

ARS BENE CREDENDI

Croire entre les lignes

25 septembre 2020

Strasbourg Temple Neuf

Jean-Paul Willaime

Jean-Paul.willaime@ephe.psl.eu

***Le défi du sens et de la spiritualité
dans une société radicalement désenchantée***

Dans une situation socio-religieuse où, comme je l'explique ci-après, il y a un affaiblissement de l'encadrement institutionnel de la religiosité et de sa mise en forme culturelle, le projet *Ars Bene Credendi* « *Croire entre les lignes* », par sa qualité et son originalité, offre de nombreuses résonances pour un sociologue des religions. Tel qu'il est formulé, il présente trois caractéristiques particulièrement importantes : 1) une forte dimension d'ouverture ; 2) un ancrage clair dans un territoire physique (Le Climont) et symbolique (le protestantisme) ; 3) une dimension d'expérimentation, de recherche laissant la place à l'imprévu. La conjonction des deux premières caractéristiques est essentielle, elle fait écho à ce qu'exprime judicieusement un poète portugais, Miguel Torga : « L'Universel, c'est le local moins les murs », une inscription quelque part ouverte aux autres.

Première caractéristique : l'ouverture. En proposant une spiritualité « entre les lignes », le projet *Ars Bene Credendi* se focalise plus sur le « entre » que sur les « lignes », sur l'« inter » que sur les composantes de cet « inter ». Il est question d'une spiritualité *inter-convictionnelle, internationale, interculturelle, intergénérationnelle, interactive*. J'y vois la priorité accordée non pas à l'adage : « qui se ressemble, s'assemble » mais à son antonyme : « qui ne se ressemble pas, s'assemble », c'est-à-dire un choix délibéré pour la rencontre, les échanges entre des personnes de différents milieux et sensibilités, également de différentes générations et nationalités aussi. Je note qu'il n'est pas question

d'« interreligieux » mais d'« inter-convictionnel », ce dernier incluant les personnes se déclarant « sans religion » et qui correspondent, on le verra, à différentes postures vis à vis de la religion (agnostique, athée, indifférente, anticléricale, antireligieuse...). Interconvictionnel pouvant aussi signifier le privilège accordé aux dimensions individuelles des rencontres et échanges plutôt qu'à leurs dimensions communautaires : ce sont des personnes singulières qui se rencontrent, non des représentants d'une religion ou d'une philosophie, des personnes singulières qui s'expriment non seulement avec leurs mots, mais aussi à travers différents moyens d'expression (la peinture, la musique, la poésie, le travail manuel, le théâtre,...).

Seconde caractéristique, le fait que ce projet n'est pas hors sol, mais qu'il est ancré quelque part. D'abord, dans un lieu physique : Le Climont, un hameau des Vosges alsaciennes avec ses particularités de géographie physique et humaine, Le Climont, son Temple et sa paroisse, son histoire. Ensuite un ancrage symbolique : le monde protestant, un ancrage qui, non seulement ne se cache pas mais qui, sans ostentation, s'affiche tranquillement.

Troisième caractéristique : la dimension expérimentale. Le projet *Ars Bene Credendi* n'est pas bouclé d'avance, non par incomplétude mais par choix. C'est un « work in progress », un projet qui se construit et se précise au fur et à mesure qu'il se met en marche. Cette dimension expérimentale est d'autant plus importante que le projet est follement ambitieux (ce n'est pas une critique !): revitaliser le christianisme en s'inscrivant dans la dynamique d'une Eglise toujours à réformer. Retrouver le plaisir de bien croire dans une société où beaucoup ont renoncé à croire, réinventer la façon de faire sens et de faire lien en christianisme dans une société qui se déchristianise.

Sollicité par la pasteure Alexandra Breuking, je la remercie d'autant plus de m'avoir invité que le projet d'*Ars Bene Credendi Croire entre les lignes* s'est révélé très inspirant pour moi à la fois comme sociologue et comme chrétien protestant. Mes remerciements s'adressent aussi à Chris Doude van Troostwijk¹ pour l'audace et la radicalité de ses réflexions sur l'art de croire dans un monde qui ne sait plus croire et au pasteur Rudi Popp pour son accueil ici au Temple Neuf au cœur de Strasbourg, une ville au riche passé religieux et académique dont le profil socio-religieux a bien changé aujourd'hui. Le fait de commencer les réflexions sur un projet lié à un espace rural par une journée à Strasbourg, espace

¹ Chris Doude van Troostwijk, *Croire est un art. Le projet Ars-Bene-Credendi-au-Climont*, Strasbourg, Temple Neuf, 25 septembre 2020.

urbain, m'apparaît significatif : ce n'est pas fuir la ville pour se réfugier dans la campagne/montagne (même si l'air y est plus vivifiant !) mais se déplacer physiquement pour mieux se déplacer spirituellement. D'ailleurs, si l'on a pu voir dans l'urbanisation, un facteur de dissolution du religieux (la ville moins pratiquante que la campagne), ce n'est plus vrai aujourd'hui : il y a désormais plus de vitalité religieuse dans les grandes agglomérations que dans les secteurs ruraux.

Il ne vous aura pas échappé que nous vivons actuellement une période de crises (écologique, énergétique, climatique, sanitaire, économique, sécuritaire ...) dont le cumul aboutit à une crise de civilisation remettant profondément en cause le mode de vie occidental. On ressent vaguement que l'ordre social auquel on s'était habitué se défait et on peine à se représenter le nouvel ordre social vers lequel nous allons. On prend conscience qu'il faut changer de mode de vie mais l'avenir nous paraît très incertain. Cette conjoncture suscite d'autant plus de doutes et d'inquiétudes que toutes sortes de fakenews se répandent via les réseaux sociaux et que la distinction entre le vrai et le faux se brouille, qu'émergent des théories du complot, de l'effondrement (les collapsologues). La démocratie parlementaire s'en trouve ébranlée et divers populismes fleurissent. Le débat public citoyen reposant sur des arguments raisonnés devient quelquefois difficile et tourne à l'invective. Dans un tel contexte, il est d'autant plus nécessaire de raison garder et, pour commencer, d'essayer d'objectiver notre situation, d'expliquer ce qui nous arrive. Comment le décrire et l'analyser ? Quelles sont les conséquences de tous ces changements pour la vie religieuse (en particulier pour le christianisme) ? Y-a-t-il encore place pour l'art de croire dans une telle conjoncture ? Par la présente conférence, je voudrais tenter de répondre à ces questions. Je le ferai de façon synthétique et schématique, mon souci étant que cette analyse vous soit utile. Mieux comprendre ce qui nous arrive est nécessaire pour ne pas subir les événements, pour rester actif et inventif quels que soient les pesanteurs du moment. Mon propos s'articule autour de trois thèses fondamentales :

- 1) Il y a une mutation fondamentale de la modernité occidentale vers, non pas une postmodernité, mais une ultramodernité.
- 2) Cette mutation se traduit par une importante reconfiguration sociétale du religieux.
- 3) Face à son évident numérique et culturel, face aussi à sa relative déconfessionnalisation, le christianisme est mis au défi de se réinventer dans une société radicalement désenchantée.

