La théorie de la sécularisation au banc d'essai

The Theory of Secularization on the Test Bench

La teoría de la secularización puesta a prueba

Detlef Pollack

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26168>

DOI : 10.4000/assr.26168

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2014

Pagination : 147-169

ISBN : 978-2-7132-2433-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Detlef Pollack, « La théorie de la sécularisation au banc d'essai », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26168> ; DOI : 10.4000/assr.26168

Detlef Pollack

La théorie de la sécularisation au banc d'essai¹

Pendant des décennies, les chercheurs ont considéré que la religion et la modernité étaient en relation de tension, avec cette thèse centrale : la diffusion des modes de vie modernes va de pair avec la diminution de la portée sociale de la religion et de l'Église. Plus une société se modernise (augmentation du niveau de vie, démocratisation, pluralisation et individualisation), plus elle se sécularise.

Aujourd'hui, le nombre de chercheurs partageant ces hypothèses s'est fortement restreint. Alors qu'il y a quarante ans, c'était plus ou moins une évidence dans les sciences sociales d'admettre une perte de l'importance sociale de la religion, aujourd'hui, il semble que les chercheurs s'accordent largement à rejeter la théorie de la sécularisation. On parle ainsi de dé-sécularisation, terme proposé par Peter Berger (1999), qui est alors revenu sur ses hypothèses antérieures. Il est également question de ré-enchantement du monde (U. Beck, 2008), de dé-privatisation, concept par lequel José Casanova (1994) désigne la hausse de la visibilité du religieux dans la sphère publique. On évoque le « retour du religieux » – titre du livre de Martin Riesebrodt (2000) – ou encore celui des Dieux (Graf, 2004). De plus en plus de sociologues et d'historiens considèrent que la religion garde son pouvoir d'influence, qu'elle est compatible avec la modernité, se modernise et est même en passe de devenir une source de modernité. Les formes et contenus religieux, « même les plus orthodoxes et les plus ennemis de la modernité », ne remontent pas à une période antérieure aux Lumières, mais sont parfaitement modernes, affirme Staf Hellemans (2010 : 15, 35). Certains sociologues français, comme Danièle Hervieu-Léger (1999), rejoignent cette argumentation.

Est-il réellement justifié de se détourner aussi résolument des conclusions des auteurs classiques et de renoncer à la théorie de la sécularisation ? La religion s'est-elle métamorphosée ? La modernité n'atténue-t-elle pas son impact ? Est-on en mesure d'établir empiriquement le retour du religieux ?

En vue d'évaluer la théorie de la sécularisation, nous envisagerons les conséquences potentielles de la modernité sur la religion, sur le plan théorique, en précisant les particularités des sociétés modernes par rapport aux pré-modernes.

1. Article traduit par Karl-Udo Bigott, Annette Casasus et Virginie Leclerc.

Ensuite, nous analyserons les changements empiriquement identifiables du champ religieux. Ces observations empiriques nous permettront enfin de déterminer les répercussions de la modernisation sur la religion et de discuter les hypothèses empiriquement vérifiables.

Les caractéristiques des sociétés modernes et leurs conséquences sur la religion

Les arguments de la théorie de la modernisation font l'objet de nombreuses réserves, qui ne sont pas toutes justifiées. On reproche à cette théorie d'inscrire la modernisation dans un processus téléologique, unilinéaire et prédéterminé (H. Joas, 2007 ; W. Knöbl, 2007 ; F. Graf, 2004 : 11, 104 ; K. Koschorke, 2012). Cette objection est certainement justifiée pour les approches des années 1950 et 1960, mais les études récentes ont abandonné l'idée d'une modernisation inévitable. Elles admettent la possibilité d'un retour en arrière après un certain degré d'évolution atteint, en se référant par exemple, pour ce qui concerne la démocratisation, à l'Allemagne d'après la République de Weimar, à l'Espagne ou au Cambodge. « *Nothing in the social world is irreversible or inevitable* » (R. Wallis, S. Bruce, 1992 : 27 ; voir aussi T. Mergel, 1997). Les défenseurs contemporains de la théorie de la modernisation n'affirment pas que la modernité s'imposera nécessairement, mais que la probabilité de l'emporter est grande, ce qui n'exclut ni recul ni détour. Leur ligne d'argumentation est « *probabilistic, not deterministic* » (P. Norris, R. Inglehart, 2004 : 16). En 1900, par exemple, les démocraties sont au nombre de huit. Au début des années 1920, on observe dans une trentaine de pays les procédures de bases du système démocratique, avec des élections générales, libres et égales. En 1940, les pays remplissant ce critère ne sont plus que neuf. Aujourd'hui, leur nombre dépasse la centaine. Ce type d'observations permet aux théoriciens de la modernisation d'affirmer la direction de l'évolution probable et globale de la démocratie et de la modernisation.

Ce n'est pas sur la nécessité de l'émergence des sociétés modernes, mais sur leur contingence que repose la théorie de la modernisation. Déjà Max Weber (1920 : 1) s'interrogeait sur le concours de circonstances qui a fait surgir en Occident, et seulement là, des phénomènes culturels dont nous nous plaignons à imaginer qu'ils revêtent une importance universelle. La théorie de la modernisation s'interroge sur les conditions qui ont permis le développement de la rationalisation : l'urbanisation, l'industrialisation, la hausse du niveau de vie, la démocratisation, l'État de droit et tout ce que l'on considère comme typiquement moderne. Elle ne part pas du principe que ces processus doivent inéluctablement se mettre en place, mais, selon elle, la question essentielle est de comprendre pourquoi la modernité a fait irruption dans certains pays, et pas dans d'autres (R. Bendix, 1971 ; W. Rostow, 1961 ; E. Jones, 1987). Il n'est donc pas juste de reprocher à cette théorie l'hypothèse d'un lien automatique et nécessaire entre modernisation et sécularisation, alors qu'elle présume tout au plus un rapport de probabilité.

Une deuxième objection concerne le caractère macrosociologique de la théorie de la modernisation. En effet, ses constatations sur les rapports sociaux se limitent au niveau macro, dans le cas par exemple des relations entre la modernisation et la sécularisation, ou entre la démocratie et l'économie de marché. Cette théorie n'indique pas quels acteurs, quels processus de transfert ni quelles constellations jouent les intermédiaires au niveau microsocial (J. Stolz, 2008). Cette objection me semble justifiée. Les théories de la modernisation ne cherchent pas à savoir comment les processus de modernisation se traduisent dans les pensées et les actions des individus, ni quels mécanismes causaux orchestrent l'interaction des facteurs macro et microsociaux. Pour pallier ce déficit, il faudrait opérer une distinction entre les différentes strates du social, ce qui permettrait de déceler les interdépendances entre ces strates et leur indépendance relative (N. Luhmann, 1975). Cette proposition ne revient cependant pas à remplacer les théories macrosociologiques par des études de terrain microsociologiques, mais à les différencier tout en les mettant en relation.

Troisièmement, on reproche aux théories de la modernisation de simplifier la situation en traitant la modernité comme une unité alors qu'il existe des formes diverses de sociétés modernes et différentes voies pour y parvenir. On ne devrait pas parler de modernité au singulier, mais de *modernités multiples*. L'État de droit, la démocratie et l'économie de marché ne doivent pas forcément se donner la main. Depuis la fin des années 1970, la Chine a introduit des éléments de l'économie de marché, sans pour autant avoir instauré l'État de droit ou la démocratie, et elle a depuis réalisé une croissance économique sans égal. L'Inde a adopté l'État de droit et la démocratie du Raj britannique, qui n'a pas mené simultanément à la croissance économique (H.-J. Wagener, 2008 : 32). Selon Shmuel Eisenstadt (2000 : 10 *sq.*), la théorie de la modernisation a échoué. Celle-ci supposerait que « les caractéristiques principales de la modernité qui ont été développées à l'Ouest sont étroitement liées entre elles » et que ce projet de modernité propre à l'Ouest « l'emportera partout dans le monde ». Or, dans les sociétés contemporaines, ces caractéristiques de la modernité, indépendantes les unes des autres, se combinent sur des modes différents : le cas de l'Allemagne diffère de ceux des États-Unis ou du Japon. Les évolutions contemporaines ne sont pas sous le signe de la convergence, mais d'une « grande diversité des sociétés modernes » (*ibid.* : 11).

