comparison Processes ». *Human Relations* 7, pp. 117-140.
- FINKE, R. & STARK, R. (1992). *The Churching of America 1776-1990 : Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick (NJ) : Rutgers University Press.
- FLANAGAN, K. & JUPP, P.C. (éd.) (2007). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot : Ashgate.
- FLEURY, E. (2010). *Du strictement thérapeutique au hautement symbolique. Une typologie des conceptions des médecines alternatives par les patients*. Lausanne : Université de Lausanne, Faculté des lettres (mémoire de licence).
- FORCLAZ, B. (2007). « Religiöse Vielfalt in der Schweiz seit der Reformation », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 89-99. (Trad. fr. : « La diversité religieuse en Suisse depuis la Réforme », in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 95-105.)
- FRANK, K. & JÖDICKE, A. (2007). « Öffentliche Schule und neue religiöse Vielfalt : Themen, Probleme, Entwicklungen », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 273-284. (Trad. fr. : « L'école publique et la nouvelle diversité religieuse : thématiques, problèmes, évolutions », in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 283-293.)
- FRANZ, G. & HERBERT, W. (1987a). « Werte zwischen Stabilität und Veränderung : Die Bedeutung von Schichtzugehörigkeit und Lebenszyklus », in : H. KLAGES, & EAD. (éd.), *Sozialpsychologie der Wohlfahrts-gesellschaft. Zur Dynamik von Wertorientierungen, Einstellungen und Ansprüchen*. Frankfurt a.M. : Campus Verlag GmbH, pp. 55-101.
- FRANZ, G. & HERBERT, W. (1987b). « Werttypen in der Bundesrepublik : Konventionalisten, Resignierte, Idealisten und Realisten ». in : H. KLAGES, & EAD. (éd.), *Sozialpsychologie der Wohlfahrts-gesellschaft. Zur Dynamik von Wertorientierungen, Einstellungen und Ansprüchen*. Frankfurt a.M. : Campus Verlag GmbH, pp. 40-54.
- FRITSCHI, A. (1990). *Schwesterntum. Zur Sozialgeschichte der weiblichen Berufs-krankenpflege in der Schweiz 1850-1930*. Zürich : Chronos.
- GÄBLER, U. (1999). « Schweiz ». *Theologische Realenzyklopädie*, pp. 682-712.
- GACHET, C. (2013). « Être évangélique dans une paroisse réformée », in : J. STOLZ, O. FAVRE, C. GACHET & E. BUCHARD (éd.), *Le phénomène*

- évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides, pp. 233-256.
- GACHET, C. (2013b). « L'évolution du milieu : entre continuité et changements », in : J. STOLZ, O. FAVRE, C. GACHET & E. BUCHARD (éd.), *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*. Genève : Labor et Fides, pp. 279-296.
- GACHET, C. & STOLZ, J. (2010). « Lectures et légitimations. Les évangéliques et le récit biblique de la création », in : P. BORNET, C. CLIVAZ, N. DURISCH GAUTHIER, C. FAWER CAPUTO & F. VOEGELI (éd.), *Et Dieu créa Darwin. Théorie de l'évolution et créationnisme en Suisse aujourd'hui*. Genève : Labor et Fides, pp. 109-132.
- GAUTHIER, F. (2012). « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux ». *Studies in Religion* 41(1), pp. 93-111.
- GAUTHIER, F., MARTIKAINEN, T. & WOODHEAD, L. (2011). « Introduction : Religion in Consumer Society ». *Social Compass* 58(3), pp. 291-301.
- GEBHART, W., ENGELBRECHT, M. & BOCHINGER, C. (2005). « Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der "spirituelle Wanderer" als Idealtypus ». *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13, pp. 133-151.
- GEERTZ, C. (1993). « Religion as a cultural system », in : ID. (éd.), *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London : Fontana Press, pp. 87-125.
- GEERTZ, C. (1993b). « Thick description : towards an interpretive theory of culture », in : ID. (éd.), *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London : Fontana Press, pp. 3-33.
- GERGEN, K.J. & GERGEN, M.M. (1986). *Social Psychology*. 2^e éd. New York/Berlin : Springer Verlag.
- GILL, A. & LUNDGAARDE, E. (2004). « State Welfare Spending and Religiosity : A Cross-National Analysis ». *Rationality & Society* 16(4), pp. 399-436.
- GILOVICH, T. (1991). « Belief in Ineffective "Alternative" Health Practices », in : ID. (éd.), *How We Know What Isn't So. The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*. New York : The Free Press, pp. 125-145.
- GIORDAN, G. (2007). « Spirituality : From a Religious Concept to a Sociological Theory », in : K. FLANAGAN & P.C. JUPP (éd.), *A Sociology of Spirituality*. Aldershot/Burlington (VT) : Ashgate, pp. 161-180.
- GIORDAN, G. & PACE, E. (2014). *From Religious Diversity to Religious Pluralism : What is at Stake ?* Leiden : Brill.
- GLOCK, C.Y. (1967). « Über die Dimensionen der Religiosität », in : J. MATTHES (éd.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*. Beibek bei Hamburg : Rowohlt, pp. 150-168.
- GOFFMAN, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City (NY) : Doubleday. (Trad. fr. : *La mise en scène de la vie quotidienne* [1973]. Paris : Minuit.)
- GORSKI, P.S. (2000). « Historicizing the Secularization Debate : Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 ». *American Sociological Review* 65(1), pp. 138-167.

