

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: Individualisme structurel et religion : limites d'une théorie

Autor: Willaime, Jean-Paul

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814875>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

INDIVIDUALISME STRUCTUREL ET RELIGION : LIMITES D'UNE THÉORIE

Jean-Paul Willaime

Université des Sciences Humaines, C.S.R.E.,
Faculté de théologie protestante, F-67084 Strasbourg

La thèse de Peter Voll est claire et massive. L'individualisme structurel étant la caractéristique déterminante de la société moderne (considérée comme *Dienstleistungsgesellschaft*, comme société de services, tertiarisée), la religion institutionnelle – i. e., en Suisse, la religion ecclésiastique tant catholique que protestante – est en voie de marginalisation rapide. Phénomène d'autant plus individuel que le degré de tertiarisation de la société est élevé, la religion tendrait à devenir une activité privée prenant place parmi les activités de loisirs. C'est au cadrage théorique et à la vérification empirique de cette thèse que le papier de Peter Voll est consacré.

L'auteur prend soin d'indiquer, d'entrée de jeu, les limites de son analyse et reconnaît qu'elle «souffre dès le départ d'un biais objectiviste-déterministe». Le bref exposé de préopinant que je vous présente a, lui aussi, de nombreuses limites puisqu'il se déploie en commentaire des analyses de Peter Voll sans avoir pu disposer de l'ensemble des données sur lesquelles il a travaillé ni de l'ensemble des résultats du sondage. Dans ces conditions, je ne rendrai sans doute pas suffisamment justice à la finesse et à la rigueur des analyses de P. Voll et je m'en excuse auprès de lui.

Le propos sur «la situation des milieux religieux dans le paysage socioculturel de la Suisse» est très dominé par le cadre théorique adopté par P. Voll et par le souhait de vérifier empiriquement les hypothèses qui y sont liées. Les données du sondage ne sont invoquées et traitées que dans cette perspective, de même que les analyses de régressions linéaires multiples qui sont pratiquées. L'orientation de l'analyse est donc volontairement unilatérale, ce qui est scientifiquement possible : il faut pouvoir aller jusqu'au bout des hypothèses élaborées et mobiliser toutes les techniques d'analyse de données pour les tester. Mais ce faisant, le risque est grand, lorsque l'on passe au niveau interprétatif, de ne plus suffisamment tenir compte des limites de l'analyse. Comme il l'explique au début de son texte, P. Voll est parfaitement conscient desdites limites mais, à mon sens, il n'a pas suffisamment intégré ces limites dans la réflexion théorique puisqu'il interprète la situation de la religion en Suisse – en particulier de la religion ecclésiastique – uniquement d'un point de vue structurel ; ce qui le conduit à des jugements qui manquent singulièrement de nuances. Le

risque du biais objectiviste-déterministe était en réalité d'autant plus grand que P. Voll part d'un cadre théorique qui l'induit. Autrement dit, ce biais n'est pas seulement un effet méthodologique à portée limitée, il est d'ordre épistémologique et rejaillit sur toute l'interprétation.

Je commencerai donc par discuter le cadre théorique. Voll fait plus que lier processus de différenciation sociale et individualisation, il insiste sur les conséquences profondes de l'individualisation qui entraîne une modification des rapports individu/société et engendre un nouveau mode de sociation (*Vergesellschaftung*). L'individualisation est considérée par Voll comme condition et conséquence d'un changement dans la structure de la société. Bref, c'est un phénomène structurel lié au développement de la division du travail et de la différenciation fonctionnelle. Ce phénomène d'individualisation est un trait essentiel des sociétés modernes, j'en suis pleinement d'accord. Mais faut-il uniquement en rendre compte d'un point de vue structurel en en faisant la conséquence de la différenciation fonctionnelle ?

