

**Cahier n° 2 de l'Observatoire des religions en Suisse**

**Actes du Colloque de Lausanne (11-13 octobre 2001)**

*Les Dynamiques européennes de l'évangélisme*

**Colloque organisé par l'Observatoire des religions en Suisse  
Avec le soutien de l'Université de Lausanne et du Fond National Suisse de la Recherche  
Scientifique**

## **Sécularisation de la culture? La religion au défi des mutations du rapport à la nature**

*Danièle Hervieu-Léger, Ecole des  
Hautes Etudes en Sciences  
Sociales, Paris, France*

### **Considérations préalables**

Quel lien entre ce thème et la question des rapports entre religion et valeurs, qui constitue le fil rouge du colloque? Plus précisément: quel lien entre la question des rapports entre religion et culture et celle des rapports entre religion et valeurs?

Plutôt qu'à la notion de "valeurs", je me référerai ici à la notion d'"évaluations fortes" (Ch. Taylor) (choix entre ce qui est supérieur et ce qui est inférieur; ce qui est meilleur et ce qui est pire, ce qui est désirable et ce qui ne l'est pas etc.). La notion d'évaluation est en effet une notion dynamique, qui met l'accent sur le mouvement du choix, plutôt que sur le contenu substantif (statique) des "valeurs".

Or évaluer, c'est mettre en jeu non seulement des dispositions, des intérêts ou des aspirations individuelles, mais également des références, des normes, des souvenirs, des aspirations etc. qui font sens au sein d'un group donné. C'est un mouvement qui s'inscrit dans (et qui contribue à produire) la culture, c'est-à-dire la vision du monde partagée au sein d'une société donnée.

C'est par ce biais que je peux rejoindre la thématique du colloque: en posant la question du lien que cette dynamique culturelle de l'évaluation entretient avec l'univers religieux des sociétés où nous la saisissons (notamment sous la forme de ces "coupes" instantanées que constituent les sondages).

Quand je parle d'"univers religieux", je ne réfère pas seulement aux croyances exprimées comme telles par les individus, ni aux normes morales et pratiques attachées par eux à ces croyances: je considère le dispositif civilisationnel qui a modelé, dans la longue durée, l'horizon normatif (ou l'espace de références) à l'intérieur duquel les individus opèrent ces "évaluations fortes".

Il me paraît possible, sous cet angle, de distinguer trois modalités typiques selon lesquelles on peut articuler le rapport entre la dynamique culturelle des "évaluations fortes" et l'univers religieux des sociétés modernes. Ces modalités réfèrent à des *moments typiques* d'un parcours historique donné. Je parle de moments typiques, et non pas d'"étapes historiques", car il n'y a pas d'enchaînement linéaire de l'un à l'autre. Ces moments ne se succèdent pas dans le temps, ils s'emboîtent l'un dans l'autre (avec des retours en arrière toujours possibles et des combinaisons multiples). A chacun de ces moments correspondent des configurations théoriques (et des postures épistémologiques) qui ne sont pas elles-mêmes inscrites dans une sorte de chronologie des analyses, mais qui s'emboîtent et doivent être combinées pour devenir opératoires. C'est à ces configurations (typiques elles aussi) que je m'intéresse ici.

### **Premier moment: La mise à jour de la disjonction moderne entre religion et valeurs.**

Le premier moment correspond à la dominance de la théorie de la sécularisation (dans ses différentes variantes). L'accent est mis, à ce stade, sur la disjonction (objective et subjective) entre le registre des croyances religieuses et celui des "évaluations fortes".

Cette disjonction est pensée d'abord comme une des implications du phénomène plus large de la disqualification culturelle de la religion, disqualification qui résulte de la confrontation inégale entre deux univers de rationalité antagoniques, celui de la religion d'une part; celui de la pensée expérimentale d'autre part: les cosmos religieux se dissolvent sous la pression de la montée en puissance de la rationalité instrumentale dans tous les domaines; la référence aux principes transcendants offerts par les systèmes religieux perd sa pertinence, dans le domaine moral comme dans tous les autres domaines.

Cette disjonction est pensée également (et de façon plus décisive pour notre propos) comme l'une des conséquences du processus moderne de l'affirmation de l'autonomie du sujet, qui se déploie, à partir de son "expérience inaugurale" (celle de la construction politique du citoyen à partir du XXIII<sup>e</sup> siècle), dans tous les domaines de la vie individuelle et collective. L'affirmation de l'autonomie morale du sujet et celle de l'affirmation de l'autonomie du sujet croyant contribuent à disqualifier les grands codes religieux qui se présentent comme le fondement transcendant de toutes les "valeurs" dignes de ce nom: c'est la conscience individuelle éclairée par la raison qui constitue désormais le fondement et le lieu des "évaluations fortes" que les sujets sont sommés de produire eux-mêmes.