- GRUBER, J. & HUNGERMAN, D.M. (2008). « The Church vs. the Mall : What Happens When Religion Faces Increased Secular Competition ? » *Quarterly Journal of Economics*, May, pp. 831-862.
- GRUNDER, H.-U. (2012). « Ecole primaire ». *Dictionnaire historique de la Suisse*, 09/08/2012 (édition en ligne).
- GUGGISBERG, K. (1971). « Die evangelisch-reformierten Kirchen », in : E. GRUNER (éd.), *Die Schweiz seit 1945. Beiträge zur Zeitgeschichte*. Bern : Francke, pp. 307-322.
- HAENNI, P. (2009). « The Economic Politics of Muslim Consumption », in : J. PINK (éd.), *Muslim Societies in the Age of Mass Consumption : Politics, Culture and Identity between the Local and the Global*. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, pp. 327-342.
- HAENNI, P. & LATHION, S. (2011). *The Swiss Minaret Ban : Islam in Question*. Fribourg : Religioscope. (Traduit de : *Les minarets de la discorde ?* [2009] Gollion : Infolio.)
- HALLIDAY, F. (1999). « "Islamophobia" reconsidered ». *Ethnic and Racial Studies* 22 (5 September), pp. 892-902.
- HAMILTON, M. (2001). *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives. Second edition*. London : Routledge.
- HAMMERSLEY, M. (2008). « Troubles with Triangulation », in : M.M. BERGMAN (éd.), *Advances in Mixed Methods Research*. Los Angeles : Sage, pp. 22-36.
- HANEGRAAFF, W.J. (1998). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York : State University of New York Press.
- HARRIS, S. (2004). *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York : W.W. Norton & Company.
- HARRIS, T.A. (2012). *Ich bin o.k., Du bist o.k. (I'm OK, you're OK : a practical guide to transactional analysis [1969])*. Berlin : Rowohlt TB. (Trad. fr. : *D'accord avec soi et les autres [1973]* Paris : Epi.)
- HEDSTRÖM, P. (2005). *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HEELAS, P. & WOODHEAD, L. (2004). *The Spiritual Revolution : Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden (MA)/Oxford : Blackwell.
- HELBLING, M. (2010). « Islamophobia in Switzerland : A New Phenomenon or a New Name for Xenophobia », in : H. KRIESI (éd.), *Value Change in Switzerland*. Lanham : Lexington Press, pp. 65-80.
- HERO, M. (2010). *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*. Würzburg : Ergon Verlag.
- HIRSCHLE, J. (2010). « From Religious to Consumption-Related Routine Activities ? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4), pp. 673-687.
- HIRSCHLE, J. (2011). « The affluent society and its religious consequences : an empirical investigation of 20 European countries ». *Socio-Economic Review* 9(2), pp. 261-285.
- HIRSCHLE, J. (2012). « Religiöser Wandel in der Konsumgesellschaft ». *Soziale Welt* 63(2), pp. 141-162.

- HITCHENS, C. (2007). *God is not great. How Religion Poisons Everything*. New York : Twelve.
- HÖHMANN, P. & KRECH, V. (2006). « Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz », in : W. HUBER, J. FRIEDRICH & P. STEINACKER (éd.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, pp. 141-197.
- HÖHN, H.-J. (2007). *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn : Schöningh Verlag.
- HÖLLINGER, F. & TRIPOLD, T. (2012). *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld : transcript.
- HOTZ-HART, B., MÄDER, S. & VOCK, P. (2001). *Volkswirtschaft der Schweiz. 3. Auflage*. Zürich : VDF Hochschulverlag AG an der ETH Zürich.
- HUBER, S. (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Wiesbaden : VS Verlag (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 9).
- IANNACONE, L.R. (1991). « The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion ». *Rationality and Society* 3(2), pp. 156-177.
- IANNACONE, L.R. (1994). « Why Strict Churches Are Strong ». *American Journal of Sociology* 99(5), pp. 1180-1212.
- IANNACONE, L.R. (1998). « Introduction to the Economics of Religion ». *Journal of Economic Literature* 36(3), pp. 1465-1495.
- IM HOF, U. (1997). *Geschichte der Schweiz* (6^e éd. révisée). Stuttgart : Kohlhammer.
- IMHOF, K. & ETTINGER, P. (2007). « Religionen in der medienvermittelten Öffentlichkeit der Schweiz », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 285-300. (Trad. fr. : « Religions, médias et espace public », in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 294-312.)
- INGLEHART, R. (1977). *The Silent Revolution : Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- INGLEHART, R. (1997). *Modernization and Postmodernization*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- INGLEHART, R. & BAKER, W.E. (2000). « Modernization, Cultural Change, And the Persistence of Traditional Values ». *American Sociological Review* 65, pp. 19-51.
- INGLEHART, R. & WELZEL, C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge : Cambridge University Press.
- JENNY, M. (2012¹¹ [2008]). *Guérisseurs, rebouteux et faiseurs de secret en Suisse romande. Avec répertoire d'adresses actualisé*. Lausanne : Favre.
- JENNY, M. & SHARMA, R. (2009). *Heilerinnen und Heiler in der Deutschschweiz. Magnetopathen, Gebetsheiler, Einrenker*. Lausanne : Favre.

