



Conférence donnée au cours de la session 2008 des Semaines Sociales de France, "*Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?*"

## Individus, communauté, société

JEAN-PAUL WILLAIME\*

Lorsque, comme c'est le cas actuellement, l'on vit une époque de profonds changements, cela peut engendrer un malaise dû à une difficulté à comprendre la situation, à identifier les problèmes, à imaginer des solutions. Chez certains, cela peut même aller jusqu'à une perte de repères. L'ampleur des défis et leur complexité, le fait que les experts eux-mêmes soient souvent en désaccord, sont une occasion propice pour les démagogues de tout poil venant vanter des solutions-miracles.

---

\* **Jean-Paul Willaime**, sociologue des religions, est directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses (Sorbonne). Grand connaisseur du protestantisme, il préside le conseil d'administration de la revue Réforme. Il dirige également l'Institut Européen en Sciences des Religions créé suite au rapport de Régis Debray à ce sujet. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, le dernier : *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, éd. Olivétan, 2008.

La séance était présidée par **Bernard Lecomte**, membre du conseil des Semaines sociales de France.

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

Les Églises et les religions, quant à elles, sont dans une situation paradoxale. D'un côté, elles sont socialement moins puissantes et les jeunes générations contestent volontiers leurs prétentions normatives et leurs régulations, tout en expérimentant, pour certains d'entre eux, des expériences spirituelles alternatives, hors institutions et traditions. Les appartenances et les pratiques religieuses des Européens ont incontestablement décliné des années 1950 à nos jours et les institutions religieuses – au premier rang desquelles les Églises chrétiennes – ont perdu une grande partie de leur pouvoir sur la société et sur les fidèles mêmes qu'elles prétendent encadrer. C'est ce que l'on désigne en parlant de privatisation et d'individualisation du religieux. Mais la religion est-elle pour autant devenue un phénomène individuel et privé qui n'intéresserait plus la vie collective, en particulier la vie politique ? L'actualité montre le contraire et le paradoxe en Europe est que, malgré une incontestable sécularisation des populations et des institutions, la religion est revenue en force dans le débat social et se trouve au cœur de préoccupations publiques, tant dans les sociétés nationales qu'à l'échelle de la construction européenne elle-même.

L'exposé que je vous présente repose sur l'idée que nous vivons aujourd'hui une mutation globale qui touche tous les domaines : l'économique, le politique, le culturel, l'éducatif, le religieux, et que cette mutation globale a des conséquences sur les relations entre ces différentes sphères d'activité et sur les relations individu, communauté, société. Toutes sortes de frontières sont questionnées : frontières nationales bien sûr, mais aussi frontières linguistiques, culturelles, religieuses, les façons de différencier les sexes, l'adulte et l'enfant, l'homme et les autres organismes vivants, le public et le privé (publicisation de l'intime et privatisation du public), la vie et la mort, la façon même de concevoir l'humanité de l'homme.

Cette mutation globale, je l'analyse comme une radicalisation de la sécularisation, une radicalisation qui, paradoxalement, entraîne un retour du religieux dans la sphère publique. Il ne s'agit pas d'une remise en cause de la laïcité, de l'autonomie respective du politique et du religieux, mais d'une reconfiguration globale liée aux défis

considérables de notre époque. Dans cette conjoncture, la caractéristique majeure n'est pas la lutte entre un magistère religieux et un magistère politique, mais un ébranlement de tous les magistères, les séculiers comme les religieux, qui entraîne une nouvelle articulation du religieux et du politique dans la recherche du bien commun. Avant de voir ce que tout cela implique dans la façon de concevoir Églises et religions dans l'espace public, permettez-moi de poser tout d'abord quelques définitions pour bien clarifier les enjeux, les débats et l'analyse des mutations actuelles.

### Définitions

Le couple communauté/société est un des couples fondateurs de la pensée sociologique. Ferdinand Tönnies (1887) l'a compris en ces termes : la société, la *Gesellschaft*, est une association ou une union de nature impersonnelle et contractuelle, qui résulte plus de la volonté ou de l'intérêt que de l'ensemble d'états affectifs, d'habitudes et de traditions qu'implique au contraire la communauté (*Gemeinschaft*). Une *Gemeinschaft*, par contraste, est donc une association de nature affective, spirituelle et intellectuelle ; ses trois piliers sont les liens de sang (la parenté), de lieu (le voisinage) et d'esprit (l'amitié). On parle volontiers de communauté familiale, de communauté de voisinage (village quartier, immeuble) et de communauté/fraternité spirituelle. On peut dire que la *Gemeinschaft* unit les individus malgré tout ce qui les sépare : le cas type est une communauté religieuse. Tandis que la *Gesellschaft* les sépare malgré tout ce qui peut les unir : le cas type est une société nationale ou l'Europe.

Mais toute communauté est aussi une société traversée par des conflits d'intérêts ; les communautés ecclésiales n'échappent pas à la règle. Et toute société n'est-elle pas aussi une communauté, ou ne cherche-t-elle pas aussi à être une communauté ? Significativement, l'on parle de communauté nationale ou de communauté européenne et même de communauté mondiale pour souligner la commune humanité des hommes de tous les continents. Si l'on perçoit souvent en termes de dangers et de risques l'affirmation plus visible de

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

communautés (ethniques, religieuses, linguistiques...), c'est parce que l'on pense que ce type d'affirmations communautaires menacent la communauté nationale. Face à la mondialisation, certains peuvent défendre les prérogatives nationales en faisant valoir une sorte de communautarisme national. On le voit, les liens communautaires sont une des dimensions du lien social, la société ne se réduit pas à de pures relations instrumentales et d'intérêts.

On parle d'individu, mais là aussi, il est nécessaire de poser quelques distinctions, nous en voyons quatre : l'individu comme fait ; l'individuation comme manifestation de sa singularité, de sa personnalité, de sa distinction (chaque individu est unique) ; l'individualisation comme processus socio-historique ; l'individualisme, c'est-à-dire l'individualisation comme valeur, comme revendication. Il y a toujours eu des individus et des individuations. Par contre, on peut faire l'histoire des processus d'individualisation à travers, par exemple, le passage de la communauté villageoise à la ville (urbanisation) ; des corporations professionnelles aux entreprises (industrialisation) ; de la famille nucléaire classique aux familles recomposées contemporaines ; des statuts et des ordres traditionnels (noblesse, clergé, Tiers-État) aux citoyens des sociétés démocratiques (démocratisation) – autant de processus ayant entraîné de l'individualisation.