De fait, la plupart des approches qui s'appuient sur la théorie de la modernisation considèrent la modernité comme un phénomène bien délimité auquel elles attribuent des traits caractéristiques identifiables et cohérents. Cependant, leurs schémas conceptuels diffèrent. Ainsi, Daniel Lerner (1968 : 387) distingue-t-il cinq caractéristiques principales : une croissance économique auto-entretenu, un système représentatif démocratique, la propagation de normes sécularisées et rationnelles, la mobilité croissante et la manifestation d'une perception d'autrui empathique et d'une perception de soi individualiste. Talcott Parsons (1971 : 72)

lie l'entrée dans le monde moderne à quatre acquis : « les formes d'organisation bureaucratiques permettant la réalisation d'objectifs collectifs, l'argent et les systèmes de marché, un système de droit universel et égal et une association démocratique avec des dirigeants élus ». Anthony Giddens (1994 : 61-64) estime que la modernité est caractérisée par le capitalisme, l'industrialisme, l'État national et le contrôle étatique des moyens de la violence. Quelle que soit la manière dont ils définissent les éléments nécessaires à la structure des sociétés modernes, les théoriciens de la modernisation affirment que ces différentes composantes ne peuvent pas se présenter indépendamment les unes des autres, mais qu'elles sont inextricablement liées, et que leur ensemble constitue la ligne de démarcation entre les sociétés modernes et prémodernes.

Si ces attributs communs n'existaient pas ou si les sociétés modernes présentaient davantage de différences que de ressemblances (comme le suppose Eisenstadt), il faudrait abandonner la notion de modernité. Selon moi le point faible le plus flagrant des « modernités multiples » est que le concept de modernité reste vague. Eisenstadt n'explicite pas précisément de ce qu'il entend par modernité. Le terme inclut des mouvements et systèmes gouvernementaux fondamentalistes, socialistes et fascistes (S. Eisenstadt, 2000 : 174 *sq.*) qui refusent certains principes tenus pour typiquement modernes comme le respect des droits de l'Homme, l'acceptation de la démocratie et de l'État de droit ou encore la tolérance d'une pluralité religieuse et ethnique.

Face à ce type de confusion il semble nécessaire, en partant des débats actuels sur la multiplicité ou l'unicité de la modernité (T. Schwinn, 2006), d'émettre des propositions visant à caractériser les sociétés modernes. Nous faisons ici l'hypothèse que la modernité peut être distinguée des autres formations sociales. Nous déduirons des définitions retenues, sous forme d'hypothèses, les conséquences qu'elles peuvent impliquer sur la stabilité et la vitalité de la religion. Les hypothèses sont énoncées de façon à répondre à la question mentionnée plus haut : par quels mécanismes les processus de changements macrosociaux sont-ils liés à des transformations à l'échelle individuelle ? Chaque caractéristique de la modernisation donnera lieu à deux hypothèses alternatives, présumant soit le recul de la religiosité, soit son regain.

La *première* caractéristique des sociétés modernes est l'extraordinaire augmentation généralisée du niveau de vie résultant d'une croissance économique accélérée. Outre leur niveau de vie élevé, ces sociétés se distinguent par le développement de leurs systèmes de santé et de sécurité sociale, leurs capacités technologiques, leur faible taux de corruption et leur niveau élevé de sécurité intérieure et extérieure. Ces acquis confèrent à leurs populations un contrôle élevé de l'environnement naturel et sociétal et les protègent de l'impact des dangers incontrôlables de type famines ou épidémies². Cependant, ces capacités de contrôle sur

2. Voir un développement plus ample de cette hypothèse chez Norris et Inglehart (2004).

l'environnement vont de pair avec l'accroissement des risques liés aux technologies, de la pollution ainsi que des maladies ou troubles psychiques engendrés par la vie moderne. La prise de conscience de ce genre de risques par l'opinion publique a pour retombées inévitables le scepticisme face au progrès, l'animosité envers les sciences, la technophobie et la critique du rationalisme. Il n'est donc pas surprenant que l'apparition de problèmes économiques et écologiques depuis les années 1970 ait freiné l'euphorie généralisée pour le progrès, et que l'optimisme ait cédé la place à une prise de conscience des limites de la croissance et à une crise de la modernité. Cependant, en dépit de ces tendances critiques à l'égard de la modernité, les capacités de l'homme à contrôler l'environnement et à manier les technologies les plus pointues augmentent en permanence. Chacun s'accommode en connaissance de cause de ces risques inévitables, parce que ceux-ci offrent des bénéfices que l'on ne peut pas obtenir autrement (H. Münkler, 2006).

Si cette caractérisation des processus de changement dans les sociétés modernes est pertinente, il se pose alors la question de leurs conséquences pour la religion. Une première hypothèse consisterait à affirmer que le renforcement du contrôle auquel sont soumises la société et la nature entraîne une diminution du besoin de protection religieuse et des pratiques visant à maîtriser la contingence, puisque les êtres humains se sentent moins tributaires de cette contingence (P. Norris, R. Inglehart, 2004 : 18 *sq.*). Une seconde hypothèse pourrait au contraire faire valoir qu'avec la garantie d'une plus grande sécurité matérielle, l'intérêt des individus passe des valeurs matérialistes aux valeurs postmatérialistes. Ainsi, au lieu de s'orienter vers une quête de tranquillité, d'ordre, de sécurité et de prospérité, les hommes abordent la question du sens de la vie et les problèmes de l'épanouissement personnel, de la participation politique, de la jouissance et de la joie de vivre, ce qui pourrait les rendre plus ouverts aux questions religieuses (R. Inglehart, W. Baker, 2000 : 46 *sq.*).

On peut considérer que la *deuxième* caractéristique des sociétés modernes réside dans le principe de la différenciation fonctionnelle³, qui signifie que les divers domaines de la société : l'économie, la politique, le droit, les sciences ou la religion gagnent toujours plus d'autonomie. Au sein de ces différents secteurs, la validité n'est plus principalement une affaire de valeurs ou de structures s'appliquant à toute la société, comme cela était le cas dans les sociétés pré-modernes, mais elle dépend de plus en plus des modes de perception et d'interprétation de la complexité de leur environnement, propres à chaque domaine, ce que Luhmann appelle des « codes ». Cependant, en accédant à l'autonomie, les secteurs fonctionnels de la société deviennent aussi de plus en plus dépendants les uns des autres. C'est justement parce qu'ils se spécialisent dans des fonctions déterminées que les différents systèmes sociaux partiels dépendent des performances des autres secteurs. Talcott Parsons ou Richard Münch parlent d'« inter-pénétration » (T. Parsons, G. Platt, 1973 : 36 ; R. Münch, 1991). En tout cas,

3. Pour ce théorème voir les travaux de Niklas Luhmann qui se situent dans la tradition de Durkheim et de Parsons, par exemple Luhmann 1997 (743 *sv.*).

il ne faut pas considérer le rapport entre spécialisation et intégration comme une relation d'exclusion, mais bien d'intensification réciproque. Cette interdépendance n'empêche pas leur autonomie qui est la condition même de leur mise en relation. La forme de leur interpénétration et de leur interrelation n'est pas imposée par la société, mais relève des principes de fonctionnement interne de ces systèmes. Ce qui est valable dans un système n'est pas forcément reconnu dans un autre.