- KAHNEMAN, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. London : Penguin Books.
- KAUFMANN, F.-X. (1997). *Herausforderungen des Sozialstaates*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- KECSKES, R. & WOLF, C. (1995). «Christliche Religiosität. Dimensionen, Messinstrumente, Ergebnisse». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47(3), pp. 494-515.
- KELLE, U. (2007). *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- KELLE, U. & LÜDEMANN, C. (1998). «Bridge Assumptions in Rational Choice Theory: Methodological Problems and Possible Solutions», in : H.-P. BLOSSFELD & G. PREIN (éd.), *Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis*. Colorado : Westview Press, pp. 112-125.
- KELLEY, D.M. (1995³ [1972]). *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*. Macon (GA) : Mercer University Press.
- KEOHANE, R.O. (1982). «The Demand for International Regimes». *International Organization* 36(2), pp. 325-355.
- KLAGES, H. (1985). *Wertorientierungen im Wandel: Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen* (2. Aufl. ed.). Frankfurt a.M. : Campus Verlag.
- KLAGES, H. (1988). *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen*. Zürich : Edition Interfrom.
- KLAGES, H. (1994). «Werte und Wandel». *Soziologische Revue* 17(2), pp. 183-185.
- KNOBLAUCH, H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt : Campus Verlag.
- KOLPING, A. (1952). *Der Gesellenverein und seine Aufgabe, zusammengestellt und herausgegeben von J. Nattermann*. Köln.
- KRASNER, S. D. (1982). «Structural Causes and Regime Consequences: Regime as Intervening Variables». *International Organization* 36(2), pp. 185-205.
- KRECH, V. (2011). *Wo bleibt die Religion ? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld : transcript.
- KRONEBERG, C. (2011). *Die Erklärung sozialen Handelns. Grundlagen und Anwendung einer integrativen Theorie*. Wiesbaden : VS Verlag.
- KRÜGGELER, M. (1993). «Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz», in : A. DUBACH & R. CAMPICHE (éd.), *Jede/r ein Sonderfall ? Religion in der Schweiz : Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich : NZN Buchverlag AG, pp. 93-132. (Traduit de : «Les "îles des bienheureux". Les croyances religieuses en Suisse», in : *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses* [1992]. Lausanne : L'Âge d'Homme, pp. 87-113.)
- KUHN, T.K. (2007). «Religionsfreiheit – Beispiele aus dem schweizerischen Diskurs des 18. und 19. Jahrhunderts», in : ID. & R. BERNHARDT (éd.), *Religionsfreiheit : Schweizerische Perspektiven*. Zürich : TVZ, pp. 13-36.
- LAMBERT, Y. (2007 [1985]). *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris : Cerf.

- LAMINE, A.-S. (2008). « Croyances et transcendances : variations en mode mineurs ». *Social Compass* 55(2), pp. 154-167.
- LAMINE, A.-S. (2010). « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience ». *Année Sociologique* 60(1), pp. 93-114.
- LANDERT, C. (2001). « Kasualien im Lichte der Statistik ». *Reformierte Presse. Annex. Die Beilage der Reformierten Presse* 44, pp. 3-10.
- LECHNER, F. J. (1996). « Secularization in the Netherlands ? » *Journal for the Scientific Study of Religion* 35(3), pp. 252-264.
- LENZBURG, S. (1997). *A Walk on the Wild Side : Jugendszenen der Schweiz von den 30er-Jahren bis heute*. Zürich : Chronos.
- LEVINE, R.A. & CAMPBELL, D.T. (1972). *Ethnocentrism : Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York : John Wiley & Sons, Inc.
- LINDEMANN, A. (2012). *Italophobie et Islamophobie ? Construction médiatique de l'altérité étrangère en 1970 et 2004*. Lausanne : Université de Lausanne (mémoire de master).
- LINDENBERG, S. (1996). « Die Relevanz theoriereicher Brückenannahmen ». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48(1), pp. 126-140.
- LINDT, A. (1988). « Der schweizerische Protestantismus – Entwicklungslinien nach 1945 », in : V. Conzemius, M. Greschat & H. Kocher (éd.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen/Bern (Schweiz) 1985*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 61-71.
- LODERER, B. (2012). « Im Armeereformhaus. Das Sturmgewehr 57 als Fundament der Armee », in : T. BUOMBERGER & P. PFRUNDER (éd.), *Schöner leben, mehr haben. Die 50er-Jahre in der Schweiz im Geiste des Konsums*. Zürich : Limmat Verlag, pp. 201-215.
- LUCKMANN, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York : MacMillan.
- LUCKMANN, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1982). *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1987). *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp (stw 666).
- LUHMANN, N. (1996). *Die Realität der Massenmedien*. Opladen : Westdeutscher Verlag.
- MADER, L. & SCHINZEL, M. (2012). « Religion in der Öffentlichkeit », in : C. BOCHINGER (éd.), *Religion, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich : Verlag Neue Zürcher Zeitung, pp. 109-144.
- MAISSEN, T. (2010). *Geschichte der Schweiz*. Baden : hier+jetzt.
- MALINOWSKI, B. (1984). « Magic, Science and Religion », in : B. MALINOWSKI (éd.), *Magic, Science and Religion*. Westport : Greenwood Press, pp. 17-92.
- MAYER, J.-F. (1993). *Les Nouvelles Voies Spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- MAYER, J.-F. (2007). « Salvation Goods and the Religious Market in the Cultic Milieu », in : J. STOLZ (éd.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*. Bern : Peter Lang, pp. 257-274.
- MCLEOD, H. (2000). *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. New York : St. Martin's Press.