L'individualisme comme valeur peut être affecté d'un coefficient positif ou négatif. On a les deux : l'individualisme comme libération, émancipation par rapport aux contraintes collectives ; l'individualisme comme égoïsme, rupture des solidarités, repli sur soi et recherche exclusive de ses intérêts. Les idéologies pro-individualistes peuvent aller très loin dans la contestation de toutes les régulations et contraintes collectives : droit de commettre des excès en tout genre (alcool, drogue, vitesses), droit de choisir son sexe, sa sexualité, ses parents, sa mort... Les idéologies anti-individualistes peuvent aussi aller très loin dans l'autre sens, c'est-à-dire dans les négations des droits individuels par rapport au collectif : par exemple contester le droit de quelqu'un à changer de religion, à choisir un conjoint de son choix.

Quoiqu'il en soit, dans ce domaine comme dans d'autres, il est important de distinguer le descriptif et le prescriptif, l'être et le devoir-être, les faits et les normes. L'absolutisation des idéologies anti-individualistes mène au totalitarisme (dissolution de l'individu dans le collectif et l'imposition de ses normes), tandis que l'absolutisation des idéologies pro-individualistes mène à l'ultralibéralisme dans tous les domaines : économique, culturel, éducatif, éthique (désinstitutionnalisation et dissolution des régulations et normes collectives). Le grand défi contemporain est le réglage des rapports entre l'individu et le collectif, la mise en œuvre de régulations et de normativités dans des sociétés marquées par l'individualisme et le pluralisme, deux conquêtes importantes de la modernité occidentale, mais qui, en se radicalisant, peuvent engendrer ce que Durkheim appelait l'anomie (absence de normes et désajustement des désirs et des réalités). Ce défi se complique par le fait que certains peuvent être ultralibéraux dans un domaine (par exemple les mœurs) et profondément antilibéraux dans un autre (l'économie, voire le politique).

Individualisation, mondialisation des échanges et «multiculturalisation» des sociétés

Trois processus importants de nos sociétés posent aujourd'hui à nouveaux frais la question de la cohésion sociale : l'individualisation des comportements ; la mondialisation des échanges et la pluralisation culturelle des sociétés nationales. L'individualisation des comportements s'accompagne d'une volonté d'autonomie accrue des personnes qui, en tout domaine, souhaitent pouvoir choisir leurs orientations en toute indépendance, y compris dans des domaines-limites engageant des compréhensions déterminées de l'humanité de l'homme : début et fin de vie, bioéthique, sexualité, alliance et filiation, droit d'interdire questionné. La mondialisation des échanges, pas seulement économiques, mais aussi énergétiques, démographiques, culturels et religieux, relativise les souverainetés

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

nationales et renforce les interdépendances internationales et la nécessité de régulations supranationales. La pluralisation des sociétés nationales, avec la « multiculturalisation » qu'elles connaissent à travers les migrations, les voyages, l'installation durable de populations d'origine très diverses, contribue notamment à relativiser les identités culturelles des territoires, leur lien privilégié avec une culture, en particulier avec une religion. On le voit non seulement avec la présence de fortes minorités musulmanes en Europe, mais aussi avec la « multiculturalisation » du christianisme lui-même en terre d'Europe (présence de communautés chrétiennes africaines, antillaises, asiatiques...).

### L'ultramodernité

Ces processus d'individualisation des comportements, de mondialisation des échanges et de pluralisation culturelle s'inscrivent dans un nouvel âge de la modernité que j'appelle l'ultramodernité. Alors que, dans un premier temps, la modernité, ce fut le mouvement plus la certitude (le changement accompli au nom de la croyance missionnaire au progrès), aujourd'hui, la modernité, c'est beaucoup plus le changement plus l'incertitude. Alors que la modernité fut très liée à l'affirmation des sociétés nationales et aux projets civilisateurs, tant en interne avec l'éducation scolaire qu'en externe avec les colonisations, l'ultramodernité relativise les cadres nationaux de l'exercice de la souveraineté politique ainsi que les magistères éducatifs et civilisateurs. Autant la modernité fut liée à l'affirmation des États-nations, autant l'ultramodernité est liée aux dimensions transnationales de la circulation des personnes, des échanges de biens et de savoirs et à l'affirmation transnationale des droits de l'homme.

Les logiques d'incertitudes et les dimensions transnationales, caractéristiques de l'ultramodernité, s'opposent ainsi aux logiques de certitudes et aux dimensions nationales de la modernité. On passe des certitudes modernistes des sociétés nationales aux incertitudes ultramodernes de la société-monde. Les délimitations classiques de la modernité, à savoir les frontières politiques, culturelles, religieuses, de

genre, des savoirs et des sphères d'activités, se trouvent désormais questionnées. En ultramodernité, plus rien n'échappe au crible de l'examen critique : non seulement les traditions religieuses et les coutumes, mais aussi les idéologies politiques et nationales, le développement de la science, la croissance économique, l'éducation, les institutions (l'État, l'école, la famille...), les idéaux de changements, voire l'idée même de changement. Car nous sommes désormais dans une situation où, comme le dit Edgar Morin, « les développements de notre civilisation en menacent les fondements ».

L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, autorelativée. C'est une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée : celle-ci n'épargne rien, pas même les enchantements qu'elle a pu produire dans sa phase conquérante. L'ultramodernité, c'est donc la « désabsolutisation » de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été de forts vecteurs de mobilisations sociales. L'ampleur des défis énergétiques, alimentaires, écologiques, économiques, politiques et éthiques auxquels les sociétés actuelles sont confrontées participe pleinement des incertitudes ultramodernes.

### Une radicalisation de la sécularisation

L'ultramodernité représente un processus de sécularisation de la modernité, de démythologisation des idéaux séculiers au nom même desquels la modernité a contribué à la sécularisation du religieux. La sécularisation fut d'abord, conformément d'ailleurs au sens même du terme d'un point de vue historique et juridique, un transfert de tutelle d'autorités religieuses à des autorités séculières et ce, dans différentes sphères d'activités : économique, politique, éducative, familiale. Cette sécularisation-transfert s'est poursuivie comme un vaste processus socio-culturel d'évidement du pouvoir social d'encadrement du religieux ; c'est ce qui fut caractéristique de la modernité sécularisatrice. Par rapport à cette phase, l'ultramodernité apparaît comme une modernité non plus sécularisatrice, mais sécularisée ; non

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

plus une sécularisation en train de se faire, mais une sécularisation aboutie. Il s'agit d'une radicalisation de la sécularisation où celle-ci s'applique aux forces sécularisatrices elles-mêmes qu'ont été la science et la technique, les utopies politiques, les idéologies du progrès : c'est le désenchantement des désenchanteurs. Avec l'ultramodernité, ce sont les sacralisations séculières du travail, du politique, de l'éducatif et de la famille qui se trouvent également atteintes, le mouvement même de modernisation qui avait frappé le religieux atteignant désormais toutes les sphères d'activités et toutes les institutions, y compris la modernité elle-même.