Le processus d'individualisation est aussi un phénomène culturel. Même en se référant à Durkheim, on peut aller au-delà d'un point de vue structurel. Durkheim ne parle pas de l'individualisme seulement dans son ouvrage *De la division du travail social*, il en parle aussi dans son étude sur le *Suicide*. Or, dans cette étude, l'individualisme apparaît un phénomène complexe qui n'est pas seulement lié à la division du travail, mais aussi à divers facteurs culturels, notamment aux cultures religieuses. Quant à Weber, on connaît son insistance à spécifier le capitalisme occidental à partir de l'organisation rationnelle du travail d'une part et, d'autre part, de la séparation du ménage et de l'entreprise. Or, ces changements structurels, qui s'inscrivent dans un processus de rationalisation de la vie sociale entraînant spécialisation des sphères d'activités et individualisation, sont liés, pour Weber, à divers facteurs culturels, et en particulier religieux.

Certes P. Voll nous dit avoir choisi de ne s'intéresser qu'aux «propriétés structurelles de la société moderne» et «non au faisceau d'innovations culturelles qui les accompagnent» („Soweit im vorliegenden Zusammenhang ‚Moderne‘, ‚Modernisierung‘ usw. als explikative Begriffe gebraucht werden, sind damit ausschliesslich strukturelle Eigenschaften der modernen Gesellschaft, wie sie sich seit der Neuzeit herausgebildet hat, angesprochen, nicht aber das damit verknüpfte Bündel kultureller Innovation.“). Mais cela doit-il pour autant aboutir à un cadre théorique ne prenant pas en compte le poids des facteurs culturels ? Cela n'est pas sans conséquences dans l'analyse même des données.

Le fait de considérer le processus d'individualisation uniquement comme un phénomène structurel amène en effet P. Voll à analyser ses répercussions

sur la religion du point de vue d'un modèle, celui de la *Sondergesellschaft*, qui, précisément, représente une réponse structurelle à l'individualisation de la société moderne, réponse qui a surtout été le fait de l'Eglise catholique. Avec la *Sondergesellschaft*, la «société à part», il s'agit en effet de la constitution, en réaction au processus de différenciation fonctionnelle, d'une sous-société particulière visant à contrer l'individualisation en encadrant fortement les personnes. Cette réaction structurelle au processus de modernisation a correspondu à une certaine stratégie de l'Eglise catholique face à la société moderne. Or, comme l'on sait, la stratégie protestante a été différente, le protestantisme ayant développé un rapport plus favorable à la modernité, notamment en contribuant au processus d'individualisation lié à cette modernité. Le protestantisme représente déjà une forte individualisation du religieux et un certain affaiblissement de la société religieuse elle-même. A ne se placer que du point de vue de la *Sondergesellschaft*, la modernisation se traduit par une désintégration de blocs confessionnels et ne semble frapper les religions que de l'extérieur. Considérer la modernisation seulement d'un point de vue structurel sans prendre en compte la dynamique culturelle qui a contribué à son émergence, induit donc à percevoir la modernité comme un processus uniquement extérieur aux sociétés religieuses. Les milieux religieux ne peuvent dès lors apparaître que sous l'angle d'une désintégration structurelle. Au cadrage théorique unilatéralement orienté dans une perspective structurelle répond une interprétation qui n'intègre pas les dimensions non structurelles de la religion. Par exemple, le fait qu'il y ait toujours en Suisse, d'après P. Voll lui-même, une forte empreinte confessionnelle du choix politique, n'est pas interprété. Même si cette empreinte diminue avec les générations, comment en rendre compte dans le cadre de la théorie de l'individualisme structurel ? Les milieux confessionnels peuvent être désintégrés d'un point de vue structurel, ne plus fonctionner comme *Sondergesellschaft*, tout en continuant à exercer une profonde influence dans la structuration symbolique. Guy Michelat et Michel Simon (1977, 1990) l'ont particulièrement bien montré pour ce qui est de la France. D'autre part, prendre l'exemple de la libéralisation de l'avortement pour soutenir l'idée que les blocs confessionnels sont relayés par le clivage entre les ecclésiastiquement intégrés et les autres est-il pertinent ? Les positions officielles catholique et protestante sur ce sujet sont certes différentes, mais l'opinion de la population protestante est très partagée sur la question : – d'après le sondage I.F.O.P. réalisé en 1980 auprès des protestants en France, seulement 56% des enquêtés se sont déclarés d'accord avec la loi Veil libéralisant l'avortement (Centre de Sociologie du Protestantisme, 1983) ; – quant à l'opinion des conseillers de paroisse protestants en Suisse romande et en France, elle est encore plus négative : 27% seulement de favorables à la libéralisation de l'avortement (R. J. Campiche et al., 87).