- MCLEOD, H. (2007). *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford : Oxford University Press.
- MEAD, G.H. (1967 [1934]). *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Edited and with an Introduction by Charles W. Morris. Vol. 1*. Chicago : University of Chicago Press.
- MESMER, B. (1988). «Vom "doppelten Gebrauchswert" der Frau – eine Einführung», in : M.-L. BARBEN & E. RYTER (éd.), *Verflucht und zugenäht ! Frauenberufsbildung – Frauenerwerbsarbeit, 1888-1988*. Zürich : Chronos, pp. 15-22.
- MILLER, A.S. & STARK, R. (2002). «Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved?» *American Journal of Sociology* 107, pp. 1399-1423.
- MOSCOVICI, S. (1981). «On Social Representations», in : J.P. FORGAS (éd.), *Social Cognition*. London : Academic Press, pp. 181-210.
- MOSER, M. (2004). *Frauen im katholischen Milieu von Olten 1900-1950*. Freiburg (CH) : Academic Press.
- MOTTNER, S. (2007). «Marketing and Religion», in : W. WYMER & A. SARGEANT (éd.), *The Routledge Companion to Nonprofit Marketing*. NewYork/London : Routledge, pp. 92-107.
- MÜLLER, M. & VEYRASSAT, B. (2001). «Einleitung. Was sind Innovationen ? », in : H.-J. GILOMEN, R. JAUN, M. MÜLLER & B. VEYRASSAT (éd.), *Innovationen. Voraussetzungen und Folgen – Antriebskräfte und Widerstände*. Zürich : Chronos, pp. 9-13.
- NEED, A. & DE GRAAF, N.D. (1996). «“Losing my religion”: a dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands». *European Sociological Review* 12(1), 87-99.
- NORRIS, P. & INGLEHART, R. (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press.
- OLSON, D.V.A. (2005). «Free and Cheap Riding in Strict, Conservative Churches». *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(2), pp. 123-142.
- ORSI, R.A. (2003). «Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? Special Presidential Plenary Address». *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(2), pp. 169-174.
- PAHUD DE MORTANGES, R. (2007). «System und Entwicklungstendenzen des Religionsverfassungsrechts der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein». *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52(3), pp. 495-523.
- PAHUD DE MORTANGES, R. (2012). «Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf die staatliche Rechtsordnung», in : C. BOCHINGER (éd.), *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich : Verlag Neue Zürcher Zeitung, pp. 145-174.
- PARSONS, T. (1975). *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.
- PARSONS, T. (1999). «Youth in the Context of American Society», in : B.S. TURNER (éd.), *The Talcott Parsons Reader*. Oxford : Blackwell, pp. 271-291.
- PFISTER, R. (1974). *Kirchengeschichte der Schweiz. Von der Reformation bis zum zweiten Vollmerger Krieg*. Zürich : TVZ.

- PFISTER, R. (1984). *Kirchengeschichte der Schweiz*. Band 3 : 1720-1950. Zürich : TVZ.
- PICKEL, G. (2001). « Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich », in : ID. & M. KRÜGGELER (éd.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft ?* Opladen : Leske + Budrich, pp. 105-134.
- PICKEL, G. (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden : VS Verlag.
- PIETTE, A. (1999). *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.
- PIETTE, A. (2006). « Entre la sociologie et le Dieu chrétien : résultats d'une enquête ethnographique dans des paroisses catholiques en France ». *Information sur les sciences sociales* 41(3), pp. 359-383.
- PLÜSS, D. & PORTMANN, A. (2011). Säkularisierte Christen und Religiöse Vielfalt. Religiöses Selbstverständnis und Umgang mit Pluralität innerhalb des Christentums. Schlussbericht.
- POLLACK, D. (1995). « Was ist Religion ? Probleme der Definition ». *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8, pp. 11-43.
- POLLACK, D. (2001). art. « Kirchnaustritt ». *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band IV. Tübingen : J.C.B. Mohr Siebeck, pp. 1053-1056.
- POLLACK, D. (2003). *Säkularisierung – ein moderner Mythos ? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- POLLACK, D. (2008). « Religious Individualization or Secularization : An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany », in : ID. & D. OLSON, *The Role of Religion in Modern Societies*. New York : Routledge, pp. 191-220.
- POLLACK, D. (2009). *Rückkehr des Religiösen ?* Tübingen : Mohr Siebeck.
- POLLACK, D. (2011a). *Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt*. Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters "Religion und Politik" unter Leitung des Religionssoziologen Prof. Dr. Detlef Pollack.
- POLLACK, D. (2011b). « Historische Analyse statt Ideologiekritik : Eine historisch-kritische Diskussion der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie ». *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 37(4), pp. 482-522.
- POLLACK, D. & PICKEL, G. (1999). « Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland ». *Zeitschrift für Soziologie* 28(6), pp. 465-483.
- POLLACK, D. & OLSON, D.V.A. (2008). *The Role of Religion in Modern Societies*. New York : Routledge.
- POPPER, K.R. (1960). *The Poverty of Historicism*. London : Routledge & Kegan Paul.
- PORPORA, D.V. (2006). « Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience ». *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36(1), pp. 57-75.
- PORTIER, P., VEUILLE, M. & WILLAIME, J.-P. (éd.) (2011). *Théorie de l'évolution et religions*. Paris : Riveneuve Editions.
- PORTMANN, A. & PLÜSS, D. (2011). « Good religion or bad religion. Distanced