I) Des certitudes modernistes aux incertitudes ultramodernes : une société radicalement désenchantée

Je voudrais tout d'abord attirer votre attention sur l'évolution même de la modernité occidentale, expliquer pourquoi il est aujourd'hui devenu nécessaire de distinguer entre une « première modernité » qui a connu son apothéose jusqu'au début des années 1970 et une autre modernité, celle que nous vivons actuellement et que j'ai choisi de nommer d'ultramodernité.

La première modernité : émancipation et disciplinarisation

Ce qu'on appelle la première modernité, celle éclosa avec la pensée des Lumières et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, se manifesta par des changements importants dans les différents domaines : politique, scientifico-technique, économique, social, culturel, éducatif, médical ... En résulta un nouvel ordre social que l'on qualifia de moderne, pour l'opposer à l'ordre social ancien des sociétés désormais qualifiées de traditionnelles, un ordre social ancien subverti par une modernité conquérante au nom du « progrès ». Mais si cette première modernité voulut émanciper des traditions en regardant vers l'avenir, si elle représenta un premier stade dans l'émergence d'une société d'individus, elle se traduisit par la diffusion d'un nouveau contrôle social, un nouvel encadrement des individus. La première modernité ne fut pas seulement émancipatrice - elle le fut incontestablement dans plusieurs domaines, notamment à travers l'éducation scolaire publique laïque et la progressive émancipation des femmes - elle fut aussi disciplinaire. Elle émancipa certes les individus d'un ordre ancien, celui de la monarchie absolue et de l'Eglise, mais en les enrégimentant dans un nouvel ordre celui des nations et d'un Etat éducateur. A travers l'armée, l'école, le travail, les partis politiques, les syndicats, les associations, l'institution familiale...il s'agissait d'entrer dans un nouvel ordre institutionnel, celui de l'Etat-nation moderne. Les Eglises entrèrent, non sans difficultés et conflits, dans ce nouvel ordre. A bien des égards, ce nouvel ordre constitua une version sécularisée de l'ordre prémoderne. Un exemple ? L'institution familiale. Tout en instituant le mariage civil, la première modernité reproduisait le modèle traditionnel de l'union conjugale dominée par l'homme et tournée vers la procréation. Un autre exemple : l'école. Tout en laïcisant l'école, l'éducation scolaire publique continua à discipliner les corps et les esprits non plus au nom d'un magistère religieux mais au nom du magistère séculier de l'instituteur. Reste que son idéal éducatif, bien

qu'il s'inscrivit dans un récit différent : le récit d'un humanisme religieux d'un côté, d'un humanisme laïque de l'autre, n'était guère différent de celui des prêtres éducateurs : ils transmettaient tous les deux la morale traditionnelle patriarcale de l'époque. On peut résumer le programme de cette première modernité en disant que ce fut l'impératif du changement porté par la croyance au « progrès » et appuyé par un fort encadrement des individus.

Une première modernité occidentale qui fut colonialiste

Cette première modernité se manifesta également par un sentiment de supériorité des Occidentaux par rapport à d'autres civilisations. De là aussi la volonté d'étendre la modernité occidentale au-delà de son terreau historique : l'Europe. Cette modernité s'est déployée aux quatre coins du monde et a pénétré de gré ou de force d'autres civilisations. Notre modernité occidentale fut colonisatrice et des missionnaires du progrès ont tenté, avec plus ou moins de succès, d'apporter « la » civilisation moderne à d'autres peuples. La colonisation fut menée par la France comme par d'autres nations européennes au nom d'une « mission civilisatrice ». Le 28 juillet 1885, Jules Ferry, le père de l'école laïque, déclara dans un discours à la Chambre des députés justifiant la colonisation : « Les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures », « De nos jours, ajouta-t-il, je soutiens que les nations européennes s'acquittent avec largeur, avec grandeur et honnêteté de ces devoirs supérieurs de civilisation ». En voulant évangéliser des populations non-chrétiennes, les missionnaires chrétiens, à leur corps défendant ou non, ont aussi participé à la propagation de la modernité occidentale. Aujourd'hui, d'autres civilisations, en particulier celles qui, un temps, furent dominées par des puissances occidentales, revendiquent leur identité propre et critiquent l'occidentalisation du monde, ce qui ne les empêche pas d'intégrer certains traits de la modernité occidentale, en particulier le développement de la science et d'une économie de marché. Mais ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans l'intéressante problématique des « modernités multiples » du sociologue israélien Shmuel Eisenstadt.

La première modernité fut marquée par un processus de sécularisation-transfert : le transfert d'une souveraineté religieuse à une souveraineté séculière, la tendance à remplacer les idéaux religieux par des idéaux séculiers, les promesses de salut au-delà par des promesses de salut ici-bas. Si le ciel se vidait de ses promesses, la terre, elle, en était pleine. La première modernité,

c'est une sécularisation de l'espérance. L'ultramodernité², comme on va maintenant le voir, c'est la sécularisation des idéaux séculiers eux-mêmes. Les perspectives de salut ici-bas, les promesses de la terre sont elles-mêmes sécularisées. La terre comme le ciel sont vides.

