



HAL
open science

Des religions sans culture ?

Loïc Le Pape

► **To cite this version:**

Loïc Le Pape. Des religions sans culture ?. Les Cahiers français : documents d'actualité, 2015. hal-03883005

HAL Id: hal-03883005

<https://hal.science/hal-03883005>

Submitted on 2 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

- La réforme du collège
- Le droit du sol
- Les 35 heures à l'hôpital

RELIGIONS, LAÏCITÉ(S), DÉMOCRATIE



Sommaire

CAHIERS FRANÇAIS

Équipe de rédaction

Philippe Tronquoy
(rédacteur en chef)

Jean-Claude Bocquet
(secrétaire de rédaction)

Conception graphique

Bernard Vaneville

Illustration

Manuel Gracia

Édition

Carine Sabbagh

Promotion

Anne-Sophie Château

Avertissement au lecteur

Les opinions exprimées
dans les articles n'engagent
que leurs auteurs.

Ces articles ne peuvent être
reproduits sans autorisation.

Celle-ci doit être demandée à
La Direction de l'information
légale et administrative

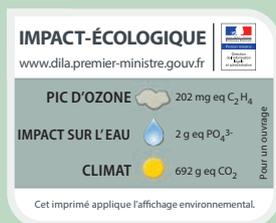
26, rue Desaix
75727 Paris Cedex 15

ou

droits-autorisation@ladocumentationfrancaise.fr

© Direction de l'information
légale et administrative, Paris 2015

En application de la loi du 11 mars 1957 (art.41)
et du code de la propriété intellectuelle
du 1^{er} juillet 1992, toute reproduction
partielle ou totale à usage collectif
de la présente publication
est strictement interdite
sans autorisation expresse
de l'éditeur. Il est rappelé
à cet égard que l'usage abusif
et collectif de la photocopie
met en danger l'équilibre économique
des circuits du livre.



DOSSIER

1 ÉDITORIAL

par Philippe Tronquoy

2 L'Europe, une exception dans un monde religieux ?

Jean-Paul Willaime

8 Des démocraties rattrapées par l'absolu

Michaël Fæssel

13 La France et ses laïcités

Philippe Portier

19 Des religions sans culture ?

Loïc Le Pape

24 Violence des religions

Jean-Louis Schlegel

30 L'enseignement de la laïcité et des faits religieux à l'école

Philippe Gaudin

36 Croyances religieuses, valeurs et choix politiques

Claude Dargent

43 Le catholicisme français après l'épisode du mariage pour tous

Céline Béraud

48 Les protestants en France : minoritaires et prospères

Sébastien Fath

54 L'implantation de l'islam en France : un champ religieux fragmenté

Haoues Seniguer

60 Le judaïsme : quelles évolutions ?

Dominique Schnapper

DÉBAT

66 La réforme du collège

66 1. Une bonne réforme

François Dubet

71 2. La réforme du collège ou l'avenir sombre de la société française

Nathalie Bulle

LE POINT SUR...

76 Le droit du sol

Brigitte Krulic

POLITIQUES PUBLIQUES

81 Les 35 heures à l'hôpital

Pierre de Montalembert

BIBLIOTHÈQUE

85 Christian de Perthuis et Raphaël Trotignon, *Le climat, à quel prix ? La négociation climatique*

Odile Jacob, 2015

présenté par Antoine Saint-Denis

DES RELIGIONS SANS CULTURE ?

Loïc Le Pape

Sociologue et anthropologue, chercheur associé à l'Idemec (Institut d'ethnologie européenne, méditerranéenne et comparative), Aix-Marseille Université, CNRS

La dissociation entre le religieux et la culture sociale et politique est devenue visible en Occident au XIX^e siècle et le mot « sécularisation » s'est imposé dans les années 1960 pour désigner la perte d'influence du religieux dans la vie des individus. Le « retour du religieux » manifesté à partir de la décennie 1980 ne constitue nullement un retour à la configuration de jadis où une religion dominante marquait de son empreinte profonde la société. C'est souvent désormais d'une adhésion individuelle déconnectée d'une influence familiale ou sociétale que relève le rapport au religieux. Mondialisation aidant, l'« offre » religieuse est devenue très plurielle et il s'ensuit une standardisation des croyances et de leurs modes d'organisation. Le phénomène des « convertis » illustre cette situation des « religions sans culture ». Loïc Le Pape observe cependant que les religions ne peuvent totalement s'abstraire du contexte territorial et culturel et qu'elles doivent d'une certaine manière composer avec lui.