L'ultramodernité questionne le politique,  
notamment nationale

Les solidarités territoriales, en particulier les communautés nationales, s'en trouvent bousculées. Traditionnellement, c'est la communauté nationale qui médiatisait les relations entre individus et sociétés ; c'est elle qui à travers son imaginaire, ses rites et les sentiments qu'elle suscitait, mais aussi à travers des institutions socialisatrices comme l'école et l'armée, renforçait la cohésion sociale au-delà des oppositions sociales et politiques. Cela engendre notamment une véritable sécularisation du politique.

Les conditions dans lesquelles s'exerce aujourd'hui la responsabilité politique modifie profondément le rôle de l'État. La problématisation des morales (du travail, de la famille, du corps...) et la pluralisation des systèmes de convictions, le moindre impact des grands idéaux éducatifs liés aux idéologies du changement, l'ébranlement du « protocole qui assurait l'articulation de la science et du politique »<sup>1</sup> ont provoqué un désengagement de l'État par rapport aux conceptions de l'homme et du monde et par rapport aux idéaux éthiques. Cela aboutit à une désinstitutionnalisation du sens.

---

<sup>1</sup> Luc ROUBAN, « Science, éthique et valeurs politiques », in *Progrès scientifique et débat éthique. Plaidoyer pour l'analyse politique* (sous la direction de Bernard CROUSSE et Luc ROUBAN), Paris, Cerf/Cujas, 1989, p. 164.

Autrement dit, l'État est devenu plus neutre aux plans philosophique et éthique. Cette privatisation de la morale est un élément de ce que, en France, on peut percevoir comme une laïcisation de l'État. C'est en effet dans la mesure même où la République s'est banalisée et « désutopisée » en s'émancipant du système philosophico-moral qui avait présidé à son institutionnalisation, que l'État est devenu plus laïque. Il n'oppose plus sa contre-religion à celle de la religion dominante, mais cherche à gérer la démocratie et la reconnaissance qu'elle implique du droit des individus à professer divers systèmes de convictions et à adopter diverses orientations éthiques.

Les acteurs se méfient aujourd'hui de toutes les totalisations de sens et des incorporations les assignant à résidences idéologiques. C'est le temps des mobilités, d'une socialité fluide, en réseaux, qui se construit et se déconstruit sans cesse. C'est aussi le temps, comme le note Gilles Lipovetsky<sup>2</sup>, d'une certaine « frivolité du sens », du « fugitif en matière idéologique », les interprétations du monde ayant été délestées de leur gravité antérieure et de leur pouvoir mobilisateur. « Loin en effet de se développer autour de l'imposition coercitive de ce qu'il prétend savoir du sens final de l'histoire, l'État démocratique-bureaucratique progresse à la mesure même de son renoncement même à toute vue prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative à la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés »<sup>3</sup>.

L'ultramodernité questionne aussi le  
religieux

Ces processus d'individualisation et de mondialisation touchent aussi le religieux. Globalement, l'on peut dire que le religieux en Europe est aujourd'hui pris entre une logique d'individualisation d'un côté, une logique de mondialisation de l'autre. La logique

---

<sup>2</sup> Gilles LIPOVETSKY, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987, p. 285.

<sup>3</sup> Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 262.

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

d'individualisation se traduit par une sorte de *do it yourself*, incitant les uns à renoncer à toute démarche religieuse, les autres à découvrir ou expérimenter d'autres religions. La logique de mondialisation ouvre la perception du religieux au vent du large et rend plus proches des religions réputées lointaines. C'est la fin relative de la « frontiérisation » politique (liens du religieux et d'une souveraineté politique : le système *cujus regio ejus religio*) et de la « frontiérisation » socio-culturelle (liens privilégiés d'un milieu social avec une religion particulière) des mondes religieux. Les espaces politiques et sociaux sont de moins en moins assignables à une religion donnée. C'est le temps des rencontres et des heurts entre les différentes expressions religieuses de l'humanité, rencontres qui nourrissent aussi bien des dialogues fraternels et de haute tenue spirituelle que des peurs, des stéréotypes et des antagonismes. Au niveau de la perception du religieux, c'est en tout cas la fin d'un certain exclusivisme et un réaménagement du rapport à la vérité religieuse dans un contexte pluraliste.

Moins intégrés institutionnellement et culturellement dans un monde religieux donné, les Européens refusent ainsi le menu religieux que proposent les Églises au profit d'un religieux à la carte où chacun, puisant ici ou là, compose l'univers religieux qui lui convient. Moins stables dans leurs appartenances et leurs croyances, nos contemporains se sentent libres de pratiquer une sorte de *zapping* parmi les offres religieuses ou para-religieuses qui leur sont accessibles. Cette dérégulation institutionnelle génère une situation d'anomie caractérisée par une dispersion sociale et culturelle du religieux, tout particulièrement du religieux chrétien. Autrement dit, le religieux contemporain est beaucoup moins structuré socialement et culturellement. Pris entre la mondialisation et l'individualisation, ces pays symboliques que sont les religions voient leurs frontières érodées et devenir floues : l'identité religieuse des individus est beaucoup plus incertaine et flottante. Nous sommes à l'heure des syncrétismes, du mélange des traditions. Les frontières symboliques sont devenues très poreuses et les individus sont exposés à toutes

sortes d'offres. Les identités religieuses héritées sont fragilisées au profit des identités par choix.

Pour une approche positive des individus et des communautés

Le paradoxe est que l'individualisation incite à demander moins de régulation (libéralisme culturel et des mœurs) alors que la mondialisation incite à en demander plus, pour se protéger. On réclame de plus en plus le renforcement de la morale publique, alors que la morale se privatise et que les modes de vie se pluralisent en fonction des cultures et convictions des uns et des autres. Christopher Lasch pose une bonne question : « En s'en reposant sur l'État pour fournir les règles d'obligation morale, va-t-on affaiblir les liens sociaux mêmes qui rendent possible à l'origine son existence ? »<sup>4</sup>. Si la démocratie, c'est plus que la tolérance, si la démocratie nécessite des normes communes, si donc la démocratie nécessite que l'on respecte un certain nombre de règles et de normes, comment les élaborer et les faire respecter ? Comment former et nourrir l'obligation morale de les respecter et de les suivre ? Selon Christopher Lasch, l'obligation morale ne peut se situer ni dans le marché, ni dans l'État ; il est nécessaire selon lui de dépasser aussi bien le marché que l'assistanat d'État, de dépasser, dirais-je, aussi bien l'ultralibéralisme que l'État-providence tuteur de la société civile.