Quelles conséquences le principe de la différenciation fonctionnelle a-t-il vis-à-vis de l'acceptation de notions, pratiques et identités religieuses ? Là encore, deux hypothèses sont envisageables. Tout d'abord, on pourrait penser que l'individu évoluant dans ces sphères de vie distinctes ne se trouve plus porté par un système fonctionnel unique, par exemple religieux. Ainsi, dans les différentes sphères telles que la famille, la politique, le travail et le voisinage, les possibilités de mener une vie totalement motivée par la religion se réduisent, tout comme les possibilités de se livrer à une interprétation religieuse cohérente de ces divers domaines⁴. L'hypothèse contraire consisterait à affirmer que puisque la différenciation fonctionnelle garantit à tous les secteurs l'autonomie croissante caractéristique des systèmes partiels, la religion augmente ses possibilités d'apporter des réponses religieuses au problème de la contingence, non contaminées par des points de vue extra-religieux⁵. Gagner son paradis ne dépend alors plus d'un comportement moral dans la vie civile, de l'accomplissement de bonnes œuvres ou du devoir de bon citoyen, mais seulement de la foi de l'individu. L'appartenance à un groupe religieux n'implique ni considérations d'ordre social ni calculs d'avantages, mais suppose de se sentir proche des convictions fondamentales de sa religion.

La *troisième* caractéristique des sociétés modernes est le processus d'individualisation. L'origine et le milieu ont moins d'impact sur les pensées, les sentiments et les croyances de l'individu que dans les sociétés pré-modernes⁶. Celui-ci est de plus en plus capable de déterminer lui-même son style de vie, son statut social et ses convictions et ainsi de s'émanciper des conditions contextuelles. Néanmoins, cette autonomisation est imposée par la société, par les exigences du marché du travail, les dispositions légales, les conjonctures politiques et les normes culturelles. De ce fait, même s'il se détache de l'empreinte de son origine et de son milieu, l'individu ne se libère pas de la société. Les normes et les structures sociales n'exercent plus leur effet directement, mais indirectement, par l'intermédiaire de nombreux codes culturels et institutions. Cela signifie qu'en dépit

4. Karel Dobbelare (1999 : 241) appelle ce phénomène la « compartimentalisation ».

5. N. Luhmann (1977 : 248, 263) examine cette possibilité.

6. Sous l'impulsion d'Ulrich Beck, la thèse de l'individualisation a suscité d'amples discussions en sociologie (U. Beck, 1983 ; 1986). En France, Danièle Hervieu-Léger (1999) est une représentante importante de la thèse de l'individualisation, en Grande-Bretagne, Grace Davie (2002) et aux États-Unis, Wade Clark Roof (1993).

d'évidentes poussées émancipatrices, l'individu doit, même dans les sociétés modernes, admettre les limites de son individualisation. Celles-ci s'expriment à travers sa dépendance indirecte, mais pourtant visible, à son origine familiale, aux traditions culturelles, aux conditions de travail, à l'accès à la formation, aux opportunités de mobilité, etc. Néanmoins, la part de l'autodétermination de la biographie croît et l'impact des facteurs externes diminue⁷. La notion d'individualisation traduit précisément cette transformation des rapports entre l'individu et la société.

Au premier abord, dans le domaine religieux, les conséquences de l'individualisation pourraient impliquer que l'individu se sente moins soutenu dans ses orientations et dans ses activités religieuses qu'il ne l'était dans les sociétés pré-modernes (où l'adhésion allait de soi), et qu'il en résulte une fragilité de ses croyances et de ses pratiques. À l'opposé, selon l'hypothèse inverse ces processus d'individualisation soutenus par les structures sociales ouvrent la possibilité d'une virtuosité religieuse hautement individualisée en libérant la religiosité individuelle de sa dépendance par rapport aux institutions religieuses (W. C. Roof, 1993 ; D. Hervieu-Léger, 1999 ; P. Heelas et L. Woodhead, 2005). Dans ces conditions ultramodernes, la religiosité perd son habit conventionnel et se distingue des pratiques traditionnelles de la croyance par la responsabilité personnelle. Là où l'engagement religieux n'est plus seulement affaire d'habitude, la probabilité augmente d'un plus fort engagement de l'individu. Ce n'est que maintenant que nous pouvons parler de croyance dans le sens strict du terme, alors que dans les sociétés pré-modernes l'individu participait à un consensus partagé, sans avoir à rendre compte de sa plausibilité. C'est pourquoi certains sociologues soutiennent qu'il existe un rapport inversé entre les formes sociales institutionnalisées du religieux et la religiosité individualisée (G. Davie, 2002 : 8).

Le *quatrième* trait significatif des sociétés modernes est la pluralisation des orientations et des identités culturelles. Bien que le processus de modernisation se caractérise aussi par des tendances à la standardisation, dans l'ensemble, la diversité et la concurrence des appartenances, des orientations et des identités prévalent. D'un côté, les conséquences de la pluralisation culturelle et religieuse peuvent laisser présumer que la revendication des prétentions à la validité se relativise inéluctablement⁸. Avec la pluralité religieuse, aucune religion ne peut plus prétendre à une validité évidente et incontestée de ses dogmes et de ses pratiques. Ces derniers ne sont plus intégrés à une structure générale et partagée de plausibilité et doivent résister à la concurrence d'autres offres. D'un autre

7. Beck souligne la baisse de l'influence des facteurs socio-structurels et culturels sur l'individu, ses opinions et ses comportements. Dans le processus d'individualisation, « la proportion des possibilités de réalisation de vie excluant les décisions personnelles diminue tandis que la proportion des biographies ouvertes aux décisions et se construisant elles-mêmes augmente » (U. Beck, 1983 : 58).

8. Voir Peter L. Berger (1980).

côté, on peut faire l'hypothèse que la pluralisation du marché religieux a pour effet d'intensifier la vitalité religieuse⁹, alors que dans le cas des monopoles religieux, l'offre n'a pas besoin d'être performante. En effet, en situation de concurrence religieuse, les groupes et leurs organisateurs sont au défi de recruter de nouveaux membres et de garder les anciens. Ils consacrent tous leurs efforts à augmenter leurs performances. Alors que les situations de monopole aboutissent à un laisser-aller, les situations concurrentielles incitent à se donner sans mesure.

Le *cinquième* trait significatif des sociétés modernes concerne l'élargissement de leurs horizons. La hausse du niveau de vie résultant de l'essor économique, l'élévation du niveau de complexité sociétale engendré par la différenciation fonctionnelle, la pluralisation des orientations culturelles consécutives aux contacts transculturels et à la mobilité élargiraient d'une manière inattendue les horizons du savoir et de l'expérience. Tout ceci devrait engendrer un clivage entre le réel et le possible¹⁰. Le vrai, le juste, le beau, le bon, l'aimable ou le louable peuvent toujours être pensés d'une autre manière. Il n'existe plus de point d'Archimède, ni d'évidence ni de perception de l'ensemble. Notre situation se caractérise par une « *positionalité excentrique* » insurmontable (H. Plessner, 2003). Bien sûr, nous ne pourrions pas mener notre vie quotidienne sans l'appui de nos présomptions continues de normalité et de certitude. Dans le cours normal de notre *lebenswelt* (monde de la vie), la « *positionalité excentrique* » à laquelle nous sommes exposés est compensée par les présuppositions et par les empreintes de notre origine. En temps normal, nous ne les remettons pas en question. Leur fragilité apparaît lorsque la routine quotidienne s'interrompt. C'est alors que le processus général se dévoile au grand jour : même nos suppositions quotidiennes sont contingentes et non nécessaires. Les relations que nous établissons avec le monde et avec nous-mêmes deviennent inévitablement réflexives.