C. F.

Face aux mutations extrêmement rapides de la mondialisation économique et culturelle et à la redéfinition corollaire des identités nationales, peut-on envisager une déconnexion entre les religions et le substrat culturel dans lequel elles sont nées ? Si l'on définit avec Olivier Roy la culture comme l'ensemble des « productions de systèmes symboliques, de représentations imaginaires et d'institutions propres à une société »⁽¹⁾, alors la religion est partie intégrante de la culture. Ce qu'elle a été, de fait, durant des siècles : que l'on songe à l'héritage du christianisme dans la culture sociale et politique européenne ou à l'empreinte du confucianisme sur la société chinoise. Cependant plusieurs tendances témoignent d'une déconnexion entre les deux. Parmi les indices les plus contemporains, le développement des communautés musulmanes hors des pays musulmans, le succès d'un bouddhisme tibétain transformé ou l'essor mondial du protestantisme évangélique. Se posent ainsi des problématiques d'intégration, d'acculturation ou encore de diffusion de modèles religieux standardisés qui viennent questionner et concurrencer les héritages culturels.

(1) Roy O. (2008), *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, p. 43.

Comment les religions et la culture se sont-elles trouvées séparées et en concurrence ? Quelles sont les conséquences sociopolitiques de la mondialisation du religieux ? Enfin, plutôt que de parler de religions sans culture, ne peut-on pas affiner les catégories et penser un religieux mondialisé qui compose nécessairement avec les cultures qu'il rencontre ?

Le constat de la déculturation de la religion

La dissociation du religieux et de la culture est un processus marqué depuis le XIX^e siècle en Occident et qui tend à s'imposer, mondialisation oblige, dans d'autres aires géographiques. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale que le constat sera dressé et exploré scientifiquement.

Sécularisation, laïcisation et retour du religieux

Aux États-Unis, dans les années 1960, un mot devient très rapidement récurrent dans la sociologie des religions : la sécularisation. Cette notion est forgée sur le mot *secular* qui signifie le passage d'un bien

ou d'une personne de la sphère religieuse à la sphère non-religieuse, séculière. Si cette notion s'impose aussi massivement dans les années 1960, c'est qu'elle rend compte de transformations contemporaines et très rapides sur lesquelles les sociologues du religieux n'ont pas de recul : la baisse continue de la pratique religieuse, la désaffection des églises chrétiennes ou l'émergence de groupes communautaires plus restreints qui seront appelés les Nouveaux mouvements religieux (NMR). L'utilisation du mot sécularisation permet aux sociologues de relier ces constats à des mutations plus profondes de la société durant le dernier siècle, comme l'autonomisation de la sphère politique ou la moindre influence des prescriptions religieuses sur les comportements de la vie quotidienne (notamment dans le domaine de la sexualité ou de la transmission religieuse). Devenu paradigme, la sécularisation a progressivement englobé toutes les mutations du religieux, puis celles de la modernité occidentale : l'individualisation, la pluralisation (du religieux comme du politique), la tendance à la réflexivité, des processus généraux qui traversent les XIX^e et XX^e siècles. Face à cet expansionnisme théorique, la sécularisation est devenue un paradigme explicatif qui rend bien compte des fortes mutations contemporaines mais qui n'explique plus grand-chose. En France, et plus généralement dans le contexte européen, cette notion a eu moins de succès, en partie parce que l'expérience française de séparation des Églises et de l'État a pris le nom de laïcisation, plus difficile à traduire en anglais. La laïcisation caractérise d'abord un processus historique de séparation des sphères religieuse et politique puis, dans un sens plus large, la conséquence de cette séparation, la perte d'influence du religieux dans la vie quotidienne des individus. Cependant sécularisation et laïcisation ne s'équivalent pas : la laïcisation est un processus institutionnel de reconfiguration des rapports entre politique et religieux qui n'est absolument pas lié au monde occidental, tandis que la sécularisation reste un paradigme bien plus large qui qualifie les transformations des deux derniers siècles⁽²⁾.