NB: Cette révolution culturelle se déploie à l'intérieur même des grandes religions juive et chrétiennes (en proportion de la contribution qu'elles ont apportée à l'émergence de l'idée même d'autonomie): une "théologie de l'autonomie" tend à se développer (avec plus ou moins de difficultés et avec des retours en arrière toujours possibles, au sein des églises chrétiennes). Du point de vue de l'analyse des rapports entre religions et valeurs, on est porté à mettre l'accent à ce stade, sur la "tendance lourde" à l'émancipation religieuse des évaluations: une tendance qui concerne tous les pays modernes et qui est seulement modulée par les données historiques propres à chaque pays.

### **Deuxième moment: la prise en compte des différenciations culturelles de l'émancipation religieuse des valeurs**

Dans ce second moment, on prend en compte - plutôt que le mouvement général de la sécularisation qui accompagne le déploiement de la modernité - les conditions culturelles qui spécifient ce mouvement et lui assignent son rythme et son orientation dans les différents contextes. On prend en compte, autrement dit, l'imprégnation religieuse des cultures, au-delà de l'état des croyances et des pratiques, de la crise des appartenances communautaires et du devenir des formes de la sociabilité religieuse. On s'intéresse au "travail civilisationnel" des religions à l'intérieur même des sociétés les plus sécularisées: un travail civilisationnel qui spécifie les modalités de l'émancipation religieuse de ces sociétés. Cette approche peut conduire à insister sur l'inachèvement de la sécularisation, par-delà le repli mesurable de l'influence des grandes églises.

Exemple: le cas de la "laïcité à la française": construite historiquement pour en finir avec l'emprise politique, mais aussi culturelle et morale de l'Eglise (cf. l'Ecole de la République), mais qui participe entièrement d'une matrice civilisationnelle catholique, qui se révèle non seulement dans la définition confessionnelle de l'exercice de la religion dans les limites de la République qu'elle produit, ou bien dans la construction institutionnelle de la République comme alternative à l'institution ecclésiastique, mais aussi, beaucoup plus profondément, dans un "encodage catholique" de la culture politique nationale qui marque le style de la vie politique, le contenu du débat sur les problèmes sociaux, la définition de la responsabilité de l'Etat et de celle du citoyen, les conceptions de la citoyenneté etc. Un encodage catholique de la culture qui concerne également les représentations collectives touchant à l'argent et à l'économie, les règles de la civilité, les visions de la nature et de l'environnement etc.

On peut montrer, pour chacune des sociétés européennes, considérées comme les plus sécularisées dans le monde, que ces différentes sphères d'évaluation (dont la liste pourrait être allongée) ont pris corps dans des contextes culturels-religieux qui continuent de les orienter, alors même que le refoulement social, politique et culturel des institutions religieuses paraît être largement avancé (sinon complètement avéré).

Du point de vue de l'analyse des rapports entre religion et valeurs (et par rapport au premier moment qui développait un modèle linéaire et homogène de la disjonction, lui-même nourri par une vision linéaire et homogène de la "sortie de la religion"), on entre ici dans une *approche comparatiste* des contextes culturels-religieux de la production des évaluations (qui peut orienter, par exemple, une mise en perspective comparative des saisies opérées par les enquêtes sur les différents terrains nationaux).

### **Troisième moment: l'identification d'un nouveau tournant: celui d'une rupture culturelle radicale qui passe par la révolution du rapport des sociétés modernes à la nature**

La première configuration théorique (identifiée comme "premier moment") met en avant le processus historique de la "sortie de la religion". La seconde configuration – qui n'invalide nullement l'analyse précédente – revalorise la prégnance culturelle préservée des différentes matrices civilisationnelles formées et informées par la religion, en particulier dans la dynamique des évaluations fortes à l'œuvre dans les différentes sociétés concernées le plus directement par le mouvement de la sécularisation. Nous sommes obligés aujourd'hui de nous poser une nouvelle question, qui est de savoir *si ces "matrices civilisationnelles religieuses" ne sont pas elles-mêmes soumises à un processus d'érosion, qui pourrait bien constituer le stade ultime de la perte religieuse des sociétés modernes.*

Cette interrogation ne procède pas des considérations (souvent vaseuses) qui envahissent aujourd'hui la sociologie des religions à propos de la "globalisation du religieux".

Elle ne vient pas seulement (même si celle-ci y a aussi sa part) d'une analyse des nouvelles formes de la revendication de l'autonomie dans nos sociétés (sous la double modalité de la "psychologisation" croissante de cette revendication, et de l'expansion d'une "culture de la démocratie" en dehors de la sphère du politique, du côté de la famille notamment).

Elle surgit principalement (en ce qui me concerne, du moins!) lorsqu'on réalise que le lien civilisationnel qui continuait d'unir la sphère religieuse et la sphère des évaluations fortes était constitué, de façon centrale, par une certaine manière de penser *l'absoluité de l'ordre de la nature*. Cette problématique de l'ordre naturel trouvait elle-même sa source dans une vision religieuse du monde et qui a survécu, sous diverses formes (dont celle du droit), à l'avancée de la sécularisation.