Si cette description recèle quelque pertinence, il est alors possible d'envisager deux conséquences sur les fonctions que la religion doit remplir. D'un côté, l'élargissement des horizons et la réflexivité de « l'être-au-monde » individuel qui en résulte, typiques des sociétés modernes, pourraient réduire l'aptitude de la religion à surmonter la contingence. Car à mesure que le réel et le possible se disjoignent et qu'une position de certitude ne semble plus possible, les formes religieuses de sens se chargeant normalement de surmonter la contingence deviennent elles-mêmes contingentes et ne peuvent plus assumer leur fonction (N. Luhmann, 1977 : 222). Les formes religieuses de sens pourraient être l'objet d'un processus de liquéfaction qui les rendrait plus abstraites, mais les protégerait ce faisant d'une intensification de la critique et du doute. D'un autre côté, il

9. C'est la thèse centrale des adeptes du modèle économique du marché (R. Stark et R. Finke, 2000 ; L. Iannaccone, 1991, 1992).

10. Reinhart Koselleck parle de disjonction entre le champ de l'expérience et l'horizon de l'avenir (R. Koselleck 1989 : 349-375) ; voir aussi M. Makropoulos (1998 : 55-79) qui se réfère à R. Bubner, H. Blumenberg et R. Koselleck ainsi qu'à A. Giddens (1994).

est imaginable que la réflexivité induite par l'élargissement des horizons fasse augmenter le besoin de connaître les vérités ultimes. Les formes religieuses de sens seraient alors à l'inverse l'objet d'un processus de concrétisation et pourraient ainsi revêtir un caractère plus substantiel, voire plus fondamentaliste.

Résultats empiriques

Il s'agit maintenant de tester de manière empirique les hypothèses et contre-hypothèses qui ont été avancées. À cette fin, nous distinguerons trois dimensions de la religiosité individuelle¹¹ : *l'appartenance* religieuse, *la pratique* religieuse et *les convictions* religieuses. La première dimension sera mesurée par *l'appartenance à une confession*, la deuxième par la *fréquentation de l'Église* et la troisième par *la croyance en Dieu*. Nous considérerons en outre quelques aspects de la *religiosité extra-confessionnelle* à l'aide de questions sur la croyance en *l'astrologie* et en *l'efficacité du spiritualisme et de l'occultisme*. Nous pourrions certes prendre d'autres variables en compte, comme le nombre de désaffiliations des Églises ou des conversions à une autre religion, la fréquence des prières ou le nombre de baptêmes et d'enterrements, la croyance en une vie après la mort, au ciel et à l'enfer ou au sentiment de la présence de Dieu, mais dans le cadre de cet article nous avons dû limiter le nombre de variables considérées.

L'appartenance religieuse

Le nombre des fidèles appartenant à une confession a diminué dans tous les pays d'Europe de l'Ouest. En Suisse, la part des sans-religions est passée de 0,7 % dans les années 1960, à plus de 10 % aujourd'hui (J. Stolz, 2008 : 250). En Allemagne de l'Ouest, dans la même période, le taux varie de 6 % à presque 20 % (D. Rohde, 1987 : 417¹²), aux Pays-Bas de 21 % à environ 50 % (J. Jacobs, 1998 : 274 ; H. Knippenberg, 2005 : 92), en Finlande de 2,7 % (en 1950) à 14,0 % (en 2004) (K. Kääriäinen, K. Niemelä, K. Ketola, 2005 : 82). Pour revenir à l'Allemagne, l'effectif des fidèles quittant leur Église (protestante ou catholique) augmente depuis les années 1950, où le taux annuel était de moins de 0,2 %, pour atteindre aujourd'hui 0,6 à 0,7 %. En parallèle, le nombre de décès en fidélité religieuse dépasse nettement celui des baptêmes. La diminution de l'effectif va donc se poursuivre, en Allemagne, tout comme dans les autres pays d'Europe de l'Ouest. Notons qu'aux États-Unis, malgré la vitalité religieuse bien supérieure à l'Europe, la part de ceux qui se disent sans attache religieuse est aussi en hausse, passant de 3 % en 1957 à 17 % aujourd'hui (M. Chaves, 2011 : 19).

11. L'exploration des dimensions repose essentiellement sur les travaux de Charles Glock (1962), une approche qui s'est avérée un instrument efficace pour mesurer la religiosité (S. Huber, 2004).

12. Voir aussi : *Kirchenamt der EKD* [Bureau fédéral de l'Église protestante d'Allemagne] (2010) et *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* [Secrétariat de la Conférence des évêques allemands] (2012).

La pratique religieuse

Au cours des dernières décennies, la participation à la vie de l'Église a nettement reculé dans tous les pays d'Europe de l'Ouest (graphique 1). En Espagne, le taux de fréquentation de l'église est passé de 47 % en 1980 à 17 % en 2008, en France de 23 % en 1970 à 6 % en 2008. Même en Irlande, pays où le catholicisme est fortement présent, la participation aux offices a chuté de 85 % en 1990 à 40 % en 2008 (J. Hirschle, 2010). La baisse de pratique est également sensible aux États-Unis. En Allemagne de l'Ouest, la fraction de pratiquants hebdomadaires a baissé de 29 % en 1970 à 10 % aujourd'hui. En l'Europe de l'Ouest, le creux de la vague est pourtant loin d'être atteint, en raison du vieillissement significatif des pratiquants. Cependant, si l'on considère les sacrements et cérémonies telles que le baptême, la confirmation, la première communion ou l'enterrement, la régression est nettement moins importante. Malgré quelques baisses concernant par exemple les obsèques religieuses dans les grandes villes d'Europe, les Églises chrétiennes conservent toujours le monopole des rites baptismaux et funéraires.

Figure 1 : Taux de pratique hebdomadaire (fréquentation des églises)

Source : P. Norris, R. Inglehart, 2004 : 72, ESS 2002, EVS 2008, GSS 2002-2008, WVS 2000-2005.

* Années des enquêtes concernant les deux dernières données pour le Japon : 2000, 2005.

Les croyances religieuses

Bien que ce point ait souvent été contesté, depuis des décennies, la croyance en Dieu est moins bien acceptée et régresse en Europe de l'Ouest et même aux États-Unis (figure 2). Ce recul n'est pas régulier ; périodiquement, des mouvements de hausse l'interrompent. Cependant, en tenant compte des années 1960

et 1970, la tendance générale est à la baisse dans tous ces pays. En France, en 1968, plus de 70 % des habitants affirmaient croire en Dieu ; aujourd'hui, ils ne sont plus que 50 % environ. Même aux États-Unis, le nombre de croyants diminue, quoique légèrement. Quand on demande aux Allemands de l'Ouest s'ils croient aujourd'hui en Dieu alors qu'auparavant ils n'avaient pas la foi, à peu près 10 % répondent par l'affirmative – un taux stable depuis 20 ans. Cependant, à l'inverse, le nombre de personnes qui étaient croyantes et ne le sont plus aujourd'hui se situe entre 15 et 25 % (ISSP, 1991, 1998, 2008). Il est donc nettement supérieur au taux précédent. La fraction de ceux qui sont devenus croyants montre bien que l'on peut trouver des tendances contraires au processus de sécularisation, comme l'illustre également la figure 2. Néanmoins, la baisse de cet indicateur central de la religiosité l'emporte (voir aussi D. Pollack, 2012 : 83, 165) et montre bien qu'il ne peut être question d'une renaissance du religieux.