- church-members and their perception of religion and religious plurality », *Journal of Empirical Theology* 24(2), pp. 180-196.
- PROUST, M. (1896). *Les plaisirs et les jours*. Paris : Gallimard.
- PUTNAM, R.D. (2000). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York : Simon & Schuster Paperbacks.
- PUTNAM, R.D. & CAMPBELL, D.E. (2010). *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*. New York : Simon & Schuster.
- RADEMACHER, S. (2009). « Les spiritualités ésotériques et alternatives. Diversité de la religiosité non organisée en Suisse », in : M. BAUMANN & J. STOLZ (éd.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*. Genève : Labor et Fides, pp. 264-282.
- RAMSEL, C., HUBER, S. & STOLZ, J. (2013) « Säkulare in der Schweiz. Wie verstehen sie sich ? Welche Einstellungen haben sie zu religiösen Menschen oder Institutionen ? », in : A. HEUSER, C. HOFFMANN & T. WALTHER (éd.), *Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung*. Zürich : TVZ, pp. 85-96.
- REYMOND, B. (1999). *Le Protestantisme en Suisse romande*. Genève : Labor et Fides.
- RIESEBRODT, M. (1990). *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen : Mohr-Siebeck.
- RIESEBRODT, M. (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München : C.H. Beck.
- ROSE, S. (1998). « An Examination of the New Age Movement : Who is Involved and What Constitutes its Spirituality ». *Journal of Contemporary Religion* 13(1), pp. 5-22.
- ROSE, S. (2001). « Is the Term “Spirituality” a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by it ? » *Journal of Contemporary Religion* 16(2), pp. 193-207.
- RODRIGUEZ, J.-D. (2005). *Typologies des croyances fondées sur la méthode des clusters. Formulation d'une nouvelle classification basée sur la critique de trois typologies suisses concernant les croyances religieuses*. Genève : Université de Genève, Faculté de Sciences économiques et sociales (mémoire de licence en sociologie).
- RÖMER, T. (2004). *La formation du pentateuque : histoire de la recherche*. Genève : Labor et Fides.
- RUFF, M.E. (2005). *The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945-1965*. Chapel Hill : The University of North Carolina Press.
- RUSSELL, A. (1980). *The Clerical Profession*. London : SPCK.
- SACCHI, S. (1992). « Postmaterialismus in der Schweiz von 1972 bis 1990 ». *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 18(1), pp. 87-117.
- SAMMET, K. & BERGELT, D. (2012). « The Modernisation of Gender Relations and Religion : Comparative Analysis of Secularization Processes », in : G. PICKEL & K. SAMMET (éd.), *Transformations of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989-2010*. Wiesbaden : Springer, pp. 51-68.
- SANDIKZI, O. & GER, G. (2010). « Veiling in Style : How Does a Stigmatized