(2) Jean Baubérot et Micheline Milot proposent d'abandonner le paradigme de la sécularisation trop vaste et ancré dans la double idée évolutionniste du déclin progressif de la religion et d'une « extension universelle d'un modèle occidental » (p. 194) : « [la sécularisation] est donc devenue, globalement, un obstacle à la production du savoir sociologique et à des recherches interdisciplinaires » (p. 193). Voir Baubérot J. et Milot M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

Le concept de sécularisation a été d'abord reformulé⁽³⁾, puis abandonné progressivement par des sociologues confrontés dès les années 1980 (Révolution iranienne) à un « retour du religieux », marqué plus encore dans les années 1990 (guerres en ex-Yougoslavie, guerre civile algérienne) puis par les attentats du 11 septembre 2001. Le religieux, en déclin depuis les années 1960 (au moins dans la sociologie...) est redevenu un facteur explicatif et central. À la différence près que le religieux contemporain est adossé à la mondialisation économique : il est transnational, ultra-concurrentiel et tend à se détacher de son contexte socioculturel d'appartenance : c'est un religieux de plus en plus sans culture, métissé, qui se recompose au gré des évolutions sociopolitiques.

Malgré tous ses défauts, la théorie de la sécularisation a permis de penser un processus d'éloignement du religieux d'avec d'autres institutions. Sa valeur théorique est sans doute plus efficace avec le concept de laïcisation, mais le fait marquant est là : pour la première fois on a pu penser conjointement les transformations du religieux dans des cultures spécifiques et des territoires différents. Différencier le religieux du culturel permet en outre de ne pas s'abandonner à des théories grossières (le « retour du religieux » ou le « choc des civilisations ») qui brouillent plus qu'elles n'éclairent les changements en cours⁽⁴⁾.

Religion vs. culture : le cas du catholicisme en France

Pour saisir l'ampleur des transformations entre religions et cultures, l'évolution du catholicisme français est particulièrement éclairante. On peut d'abord en mesurer l'héritage lorsque l'on songe au calendrier (la succession des saints), aux jours fériés et chômés lors des fêtes chrétiennes, aux traditions alimentaires qui se retrouvent dans nos cantines (le repas maigre du vendredi), aux vacances scolaires (Noël, Pâques) etc. C'est ce qu'Edgar Morin a appelé avec malice la

(3) Tschannen O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, et Casanova J. (1994), *Public Religions in The Modern World*, Chicago, Chicago University Press.

(4) La thèse de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations » (*Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997) réfute cette évolution du religieux. Pour l'auteur, les civilisations (pensons ici : les cultures) se différencient et s'opposent au nom de traditions et genèses « civilisationnelles » qui sont dépendantes d'héritages et d'ordres religieux. Ici, le religieux est omniprésent, et plus encore il détermine et fige des caractères civilisationnels (culturels) qu'on retrouve dans des ensembles géographiques pensés de manière hétérogène.

« catho-laïcité ». Il y a bien une imprégnation chrétienne de notre organisation sociale et politique et sans doute aussi de nos schèmes de pensée. Mais cela ne signifie pas pour autant que la France soit restée seulement chrétienne ou que ces héritages marquent une spécificité culturelle.