Figure 2 : Taux de croyance en Dieu

Source : P. Norris, R. Inglehart 2004 : 90, EVS 2008, ISSP 2008, Religious Landscape Survey 2007.

La religiosité extra-confessionnelle

La situation est tout autre pour la religiosité extra-confessionnelle, pourtant difficile à saisir empiriquement. Celle-ci inclut l'occultisme, l'ésotérisme et la magie, mais aussi les pratiques religieuses asiatiques comme la méditation zen et le *reiki*, ou encore des phénomènes que l'on qualifie souvent de superstitions, comme la croyance aux étoiles filantes, au trèfle à quatre feuilles, à la radiesthésie et à l'astrologie. Ces phénomènes suscitent un intérêt assez élevé, mais, comme le montre le tableau 1, le nombre de personnes ayant réellement expérimenté

ces pratiques s'avère souvent inférieur à 7 %. Même les pratiques recueillant un pourcentage plus élevé (le pendule, la voyance par les diseuses de bonne aventure ou les horoscopes) ont un taux d'estime faible. En dépit de l'engouement souvent manifesté pour l'ésotérisme, le zen et le spiritisme, ces idées et pratiques sont nettement moins bien acceptées que la croyance en Dieu.

Tableau 1 : Expériences de religiosité extra-confessionnelle en Allemagne de l'Ouest (2002)					
	Cela m'est inconnu	J'en ai fait expérience	J'estime		
			beaucoup	un peu	pas du tout
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposophie, théosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Méditation zen, sagesse orientales	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Réincarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Médecine des pierres précieuses, fleurs de Bach	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mysticisme	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, spiritisme, occultisme	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Guérisseur, guérisseur spirituel	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pratique du pendule, baguette de sourcier	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot, diseuse de bonne aventure	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, horoscope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Source : Allbus, 2002.

Toutefois, depuis le milieu des années 1970, dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest, la population se tourne davantage vers des formes de religiosité extra-confessionnelle (D. Pollack, 2012 : 166). Malheureusement, on ne dispose guère de données qui permettraient une comparaison sur de longues périodes. Cependant, en considérant que les différences d'âge correspondent à des différences de générations, on peut considérer que l'adhésion à des formes de religiosité extra-confessionnelle – telles que l'astrologie, le spiritisme ou l'occultisme – a augmenté ces dernières années. En effet, alors que la plupart des indicateurs traditionnels de religiosité (appartenance à l'Église, fréquentation des

offices, prière et croyance en Dieu) signalent un intérêt plus élevé dans la population plus âgée, on observe que les plus jeunes adhèrent davantage à des conceptions occultistes, astrologiques ou spiritualistes. Aux États-Unis également, la religiosité extra-confessionnelle augmente (M. Chaves, 2011 : 39 *sq.*). Même si le niveau des croyances parallèles reste globalement faible, le secteur de la religiosité extra-confessionnelle constitue un courant durable qui va à l'encontre de la tendance dominante à la sécularisation.

Cela signifie-t-il qu'en Europe nous assistons à la fois à une régression de la religiosité traditionnelle et à un essor de la religiosité extra-confessionnelle qui impliqueraient, comme certains l'affirment, que le niveau global de religiosité individuelle reste plus ou moins constant ? La réponse à cette question ne peut être que négative. En effet, si c'était le cas, les formes de religiosité traditionnelle et extra-confessionnelle devraient se situer dans un rapport inversé. Or, si l'on corrèle les formes traditionnelles et extra-confessionnelles de religiosité (tableau 2), soit le rapport n'est pas statistiquement significatif, soit il est faiblement positif. Cela signifie que là où la fréquentation de l'Église ou la croyance en Dieu régressent, le spiritualisme, l'occultisme ou l'astrologie ne progressent pas davantage, mais qu'ils sont aussi partiellement touchés par cette perte de vitesse. Même si l'approbation des formes de religiosité extra-confessionnelle augmente, il ne compense pas le recul des formes religieuses traditionnelles.

Tableau 2 : Corrélations entre fréquentation de l'Église, croyance en Dieu et religiosité extra-confessionnelle dans des pays choisis de l'Europe (cumulés) (2006)				
	Fréquentation de l'église	Croyance en Dieu	Astrologie	Occultisme
Appartenance confessionnelle	.30	.45	.03	.04
Fréquentation de l'église		.34	n.s.	.03
Croyance en Dieu			.06	.08
Astrologie				.57

Source : Projet VW « Church and Religion in an Enlarged Europe » (2006), n.s. = non significatif.

La critique du théorème de l'individualisation qu'émettent souvent les théoriciens de l'individualisation eux-mêmes (D. Hervieu-Léger, 1999 ; G. Davie, 2002 ; T. Luckmann, 1991 ; M. Krüggeler et P. Voll, 1993) et leurs homologues est juste, en ce sens que les processus de changements religieux en Europe ne consistent pas simplement en une perte de religiosité et d'attachement aux Églises, mais en une modification des formes dominantes de religiosité. Ce changement se traduit par une régression de la religiosité institutionnelle traditionnelle et une progression des variantes non traditionnelles, extra-confessionnelles de religiosité. Cependant, cette évolution fait partie intégrante du processus de minorisation frappant l'ensemble de la religion et des Églises. En ce sens, la thèse

de la transformation des formes religieuses en une religiosité plus individualisée et plus syncrétiste ne remet pas en cause le théorème de la sécularisation, mais le confirme. L'étroite corrélation entre les changements de forme religieuse et la perte d'importance sociale du religieux est aussi visible dans les conceptions extra-confessionnelles de la religiosité qui se distinguent par leur manque de précision et par leur faible influence sur le comportement des adeptes. Ceci est mis en évidence par les changements de l'image que l'on se fait de Dieu. Certes, de plus en plus d'individus ne se représentent plus Dieu comme une personne, mais comme une force supérieure, un être infini ou une énergie cosmique (tableau 3). Cependant, de telles idées exercent moins d'influence sur le comportement politique, moral ou familial des individus que la croyance en un Dieu personnel. Diverses études ont montré que les opinions politiques, les buts éducatifs et les principes moraux sont plus influencés par la croyance en un Dieu personnel que par celle en un être impersonnel (F. Höllinger, 2006 ; T. Gensicke, 2006 : 227 *sv.*). Ce passage de contenus traditionnels vers des contenus non traditionnels va donc de pair avec la perte de pertinence sociale de la religion.

Tableau 3 : Transformation de la forme de la croyance en Dieu entre 1981 et 2008 dans des pays choisis (exprimée en %)										
	Dieu personnel					Esprit ou force vitale				
	1981	1990	1999	2008	1981-2008	1981	1990	1999	2008	1981-2008
Belgique	39,0	29,0	27,7	21,6	- 17,4	23,9	20,4	35,8	37,4	13,6
Danemark	23,9	19,4	23,6	21,3	- 2,6	23,7	32,5	36,1	34,2	10,6
France	26,2	20,3	20,8	17,6	- 8,6	26,0	31,9	30,5	33,5	7,5
Irlande	73,2	66,8	64,2	53,4	- 19,8	15,5	24,0	23,9	23,8	8,3
Pays-Bas	34,2	27,8	23,5	23,9	- 10,4	29,1	41,0	48,9	43,2	14,1
Norvège	38,5	29,1		22,9	- 15,6	32,4	35,4		40,1	7,6
Espagne	54,5	50,0	46,3	43,5	- 11,0	23,2	26,9	26,7	25,6	2,5
Grande-Bretagne	30,4	32,4	28,4	25,0	- 5,4	38,5	40,8	36,7	38,1	- 0,3
États-Unis	65,7	67,7	80,7		15,0	24,8	22,8	15,2		- 9,6

Source : EVS 1991-2008, World Value Survey 1990, Politics of Character Survey 2000.