- Practice Become Fashionable?» *Journal of Consumer Research* 37(1), pp. 15-36.
- SCHELLING, T.C. (2006 [1978]). *Micromotives and Macrobehavior*. New York : W.W. Norton.
- SCHMIDT-ROST, R. (1988). *Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHNEGG, B. (1988). «Frauenerwerbsarbeit in der vorindustriellen Gesellschaft», in : M.-L. BARBEN & E. RYTER (éd.), *Verflucht und zugenäht! Frauenberufsbildung – Frauenerwerbsarbeit, 1888-1988*. Zürich : Chronos, pp. 23-34.
- SCHNEUWLY PURDIE, M. (2010). «Clins d'œil d'Orient. Croyances et spiritualités alternatives en Suisse», in : N. WEIBEL (éd.), *Fragments d'Extrême-Orient. Spiritualités orientales en Europe*.
- SCHNEUWLY PURDIE, M., GIANNI, M. & JENNY, M. (2009). *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève : Labor et Fides.
- SCHRANZ, M. & IMHOF, K. (2003). «Muslime in der Schweiz – Muslime in der öffentlichen Kommunikation», in : SAGW (éd.), *Les musulmans de Suisse – Muslime in der Schweiz. Tagung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften und der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen vom 24./25. Mai 2002 in Freiburg*. Bern : Eigenverlag.
- SCHULZ VON THUN, F. (1998). *Miteinander reden, 3. Das "Innere Team" und situationsgerechte Kommunikation*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt.
- SCHULZE, G. (1995). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*. Frankfurt : Campus Verlag.
- SCHUMACHER, B. (2012). «Coolness (at) home. Der Kühlschrank und die eiskalte Revolution am heimischen Herd», in : T. BUOMBERGER & P. PFRUNDER (éd.), *Schöner leben, mehr haben. Die 50er-Jahre in der Schweiz im Geiste des Konsums*. Zürich : Limmat Verlag, pp. 69-83.
- SCHWEITZER, A. (1966). *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Band 1. Tübingen : J.C.B. Mohr.
- SCHWEIZER, P. (1972). *Freisinnig – Positiv – Religiössozial*. Zürich : TVZ.
- SCHWINN, T., KRONEBERG, C. & GREVE, J. (2011). *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- SENGERS, E. (2009). «Marketing in Dutch Mainline Congregations: What Religious Organizations Offer and How They Do It». *Journal of Contemporary Religion* 25(1), pp. 21-35.
- SIEGENTHALER, H. (1987). «Die Schweiz 1914-1984», in : W. FISCHER *et al.* (éd.), *Handbuch der Europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Stuttgart : Klett-Cotta, pp. 489-511.
- SINGH, S. & ERNST, E. (2008). *Trick or Treatment? Alternative Medicine on Trial*. London : Bantam Press.
- SIMON, H.A. (1983). *Reason in Human Affairs*. Stanford (CA) : Stanford University Press.
- SKENDEROVIC, D. & SPÄTI, C. (2012). *Les années 68. Une rupture politique et culturelle*. Lausanne : Antipodes & Société d'Histoire de la Suisse romande.

- SMART, N. (1973). *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge*. Princeton : Princeton University Press.
- SMITH, C. (2003a). « Introduction. Rethinking the Secularization of American Public Life », in : ID. (éd.), *The Secular Revolution. Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley : University of California Press, pp. 1-96.
- SMITH, C. (éd.). (2003b). *The Secular Revolution. Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley : University of California Press.
- SPÄNI, M. (2003). « The Organization of Public Schools along Religious Lines and the End of the Swiss Confessional States ». *Archives de sciences sociales des religions* 121 (janvier-mars), pp. 101-114.
- STARK, R. (1999). « Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion ». *Journal of Contemporary Religion* 14(1), pp. 41-62.
- STARK, R. (1999). « Secularization, R.I.P. » *Sociology of Religion* 60(3), pp. 249-273.
- STARK, R. & BAINBRIDGE, W.S. (1985). *The future of religion*. Berkeley : University of California Press, Ltd.
- STARK, R. & BAINBRIDGE, W.S. (1989). *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang.
- STARK, R. & IANNACONE, L.R. (1994). « A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization of Europe" ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3), pp. 230-252.
- STOLZ, J. (2000). *Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen*. Frankfurt/Main : Campus.
- STOLZ, F. (2001). *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur ; Diesseits und Jenseits ; Kontrollierbares und Unkontrollierbares*. Zürich : Pano Verlag.
- STOLZ, J. (2006). « Explaining islamophobia. A test of four Theories Based on the Case of a Swiss City ». *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 31(3), pp. 547-566.
- STOLZ, J. (2006b). « Salvation Goods and Religious Markets : Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives ». *Social Compass* 53(1), pp. 13-32.
- STOLZ, J. (2009a). « Explaining Religiosity : Towards a Unified Theoretical Model ». *British Journal of Sociology* 60(2), pp. 345-376.
- STOLZ, J. (2009b). « A Silent Battle. Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions ». *Review of Religious Research* 51(3), pp. 253-276.
- STOLZ, J. (2009c). « Wie kann man Religiosität erklären ? Ein allgemeines Modell », in : R. SCHÜTZEICHEL & C. LUDWIG (éd.), *Religion in der Moderne. Studienbrief der FernUniversität in Hagen* (vol. Juillet). Hagen : FernUniversität.
- STOLZ, J. (2011). « "All Things Are Possible". Towards a Sociological Explanation of Pentecostal Miracles and Healings ». *Sociology of Religion* 72(4), pp. 456-482.
- STOLZ, J. (2012). « Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung ». in : C. BOCHINGER (éd.), *Religionen, Staat und Gesellschaft*.

- Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. Zürich : NZZ, pp. 77-108.
- STOLZ, J. (2013). «Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft*.
- STOLZ, J. & BAUMANN, M. (2007). «Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft», in : EAD. (éd.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld : transcript, pp. 67-86. (Trad. fr. : «Diversité religieuse et sociétés modernes», in : *La nouvelle Suisse religieuse*, pp. 72-91.)
- STOLZ, J. & SANCHEZ, J. (2000). «From New Age to Alternative Spirituality. Remarks on the Swiss Case», in : M. MORAVCIKOVA (éd.), *New Age*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu acirkví, pp. 530-545.
- STOLZ, J. & BALLIF, E. (2010). *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*. Zürich : TVZ. (Trad. fr. : *L'avenir des Réformés. Les Eglises face aux changements sociaux* [2011]. Genève : Labor et Fides.)
- STOLZ, J., CHAVES, M., MONNOT, C. & AMIOTTE-SUCHET, L. (2011). «Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung». *Schlussbericht. Collectivités religieuses, Etat et société. Programme national de recherche PNR 58*.
- STOLZ, J., FAVRE, O., GACHET, C. & BUCHARD, E. (2012). *Le phénomène évangélique*. Genève : Labor et Fides.
- STOLZ, J. & USUNIER, J.-C. (2013). «Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality», in : J.-C. USUNIER & J. STOLZ (éd.), *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London : Ashgate.
- STRAHM, R. (1987). *Wirtschaftsbuch Schweiz. Das moderne Grundwissen über Ökonomie und Ökologie in der Schweiz. Ein Arbeitsbuch mit 90 Schaubildern und Kommentaren. Zweite Auflage*. Zürich : Ex Libris Verlag.
- SULS, J. & WHEELER, L. (éd.) (2000). *Handbook of Social Comparison : Theory and Research*. New York : Kluwer Academic.
- TAJFEL, H. (1982). *Gruppenkonflikt und Vorurteil : Entstehung u. Funktion sozialer Stereotypen*. Bern : Verlag Hans Huber Bern.
- TASHAKKORI, A. & TEDDLIE, C. (1998). *Mixed Methodology. Combining Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks : Sage.
- TAYLOR, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.
- THEISSEN, G. (2001). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. 3. Auflage. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- TÖNNIES, F. (1963 [1887]). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- TSCHANNEN, O. (1991). «The Secularization Paradigm : A Systematization». *Journal for the Scientific Study of Religion* 30(4), pp. 395-415.
- TURNER, J. (1978). «Social Comparison, Similarity and Ingroup Favoritism». in : H. TAJFEL (éd.), *Differentiation Between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London : Academic Press Inc. Ltd., pp. 235-250.

- VAN DIJK, T. A. (1993). *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park : Sage Publications Ltd.
- VAN HOVE, H. (1999). « L'émergence d'un "marché spirituel" ». *Social Compass* 46(2), pp. 161-172.
- VISCHER, L., SCHENKER, L., DELLSPERGER, R. & FATIO, O. (éd.). (1995). *Histoire du christianisme en Suisse. Une perspective œcuménique*. Genève/Fribourg : Labor et Fides/Saint-Paul.
- VOAS, D. (2004). Religion in Europe – One theme, many variations? *Paper presented at the conference of the Association for the Study of Religion, Economic, and Culture, Kansas City (October)*.
- VOAS, D. (2009). « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe ». *European Sociological Review* 25(2), pp. 155-168.
- VOAS, D. (2010). « Value Liberalization or Consumption : Comment on Hirschle's Analysis of Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4), pp. 671-673.
- VOAS, D. & CROCKETT, A. (2005). « Religion in Britain : Neither Believing nor Belonging ». *Sociology* 39(1), pp. 11-28.
- VOAS, D. & DAY, A. (2007). « Secularity in Great Britain », in : B.A. KOSMIN & A. KEYSAR (éd.), *Secularism and Secularity : Contemporary International Perspectives*. Hartford (CT) : Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, pp. 95-112.
- VOAS, D., OLSON, D.V.A. & CROCKETT, A. (2002). « Religious Pluralism and Participation : Why Previous Research is Wrong ». *American Sociological Review* 67(2), pp. 212-230.
- WALLIS, R. (1977). *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*. New York : Columbia University Press.
- WALLIS, R. (1995). « Scientology : Therapeutic Cult to Religious Sect », in : S. BRUCE (éd.), *The Sociology of Religion. Volume II*. Aldershot : Edward Elgar Publishing Limited, pp. 46-57.
- WALLIS, R. & BRUCE, S. (1995). « Secularization : The Orthodox Model », in : S. BRUCE (éd.), *The Sociology of Religion. Volume II*. Aldershot : Edward Elgar Publishing Limited, pp. 693-715.
- WARNER, R.S. (1993). « Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States ». *American Journal of Sociology* 98(5), pp. 1044-1093.
- WEBER, M. (1984 [1920]). *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh : Mohn. (Trad. fr., p. ex. : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [2008]. Paris, Flammarion [Champs].)
- WEBER, M. (1988 [1920]). « Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung », in : ID. (éd.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen : Mohr Siebeck, pp. 536-573.
- WEBER, M. (1988 [1922]). « Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften », in : ID. (éd.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 489-540.
- WEBER, M. (1985 [1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen : J.C.B. Mohr. (Trad. fr., p. ex. : *Economie et société* [2003-2004]. Paris : Pocket [Agora].)