Dès les années 1950, Gabriel Le Bras a bien montré la fréquentation sélective du culte catholique par sa « classification des individus selon leur degré d'observance », en distinguant les « conformistes saisonniers », les « pratiquants réguliers » et les « personnes dévotes ou zélées »⁽⁵⁾. À l'opposé d'un religieux uniforme et englobant, les études de Le Bras ont suscité un courant de recherche qui visait à radiographier les nuances de la pratique religieuse dans le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme. Parmi les changements notables, si on constate la perte progressive de l'autorité des Églises (la dé-institutionnalisation), c'est surtout la fin progressive de la transmission religieuse qui va caractériser l'évolution du catholicisme en France. Lorsque les parents ne transmettent plus un héritage religieux, que ce soit par l'inscription des enfants au catéchisme et par l'accomplissement des rituels du baptême et de la confirmation, ou par la socialisation à l'intérieur de la famille (aller à la messe, prier, ou se revendiquer croyant), l'inscription du catholicisme dans le paysage environnant et la vie quotidienne des Français cesse de prendre une place prépondérante. Et cette déconnexion est allée en s'accroissant, jusqu'à créer un « illettrisme religieux » où nous n'arrivons plus à saisir l'empreinte chrétienne de poèmes, tableaux ou autres grandes œuvres musicales.

Danièle Hervieu-Léger a appelé ce processus « l'exculturation du catholicisme français », c'est-à-dire sa déconnexion progressive d'avec la culture, une situation où les référents catholiques disparaissent de l'univers culturel français⁽⁶⁾. Elle explique que c'est à la fois une histoire politique propre à la France (la séparation des Églises et de l'État s'est faite contre le catholicisme) mais également un processus interne au catholicisme. Au-delà du cas français – où, par exemple, la chute des vocations est spectaculaire (36 000 prêtres en 1975, 15 000 en 2015) –, on peut en effet élargir le constat à toute



l'Europe catholique et protestante, la disjonction entre le religieux et la culture y étant un phénomène général.

Les conséquences de cette perte d'influence du religieux sont nombreuses, et nous en retiendrons deux, parmi les plus remarquables : l'individualisation - privatisation du religieux et l'avènement du pluralisme. Lorsque la religion n'est plus imposée socialement, elle trouve naturellement sa place dans la sphère privée (la privatisation) et devient plus subjective et intime (l'individualisation). Ce double mouvement est la règle aujourd'hui : c'est l'expérience individuelle et l'idée d'authenticité qui caractérisent la croyance. Mais il faut entendre cette croyance comme une option : on peut croire si on le souhaite, mais il est possible de ne pas croire. Selon le philosophe canadien Charles Taylor c'est l'incroyance qui est la norme et la croyance l'exception : c'est l'âge séculier⁽⁷⁾. L'individu est libre de choisir ses croyances et donc devient possible le choix d'autres croyances (que celles des parents). Cette subjectivité s'accompagne donc de papillonnages religieux, de bricolages des croyances et de « religions à la carte »⁽⁸⁾.

(5) Le Bras G. (1956), *Études de sociologie religieuse*, 2 vol., Paris, PUF.

(6) Hervieu-Léger D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

(7) Taylor Ch. (2011), *L'Âge séculier*, Paris, Seuil, (édition originale *A secular Age*, 2007).

(8) Schlegel J.-L. (1994), *Religions à la carte*, Paris, Hachette. Voir également Hervieu-Léger D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Le pluralisme religieux quant à lui consiste en la présence d'une offre religieuse multiple, loin de la tendance historique d'une superposition territoire/religion, selon le principe du *cujus regio, ejus religio* (un roi, une religion, une loi). Cette pluralisation introduit une concurrence entre les religions et marque l'avènement d'un marché des croyances, à l'échelle mondiale.

La mondialisation du religieux

La déculturation du religieux a conduit à une déterritorialisation de celui-ci : rares sont aujourd'hui les pays où seule une religion est reconnue (l'Arabie Saoudite étant l'exception la plus célèbre) et les pouvoirs politiques doivent donc faire face à des demandes de reconnaissances plurielles de la part de groupes organisés internationalement.