L'ultramodernité : un processus de désinstitutionnalisation

Si la société moderne représenta une première phase d'affirmation d'une société des individus, elle intégrait ces derniers dans un cadre normatif lourd construit autour de la raison et de la nature, de l'Etat et de la nation. Ce cadre normatif de la modernité des Lumières et de l'Etat-nation venait remplacer celui de la société traditionnelle. La transcendance de la République, d'un Etat recteur d'une société civile régulée par des institutions fortes : la famille, l'école, l'armée, le travail, les Eglises... succédait à la transcendance de la monarchie de droit divin de l'ordre social traditionnel où l'individu avait plus de devoirs que de droits. Le paradoxe c'est que cet ordonnancement institutionnel de la première modernité est aujourd'hui remis en cause, la société des individus émancipés mais fortement encadrés devenant elle-même une société traditionnelle. C'est une seconde phase d'affirmation d'une société des individus, une phase qui est beaucoup plus radicale que la précédente. Elle se traduit en effet par un processus généralisé de désinstitutionnalisation touchant la famille, l'école, le travail, la politique, le religieux. Reprenons les deux exemples de la famille et de l'école. L'institution conjugale et familiale fortement légitimée de façon séculière (le mariage civil et la famille hétérosexuelle tournée vers la procréation) - sacralisation séculière qui pouvait être éventuellement suivie d'une sacralisation religieuse - perd de son emprise au profit de différentes façons de vivre la conjugalité et de « faire famille ». Cette dernière expression est significative du processus de désinstitutionnalisation et du déploiement de toutes sortes de contractualisations : ce n'est plus la famille qui nous fait, c'est nous, en tant que sujets souverains, qui la faisons. Ce n'est plus seulement une sécularisation-transfert marquée par l'instauration du mariage civil, ce n'est plus seulement le passage d'une légitimité religieuse à une légitimité séculière d'une même institution, c'est une sécularisation plus radicale, celle de l'institution familiale elle-même. Processus similaire avec l'institution de l'école. Celle-ci, en

² Voir pour une présentation plus complète de la problématique de l'ultramodernité, le chapitre 7 intitulé « L'ultramoderne solitude » de mon livre d'entretiens avec E.-Martin Meunier, sociologue de l'Université d'Ottawa, *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraire d'un sociologue des religions* (Genève, Labor et Fides, 2019, pp.303-338).

étant laïcisée, en passant d'une tutelle religieuse à une tutelle séculière, restait une institution forte et l'éducation qu'elle dispensait, même sous tutelle différente, n'était guère dissemblable. Mais, aujourd'hui, c'est l'école laïque elle-même qui est sécularisée, elle a beaucoup perdu de son aura et son magistère éducatif tend à être remis en cause. La dissémination des savoirs à travers internet, l'attitude de « consommateurs d'école » des parents qui souhaitent la meilleure éducation scolaire pour leurs enfants, le défi de la mondialisation pour une éducation définie comme « nationale », le défi de la diversité culturelle et religieuse des élèves, voire la mise en cause directe des enseignants et des enseignements par certains parents, ...tout cela explique pourquoi, à l'instar d'autres autorités, celle des maîtres est ébranlée. Même si l'école résiste mieux au processus de désinstitutionalisation que d'autres institutions, elle est désacralisée.

L'ultramodernité : une radicalisation de la sécularisation

Après la sécularisation-transfert du changement de tutelle, c'est la sécularisation de l'institution elle-même. Ce processus de désinstitutionalisation, l'affaiblissement des pouvoirs de régulation représentent un stade supplémentaire d'affirmation d'une société d'individus où s'affichent toutes sortes de diversités. L'Etat qui est de moins en moins recteur et de plus en plus gestionnaire de la société civile, s'est bureaucratisé en cherchant à satisfaire les aspirations catégorielles des uns et des autres. La transcendance républicaine et l'aura des politiques sont fortement érodées, radicalement sécularisées. Cette évolution représente une radicalisation de la sécularisation où les promesses séculières par lesquels on a prétendu remplacer les promesses religieuses sont elles-mêmes sécularisées. La terre comme le ciel sont vides, à la limite, on ne croit plus à rien. Les idéaux séculiers sont eux-mêmes sécularisés, les démythologisateurs sont eux-mêmes démythologisés. Des certitudes modernistes, on est passé aux incertitudes ultramodernes. Cette situation correspond à une désinstitutionalisation du sens et à un affaiblissement du lien collectif. C'est une crise profonde de la légitimité qui représente un défi existentiel : comment faire vérité dans un monde pluraliste où l'on a tendance à dire : à chacun sa vérité ? Comment vivre dans un monde radialement désenchanté ?

L'affaiblissement des régulations institutionnelles touche tous les domaines d'activités, en particulier le politique comme le religieux. Les parties

politiques éclatent en différents courants en interne et se voient contestés à l'extérieur au profit de mouvement plus directs. Les Eglises connaissent une évolution similaire : elles sont affaiblies dans leur capacité d'encadrement et voient se développer en leur sein une forte diversité de sensibilités. En même temps, le nouvel âge de la modernité dans lequel nous sommes entrés reconfigure la place du religieux. Nous sommes entrés dans un nouvel âge de la modernité où le récit du progrès fait de moins en moins sens et où la modernité se trouve elle-même désenchantée. La première modernité fut marquée par une sécularité triomphante ayant tendance à se poser en alternative au religieux, l'équation moderne fut : plus de modernité = moins de religieux, soit un jeu à somme nulle où le territoire gagné par l'un était perdu par l'autre. Cette situation fut symbolisée par la guerre des deux France catholique et laïque, notamment sur le terrain scolaire. L'équation ultramoderne est tout autre, les rapports entre modernité et religion ne constituent plus un jeu à somme nulle, une disjonction exclusive (un « ou » alternatif) mais une conjonction cumulative (« et ») : plus de modernité *et* plus de religieux. Et cette autre équation transforme les deux éléments qu'elle associe: le religieux et le séculier. C'est une autre façon d'être religieux et une autre façon d'être séculier qui se complètent et se cumulent dans le régime de l'ultramodernité. De là, une nouvelle configuration que je caractérise comme suit : un religieux décléricalisé et désacralisé dans une sécularité désenchantée et pleine d'incertitudes.

II) Une autre façon d'être religieux ou de ne pas l'être

Le paysage religieux de la France a considérablement changé ces dernières années. Les enquêtes européennes sur les valeurs (EVS : European Values Surveys) permettent de mesurer, en France comme dans d'autres pays d'Europe, les évolutions de 1981 (première enquête EVS) à 2018 (dernière enquête EVS disponible), soit sur presque une quarantaine d'années. Trois faits majeurs caractérisent les évolutions en France :

- Une importante augmentation des personnes se déclarant « sans religion ». Entre 1981 et 2018, on passe de 27 % à 58 % ; la proportion a plus que doublé.
- Une baisse considérable des personnes se déclarant catholiques : on passe de 70 % en 1981 à 32 % en 2018.