L'ultramodernité contemporaine pose particulièrement la question du lien social et de l'éducation. Les liens sociaux sont en quête de sens et les sens sont en quête de liens, les deux ne se croisant pas forcément. Dès lors, la tentation est de recréer par le haut ce qui a été détruit par le bas : la communauté républicaine cherche à se renforcer, se recrédibiliser face à une société civile qui tendrait à s'émietter. On tente de recréer le lien social par professionnalisation et prothèse : les professionnels de l'aide et du soin se multiplient

---

<sup>4</sup> Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Champs Flammarion, 2007, p. 112

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

d'autant plus que les socialisations communautaires se sont affaiblies et que, lorsqu'elles existent, elles sont souvent contestées ou disqualifiées. Comme si, sur fond de récusation des héritages et des traditions, il fallait tout apprendre à l'aide de spécialistes : à aimer, à être altruiste, à devenir un adulte responsable et raisonnable, à être homme (au sens d'être humain) tout simplement.

Il ne faut pas oublier que la modernité fut l'affirmation et la promotion de l'individu, mais de l'individu discipliné, éduqué. La modernité fut émancipatrice et éducatrice, émancipatrice et colonialiste, avec l'imposition autoritaire de normes. Liberté et discipline la caractérisèrent<sup>5</sup>. L'ultramodernité contemporaine conserve l'émancipation mais pas la discipline : il s'agit d'être libre de toute attache, de tout lien, comme si être libre, c'était ne pas avoir d'appartenance, de fidélité. C'est une idéologie du changement, de la mobilité – « les nouvelles élites sociales ne se sentent chez elles qu'en transit », « leur vision du monde est celle d'un touriste » dit Christopher Lasch (p. 18).

Deux grands problèmes agitent aujourd'hui les démocraties européennes : celui de la gestion des altérités dans des sociétés homogénéisantes et celui de la régulation collective (encadrement de l'économie face au libéralisme sauvage ; encadrement du politique face aux extrémismes ; encadrement du religieux face aux menées sectaires). Comme Marcel Gauchet le remarque à propos de ses discussions sur les droits de l'homme ou le rôle de l'État, face à un « évidement de la puissance collective » se cherchent « les conditions d'une représentation neuve du fait collectif »<sup>6</sup>, l'identité sociale se trouvant prise entre la mondialisation et l'individualisation.

Dans une telle situation, l'individu a plus de choses à prendre sur ses épaules : lorsqu'il y a moins d'encadrement institutionnel et culturel de l'individu, cela creuse l'écart entre les forts et les faibles et pose la question de la transmission. De fait, la conquête de

---

<sup>5</sup> Peter Wagner, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*. Trad. de l'allemand Jean-Baptiste Grasset, Paris, Métailié, 1996.

<sup>6</sup> Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 118.

l'individualité est inégalement partagée. Beaucoup de gens vivent leur vie comme un destin ; ils n'ont pas les ressources économiques, sociales et culturelles d'être un individu, même si, comme toute personne, ils ont leur dignité personnelle.

Cette incroyance croissante en la capacité du politique à améliorer de façon décisive les choses est d'autant plus paradoxale que l'on a tendance à en demander toujours plus au politique. Alors qu'auparavant, « il s'agissait de faire du lien politique de citoyenneté contre le lien social, tout en le présupposant tacitement ; aujourd'hui il faut « resocialiser des individus déliés » dit Joël Roman, « faire du lien social à partir du lien politique, à partir de la citoyenneté »<sup>7</sup>. Il s'agit d'un changement considérable. Dans une situation où la République pouvait s'appuyer sur une société fortement structurée par milieux et aux clivages significatifs, la conception d'une citoyenneté conçue comme arrachement à son terroir, à son milieu social, à sa religion était parfaitement congruente. L'accès à la citoyenneté républicaine représentait alors véritablement une salutaire émancipation par rapport aux poids des structures collectives traditionnelles de socialisation.

Aujourd'hui, la situation est tout autre. Pour que les individus puissent redevenir des citoyens, loin de les arracher à leur milieu, groupes d'appartenances et d'identifications, il faut au contraire les aider à y être inscrit ou réinscrit. C'est en ce sens que je pense que l'existence de groupes convictionnels dans une société pluraliste est une chance pour la démocratie, une chance et non une menace. Comme il n'a jamais été possible de créer une société par le haut, il faut la laisser respirer par le bas. De là, la nécessité aujourd'hui, tout en gardant les acquis de la logique de l'émancipation (la liberté foncière de l'individu de s'engager ou de se désengager, d'adhérer ou de ne pas adhérer, de participer ou de ne pas participer), de s'orienter vers une certaine logique de la reconnaissance, donnant « à chacun, à chaque groupe, les moyens d'accéder à une visibilité sociale minimale,

---

<sup>7</sup> Joël Roman, « Qu'est-ce qui fait lien ? », in *Fragile Démocratie. Politique, cultures et religions* (sous la direction de Jean Weydert), Paris, Bayard Editions, 1998, p. 104.

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

notamment médiatique » et impliquant que le politique « se fasse le médiateur de la société avec elle-même et cesse de se prendre pour son tuteur »<sup>8</sup>.

Si le politique ne peut pas être en charge d'un lien social qui est « affaire de sociabilités primaires, qui relèvent de la famille, de voisinages, de communautés de métiers, de croyances religieuses ou même d'affinités de loisirs », il peut « jouer le rôle de facilitateur de ces sociabilités : en privilégier certaines, offrir un cadre institutionnel qui les conforte et les abrite »<sup>9</sup>. Tant pour le lien social que pour le sens, l'État ne peut pas se substituer à la société ; il doit la laisser vivre et s'offrir comme médiateur des sens et facilitateur des liens. Il est donc urgent de trouver de nouvelles régulations, c'est-à-dire des mécanismes qui viennent corriger les fractures et les rigidités les plus graves, en suscitant, chez tous ceux qui participent à la vie de la cité, des comportements par lesquels ils se font eux-mêmes les agents actifs de la cohésion sociale »<sup>10</sup>

Pour une laïcité de reconnaissance et de  
dialogue

L'État se trouve dans la nécessité de définir un minimum de morale collective garantissant à la fois la libre détermination des personnes et une certaine conception de l'homme et de la société définissant un art déterminé du vivre ensemble. Mais il se trouve face à cette nécessité dans de tout autres conditions que celles dans lesquelles se trouvait l'État émancipateur porté par les idéologies du progrès et une mystique de la République. Dans des conditions caractérisées par la pluralité culturelle de la société et une diversité fortement accentuée des orientations éthiques de ses membres. La question est dès lors de savoir comment un État pleinement laïcisé par rapport aux religions traditionnelles et aux religions séculières

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 104-105.