Standardisation des croyances et circulation de formes orthodoxes

La logique du pluralisme religieux place les religions sur un pied d'égalité théorique et l'individualisation accentue une « demande » de religieux. Les religions doivent désormais proposer des façons de croire plus accessibles et elles ont intégré des formes de concurrence. À côté de la globalisation économique, nous assistons depuis une vingtaine d'années à une globalisation du religieux. Cette globalisation est d'abord une reconfiguration du marché des croyances.

Les églises traditionnelles subissent une crise profonde car elles sont, comme le catholicisme en France, encore ébranlées et affaiblies par le processus de déculturation et ne peuvent pas, en raison de leur histoire propre, se réformer de manière rapide afin de suivre la demande religieuse : elles se dé-institutionnalisent en perdant à la fois leurs fidèles mais aussi beaucoup de leurs clercs. Cependant elles conservent un atout important dans cette compétition : elles représentent une sorte d'immuabilité, une tradition et une stabilité parfois reconfortante pour des croyants en perte de repères.

La globalisation du religieux a produit une standardisation des croyances et des modes d'organisation. Cette standardisation est à dimensions multiples : il y a d'abord un formatage juridique à propos de la reconnaissance des cultes par les États, qui appliquent des critères que s'efforcent d'observer les groupes religieux présents sur le territoire. Il y a également une standardisation par les institutions elles-mêmes qui s'internationalisent et doivent modifier des pans entiers de leur organisation

(l'usage d'une même langue, la rationalisation des tâches cléricales, l'uniformisation de l'organisation hiérarchique, etc.). À cet égard, Olivier Roy montre bien l'émergence d'une figure commune aux groupes religieux, le « ministre des cultes » qui, sur le modèle du pasteur protestant, guide les croyants, encadre (et gère) une communauté, a un rôle d'intercession parfois mais pas plus : selon la logique de l'individualisation, le contact entre le divin et l'individu est vécu de façon intime et personnelle⁽⁹⁾. Il y a enfin une standardisation par la pratique où se mêlent croyances religieuses et héritages culturels. Par exemple, lorsque les musulmans fêtent Noël et offrent des cadeaux à leurs enfants. Une amie anthropologue travaillant sur le protestantisme évangélique en Tunisie rapportait les doutes d'un pasteur à propos de l'installation (ou pas) d'un sapin de Noël dans le temple. Fallait-il, dans un pays majoritairement musulman, décorer un arbre comme cela se fait en Europe et en Amérique du Nord, tout en sachant que cette tradition n'est pas entièrement chrétienne ?

Outre le phénomène de la standardisation, on assiste également au développement massif de formes orthodoxes très concurrentielles : le salafisme et le protestantisme évangélique. Ces deux mouvements ont en commun de s'appuyer sur des religions instituées (l'islam et le protestantisme) tout en accomplissant une « réinvention de la tradition » en prônant un retour à un religieux « pur », c'est-à-dire dénué de toute interaction avec une culture, quelle qu'elle soit. Le salafisme promet ainsi un retour à la vie des « pieux ancêtres » et le protestantisme évangélique privilégie une lecture littérale de la Bible. Cette simplicité apparente d'un retour aux sources permet à ces deux cultes de se propager très rapidement dans le monde entier. Enfin d'autres religions se sont transformées pour s'internationaliser. C'est le cas du bouddhisme tibétain qui, sous couvert d'une philosophie accessible, s'est fortement propagé en occident. La personnalité charismatique du Dalai-Lama, le nombre important d'ouvrages de vulgarisation et de médiateurs, ainsi qu'une possibilité d'engagements variables (de la simple lecture à la retraite de trois ans) ont permis au bouddhisme tibétain de se propager internationalement.

(9) Roy O., *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, p. 258-260.

La conversion religieuse, prototype de la religion sans culture

Le phénomène de la conversion religieuse est une illustration de cette dissémination du religieux hors des cultures d'origine, puisque c'est une démarche personnelle d'engagement dans des croyances différentes de celles de la socialisation familiale (que celle-ci ait été religieuse ou pas). Le choix d'une (nouvelle) religion n'est pourtant pas neutre : il est le fruit d'un parcours subjectif, d'une construction individuelle à la croyance et il se trouve reformulé par l'institution qui accueille.