- Une augmentation des personnes déclarant une autre religion : de 3 % en 1981 à, en 2018, 10 % dont 6 % de musulmans et 2,5 % de protestants.

Si, toujours selon les données EVS, l'on compare en France et en 2018 la répartition des appartenances des personnes âgées de 60 ans et plus à celle des personnes âgées entre 18 et 29 ans, les différences sont saisissantes. Avec les jeunes adultes, on voit se profiler une tout autre France religieuse.

- Les 60 ans et plus se répartissent en 47 % de « sans religion », 48 % de catholiques et 5 % d'autres religions ;
- Les 18-29 ans se répartissent en 67 % de « sans religion », 15 % de catholiques et 18 % d'autres religions (dont 13 % de musulmans).

Les différentes façons de ne pas être religieux

Beaucoup plus donc, de personnes se déclarant « sans religion », particulièrement chez les jeunes adultes. Mais qu'est-ce qu'être « sans religion » ? Il y a déjà quelques faits troublants. L'enquête EVS de 2018 révèle que 25 % des personnes se déclarant « sans religion » croient en Dieu, c'est le fameux « Believing without Belonging », le croire sans appartenir, chère à la sociologue anglaise Grace Davie. Par ailleurs, l'on constate que 20 % des personnes se déclarant « catholique » disent ne pas croire en Dieu. Cette fois-ci, c'est le phénomène inverse du « Belonging without Believing », appartenir sans croire. Certes le phénomène central reste le croire lié à l'appartenance (le « Believing with Belonging ») ou le non-croire lié à la non-appartenance (le No-Believing with No-Belonging) mais les minorités qui ne correspondent pas à ce schéma ne sont pas quantité négligeable : 25 % et 20 % , ce n'est pas rien !

Les sociologues des religions se sont de plus en plus intéressés aux personnes « sans religion ». En fait cette catégorie qui a le désavantage de définir négativement les gens comme s'il leur manquait quelque chose, s'avère plus complexe qu'il n'y paraît. Parmi les « sans religion » les enquêtes EVS distinguaient déjà les « athées convaincus », c'est-à-dire des personnes qui partagent une conviction alternative à celles des religions : l'athéisme. Philippe Portier et moi-même avons proposé une typologie en quatre catégories³. Deux

³ Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin, 2021. Voir le chapitre 2 « Indifférents et athées : entre abstention et conviction alternative ».

grandes catégories, les *sécularistes d'affirmation* et les *sécularistes d'indifférence*, qui se divisent chacune d'elles en deux. Ce que nous appelons les *sécularistes d'affirmation* ont une conviction, ils ne se contentent pas d'être « sans religion », ils affichent leur croyance en l'athéisme. Pour la majorité d'entre eux, leur athéisme est une option privée, un choix personnel qui n'engage qu'eux-mêmes, ils ne le brandissent pas. A côté de ces « sécularistes d'affirmation » attachés à titre personnel à une conviction athée, catégorie qui correspond à l'*athéisme convictionnel*, existe une autre catégorie de « sécularistes d'affirmation », celle des *militants de l'athéisme*. Dans ce cas, on ne se contente pas d'être athée mais on se mobilise pour que de plus en plus de personnes le deviennent. Autrement dit, on critique les religions et on cherche à convertir à l'athéisme. L'*athéisme convictionnel* et l'*athéisme militant*, deux façons d'être un « séculariste d'affirmation ». Les « sécularistes d'indifférence », quant à eux, se distinguent des précédents par le fait qu'ils n'affirment rien ; ils sont plus agnostiques qu'athées, ils cultivent leur indifférence. Ces « sécularistes d'indifférence » se partagent entre des *indifférents agnostiques* et des *indifférents spiritualistes*. Les premiers se satisfont de leur agnosticisme sans chercher autre chose, les seconds, tout en rejetant les grands systèmes religieux ne sont pas pour autant matérialistes : ils sont ouverts à des recherches spirituelles. Entre l'*athéisme convictionnel*, l'*athéisme militant*, l'*indifférentisme agnostique* et l'*indifférentisme spiritualiste*, il y a bien des façons d'être sans religion soit en affirmant une conviction alternative à celles des religions, soit en s'abstenant de toute conviction. En Angleterre, depuis 2013, des athées et des agnostiques se réunissent un dimanche par mois. C'est la *Sunday Assembly* des personnes qui, sans religion, éprouvent néanmoins le besoin de se retrouver dans le cadre d'un « culte », en l'occurrence sans Dieu, pour écouter de la musique, des sermons séculiers, pour chanter, « célébrer la joie » ! S'il y a des croyants qui ne vont pas au culte, il y a des incroyants qui semblent en avoir la nostalgie ! Redécouvrirait-on les vertus d'un espace-temps à part pour prendre du recul par rapport à la vie quotidienne et échanger librement sur ses expériences de vie et ses préoccupations ? Il est par ailleurs intéressant d'observer que les plus critiques de cette *Sunday Assembly* ne furent pas des chrétiens, mais des athées qui estimèrent que cette « parodie de culte » desservait l'athéisme.