Je ne suis pas sûr que la théorie de l'individualisation structurelle nous fasse sortir, comme le prétend P. Voll, de certaines difficultés de la théorie de la sécularisation. Elle permet certes de penser certaines formes de persistance du religieux dans la modernité : les phénomènes d'individualisation des pratiques et des croyances, les phénomènes dits de «religion diffuse» ; en ce sens, elle constitue un progrès par rapport aux problématiques de la perte. Mais le religieux moderne se réduit-il à une dissémination individuelle, sonne-t-il le glas des métabolisations communautaires et des régulations institutionnelles ? Si l'on n'arrive plus à penser la perdurance du religieux organisé, ne retombe-t-on pas dans les problématiques de la perte ? Au lien souvent établi entre industrialisation et baisse de la religion, la théorie de l'individualisme structurel et de la *Dienstleistungsgesellschaft* remplacerait industrialisation par tertiarisation tout en restant inscrite, en fin de compte, dans une problématique de la perte.

Ce cadre théorique permet certes de prendre en compte le fait que la religion n'est pas incompatible avec la société moderne, que c'est surtout la religion ecclésiastique qui est atteinte et non purement et simplement la religion. On se trouve bien ici dans la ligne de Thomas Luckmann. Mais en même temps, P. Voll va plus loin en parlant de «religion organisée» et non plus de «religion ecclésiastique». Il écrit : „*zwar kollektiv organisierte, nicht aber Religion schlechthin von einem Rückgang betroffen ist*“. La notion de «religion organisée collectivement» est beaucoup plus large que celle de *kirchliche Religion* et dire que, dans les sociétés occidentales actuelles, c'est la «religion organisée collectivement» qui enregistre un recul me semble aventureux. Ce qu'on appelle «les nouveaux mouvements religieux» sont aussi de la «religion organisée». Il y a de nombreuses formes possibles d'organisations religieuses et, précisément, l'analyse de la conjoncture religieuse contemporaine doit s'attacher à étudier les mutations dans les modes d'organisation du religieux. C'est, par exemple, ce que fait un sociologue comme James A. Beckford (1985 et 1986) qui, dans ses différents travaux, montre bien que la sécularisation, loin de se traduire par un déclin du religieux organisé, se manifeste par le privilège accordé à d'autres formes d'organisation du religieux.

Ce cadre théorique amène P. Voll à une conclusion très abrupte : «les conditions de la religiosité institutionnelle ont disparu avec le processus d'individualisation» (P. Voll termine son texte en écrivant, à propos de la „*anstaltliche Religiosität*“ : „*Gerade deren Voraussetzungen sind jedoch im Individualisierungsprozess weggefallen*“). L'auteur n'est-il pas ici victime du point de vue qu'il a adopté et des limites qu'il s'est données ? Conclure d'une baisse de la participation des individus à la vie religieuse institutionnelle d'une part, et de l'individualisation croissante de la vie religieuse d'autre part, à la disparition pure et simple de la religiosité institutionnelle m'apparaît aller très