- WEBER, M. (1985 [1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft*, chapitre 5 : *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)*. Tübingen : J.C.B. Mohr, pp. 245-381.
- WEGER, K.-H. (1979). *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*. Freiburg i.Br. : Herder.
- WENZEL, U. J. (2007). *Was ist eine gute Religion ? Zwanzig Antworten*. München : C.H. Beck.
- WILLAIME, J.-P. (1996). « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme ». *Archives de sciences sociales des religions* 95 (juillet-septembre), pp. 29-45.
- WILLAIME, J.-P. (2002). « Les pasteurs et les mutations contemporaines du rôle du clerc ». *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés* 15, pp. 69-83.
- WILSON, B.R. (1966). *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. London : C.A. Watts & Co.
- WILSON, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford : Oxford University Press.
- WIMMER, A. (2008). « The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries : A Multilevel Process Theory ». *American Journal of Sociology* 113(4), pp. 970-1022.
- WINZELER, C. (1998). *Strukturen von einer "anderen Welt". Bistums-verhältnisse im schweizerischen Bundesstaat 1848-1998, ihr historischer Wandel und ihre Inkulturation*. Freiburg (CH) : Universitätsverlag.
- WINZELER, C. (2005). *Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz*. Freiburg (CH) : Schulthess.
- WOHLRAB-SAHR, M. (2011). « Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung », in : G. PICKEL & K. SAMMET (éd.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. Wiesbaden : VS Verlag, pp. 145-163.
- WOHLRAB-SAHR, M. & BURCHARDT, M. (2012). « Multiple Secularities : Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities ». *Comparative Sociology* 11, pp. 875-909.
- WOHLRAB-SAHR, M. & KRÜGGELER, M. (2000). « Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder : Wie individualisiert ist Religion ? Replik zu Pollack/Pickel : Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland ». *Zeitschrift für Soziologie* 29(3), pp. 240-244.
- WOHLRAB-SAHR, M., SCHMIDT-LUX, T. & KARSTEIN, U. (2008). « Secularization as Conflict ». *Social Compass* 55, pp. 127-139.
- WOLF, C. (2008). « How secularized is Germany ? Cohort and Comparative Perspectives ». *Social Compass* 55, pp. 111-126.
- WOODHEAD, L. (2007). « Why so Many Women in Holistic Spirituality ? A Puzzle Revisited », in : K. FLANAGAN & P.C. JUPP (éd.), *A Sociology of Spirituality*. Aldershot : Ashgate, pp. 115-126.
- WOODHEAD, L. (2008). « Gendering Secularization Theory ». *Social Compass* 55, pp. 187-193.
- YAMANE, D. (1997). « Secularization on Trial : In Defence of a Neosecularization Paradigm ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1), pp. 109-122.

ZICK, A. (1997). *Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse*. Münster : Waxmann.

ZÜRCHER, B. (2010). « Das Wachstum der Schweizer Volkswirtschaft seit 1920 ». *Die Volkswirtschaft. Das Magazin für Wirtschaftspolitik* 1(2), pp. 9-13.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
INTRODUCTION	11
Chapitre premier. THÉORIE : LA CONCURRENCE DES OFFRES RELIGIEUSES ET SÉCULIÈRES DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO	23
1.1. Théories de la religion et de la modernité	24
1.2. La théorie générale de la concurrence religieuse-séculière	34
1.3. Concrétisation socio-historique	53
1.4. Hypothèses	69
Chapitre 2. QUATRE PROFILS DE L'(IN)CROYANCE	75
2.1. Une typologie à deux niveaux	76
2.2. Les <i>institutionnels</i>	79
2.3. Les <i>alternatifs</i>	82
2.4. Les <i>distanciés</i>	85
2.5. Les <i>séculiers</i>	88
Chapitre 3. IDENTITÉ ET STRUCTURE SOCIALE	91
3.1. Types, sous-types et identité	92
3.2. Caractéristiques sociodémographiques des types	102
Chapitre 4. CROIRE, SAVOIR, FAIRE L'EXPÉRIENCE, AGIR	107
4.1. Religiosité institutionnelle	109
4.2. Spiritualité alternative	115
4.3. Religiosité distanciée	121
4.4. Sécularité	126

316	RELIGION ET SPIRITUALITÉ À L'ÈRE DE L'EGO	
Chapitre 5.	VALEURS ET MUTATION DES VALEURS	131
5.1.	Les types et leurs valeurs	132
5.2.	Mutation des valeurs et religiosité	139
Chapitre 6.	GRANDES EGLISES, EGLISES ÉVANGÉLIQUES ET FOURNISSEURS DE SPIRITUALITÉ ALTERNATIVE	145
6.1.	Trois types de fournisseurs	146
6.2.	« Bien de salut » et « utilité » des offres	150
6.3.	La relation d'affiliation au fournisseur religieux ou spirituel	156
6.4.	La perception des fournisseurs religieux ou spirituels	161
Chapitre 7.	LA PERCEPTION ET LA VALORISATION DE LA RELIGION ET DES RELIGIONS	173
7.1.	Perception et évaluation de la « religion en soi »	174
7.2.	Perception et évaluation des groupes religieux spécifiques	179
7.3.	Causes des perceptions et des évaluations	189
Chapitre 8.	RELIGIOSITÉ, SPIRITUALITÉ ET SÉCULARITÉ EN MUTATION	197
8.1.	Le passage à la société de l'ego	199
8.2.	Ajustements individuels	224
8.3.	Effets sur les types et les milieux	232
Conclusion.	RELIGION ET SPIRITUALITÉ DANS LA SOCIÉTÉ DE L'EGO	237
9.1	Bilan : et maintenant ?	237
9.2	Ouverture : le futur de la religion et de la spiritualité dans la société de l'ego	248
ANNEXES		251
10.1.	Méthode	251
10.2.	Petits portraits des personnes interrogées (échantillon qualitatif)	259
10.3.	Tableaux	277
BIBLIOGRAPHIE		293

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)