Or nos sociétés sont aujourd'hui confrontées au remaniement radical de ce *rapport à la nature comme ordre* qui organisait, à travers et *par-delà* les grandes visions religieuses du monde, leur univers symbolique (c'est-à-dire les dispositifs du sens partagés en leur sein). Les expériences humaines fondamentales qui engagent le plus directement la production des "évaluations fortes" – se nourrir, se reproduire, se soigner, communiquer, distinguer le mort du vif etc. – sont aujourd'hui bouleversées par la découverte de la capacité humaine d'en transformer un cours considéré jusque-là comme immuable. Procréations médicalement assistées qui séparent définitivement l'ordre de l'alliance de celui de la filiation; développement de la génomique et de la maîtrise pratique du vivant qui bouleverse les thérapeutiques, les conditions de l'activité agricole etc.; expansion des sciences cognitives avec toutes leurs implications dans le domaine de l'information et dans notre rapport au temps et à l'espace etc. Inutile d'allonger la liste: ce que des civilisations entières ont considéré pendant des millénaires comme des impératifs inéluctablement prescrits aux hommes au titre de cette souveraineté de la nature dont les différents systèmes religieux assuraient la mise en forme symbolique, est aujourd'hui devenu un ensemble de dispositifs manipulables, décomposables, réagençables et modifiables.

Dans ce mouvement, la vision de l'absoluité de la nature qui avait survécu à l'affirmation de l'autonomie humaine (sous la double forme de la magnification scientifique et juridique des "lois de la nature") se trouve radicalement mise en question. La nature n'est plus un ordre, au double sens du mot ordre: la nature est de moins en moins perçue comme un univers régi par des principes immuables et permanents; la nature prescrit de moins en moins sa loi aux humains.

A ce point, je me fais à moi-même deux objections:

la première est que le processus d'arrachement de la société et des individus à l'ordre de la nature est aussi vieux que la civilisation elle-même: cf. histoire des techniques, histoire de la médecine etc. Pourquoi mettre en avant le moment présent? Réponse: le saut qualitatif majeur est que l'on ne se situe plus dans une perspective d'accompagnement, de facilitation, voire même de perfectionnement des processus naturels, mais qu'on opère un dépassement, une subversion de ces processus qui atteignent des registres d'expérience considérés comme des butoirs ultimes de la prise de contrôle de l'homme sur la nature (la définition de la vie et de la mort, par exemple).

La seconde objection est qu'en un sens, on n'a jamais parlé autant qu'aujourd'hui de respect nécessaire de la nature (cf. prises de conscience écologique etc.). Réponse: ces invocations de

l'ordre de la nature sont des expressions protestataires suscitées par des dysfonctionnements opérant au sein même du processus de subversion de cet ordre. Ce sont des formations réactionnelles qui témoignent que précisément, on est bien sorti de l'ordre de la nature (de la même manière qu'on invoque la mémoire dans les sociétés où l'impératif du changement et de l'immédiateté est le plus fort, qu'on magnifie les identités dans des sociétés les plus soumises à l'individualisation etc.)

Je fais donc l'hypothèse – qui demande évidemment à être contrôlée et affinée – que cette mise en question pourrait bien constituer le point en lequel se rompt ultimement le lien civilisationnel qui unissait encore, dans nos sociétés institutionnellement sorties de la religion, la sphère religieuse et la sphère des évaluations fortes. (Une rupture culturelle qui pourrait bien être aussi importante que le tournant politique du XVIIIe ...)

Il s'agit maintenant de trouver des terrains d'analyse permettant d'accréditer la plausibilité de cette hypothèse. J'en ai donné un premier exemple, lors du colloque, en traitant des redéfinitions de la valeur "fidélité" qui s'opèrent à travers les seuils successifs de la désacralisation du mariage en droit français: du mariage religieux (catholique) au Code Napoléon (la "naturalisation" de l'impératif de fidélité); du mariage "permanent par destination" (première désacralisation, qui correspond en réalité à une "sacralisation séculière" du mariage) à une problématique purement conventionnelle de l'engagement des conjoints, en train d'émerger du côté de la pratique jurisprudentielle (décision de la Cour d'Appel de Lille avalisant la convention passée par des conjoints en instance de divorce pour s'autoriser mutuellement le droit à l'adultère) et également du côté législatif (le PACS) (deuxième seuil de désacralisation). (en contrepoint: voir comment les protestations contre cette mutation juridique – qui localise une mutation des dispositifs d'évaluation – invoquent continuellement un "ordre", sous la forme des "lois de l'inconscient", des "lois du symbolique" ou encore des "invariants anthropologiques": les religions sont très friandes de ces formes de recharge exogène de l'absoluité!)