<sup>9</sup> Ibid., p. 103.

<sup>10</sup> Jean-Baptiste de Foucauld, Denis Piveteau, *Une société en quête de sens*, Paris, Poches Odile Jacob, 2000, p. 155.

peut aborder ce défi. C'est ici qu'il faut considérer la recomposition du rôle public des religions dans une société pluraliste et la redéfinition, en gestation, des rapports Églises/État. Évolution où l'on va mesurer les effets du paradoxe suivant : une laïcité plus laïque permet un certain retour des religions dans la sphère publique.

La démocratie, ce n'est pas seulement la séparation des pouvoirs et un certain ordre juridique. La démocratie n'est pas que procédurale, elle est aussi constituée de démocrates qui la font vivre, c'est-à-dire de personnes authentiquement et profondément convaincues et militantes des valeurs qui la caractérisent. S'il n'y a pas de démocratie sans démocrates, alors il faut se soucier des ressources convictionnelles susceptibles de transmettre et d'appuyer la ferveur démocratique. Les valeurs de la démocratie sont fragilisées si elles ne sont pas résolument transmises et légitimées à travers des cultures particulières, qu'elles soient religieuses ou philosophiques, et portées par des organisations ayant une base sociale large. « Aucun État, même s'il garantit universellement la liberté de religion et se doit de respecter la neutralité religieuse et idéologique, n'est en mesure de se désintéresser totalement des valeurs culturelles et historiques dont dépendent la cohésion sociale et la réalisation d'objectifs publics » affirme pertinemment la Cour constitutionnelle allemande dans une décision de 1995.

La gouverne politique se fragiliserait elle-même en se privant des apports civiques, éthiques, éducatifs, sociaux, culturels et militants des religions. C'est ce qui a été bien compris par une institution intergouvernementale aussi importante que le Conseil de l'Europe. C'est aussi ce que les pratiques de la démocratie locale ont souvent très bien intégré. Qu'en Europe, les collectivités politiques nationales, y compris la République française, mettent de plus en plus en œuvre ce type de laïcité montre que les réalités sont plus fortes que les idéologies. Une France qui, en ratifiant le Traité sur le fonctionnement de l'Union européenne, dit Traité de Lisbonne, a approuvé cette laïcité de reconnaissance et de dialogue telle qu'elle est exprimée dans l'Article 16 C, § 3 : « Reconnaissant leur identité et leur contribution spécifique, l'Union maintient un dialogue ouvert,

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

transparent et régulier avec ces églises et organisations » (par « organisations », il faut entendre ici « les organisations philosophiques et non confessionnelles »).

Cette laïcité de reconnaissance et de dialogue avec les religions et les mouvements philosophiques séculiers est particulièrement adaptée à l'âge ultramoderne de la modernité. En Europe, comme le dit Henri Madelin, « se fait jour une volonté de concertation entre religions et puissance publique à l'heure où vacillent ces deux adversaires d'antan », une volonté qui se traduit par des pratiques où les acteurs religieux sont « reconnus pour leur expertise, les valeurs qu'ils servent, les actions de solidarité qu'ils conduisent ». L'ampleur des défis contemporains – démographique, économique, écologique, énergétique, alimentaire, sécuritaire, sanitaire, socio-culturel, politique, éthique, anthropologique, scientifique et leur dimension planétaire – dessinent un contexte où les différentes sources religieuses et non-religieuses de l'humanisme européen peuvent être précieuses. Si la foi et la raison se sont opposées et s'opposeront toujours par nature, leurs relations dans le cadre d'une laïcité bien comprise peuvent contribuer à éviter l'impasse tragique qui verrait s'opposer dans un affrontement stérile des rationalités formelles axiologiquement aveugles et des convictions déconnectées de la rationalité publique.

La fin ultramoderne des magistères, tant religieux que politiques, et les enjeux considérables des incertitudes ultramodernes font évoluer en ce sens la laïcité. Considérer qu'une telle perspective signifie le retour du cléralisme et une remise en cause de la laïcité est non seulement un procès injustifié, mais aussi une erreur d'analyse. Les sociétés européennes sont effectivement sécularisées et leurs populations sont de plus en plus diversifiées au plan de leurs orientations religieuses et philosophiques. C'est l'hypersécularisation de ces sociétés, y compris la sécularisation de la laïcité et des idéologies du progrès, qui permet cette nouvelle configuration.

Les religions comme ressources pour la vie  
démocratique

Entre la sectarisation communautaire des identités religieuses et un espace public qui ne serait universel que par abstention des identités, il y a place pour une reconnaissance citoyenne et laïque des religions dans la sphère publique. C'est ce que de nombreux pays d'Europe ont compris en aménageant une certaine place aux organisations religieuses dans la vie sociale. Ce faisant, ils prennent un peu à contrepied un point de vue souvent dominant, celui qui souligne que les religions sont des menaces pour la démocratie. Elles le sont effectivement, l'ont été et le seront toujours dans certaines de leurs expressions et dans certaines circonstances. Comme toutes les ressources convictionnelles – les philosophies athées et les idéologies politiques sont logées à la même enseigne – les religions peuvent devenir violence, fanatisme, intégrisme. L'actualité mondiale en apporte malheureusement tous les jours la preuve. Mais, en Europe, après des siècles de guerres et de violences religieuses, des sociétés démocratiques pratiquant diverses formes de laïcité se sont constituées. Bien inestimable qu'il est intéressant de considérer à l'âge de l'ultramodernité et de ses logiques d'incertitudes qui peuvent aller jusqu'à menacer l'humanisme européen. La situation du religieux a profondément changé aujourd'hui et il convient de repenser la laïcité à l'aune de ces mutations contemporaines du religieux. Non pas pour la remettre en cause, mais pour la faire vivre de façon intelligente et constructive au bénéfice de la société dans son ensemble. Dans ce domaine, le laboratoire que constitue l'Europe est riche d'enseignements : s'y élabore en effet une laïcité de reconnaissance du religieux et de dialogue avec lui qui constitue un véritable modèle de relations entre autorités politiques et autorités religieuses en démocratie.