vite en besogne. Ne constate-t-on pas aujourd'hui, paradoxalement, que les Eglises jouent un rôle important dans la vie publique alors même que leurs structures ne sont guère fréquentées ? Ne peut-on pas dire que, dans les sociétés occidentales, les Eglises sont des institutions socialement reconnues mais à participation limitée ? Christian Lalive d'Epinay (1977, 112–113) remarquait déjà, à partir de quelques enquêtes effectuées en Suisse, que si peu de personnes se disaient affectées par la disparition éventuelle des paroisses, beaucoup estimaient que la disparition des Eglises en tant qu'institution serait préjudiciable à la vie de la société suisse. L'enquête dont nous discutons ici les données révèle aussi l'attachement des Suisses à un certain rôle des Eglises dans la société (Roland J. Campiche, 1991). Autrement dit, et c'est une thèse que j'ai développée dans diverses études (Willaime, 1977, 1986, 1990) la recomposition moderne de la religion semble s'effectuer à deux pôles : l'un individuel, l'autre institutionnel, sans que ces pôles soient forcément articulés. À côté des bricolages individuels du croire et des disséminations individuelles des pratiques, s'effectue un repositionnement des institutions religieuses dans une société pluraliste et désenchantée qui doit gérer de considérables défis éthiques et motiver les acteurs sociaux en rendant crédible l'avenir.

Je voudrais maintenant examiner quelques aspects de la vérification empirique mise en oeuvre par P. Voll. Plusieurs fois dans son texte, P. Voll reconnaît que les hypothèses émises ne sont que faiblement ou très partiellement vérifiées. On ne peut pas dire en effet que les résultats de l'investigation soient très probants. Mais même lorsque les résultats paraissent aller dans le sens du cadre théorique, il me semble qu'on peut livrer une autre interprétation.

P. Voll teste une hypothèse directement liée à son cadre théorique : dans les contextes les plus tertiariés, on devrait observer un affaiblissement de l'intégration religieuse et de la portée de celle-ci pour l'intégration sociale générale. Or, d'une part, Voll admet que „*insgesamt sind diese strukturellen Effekte jedoch sehr gering*“ («dans l'ensemble, ces effets structurels sont toutefois très réduits»). D'autre part, après avoir mesuré la progression de la division du travail et de l'individualisation à l'aune de la tertiarisation, on apprend que, si la religion organisée est surtout le fait des catégories professionnelles de prestige inférieur, elle concerne encore sensiblement les professions du secteur tertiaire, plus précisément les professions qui s'occupent de services aux personnes („*im Bereich der personenbezogenen Dienstleistungen [Sozial- und Pflege- sowie pädagogische Berufe]*“) : 30% de pratiquants dominicaux parmi les professions médico-sociales et les enseignants du primaire, presque autant que chez les agriculteurs (34%), nous apprend le sondage. Or, ces professions spécialisées dans la relation d'aide et les services ne sont-elles pas éminemment caractéristiques d'une *Dienstleistungsgesellschaft* ? Constater un fort taux de

pratique de ces professions devrait amener à penser que la tertiarisation de la société n'est pas forcément liée au déclin de la religion institutionnelle.

Les constats faits en Suisse concernant les variations de la pratique cultuelle selon les catégories socio-professionnelles sont significativement différents de ceux faits en France et, plus généralement, en Europe, où, à quelques exceptions près, ce ne sont pas les professions en bas de l'échelle professionnelle qui pratiquent le plus, mais, au contraire, celles qui se situent en haut de cette échelle. Ainsi, selon une enquête effectuée en France en 1987–1988, alors qu'il n'y a que 7,3% de pratiquants réguliers parmi les ouvriers, 7,8% parmi les employés et 8,8% parmi les professions intermédiaires (cadres moyens dont professions sociales, éducatives et para-médicales), c'est le cas de 12,3% parmi les cadres et professions intellectuelles supérieures (Z. Djider et M. Marpsat, 1990, 377). Dans l'enquête sur les valeurs européennes, Jean Stoetzel (1983, 114) constate quant à lui que les dirigeants et professions libérales sont plus pratiquants que les professions manuelles. La Suisse serait-elle un *Sonderfall* de ce point de vue ? Quoiqu'il en soit, il apparaît difficile de tirer argument de cet aspect pour appuyer une thèse générale sur tertiarisation et déclin de la religion organisée.