Analyser les motifs de la baisse générale de la religiosité individuelle nécessiterait des analyses complexes qui dépassent le cadre de cette étude. Toutefois, on observe que le niveau de religiosité tel que l'on peut le mesurer par la fréquentation d'une Église, la croyance en Dieu ou l'importance que l'individu attribue à la religion, décroît au même rythme que la modernité avance. De nombreuses études montrent que la richesse des sociétés, la faiblesse des inégalités sociales et le développement de l'État social sont corrélés avec la baisse du niveau de religiosité (P. Norris, R. Inglehart, 2004 : 53 *sv.* ; T. Pettersson, 2006 : 243 *sv.* ; 249 ; S. Ruiter, F. van Tubergen, 2009 : 881 *sv.* ; J. Stolz, 2009 : 363 *sv.*). La figure 3 illustre la corrélation entre le PIB par habitant et la croyance en Dieu

($r = -0,65$) pour l'Europe de l'Ouest. Mais celle-ci peut également être démontrée à l'échelle mondiale (figure 4).

* AO : Allemagne de l'Ouest

Figure 3 : Croyance en Dieu et PIB par habitant en Europe de l'Ouest

Figure 4 : Religiosité et type de société (agraire, industrielle et post-industrielle)

Source : P. Norris, R. Inglehart 2004 : 58 (*World Values Survey*, 1981-2001).

En résumé, les principaux résultats de la confrontation des enquêtes empiriques aux hypothèses alternatives de la première partie sont les suivants.

1. La hausse du niveau de vie observée depuis la Seconde Guerre mondiale dans l'ensemble de l'Europe de l'Ouest semble avoir des répercussions plutôt négatives sur la puissance d'intégration de la religion et des Églises. Au cours des dernières décennies, l'appartenance à des groupes religieux et aux Églises, tout comme la pratique religieuse et la croyance en Dieu rencontrent de moins en moins l'approbation générale. Les faibles progrès enregistrés dans le domaine de la religiosité extra-confessionnelle ne compensent pas les pertes réalisées par les Églises chrétiennes. Dans l'ensemble, le niveau de religiosité a baissé au cours de ces quarante dernières années.

Il ressort des analyses présentées (figures 3 et 4) que cette baisse de religiosité s'explique au moins partiellement par le processus de modernisation lorsqu'on le quantifie à l'aide du produit national brut par habitant. Sur la base des données fournies, il est cependant impossible de déterminer si ce recul de la religiosité découle d'une baisse des besoins religieux¹³ ni d'inférer le mécanisme à même d'expliquer la corrélation entre modernisation et sécularisation. Hirschle (2010) part du principe que l'augmentation des revenus disponibles et le développement des secteurs de biens de consommation et de services constituent un pôle d'attraction ayant pour effet de détourner les individus des propositions des Églises et d'orienter leurs activités vers les offres de loisirs, de distractions et les médias.

Pour certaines formes de religiosité extra-confessionnelle et de type *New Age*, cette corrélation entre l'augmentation du niveau de prospérité et le déclin de la religiosité n'est qu'en partie valable. Dans ces cas-là, les indicateurs de modernisation tels qu'un haut niveau d'instruction, une situation sociale élevée ou un comportement urbain semblent n'avoir aucune influence sur la religiosité, ou tout au plus un effet négatif très faible. En comparaison avec les populations plus âgées, les catégories les plus jeunes, les plus actives et les plus modernes sont davantage attirées par ces formes de religiosité (D. Pollack, 2009 : 80 ; F. Höllinger, 2006). Cependant, le nombre d'adeptes de ces types de religiosité restant plutôt faible, le phénomène ne permet pas de freiner la tendance dominante à la baisse. En conséquence, l'hypothèse postulant que l'augmentation du niveau de vie fait baisser le besoin de religion est la plus recevable. L'hypothèse alternative, supposant que l'élévation du niveau de vie confère un nouveau sens aux formes religieuses non traditionnelles et à la spiritualité, présente toutefois aussi une certaine crédibilité.

13. Le fait qu'aux États-Unis, où l'inégalité sociale est supérieure à tout autre État moderne, les taux de religiosité atteignent un niveau bien au-dessus de la moyenne laisse penser qu'il existe un lien entre le besoin de sécurité existentielle et le niveau de religiosité. Notons cependant que le niveau élevé de religiosité aux États-Unis résulte d'un ensemble de facteurs supplémentaires. Une explication fonctionnelle exige toujours des arguments complémentaires.

2. Il est manifeste qu'une segmentation plus accentuée des secteurs de la société réduit l'influence que l'imaginaire religieux peut exercer sur les actions des individus au cours de l'accomplissement de leur vie quotidienne. En effet, plusieurs études montrent que dans les sociétés différenciées en sous-systèmes fonctionnels, une majorité de personnes est en faveur d'une séparation de la religion et de la politique, voire de la religion et de la science, et que le rôle des orientations religieuses dans les actions économiques, politiques ou partenariales n'est guère important (G. Pickel, D. Pollack, O. Müller, 2012 : 232 ; T. Gensicke, 2006 : 227 *sv.*). Parallèlement, un nombre non négligeable de sociologues des religions, surtout aux États-Unis, défendent, preuves empiriques à l'appui, la thèse selon laquelle une séparation de la société en différents domaines, dont la séparation de l'Église et de l'État, est bénéfique à la religion¹⁴. Le passage en revue de l'évolution des rapports entre Églises et États au cours des dernières décennies en Europe ne confirme cependant pas cette thèse. Dans les pays européens, la séparation de l'Église et de l'État s'est renforcée, même dans les pays scandinaves, traditionnellement dotés d'une Église d'État. Néanmoins, pendant la même période, la religion et l'Église ont continué à perdre de l'importance dans ces pays. Il est vrai que l'alliance du trône et de l'autel, qui était caractéristique d'une grande partie du Centre et de l'Ouest de l'Europe au XIX^e siècle, a porté préjudice à la réputation sociale de l'Église. Le desserrement des liens politiques, juridiques et financiers entre Églises et États n'a pas été bénéfique aux Églises ; il n'a pas pu enrayer leur perte d'attractivité sociale. L'évidence empirique valide plutôt l'hypothèse selon laquelle la différenciation fonctionnelle ne renforce pas l'importance de la religion et de l'Église, mais l'affaiblit. Dans le cas des États-Unis, on peut considérer que les Églises – non liées à l'État – ont gardé une plus grande crédibilité. N'étant pas impliquées dans l'exercice du pouvoir politique et n'ayant pas reçu de privilèges, elles ne se sont pas autant compromises que les Églises d'État d'Europe de l'Ouest et du Centre. L'évolution européenne montre cependant que la désétatisation ne mène pas nécessairement à une revitalisation religieuse, mais que cette corrélation est apparemment subordonnée à un ensemble de conditions.