Les religions sont des ressources identitaires et éthiques qui, précisément parce qu'elles représentent des forces convictionnelles, peuvent exercer un rôle positif dans des sociétés démocratiques et laïques. Comme le remarque Arnaud Leclerc, entre « l'écueil d'un républicanisme crispé et intransigeant nostalgique d'une assimilation réalisée par l'État et la tentation d'un multiculturalisme débridé prônant une simple coexistence négociée », il y a place pour une «

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

appropriation critique des traditions » qui permette de redécouvrir l'apport essentiel du décentrement et du débat pour la vie démocratique <sup>11</sup>. Ceci ne peut se faire que si les traditions religieuses réinterprètent le contenu de la raison publique dans leur propre langage, ce qui signifie aussi qu'elles doivent se montrer capables de traduire leur propre conception dans le langage de la raison publique. Jürgen Habermas, dans un fameux dialogue avec le cardinal Ratzinger, a reconnu que les défis de « sociétés post-séculières » autant que post-chrétiennes appelaient sans doute de nouvelles façons de concevoir, en raison et en pleine autonomie réciproque, le rôle des institutions religieuses dans l'élaboration démocratique du bien commun. Le philosophe allemand insiste notamment sur les deux points fondamentaux suivants : 1) l'État libéral qui, en tant qu'État démocratique, se veut neutre par rapport aux conceptions du monde, « dépend d'une légitimation enracinée dans les convictions » ; 2) l'accord sur les procédures et le droit, bien que fondamental, ne suffit pas, il faut aussi que « les principes de justice trouvent leur voie dans la grande densité du tissu formé par les organisations axiologiques culturelles »<sup>12</sup>. C'est dans cette perspective que je me situe. Considérer la religion comme une affaire exclusivement privée, n'est-ce pas ostraciser le religieux en l'empêchant de jouer pleinement ce rôle d'« organisation axiologique culturelle » dans l'espace public ? À condition qu'elles respectent un certain nombre de règles et s'inscrivent dans le respect des droits humains, on peut lever dans l'espace européen, estime le philosophe Jean-Marc Ferry (Université Libre de Bruxelles) « l'excommunication politique des religions » <sup>13</sup>.

Il ne faut en tout pas se tromper d'époque : en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, les reconfigurations du religieux et du politique imposent en

---

<sup>11</sup> Arnaud Leclerc, « La contribution de la théorie procédurale de John Rawls à la redéfinition de la laïcité », in *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 229-246.

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard 2008, page 148 et page 160.

<sup>13</sup> Jean-Marc Ferry, « Face à la tension entre droits de l'homme et religion, quelle éthique universelle ? Réflexions sur un au-delà problématique de la laïcité », in *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 2007, tome 95/1, p. 61-74.

Europe une pratique de la laïcité ouverte aux apports des religions dans la vie sociale. Le renoncement des religions au pouvoir politique et le renoncement des politiques au pouvoir spirituel permettent la mise en œuvre d'une laïcité de reconnaissance et de dialogue. Une telle laïcité de reconnaissance et de dialogue implique que l'on cesse d'ostraciser socialement les réalités religieuses en les réduisant à leurs dimensions privées et individuelles. Parler de « laïcité de reconnaissance » ne signifie pas en soi plaider pour un régime de « cultes reconnus », mais plutôt pour une reconnaissance des associations religieuses comme des réalités sociales spécifiques, des composantes de la société civile dont les dimensions convictionnelles et culturelles ne devraient pas empêcher leur prise en compte publique dans le respect du principe de séparation. Il s'agit donc d'une reconnaissance sociale des organisations et cultures religieuses qui soit adaptée à ce que ces organisations et ces cultures représentent sociologiquement : des groupements et mouvements associatifs qui apportent énormément à la vie collective, des cultures qui permettent à des gens de dire le sens de leur condition, de leur malheur comme de leur bonheur, de leur solidarité et de leur espérance ; des cultures qui constituent donc des ressources convictionnelles et militantes précieuses en démocratie.

Cela entraîne une juridicisation de la laïcité qui désenchant le concept en l'objectivant et en lui faisant perdre ses dimensions polémiques. Et c'est justement parce qu'il y a une autonomie respective du politique et du religieux garantie juridiquement au niveau du système politique, socialement intériorisée par la population et théologiquement approuvée par les principales religions, qu'il peut y avoir sans ambiguïtés des relations de partenariat entre pouvoirs publics et religions. Des relations qui peuvent à la fois dessiner des ententes cordiales et des mésententes plus ou moins cordiales.

La séparation des pouvoirs politiques et religieux implique en effet structurellement l'existence de tensions et de conflits. Ces derniers sont normaux en démocratie, ils sont même le ressort de la vie démocratique. Qu'ils portent aujourd'hui de plus en plus sur les

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

limites signifiées par le politique aux pouvoirs religieux ou bien sur les limites signifiées par le religieux aux pouvoirs politiques, ces conflits manifestent des tensions significatives et productives en démocratie. Ils protègent la société aussi bien contre le risque de la domination spirituelle du politique que contre le risque de la domination temporelle du religieux. Ils empêchent toute imposition unilatérale et exclusive d'une vision du monde, qu'elle soit séculariste ou religieuse. Telle est la laïcité dans toute sa radicalité. Et c'est bien parce qu'il y a eu, en Europe, une sécularisation du politique et une laïcisation, au sens de décléricalisation, du religieux, qu'instances politiques et religieuses peuvent gérer leurs relations sans retomber forcément dans une lutte de domination.

Débat :

– De nombreuses questions concernent les nouvelles formes de vivre ensemble, nouveaux mouvements, communautés sur Internet, etc. : peuvent-elles être source de régénération de la société ? Se posent aussi les défis de la transmission intergénérationnelle : quel rôle pour l'école et pour les médias dans ce contexte ? Mais on constate aussi des dérives possibles : l'abstention électorale, l'hyper-individualisme ; le suicide massif de certaines catégories de personnes. Ne faut-il pas remettre au goût du jour la notion de personne plus que d'individu ?

**Jean-Paul Willaime** : Internet, les questions de transmission intergénérationnelle relèvent de ces conjonctures que je qualifie d'ultramoderne : une valorisation du présent, avec tout le problème du rapport au passé et du rapport à l'avenir. Pour pouvoir envisager un avenir, il faut savoir d'où l'on vient ; il ne faut pas être victime des conformismes de l'instant et avoir le nez dans le guidon, plongé dans

la contemporanéité pleine et entière. C'est l'immense défi de la transmission dans une telle conjoncture. Internet en est l'exemple typique : on peut s'y perdre, s'y noyer. Il faut être un minimum construit, structuré, pour savoir ce que l'on cherche et il faut savoir ce que l'on cherche pour trouver. C'est très emblématique de la situation contemporaine.