Dans le cas français, les récits de conversion sont d'abord la justification d'un choix religieux : dans un monde séculier, où la croyance est devenue optionnelle, les convertis doivent d'abord expliquer pourquoi ils s'engagent dans une nouvelle religion⁽¹⁰⁾. Si l'on considère la conversion religieuse comme un processus d'interaction, où une conversion doit être présentée et expliquée pour être acceptée et reconnue, les convertis doivent d'abord convaincre de leur bonne foi, puis expliquer leur démarche. C'est particulièrement le cas pour les convertis à l'islam qui doivent faire face à des représentations négatives, essayer des critiques et des accusations souvent infondées. Ils doivent alors, en plus de rendre compréhensible leur cheminement spirituel intime, déminer et apaiser des réactions familiales basées sur des représentations faussées et des méconnaissances réciproques⁽¹¹⁾. Les convertis à l'islam en France doivent présenter leur nouvelle religion sous l'angle du « religieux pur » et donc « déculturaliser » l'islam, qui souffre encore de représentations négatives.

La conversion religieuse est un phénomène mondial, qui tend à augmenter ces dernières années avec le succès des protestantismes évangéliques et du salafisme d'inspiration wahhabite. Or, le choix de croyances nouvelles, c'est-à-dire hors de celles des socialisations initiales, est toujours suspect, parfois dangereux, et les convertis doivent donc établir des récits de conversion acceptables par leurs proches. Ces récits sont eux-mêmes devenus standardisés : les convertis insistent sur le choix personnel et intime qui est le leur, sur les

bienfaits quotidiens de leur engagement religieux et sur leur volonté de ne pas couper les ponts avec leur entourage. Ce faisant, ils axent leurs récits sur des formes religieuses individuelles (le « religieux pur » selon Olivier Roy) détachées de toute influence territoriale, historique ou culturelle.

Des religions contre la culture ?

Au terme de ce panorama, peut-on simplement dire que les religions, au moins dans leurs formes les plus modernes sont à même de se passer d'un contexte territorial et culturel ? Rien n'est moins sûr, malgré le succès de formes religieuses exacerbées telles que le salafisme ou le protestantisme évangélique.

En effet les anthropologues du religieux étudiant l'essor du protestantisme évangélique montrent qu'en fait celui-ci tend à intégrer, lorsqu'il s'installe, des éléments de la culture locale. Bien qu'il se présente sous une forme intransigeante en prônant une rupture radicale et l'arrivée de la vraie foi, il s'accommode souvent des « formes sociales de la religion » pré-existantes. Des études comparatives récentes montrent bien que les pasteurs évangéliques passent leur temps à composer avec les réticences de leurs ouailles et à négocier des accommodements dans la pratique et le développement du culte⁽¹²⁾.

Ainsi, plus qu'une opposition frontale entre le religieux et la culture, il vaudrait mieux penser des interactions réciproques et des transformations de l'une par l'autre. Si les protestants évangéliques ou les tenants d'un salafisme des plus intransigeants se présentent comme des croyants en rupture avec un monde jugé intégralement perverti, ils en utilisent cependant les langues, les technologies et les moyens de communication. Et en revendiquant une reconnaissance et des droits particuliers, face à des États qui n'y sont pas préparés, ils tendent à modifier les traditions politiques et la jurisprudence. Ce faisant, ils ancrent leurs nouvelles religions dans des contextes socioculturels qui s'en trouvent transformés.

(10) Taylor Ch. (2011), *L'Âge séculier*, op. cit. Voir également Le Pape L. (2015), *Une autre foi. Itinéraires de conversions religieuses en France ; juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence.

(11) Puzenat A. (2015), *Conversions à l'islam. Unions et séparations*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes. Voir également Allievi S. (1999), *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.

(12) Voir notamment Pons Ch. (dir.) (2013), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS Éditions.