Une autre façon d'être religieux

Les personnes déclarant appartenir à une religion ne sont pas quant à elles en reste pour décliner de façon très diverse la manière d'être religieux. La fréquence de leurs pratiques et l'intensité de leurs engagements sont, le fait est bien connu, fort variable. Moins souvent noté est le fait d'observer que, dans l'ultramodernité contemporaine, les frontières entre croyants et incroyants sont devenus plus floues. Comment pourraient-elles ne pas l'être entre des croyants-doutants, c'est-à-dire des croyants ayant aussi des moments de doutes et des doutants-croyants, c'est-à-dire des incroyants ayant des moments de croyances ? L'anthropologue Marc Augé a pu dire : « Il n'y a que les incroyants qui croient que les croyants croient ». Sous prétexte que quelqu'un se dit catholique, protestant, juif ou musulman, on aura tendance à lui imputer les croyances fondamentales de sa confession ou religion. Rares sont en réalité les individus pleinement orthodoxes par rapport à leur groupe, chacun/chacune, en fonction de sa socialisation et de ses expériences et rencontres se bricole son credo en puisant à sa guise dans le corpus de textes, d'images, de figures que fournit sa tradition religieuse et dans le souvenir de personnes qui, en incarnant cette tradition religieuse, ont particulièrement compté pour lui/elle. Est-on pour autant condamné à « croire en Suisse », c'est-à-dire en solitaire (par allusion au « boire en Suisse » !) ? Le défi n'est-il pas de « croire ensemble »⁴ ? Le processus de désinstitutionnalisation du sens et de son extrême individualisation, le considérable affaiblissement de l'encadrement institutionnel de la religion et de sa mise en forme culturelle, confronte l'individu à la nécessité de se construire lui-même. L'individu a gagné en autonomie, il s'est émancipé des institutions, il est désormais confronté à la liberté de choisir ou de se laisser bercer par l'air du temps et les engouements du présent. Responsabilité redoutable qui exige d'être fort et de disposer de divers atouts (économiques, sociaux, culturels, psychologiques, ...) pour élaborer sa trajectoire personnelle dans un monde plein de possibles. L'affaiblissement de l'encadrement institutionnel de la religion s'accompagne d'un foisonnement de religiosités plus ou moins sauvages et du développement de petits entrepreneurs dans l'offre de sens. Les *Lebensberater* (les conseillers de vie) se multiplient comme s'il fallait réapprendre l'art de vivre dans toutes sortes de domaines : bien se nourrir, bien dormir, bien consommer, bien se soigner, bien se former, bien vivre ensemble, en fin de compte bien vivre et bien mourir ! L'art de croire, de bien croire s'inscrit dans une longue liste de domaines où, plus rien n'allant de soi, il faut tout simplement apprendre ou

⁴ Christophe Monnot, *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*, Zurich et Genève, Editions Seismo, 2013.

réapprendre l'art de vivre. Et dans cette vie qui devient un apprentissage, les différents domaines ne sont pas étanches les uns par rapport aux autres. Comme l'avait expliqué Pierre Bourdieu concluant un colloque à Strasbourg⁵, cure des corps et cure des âmes interfèrent.

Religions et religiosités

L'affaiblissement du cadrage institutionnel du religieux et de sa mise en forme culturelle qui se traduit par une désaffiliation par rapport au religieux institué incite à parler plus volontiers de « religiosités » (ou de spiritualités, je vais y revenir) que de « religions ». Ce n'est pas un hasard. La distinction entre religion et religiosité permet en effet de rendre compte des mutations contemporaines du religieux.

Les religions sont des systèmes intégrés de représentations et de pratiques qui ont une certaine cohérence. Ces systèmes symboliques de représentations et de rites disent, en référence à l'une ou l'autre forme de transcendance, le sens de la condition humaine, de la vie et de la mort, du bonheur et du malheur, de la filiation (on a été engendré, porté par d'autres) et de l'alliance (on tisse des liens avec d'autres). Les religions sont des systèmes de sens selon les trois acceptions du terme : la signification, la direction, la sensation. Elles se réfèrent à des corpus de textes, de figures, de récits qu'elles relisent (*relegere*) ; en se référant à l'une ou l'autre tradition de donation sens, elles ne partent pas de rien, relisent un matériau déjà là. Elles relisent et, en même temps, relient (*relegare*) entre eux les hommes et les femmes qui partagent les représentations et pratiques de l'une de ces traditions. Les religions génèrent des « nous », des identités collectives reliant les personnes qui se reconnaissent dans le partage d'un même système symbolique. C'est ainsi que les religions forment des cultures qui se transmettent (avec plus ou moins de succès), qui se reformulent sans cesse d'une génération à l'autre. Les religions incarnent des façons de relire ensemble, d'interpréter, un sens qui est déjà-là dans un corpus de textes, d'images, de récits, de figures de sens. Je résume en disant que la religion c'est une communauté d'interprétations qui *relit* (du verbe relire) sans cesse un corpus de donation de sens et qui, se faisant, *relie* (du verbe relier) entre elles les hommes et des femmes qui s'y réfèrent. Ces deux traits, d'une part la référence à une tradition de sens, d'autre part le fait de

⁵ *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Postface de P. Bourdieu, Genève, Labor et Fides, 1985.

vivre collectivement cette référence sont selon moi des marqueurs essentiels de la religion comme phénomène socio-culturel. Les systèmes religieux, aussi intégrés soient-ils, se reformulent constamment en interrelations avec leur environnement et en passant d'une génération à l'autre. Ce sont des mondes vivants qui, qu'ils le veuillent ou non, évoluent. Les religions sont en fin de compte ce qu'en font les hommes et les femmes qui s'en réclament, elles ont une histoire. Il faut se départir de l'idée trop souvent répandue que le religieux se reproduirait à l'identique et resterait figé dans telle ou telle de ses expressions canoniques. Il est vrai que le sens de la continuité, l'importance de la tradition, de la fidélité à un dépôt de sens sont importants dans beaucoup de religions. La religion ne relie pas seulement les êtres humains dispersés dans l'espace, elle relie aussi les différentes générations qui, à travers les siècles, l'ont vécue et transmise. Cela n'empêche pas qu'elle soit historique de part en part.

Par le terme de *religiosité* ou de *spiritualité*, on désigne plutôt le sentiment religieux, l'attitude religieuse, la façon dont s'exprime, au sein d'une religion ou indépendamment de toute religion, la relation au monde de l'invisible, du suprasensible, des esprits ou de l'Esprit, pour certains la relation à Dieu. Dans une approche sociologique, je préfère parler de *religiosité* plutôt que de *spiritualité* car le premier terme renvoie plus explicitement selon moi aux attitudes religieuses, aux diverses postures et pratiques à travers lesquelles s'exprime pour l'être humain la présence d'une entité suprahumaine, la relation au suprasensible. Les gestes de piété et leurs postures corporelles (la prière les mains jointes et les yeux fermés, agenouillée ou non, le simple fait de baisser la tête...), des lieux et espaces spécifiquement aménagés (choix de couleurs, de matériaux, d'objets, d'odeurs, de lumière, de bougies, ...), des personnes engagées dans l'une ou l'autre forme de vie consacrée (moines et moniales, ministres du culte, ...), des pratiques rituelles ou des techniques permettant de rendre présentes les forces invisibles (Dieu, l'Esprit, les ancêtres, les morts ;..), les pratiques de méditation, l'expérience mystique, l'extase, le silence, l'encens, la glossolalie,... autant de façons dont se manifeste la religiosité/spiritualité. Il est devenu courant d'opposer religions et spiritualités et d'insister sur le fait qu'indépendamment des dogmes et systèmes religieux, il y a une spiritualité laïque, areligieuse. Parler plus volontiers, comme je le fais, de religiosité ne constitue aucunement un jugement de valeur, ce n'est pas nier l'existence de spiritualités laïques, séculières. Mais je prends l'opposition spiritualités/religions plus comme un construit social à analyser que comme un outil analytique. Un construit social qui identifie positivement la spiritualité et négativement la