La désocialisation culturelle et religieuse actuelle engendre beaucoup d'anomie. Je pense que l'on ne mesure pas encore toutes les conséquences de ces évolutions sociales. Car nous vivons encore dans des sociétés dont la majorité de la population a été formée religieusement, quelles qu'aient été ensuite les pratiques des uns et des autres. Mais de plus en plus, on le voit avec les chiffres d'appartenance et de pratique religieuse des jeunes, une majorité d'entre eux se déclare désormais sans appartenance et sans identification religieuse. Ce sont de plus en plus des jeunes sans religion issus de familles dont les parents, tout en ayant été socialisés dans une religion, sont devenus sans religion. C'est tout à fait différent de vivre dans une société sécularisée, mais qui implicitement, même sous forme sécularisée, continuait à porter un certain nombre de repères et de valeurs – nourris, entre autres, par le christianisme – et de vivre dans une société qui n'a plus ce type d'ancrage et présente pour les individus l'idée que « tout est possible ».

Comment construire dans ce contexte ? C'est effectivement le formidable défi de l'éducation et de la transmission. Et il n'est pas étonnant qu'au sein de l'école laïque publique française, ait été décidé de développer un enseignement des faits religieux et que la connaissance des religions fasse partie du socle des compétences et des connaissances définies par le texte de juillet 2006. Tous les élèves sortant du système scolaire français doivent avoir un minimum de connaissances sur les traditions religieuses. Il s'agit d'un enseignement culturel, historique, mais c'est un indicateur de la situation dans laquelle nous vivons.

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

– La deuxième batterie de questions porte sur le rapport entre l'individu et la société. Au plan politique, quid de la mise en œuvre du principe de subsidiarité ? Au plan religieux, pourquoi les religions n'arrivent-elles pas à relier les personnes entre elles ? Enfin, sur le rapport entre le politique et le religieux, ne doit-on considérer que des individus dans le débat politique et social, ou y a-t-il place aussi pour des corps intermédiaires, et particulièrement les Églises ?

Bien entendu, le principe de subsidiarité est extrêmement important. En France où la culture politique est centralisée et la figure de l'État et son magistère sur la société civile particulièrement forts, la désacralisation du politique, sa sécularisation, sont ressenties peut-être encore plus fortement. Or comme le disent les politistes aujourd'hui, nous passons du gouvernement à la gouvernance, c'est-à-dire à des exercices plus négociés du pouvoir, en interrelation avec d'autres acteurs, notamment au niveau local. On sait toute l'importance prise par les collectivités locales, la démocratie locale. J'observe qu'à cet égard, les maires et les responsables de collectivités locales pratiquent déjà beaucoup plus qu'à l'échelle nationale cette laïcité de reconnaissance et de dialogue promue à l'échelle européenne. Ils sont proches du terrain et voient bien que les groupes, les associations religieuses et non religieuses, sont des ferments du « vivre ensemble » et sont utiles à la vie sociale.

À noter qu'il ne faut pas confondre la sphère publique avec la sphère de l'action étatique et des pouvoirs publics – qui n'est qu'une dimension de la sphère publique. La sphère publique, c'est aussi l'espace des associations, des groupements, des corps intermédiaires. Il n'y a donc pas que des individus dans le débat public. Il faut briser cette opposition, qui m'apparaît à la fois contestable et dangereuse, de l'État et de l'individu, comme s'ils étaient seuls face à face. L'État n'a pas à tout prendre en charge, sous peine de devoir recréer un lien

social par prothèse étatique en quelque sorte. Le lien social doit se reconstruire à la base, à travers les individus, les groupes, les associations, les groupements auxquels ils participent. La situation que nous vivons souligne tout particulièrement l'importance de ces corps intermédiaires.

– Les participants venus de l'Est de l'Europe ou de Russie s'interrogent essentiellement sur la sécularisation et sur la post-modernité. La post-modernité signifie-t-il la dé-sécularisation ? Qui a aujourd'hui une influence sur ce phénomène ?

Quand je parle d'ultra-modernité, je m'inscris dans la ligne d'auteurs comme l'anglais Anthony Giddens et l'allemand Ulrich Beck. Ulrich Beck permet de comprendre que dans la situation contemporaine, la société moderne, bourgeoise, industrielle, apparaît comme une société traditionnelle. En effet, dans sa phase triomphante, la modernité a correspondu non seulement à des processus d'individualisation, mais aussi à la discipline et l'éducation. Plusieurs auteurs insistent sur le fait que la modernité occidentale a eu tout un versant émancipateur, libérateur, mais en même temps, un versant d'imposition assez autoritaire d'une certaine morale, d'une certaine éducation (dans des formes séculières ou religieuses). On l'a vu dans la sphère éducative ; on l'a vu aussi avec le phénomène des colonisations : la modernité conquérante a été émancipatrice mais aussi colonisatrice. On baignait alors tellement dans l'évidence d'un credo civilisationnel que l'on osait imposer des normes. Aujourd'hui, on analyse cela avec beaucoup de distance critique. De là des querelles : par exemple sur la façon d'enseigner à l'école le fait colonial, ou la querelle sur les lois mémorielles et la façon de lire l'histoire.

Anthony Giddens et Ulrich Beck permettent de considérer l'état actuel de la modernité non pas comme une post-modernité – c'est pourquoi je récusé ce terme – mais comme une radicalisation de la modernité, une ultra-modernité. Les principes même de la modernité

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

s'appliquent désormais à elle-même. La modernité désenchante ses propres enchantements. Alors que la première phase de la modernité conquérante a été, au nom d'enchantements politiques et civilisationnels auxquels on croyait très fort, l'ébranlement des traditions et des ordres social, culturel et religieux, aujourd'hui, les désenchantés sont désenchantés. Cela aboutit – un auteur comme Marcel Gauchet pose très bien le problème – à une sorte d'impuissance symbolique de l'État, qui ne peut plus exercer le même magistère philosophique qu'au temps de la modernité conquérante. Il y a une sorte de trivialisation bureaucratique de l'État.