P. Voll fait une remarque très intéressante à propos de la mobilité géographique. Alors que, traditionnellement, intégration sociale et intégration religieuse sont fortement liées – l'enquête franco-suisse sur les cadres protestants des paroisses l'a encore vérifié (cf. R. J. Campiche et al., 1990) –, il observe une inversion de ce lien dans les régions hautement tertiarisées et remarque que «les personnes arrivées depuis peu et pas encore intégrées semblent chercher davantage le contact avec les Eglises que les personnes résidant depuis longtemps au même endroit». Constat intéressant qui mérite d'être relevé et qui, là encore, infirme la thèse d'un lien univoque entre tertiarisation, individualisation religieuse et baisse de la religion organisée. Face à une société de services et de loisirs, la religion peut focaliser une aspiration à la communauté : c'est la religiosité de communauté émotionnelle analysée par Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (1986 et 1990).

P. Voll remarque, à juste titre, que les médias publics ont entraîné l'apparition d'un public supra-confessionnel. Il faudrait s'interroger plus avant sur le rôle actuel des médias dans la constitution d'un nouvel espace imaginaire commun dans une société pluraliste. Dominique Wolton (1990) pense ainsi que la télévision génère du lien social en rassemblant, autour des mêmes images, jeunes et vieux, ruraux et urbains, diplômés et analphabètes. La *Dienstleistungsgesellschaft*, aussi différenciée soit-elle, peut néanmoins produire du liant communautaire. La question est alors de savoir qui gère prioritairement ce liant et dans quelle

mesure les institutions religieuses, d'une façon ou d'une autre, participent à cette gestion.

L'individualisme structurel a une part de pertinence. Mais le fait social de l'individualisation du religieux ne doit pas faire oublier la religion dans ses dimensions culturelles et institutionnelles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECKFORD James A. (1985), «Religious Organizations», in HAMMOND Philipp E., Ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, London, 125–138.
- BECKFORD James A., ed. (1986), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Sage Publications/Unesco, London-Paris.
- CAMPICHE Roland J. (1991), *Pluralité confessionnelle, religiosité diffuse, identité culturelle en Suisse*, Programme National de Recherche 21, Bâle.
- CAMPICHE Roland J., BAATARD François, VINCENT Gilbert, WILLAIME Jean-Paul (1990), *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Labor et Fides, Genève.
- Centre de Sociologie du Protestantisme (1983), *Les protestants au miroir d'un sondage* (IFOP – 1980), Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg.
- CHAMPION Françoise et HERVIEU-LEGER Danièle (sous la direction de) (1990), *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Centurion, Paris.
- DJIDER Zohor et MARPSAT Maryse (1990), «La vie religieuse : chiffres et enquêtes», *Données Sociales 1990*, Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques, Paris, 376–384.
- HERVIEU-LEGER Danièle, avec la collaboration de CHAMPION Françoise (1986), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris.
- LALIVE d'EPINAY Christian (1977), «L'Eglise dans la société industrielle avancée : de la fonction obsolète à l'exigence de signification», *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue Suisse de Sociologie*, N°3, 105–117.
- LAMBERT Yves et WILLAIME Jean-Paul (1986), «La vie religieuse : nouveaux modes d'insertion locale», in *L'esprit des lieux. Localités et changement social en France*, Ed. du C. N. R. S., Paris, 177–208.
- MICHELAT Guy et SIMON Michel (1977), *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Editions Sociales, Paris.
- MICHELAT Guy et SIMON Michel (1990), «Niveau d'intégration au catholicisme et vote», *Données Sociales 1990*, Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques, Paris, 385–388.
- STOETZEL Jean (1983), *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, P. U. F., Paris.
- WILLAIME Jean-Paul (1981), «De la fonction infrapolitique du religieux», *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, vol. 5, Mouton Publishers, 167–186.
- WILLAIME Jean-Paul (1990), «Etat, éthique et religion», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Volume LXXXVIII, 189–213.

WOLTON Dominique (1990), *Eloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Flammarion, Paris.