religion : la première serait libre, la seconde sous contrôle. La spiritualité serait une sorte d'esperanto des religions, un langage primordial universel, des pratiques de méditation sans croyances, les religions seraient, quant à elles, des langages particuliers et contraignants impliquant l'adhésion à des croyances. On n'a pas besoin de cette opposition caricaturale pour reconnaître qu'il y a du religieux hors religions, de la religiosité vagabondante », flottante, diffuse, de la religiosité qui débouche ou non sur une mise en liens, sur une forme ou l'autre de communautarisation (*Vergemeinschaftung* dit Max Weber). Une religiosité flottante qui débouche ou non sur une mise en sens, une forme ou autre d'explicitation de la signification donnée à des pratiques, des orientations privilégiées de vie.

La religion est liée à une stabilisation de significations et de pratiques formant un univers de sens et de spiritualités ayant une certaine cohérence. Au sens et à la spiritualité, il faut ajouter l'éthique, un idéal de vie bonne et solidaire, la promotion d'un art de vivre ensemble. Mais il y a aussi des égotismes spirituels où l'on prétend plus rencontrer Dieu en soi qu'avec les autres. La religion, ce n'est ni du sens sans spiritualité, ni de la spiritualité sans sens, mais du sens et de la spiritualité associée à un souci éthique. Sans exclure l'emploi du qualificatif de « spirituel » ou de « spiritualité » - y compris dans le titre de cette conférence ! - je privilégie néanmoins le terme de « religiosité » dans mon approche sociologique. Ce choix permet aussi de souligner qu'un certain nombre de gestes et d'attitudes relèvent du religieux même s'il n'y a pas de référence à Dieu ou à une quelconque figure divine. Il s'agit d'éléments de religiosité en dehors même, on l'aura compris, d'une adhésion aux croyances d'une religion particulière et d'une affiliation à une institution religieuse. Il y a de la religiosité encadrée socialement et mise en forme culturellement et de la religiosité « liquide » qui n'est ni socialement cadrée, ni culturellement arrimée. Les signifiants (mots, images, sensations) se baladent, ne sont pas liés à des signifiés stables. Pour la question relative à la croyance en Dieu des enquêtes EVS, les répondants étaient invités à choisir, parmi quatre opinions, laquelle se rapprochait le plus de ce qu'il croyait. 24 % ont choisi la réponse « Ne sait pas quoi en penser ». Depuis l'enquête de 1981 jusqu'à celle de 2018, ce pourcentage reste stable, environ un quart des Français ne savent pas quoi en penser. Mettre des mots pour dire ce que l'on croit ou ce que l'on ne croit pas, donner un contenu au croire apparaît bien difficile. Quant aux autres réponses, elles se répartissaient ainsi en 2018: 31 % pour « Un esprit ou une force vitale », 19 % pour « Un Dieu personnel », 23% pour « Pas d'esprit, de dieu ou de force

vitale » (+ 2 % de non réponse). Alors qu'en 1981, il y avait autant de réponses, 26 %, pour « Un Dieu personnel » et pour « Un esprit ou une force vitale », en 2018 un écart s'est creusé au profit de ce dernier item : 31 %, la croyance en un Dieu personnel ayant, quant à elle, baissé : 19 %. Or ne s'agit-il pas de la figure même du Dieu chrétien ? Qu'en est-il du christianisme dans cette conjoncture de religiosité flottante ?

III) Le défi de la déculturation et désocialisation chrétiennes : vers une réinvention du christianisme ?

En France comme dans les pays d'Europe de l'Ouest le christianisme, dans sa diversité confessionnelle, connaît une importante baisse de l'appartenance, un processus de désaffiliation comme l'attestent en Allemagne les statistiques des sorties d'Eglises (*Kirchenaustritte*)⁶ : en 2019, l'Eglise protestante en Allemagne (EKD) a perdu 270 000 membres, l'Eglise catholique 272 000. Ces dix dernières années, c'est plus de 4 millions de personnes qui ont quitté l'une ou l'autre de ces deux Eglises. En France, on est passé d'une société où la population était, dans les années 1950, à 90 % chrétienne (très majoritairement catholique) à une société où le christianisme est devenu minoritaire (35 % de la population en 2018). En quelques décennies, l'évolution est considérable dans plusieurs pays et je pense que l'on n'en mesure pas encore toutes les conséquences. Je pense notamment au rôle très important joué par les Eglises et les divers mouvements chrétiens de jeunes et d'adultes dans le domaine éducatif.

Mais si le christianisme, qui est toujours en nombre la première religion dans le monde avec 32 % de la population mondiale, subit un déclin en Europe, (et, également, mais dans une proportion moindre, en Amérique du Nord), il n'en va pas de même dans les autres continents, en Afrique, en Asie et en Amérique latine. En Europe même, des personnes originaires de ces autres continents (soit directement, soit par leurs parents ou grand-parents), revitalisent des paroisses quelque peu désertées ou se retrouvent dans de nouvelles Eglises. Ainsi, le christianisme en France, ce sont aussi des Eglises africaines chinoises, coréennes, malgaches, tsiganes,..... Le christianisme est devenu pluriculturel et l'art de croire s'y décline de façon fort diverse. L'art de faire croire aussi puisque ces églises se manifestent par leur zèle évangéliste. Voici deux exemples que je tiens de mes étudiants : - des jeunes Chinois devenus

⁶ Ces départs ont des raisons fort diverses, y compris la volonté d'échapper à l'impôt ecclésiastique.

chrétiens et ayant intégré une Eglise chinoise lors de leur temps d'études à Paris, reviennent en Chine et y créent des « Eglises de maison » ; l'un d'eux m'a dit avoir converti un ingénieur français travaillant à Shanghai ! - des missionnaires coréens envoyés par une Eglise coréenne de Paris font de l'évangélisation en français au Burkina-Faso. Par ce petit excursus, je voulais seulement vous rendre attentifs à l'une des dimensions de la recomposition actuelle du christianisme dans le cadre de la globalisation : sa multiculturalisation beaucoup plus large et marquée que celle qu'il connaissait déjà.