3. Il est acquis qu'en Europe de l'Ouest, durant les cinquante dernières années la dissolution des milieux sociaux et la « détraditionnalisation » ont diminué la puissance d'intégration des institutions et des groupes religieux. L'éducation religieuse inculquée au sein de la famille reste certes le facteur d'influence le plus effectif sur la religiosité des adultes (J. Stolz, 2004 : 84 *sv.* ; O. Müller, 2004 : 64 *sv.*). Il est cependant très probable que les processus d'individualisation, qui limitent l'influence de la famille d'origine au profit des opinions et comportements individuels, contribuent à une diminution de la religiosité personnelle. Le recul des pratiques et des convictions religieuses constaté dans toute l'Europe de

14. Telle est la position de Rodney Stark, Roger Finke et Laurence Iannaccone, adeptes du modèle économique du marché.

l'Ouest et qui va de pair avec les processus d'individualisation corrobore cette hypothèse. En même temps, il est exact de dire – comme l'avance l'hypothèse contraire – que les processus d'individualisation permettent l'émergence de formes religieuses absolument nouvelles, moins institutionnalisées, plus syncrétistes, plus diffuses et qui sont dotées d'un esprit fortement individualiste. Les enquêtes empiriques montrent que ces formes de religiosité ne dépendent pas de la socialisation religieuse primaire (D. Pollack, 2012 ; O. Müller, 2004 : 73). Cela plaide en faveur de l'hypothèse selon laquelle la dissociation entre l'individu et la société – si caractéristique des sociétés modernes – crée les conditions de l'avènement d'une nouvelle religiosité, assumant sa propre responsabilité et largement dépourvue d'attaches institutionnelles. Comme nous l'avons déjà souligné, le nombre d'adeptes de cette religiosité individualisée reste limité. En outre, ces nouvelles formes individuelles du religieux ne se révèlent globalement pas comme une alternative aux formes traditionnelles, mais leur sont positivement corrélées (tableau 2). Ces croyances dites parallèles participent partiellement à la mouvance des grandes traditions religieuses. Ici encore la première hypothèse, à savoir que l'individualisation exerce une influence négative sur le domaine religieux, semble avoir plus de poids que la seconde.

4. De même, les effets de la pluralisation religieuse et culturelle sur la religion semblent être en général plutôt négatifs. Dans tous les pays d'Europe de l'Ouest, nous constatons depuis les années 1960 une pluralisation croissante. Parallèlement, le niveau général de religiosité (appartenance, pratique et croyance en Dieu) baisse. Les pays homogènes sur le plan religieux tels que l'Irlande, le Portugal, l'Italie, la Pologne ou la Croatie font preuve d'un grand dynamisme religieux, à l'opposé des pays religieusement mixtes tels que les Pays-Bas ou l'Angleterre dont le niveau de religiosité est nettement plus bas. La plupart des recherches sur la corrélation entre le degré de pluralisme religieux et le niveau de religiosité arrivent à la conclusion que le pluralisme religieux ne renforce pas la vitalité des différentes communautés religieuses, mais les affaiblit (M. Chaves, P. Gorski, 2001 ; P. Norris, R. Inglehart, 2004 : 99, 126 *sv.*). Cependant, les effets inverses sont aussi observables. Il n'est en effet pas rare que l'engagement religieux des croyants en situation minoritaire soit plus fort que s'ils étaient majoritaires. Bien qu'il produise des effets essentiellement négatifs, le pluralisme religieux peut aussi apporter des retombées positives.

5. En ce qui concerne les répercussions du processus d'élargissement des horizons sur la religion et l'Église, les données empiriques semblent à nouveau confirmer davantage la première hypothèse, la seconde ne s'avérant qu'en partie pertinente. Il a été montré (tableau 3) que la tendance à priver les conceptions religieuses de leur sens concret, entraîne une liquéfaction du religieux et amoindrit son importance pour l'existence individuelle. De là à interpréter cette tendance comme une conséquence directe de l'élargissement contemporain des horizons et du savoir, il n'y a qu'un pas. Il résulte en effet de cet élargissement

que les idées et pratiques religieuses qui se présentent sous une forme concrète sont soupçonnées de contingence si elles ne deviennent pas universelles et abstraites. Cependant, le mécanisme inverse s'observe également : celui-ci procède d'une réaction face à une modernité confuse et insaisissable à laquelle il tente de faire contrepoids en apportant une vision substantialiste. On peut penser à l'émergence des courants évangéliques, au succès mondial des Témoins de Jéhovah ou encore à l'attractivité des mouvements fondamentalistes. Globalement, en Europe occidentale, la particularité du religieux réside moins dans des religions unies par la foi, que dans des communautés fluctuantes, faiblement institutionnalisées, au profil dogmatique peu solide et dotées d'un imaginaire religieux hautement abstrait. Ici encore, la première des deux hypothèses devrait avoir plus de poids que la seconde.

Les recherches empiriques fournissent donc des résultats sans ambiguïté : les processus de modernisation ont une influence plutôt négative sur l'ensemble du domaine religieux. Bien que la religion et la modernité soient à maints égards absolument compatibles, les résultats de vastes analyses ont montré qu'elles se situent plus dans un rapport de tension que dans une relation de complémentarité.

Detlef POLLACK

Université de Münster, Allemagne
pollack@uni-muenster.de

Bibliographie

- BECK Ulrich, 1983, « Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungstendenzen und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten », *Soziale Welt*, 2, p. 35-74.
- , 1986, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 2008, *Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M.-Leipzig, Verlag der Weltreligionen.
- BENDIX Reinhard, 1971, « Modernisierung in internationaler Perspektive », in Zapf W. (dir.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, Kiepenheuer, Witsch, p. 502-512.
- BERGER Peter L., 1980, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Fischer.
- , 1999 (dir.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D. C., Ethics and Public Policy Center.
- CASANOVA José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago Univ. Press.
- CHAVES Mark, 2011, *American Religion: Contemporary Trends*, Princeton, Oxford.
- CHAVES Mark, GORSKI Philip, 2001, « Religious Pluralism and Religious Participation », *Annual Review of Sociology*, 27, p. 261-281.
- DAVIE Grace 2002, *Europe: the Exceptional Case; Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd.

- DOBBELAERE Karel, 1999, « Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization », *Sociology of Religion*, 60, p. 229-247.
- EISENSTADT Shmuel, 2000, *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, Velbrück.
- GENSICKE Thomas, 2006, « Jugend und Religiosität », in Shell Deutschland Holding (dir.), *Jugend 2006, Eine pragmatische Generation unter Druck*, Frankfurt a. M., Fisher, p. 203-239.
- GIDDENS Anthony, 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GLOCK Charles, 1962, « On the Study of Religious Commitment », *Research Supplement to Religious Education*, 57, p. 98-110.
- GRAF Friedrich W., 2004, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München, Beck.
- HEELAS Paul, WOODHEAD Linda, 2005, *The Spiritual Revolution: why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- HELLEMANS Staf, 2010, *Das Zeitalter der Weltreligionen: Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*, Würzburg.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- HIRSCHLE Jochen, 2010, « From Religious to Consumption-Related Routine Activists? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, p. 673-687.
- HÖLLINGER Franz, 2006, *Christliche Religiosität und New Age. Zwei Pole des religiösen Feldes der Gegenwartsgesellschaft*, Manuskript, Graz.
- HUBER Stefan, 2004, « Zentralität und Inhalt: Eine Synthese der Messmodelle von Allport und Glock », in Zwingmann C., Moosbrugger H. (dir.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung; Neue Beiträge zur Religionspsychologie*, Münster, Waxmann, p. 79-105.
- IANNACCONE Laurence, 1991, « The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion », *Rationality and Society*, 3, p. 156-177.
- , 1992, « Religious Market and the Economics of Religion », *Social Compass*, 39, p. 123-131.
- INGLEHART Robert, BAKER Wayne E., 2000, « Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values », *American Sociological Review*, 65, p. 19-51.
- JACOBS Jan, 1998, « Die Niederlande », in Gatz E. (dir.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, vol. 1. Paderborn : Schöningh, p. 243-274.
- JOAS Hans, 2007, « Führt Modernisierung zu Säkularisierung? », in Nollmann G., Strasser H. (dir.), *Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche*, Essen, Klartext, p. 37-45.
- JONES Eric L., 1987, *The European Miracle. Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia*, Cambridge.
- KÄÄRIÄINEN Kimmo, NIEMELÄ Kati, KETOLA Kimmo, 2005, *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity*, Tampere, Church Research Institute.
- KIRCHENAMT DER EKD, 2010, *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2008*, Hannover.
- KNIPPENBERG Hans, 2005, « The Netherlands: Selling Churches and Building Mosques », in id. (dir.), *The Changing Religious Landscape of Europe*, Amsterdam, Het Spinius, p. 88-106.