De là un certain vide : qui peut donc éduquer, nourrir, structurer en termes de valeurs ? Comment prendre en compte des normativités ? Comment socialiser dans des normativités ? C'est là que le Conseil de l'Europe, lorsqu'il a admis dans des rencontres officielles des représentants des religions sur la base de ces acquis normatifs (État de droit, droits de l'homme, démocratie), a montré qu'il comprenait les réalités sociales que représentent les groupes religieux, leurs églises, leurs mouvements, leurs associations, et leur contribution dans la légitimation d'un certain nombre de valeurs fondamentales, dans l'éducation – thème extrêmement important – et dans l'animation de la vie sociale.

Ceci ne se fait pas sans conflit bien sûr. Mais je voudrais insister sur le fait que le conflit entre autorités religieuses et autorités politiques dans les débats sur la normativité des comportements est normal ; c'est le ressort même de la démocratie. Il y a des tensions, des conflits, surtout si – Olivier Roy le montre très bien dans son dernier livre sur le divorce de la religion et de la culture – la culture englobante valorise des normes, des conceptions dans lesquelles se reconnaissent de moins en moins divers groupes religieux. Mais le conflit est normal. Il ne faudrait pas, sous prétexte qu'il y a conflit, invalider la prise de parole et la militance de groupes religieux dans la sphère publique. On a le droit de ne pas être d'accord, de le dire, dans la mesure où l'on accepte de s'intégrer dans la délibération collective, et dans la mesure où il ne s'agit pas de revenir en arrière et de reprendre pouvoir sur la société, mais de contribuer au débat.

**Bernard Lecomte** : Quand le législateur entend interdire aux historiens tout travail critique sur la Shoah, l'esclavage ou le génocide arménien, ou quand l'État veut obliger la télévision ou les médias à embaucher plus de noirs ou d'asiatiques, ne fait-il pas de la résistance ?

On peut le voir ainsi, mais le rôle de l'État reste tout à fait fondamental : il est le défenseur des grands principes et des règles du « vivre ensemble », quelles que soient les appartenances, les ethnies, les cultures, les couleurs de peau, etc. C'est là tout le débat sur la discrimination positive : faut-il prendre des mesures positives pour permettre une meilleure prise en compte de la diversité ?

Il me semble qu'en France, la peur de l'éclatement du pacte républicain est telle qu'on a même des réticences à simplement nommer la diversité. Je pense par exemple au fameux débat à l'INED sur la possibilité de statistiques ethniques. C'est un débat tout à fait légitime ; les arguments pro ou anti doivent être entendus. On peut quelquefois reprocher à la République française ce qu'on reprochait à l'Église dans certains courants du christianisme social : « vous nous parlez du Royaume où nous sommes tous frères, mais, en attendant, il y a des inégalités économiques, des différences entre les hommes et les femmes, des différences de générations, des différences d'appartenances culturelles qu'il faut bien voir en face ». J'ai le sentiment qu'il y a une conception théologique de la République qui verse tellement dans un universalisme abstrait que c'est contre-productif : les discriminations se creusent du fait même que l'on n'ose pas nommer les différences (notamment raciales) pour définir une politique efficace de lutte contre les discriminations.

Dans mon propos, vous l'aurez senti, je m'en prends particulièrement à cette conception trop abstraite de l'universalisme. L'universalisme, l'égalité des hommes et des femmes, les principes de solidarité, toutes ces valeurs essentielles sont fragilisées si elles ne sont pas portées dans des cultures convictionnelles

## Les religions, menace ou espoir pour nos sociétés ?

particulières. Il n'y a que chez les intellectuels que l'on croit qu'il suffit d'être un bon philosophe pour que les valeurs universelles vivent et s'activent socialement ! Non, les valeurs universelles, on doit y être formé : à travers la franc-maçonnerie ; à travers l'Église catholique ; à travers les Églises protestantes ; le judaïsme ; l'islam ; la libre-pensée ; l'humanisme séculier. L'universalisme ne peut être approché et porté qu'à travers des cultures particulières, sinon il reste beaucoup trop abstrait.

Le défi, et même le danger, serait qu'au motif qu'on vise, et à bon droit, la formation, l'entretien et la valorisation de valeurs universelles, on scie la branche sur laquelle on est assis en ne permettant pas à toutes les associations, les mouvements, groupements intermédiaires de former, nourrir, activer ces valeurs. À cet égard, il est important de reconnaître la spécificité sociologique des groupements religieux : c'est bien parce que ces mouvements, avec des formes diverses selon leur auto-compréhension, représentent des groupements convictionnels porteurs du souci éthique, articulant le local et le global, permettant à des hommes et des femmes de lire leur condition, leur bonheur et leur malheur, leur vie, leur mort, dans un certain univers de sens, ouvrant sur l'avenir et faisant croire en l'homme, qu'ils peuvent jouer un rôle positif dans l'espace public.

– La globalisation et le libéralisme entraînant une dérégulation ne tendent-elles pas à exclure de la communauté mondiale les individus les plus démunis ? Comment donner la parole aux plus démunis et quels seraient les chemins de réintégration ?

La globalisation économique représente un immense défi, mais il y a là aussi beaucoup de confusion autour de ces phénomènes. C'est l'ultralibéralisme et la dérégulation qui soulèvent toutes sortes de questions sur la possibilité d'une gestion nationale de l'économie, avec toutes les conséquences que cela a sur les personnes, les fermetures d'entreprise, etc. On oublie que les libéraux aux origines de la

modernité étaient des moralistes. Le libéralisme économique a été porté par des penseurs qui, tout en favorisant la liberté d'entreprendre, l'encadrait dans une certaine éthique. L'ultralibéralisme représente en ce sens une rupture par rapport au libéralisme de la modernité. Plus que jamais se pose aujourd'hui la question des vecteurs d'éducation et de formation de la conscience éthique et de la solidarité.

Dans un tel contexte, il importe tout particulièrement que les plus démunis puissent prendre la parole, qu'ils puissent nommer, comprendre ce qui se passe. Ce qui nécessite un minimum d'apprentissage et de capacités. C'est un très grand défi car la situation est tellement complexe qu'elle peut nourrir des protestations légitimes mais complètement à côté des enjeux dans l'analyse qui les sous-tend. La compassion télévisuelle et la démocratie émotionnelle ne sont pas favorables aux analyses lucides. Les plus démunis, les personnes dominées pas seulement économiquement, mais aussi culturellement, peuvent être ainsi bernées, manipulées par des analyses démagogiques. Il est aujourd'hui extrêmement important de garder raison et de proposer des analyses précises des situations tout en multipliant les possibilités de discussions raisonnables et informées. Alors que nos sociétés sont traversées d'incertitudes et confrontées à des défis complexes, une rigoureuse éthique du débat public est d'autant plus nécessaire.