Le christianisme : un langage symbolique devenu étranger ?

En Europe de l'Ouest, et particulièrement en France, une autre caractéristique de la situation du christianisme est que les mots, les récits, les figures, les images, à travers lesquels il s'exprime ne sont plus compris par nombre de nos contemporains, en particulier les jeunes. A la question « que célèbre-t-on à Pâques ? » seulement 44 % des Français ont répondu « la résurrection du Christ » (sondage IFOP/Le Monde d'août 2020). Les autres ont répondu « ne se prononce pas ? » : 42 %, « les cloches, les œufs, le chocolat » : 8 %, « la mort du Christ » : 6 %. Un constat parmi d'autres d'un processus de déculturation du christianisme, de perte de familiarité avec le monde de significations de la religion chrétienne. Celle-ci tend à devenir une culture étrangère à nombre de nos contemporains. Or, le christianisme ayant fortement imprégné notre histoire, notre littérature, notre peinture, notre musique, des pans entiers de notre culture sont devenus incompréhensibles pour la majorité des élèves, constatent les professeurs de collèges et de lycées. De là la prise de conscience qu'il fallait, au sein même de l'école laïque, renforcer la prise en compte des faits religieux dans les programmes des disciplines scolaires, en particulier en histoire. Le fait qu'aujourd'hui, la grande majorité des jeunes n'ont eu aucune socialisation religieuse, se traduit non seulement par des manques de connaissances mais aussi, par une perte de familiarité avec le domaine religieux lui-même, ce que cela signifie et représente pour les fidèles religieux. Soit une difficulté à comprendre les langages symboliques. La désaffiliation que connaît le christianisme engendre donc non seulement de l'inculture religieuse mais aussi, et cela représente à mon sens un défi plus grave, une difficulté à comprendre le phénomène religieux lui-même, cette prise en charge symbolique de la condition humaine en lien avec une dimension transcendante (Dieu, les dieux, des entités invisibles). De là, pour le christianisme, l'impérieuse nécessité

de renouveler son langage et de revivifier les milieux, les espaces-temps où se socialise de mille manières le récit chrétien. Il faut réapprendre à faire sens et à faire lien en christianisme.

En France plus que dans d'autres pays, c'est un schéma d'opposition forte entre christianisme et modernité qui a dominé et domine encore bien souvent de façon unilatérale les esprits, notamment en milieu enseignant et dans le monde des médias. Reconnaître qu'il y a d'importantes contributions du christianisme à l'émergence de la modernité occidentale se heurte en France à des résistances. Ainsi, lors des débats en 2000 sur le Préambule de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, la France s'était-elle mobilisée, au nom de la laïcité, contre la mention « d'héritages religieux » parmi les héritages dont l'Union Européenne s'inspirait. Cela s'explique par le fait que, dans la perception qu'en ont les Français, le christianisme, presque uniquement perçu à travers le catholicisme, c'est surtout l'image d'un catholicisme intransigeant contre lequel la modernité a dû lutter pour pouvoir s'imposer. Cette perception n'est historiquement pas fautive mais elle est trop unilatérale. En réalité, le christianisme a bel et bien contribué aussi, à côté de courants séculiers, à l'émergence des idéaux modernes. Reste que perdure et que se réactive - avec les scandales des abus sexuels dans les Eglises - un anticléricalisme qui ne se contente pas de dénoncer les pouvoirs des clercs et leurs abus mais va jusqu'à remettre en cause le christianisme lui-même. L'horreur des assassinats perpétrés au nom de l'islam par des terroristes, les inquiétudes face à divers radicalismes religieux dans le monde, les polémiques autour de l'islam, la recrudescence de l'antisémitisme, tout cela réalimente une perception négative du religieux, comme si celui-ci était toujours associé à intolérance, fanatisme, violence. Toutes les religions s'en trouvent éclaboussées même les plus pacifiques. Dans ce climat de méfiance à l'égard des religions, on assiste au réveil d'une laïcité intransigente voulant contrôler le religieux et exiger de ses responsables et officiants une adhésion explicite aux valeurs de la République (qui fait penser à la Constitution civile du clergé de 1790 !).

Pourtant, en temps d'ultramodernité où le séculier se trouve désacralisé et le religieux décléricalisé, la tendance lourde ne va pas vers une laïcité d'affrontement, mais vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue accueillant positivement les contributions religieuses à la vie sociale et au débat démocratique. Cette évolution vers une laïcité décrispée vis-à-vis de la religion largement amorcée pour ce qui concerne les relations entre les autorités de la République et les représentants des Eglises, serait-elle remise en cause ? Je ne

le pense pas fondamentalement. Mais la façon d'appréhender les problèmes relatifs à l'islam ou du moins quelques mesures prises en direction de l'islam pourrait nous entraîner vers une régression illibérale de la laïcité au moment même où les relations entre l'Etat et les Eglises chrétiennes s'étaient normalisées et n'étaient plus dominées par le schéma, classique de la première modernité, d'affrontements en deux magistères. Je le répète, l'ultramodernité est une chance pour le développement de relations Eglises-Etat fructueuses pour les deux parties. On le constate notamment dans le domaine écologique. Face au désenchantement démocratique, les Eglises chrétiennes ne sont pas les dernières à défendre les valeurs de la démocratie et à motiver les Français pour qu'ils exercent leurs devoirs de citoyens (en commençant par aller voter). Dans notre société hypersécularisée et désenchantée, n'est-il pas paradoxal de constater qu'après un temps où les politiques eurent tendance à vouloir évincer les Eglises de l'espace public, ce sont les Eglises qui viennent au secours des politiques ?