- KNÖBL Wolfgang, 2007, *Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a. M., New York, Campus.
- KOSELLECK Reinhart, 1989, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M.
- KRÜGGELER Michael, VOLL Peter, 1993, « Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie », in Alfred D., Campiche R. (dir.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich, Basel NZN Buchverlag.
- LERNER Daniel, 1968, « Modernization: Social Aspects », in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, p. 386-402.
- LUCKMANN Thomas, 1991 [1967], *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.
- LUHMANN Niklas, 1975, « Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie », in *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, p. 9-20.
- , 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- MAKROPOULOS Michael, 1998, « Modernität als Kontingenzzkultur. Konturen eines Konzepts », *Poetik und Hermeneutik*, 17, p. 55-79.
- MERTEL Thomas, 1997, « Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne », in Mergel T., Welskopp T., *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft: Beiträge zur Theoriedebatte*, München, Beck, p. 203-232.
- MÜLLER Olaf, 2004, « Religiosity in Central and Eastern Europe. Results from the PCE Study », in Jerolimov Dinka M., Zrinščak S., Borowik I. (dir.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb, IDIZ, p. 61-77.
- MÜNCH Richard, 1991, *Die Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- MÜNKLER Herfried, 2006, *Annotationen zum Thema, Sicherheit und Risiko*, Berlin, Masch.
- NORRIS Pippa, INGLEHART Ronald, 2004, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- PARSONS Talcott, 1971, « Evolutionäre Universalien der Gesellschaft », in Zapf W. (dir.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln, Kiepenheuer, Witsch, p. 55-74.
- PARSONS Talcott, PLATT Gerald M., 1973, *The American University*, Cambridge, Harvard Univ. Press.
- PETTERSSON Thorleif, 2006, « Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-Being, Supported by Cultural Diversity », *Contemporary Sociology*, 5, p. 231-257.
- PICKEL Gert, POLLACK Detlef, MÜLLER Olaf, 2012, « Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results », in Pollack D., Olaf M., Pickel G. (dir.) *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, Farnham, Ashgate, p. 229-255.
- PLESSNER Helmut, 2003 [1964], *Condition humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- POLLACK Detlef, 2009, « Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde », in Kippenberg H. G., Rüpke J., Stuckrad K. von (dir.), *Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 61-86.
- , 2012, *Säkularisierung- ein moderner Mythos?*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- RIESEBRODT Martin, 2000, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München, Beck.
- ROHDE Dieter, 1987, « Kirchliche Statistiken, Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben », *Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche*, 114, p. 267-453.

- ROOF Wade Clark, 1993, *A Generation of Seekers: the Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins.
- ROSTOW Walt W., 1961, *Stadien wirtschaftlichen Wachstums*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- RUITER Stijn, VAN TUBERGEN Frank, 2009, « Religious Attendance in Cross-National Perspective: a Multilevel Analysis of sixty Countries », *American Journal of Sociology*, 115, p. 863-895.
- SCHWINN Thomas, 2006, « Die Vielfalt und die Einheit der Moderne – Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogrammsin », Schwinn T. (dir.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwiss., p. 7-34.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, 2012, « Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands – 1990 und 2010 », <http://www.dbk.de/zahlen-fakten/kirchliche-statistik/>
- STARK Rodney, FINKE Roger, 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, Los Angeles, Univ. of California Press.
- STOLZ Jörg, 2004, « Religion et Structure sociale », in Campiche R. (dir.), *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fidès, p. 51-88.
- , 2008, « Secularization Theory and Rational Choice Theory: an Integration of Macro- and Micro-Theories of Secularization Using the Example of Switzerland », in Pollack D., Olson D. V. A. (dir.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York, London, Routledge, p. 249-270.
- , 2009, « Explaining Religiosity: towards a Unified Theoretical Model », *The British Journal of Sociology*, 60, p. 345-376.
- WAGENER Hans-Jürgen, 2008, *Warum gerade Europa? Langfristige Wirtschaftsentwicklung und Institutionen*, Frankfurt a. O., Masch.
- WALLIS Roy, BRUCE Steve, 1992, « Seculariation Theory: the Orthodox Model », in Bruce S. (dir.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Oxford Univ. Press, p. 8-30.
- WEBER Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck.

La théorie de la sécularisation au banc d'essai

Pendant des décennies, les chercheurs ont considéré que la religion et la modernité étaient en tension, avec cette thèse centrale : la diffusion des modes de vie modernes va de pair avec la diminution de la portée sociale de la religion et de l'Église. Plus une société se modernise (augmentation du niveau de vie, démocratisation, pluralisation et individualisation), plus elle se sécularise. Aujourd'hui, le nombre de chercheurs partageant ces hypothèses s'est fortement restreint. Alors qu'il y a quarante ans, c'était plus ou moins une évidence dans les sciences sociales d'admettre une perte de l'importance sociale de la religion, aujourd'hui, il semble que les chercheurs s'accordent largement à rejeter la théorie de la sécularisation. En vue d'évaluer la théorie de la sécularisation, cet article envisage les conséquences potentielles de la modernité sur la religion sur le plan théorique, en précisant les particularités des

sociétés modernes et en formulant plusieurs hypothèses. Ensuite, il analyse les changements empiriquement identifiables du champ religieux. Ces observations permettent de discuter des répercussions de la modernisation sur la religion et de la validité des hypothèses proposées.

Mots-clés : sécularisation, modernité, enquêtes quantitatives.

The Theory of Secularization on the Test Bench

For decades, scholars have considered that religion and modernity were in tension, with this central thesis: the dissemination of modern lifestyles goes hand in hand with the decline of the social significance of religion and the Church. As a society is modernized (rise in living standards, democratization, pluralization and individualization), it is secularized. On this time, the number of scholars sharing these assumptions has greatly decreased. Whereas forty years ago, it was more or less obvious in social sciences to admit a loss of the social importance of religion, today, it seems that scholars widely agree to reject the theory of secularization. In order to evaluate the theory of secularization, this article is considering the potential consequences of modernity on religion on the theoretical level, by specifying the specific features of modern societies and formulating several hypotheses. Then, it analyzes the empirically identifiable changes of the religious field. These observations allow to discuss the impact of modernization on religion and the validity of the hypotheses proposed.

Key words: secularization, modernity, quantitative research.

La teoría de la secularización puesta a prueba

Durante décadas, los investigadores consideraron que la religión y la modernidad estaban en tensión, con la siguiente tesis central: la difusión de los modos de vida modernos va en paralelo con la disminución del alcance social de la religión y de la Iglesia. Cuanto más una sociedad se moderniza (argumentación del nivel de vida, democratización, pluralización e individualización), más se seculariza. Hoy, el número de investigadores que comparten esta hipótesis se restringió fuertemente. Mientras que hace cuarenta años, era una evidencia relativa en las ciencias sociales admitir una pérdida de la importancia social de la religión, hoy parece que los investigadores acuerdan ampliamente en rechazar la teoría de la secularización. Para evaluar la teoría de la secularización, este artículo considera las consecuencias potenciales de la modernidad en la religión en el plano teórico, precisando las particularidades de las sociedades modernas, y formulando varias hipótesis. Luego, analiza los cambios empíricamente identificables del campo religioso. Estas observaciones permiten discutir las repercusiones de la modernización en la religión y la validez de las hipótesis propuestas.

Palabras clave: secularización, modernidad, encuestas cuantitativas.