Bien qu'affaiblies numériquement en termes d'appartenances individuelles (à l'exception des Eglises évangéliques qui connaissent une certaine croissance), les Eglises catholique et protestantes continuent à occuper une place importante dans la société à travers leurs œuvres sociales et leurs relations internationales, leurs interpellations sur des questions sociétales à l'adresse des pouvoirs publics et de l'opinion publique. Cette place est bien reconnue par les pouvoirs publics. Ces derniers apprécient également leur rôle dans les situations de crises, comme lors des attentats terroristes : leur accompagnement de la douleur des familles et de la nation, leur rôle d'apaisement à travers les déclarations de la Conférence des responsables de cultes, leurs initiatives dans le domaine de l'interreligieux.

Les évolutions contemporaines dans la façon d'être religieux interrogent la division du christianisme en diverses confessions. Y-a-t-il encore un croire catholique et un croire protestant ? Une certaine oecuménicité du vécu religieux ne relativise-t-elle pas les divergences théologiques traditionnelles entre catholicisme et protestantisme ? Nombre de catholiques et de protestants vivent leur rapport au christianisme de manière assez semblable tout en étant rattachés à une institution ecclésiastique différente. Je ne nie pas les divergences théologiques catholico-protestantes mais elles n'ont plus pour la plupart la même portée. Les catholiques, à la différence des protestants, croient-ils réellement à la présence *corporelle* du Christ dans l'hostie de l'Eucharistie (transsubstantiation) ? Ce n'est pas leur faire injure d'en douter. Les protestants croient-ils au *Sola Scriptura* à la différence des catholiques qui

ajouteraient l'autorité de la tradition à celle de la Bible ? Ce n'est pas leur faire injure d'en douter. Ils se réfèrent aussi à une tradition d'interprétation, non seulement à celle des conciles oecuméniques des premiers siècles, mais aussi et surtout à celle de Luther et de Calvin ! Bien sûr, il y a le pape et le fait que les protestants sont des « antipapistes » avérés. Mais outre le fait que le pape actuel ne semble pas lui-même croire en son infallibilité (notamment à propos des homosexuels : « qui suis-je pour juger ? » s'est demandé le pape François) et que de nombreux catholiques ne prennent pas pour paroles d'Évangile toutes les positions du magistère romain, de nombreux protestants accueillent positivement certaines encycliques (*Laudato si', Fratelli tutti*). Tout ceci n'efface pas les divergences en matière d'écclésiologie et de théologie des ministères et ce n'est sans doute pas demain que l'on verra des femmes prêtres dans l'Église catholique. Reste que l'on voit aujourd'hui émerger un christianisme transconfessionnel /a-confessionnel qui bouscule les différentes confessions. J'observe que beaucoup de catholiques préfèrent s'autodésigner comme « chrétiens » plutôt que comme « catholiques » et que nombres de protestants préfèrent s'autodésigner comme « évangéliques » plutôt que comme « protestants ». Cet usage ne manifeste-t-il pas une certaine déconfessionnalisation du christianisme ? Ce christianisme transconfessionnel pourrait, à termes, inciter à dépasser les séparations issues des réformes catholique et protestantes du XVI^{ème} siècle au profit d'une réforme du XXI^{ème} siècle associant les atouts de chaque Église pour permettre au christianisme d'assurer son avenir dans l'ultramodernité contemporaine. Pour se faire, le protestantisme comme le catholicisme ne manquent pas d'atouts particuliers. Le premier avec le sacerdoce universel des baptisés, la désacralisation de l'Église et de ses ministres, l'accès des femmes aux différents ministères, son fonctionnement synodal et fédératif, son ouverture aux évolutions sociétales, sa valorisation du pluralisme, la formation théologique, la richesse de son patrimoine musical (instrumental et en chant choral), son action sociale. Le second avec son sens de l'Église, l'insistance sur les ministères ordonnés, un fonctionnement repérable de l'autorité, la valorisation de l'unité, l'importance des rites, les pèlerinages, sa dimension internationale, sa doctrine sociale, la richesse de son patrimoine pictural, sculptural, architectural, la diversité de ses ordres et de ses communautés monastiques. Imaginez un instant la synergie positive que pourrait dégager le cumul, l'interférence entre ces deux atouts ?⁷ L'ultramodernité valorisant la prise en compte des pluralités, y compris internes,

⁷ Il faudrait aussi y ajouter les atouts du Christianisme orthodoxe.

l'ultramodernité privilégiant les démarches *bottom-up* sur les démarches *top-down*, l'âge ultramoderne pourrait aussi inciter à réinventer l'œcuménisme chrétien à partir de l'œcuménicité du vécu des fidèles.

Conclusion

L'art ultramoderne du croire se cherche dans un contexte marqué aussi bien par l'incrédulité généralisée (plus rien ne serait sûr) que par l'essor des crédulités. Que croire, qui croire dans ce temps d'incertitudes ? Comment croire ensemble dans une société d'individus où règne la maxime « à chacun sa vérité » ? Certains réagissent à ce contexte en formant des communautés de certitudes. L'enfermement du croire dans des citadelles identitaires serait-elle la seule réponse aux incertitudes ultramodernes ? C'est oublier qu'une telle option est inséparable d'un régime autoritaire du croire. L'art ultramoderne du croire ne peut se chercher que dans la liberté et l'ouverture à l'autre. Autrement dit l'art du bien croire en ultramodernité doit assumer lucidement et positivement les conditions sociétales du croire dans des sociétés sécularisées et pluralistes. Contribue-t-il à consolider le vivre-ensemble, contribue-t-il à restaurer et entretenir la confiance, contribue-t-il à la solidarité avec les plus faibles, à construire la fraternité universelle ? la qualité éthique du bien croire est essentielle. L'art du bien croire, comme le souligne judicieusement Chris Doude van Troostwijk, est un apprentissage permanent, une éducation, une invention, un art de vivre. On ne peut abandonner cette immense tâche car y renoncer, c'est laisser la place au non-croire débouchant sur une désespérance existentielle ou au mal-croire débouchant sur le fanatisme. Dans le premier cas, ayant perdu toute confiance envers les autres (y compris envers soi-même), on s'enferme dans la solitude, dans le second on n'admet les autres que s'ils vous ressemblent. L'art du bien croire, c'est bien dans la rencontre avec les autres, croire entre les autres....