

RELIGION CIVILE : THÉORIE UNIVERSELLE OU PRATIQUE AMÉRICAINE ?

Perspectives critiques sur les débats actuels
à propos de la pertinence de la « religion civile »

Helmut Zander

5

Pour Burkhard Reichert

En transformant le *World Trade Center* en fosse commune le 11 septembre 2001, les terroristes ont touché symboliquement l'identité américaine : Dans cette situation, George W. Bush afficha à la face du monde le mythe sacré de la « nation under god » (la nation dépendante de Dieu) : « Tonight I ask your prayer for all those who grieve » (ce soir, je demande votre prière pour tous ceux qui sont en deuil), déclara-t-il après avoir redonné du cœur aux Américains et promis de punir les coupables. Après avoir récapitulé la façon dont les États-Unis d'Amérique comprennent leur propre histoire comme une histoire du salut par les mots « We go forward to defend freedom and all that is good and just in our world » (Nous avançons pour défendre la liberté et tout ce qui est bon et juste dans notre monde), il conclut avec la bénédiction déiste : « God bless America » (Que Dieu bénisse l'Amérique) ! Le président des Américains était devenu le prédicateur de la Nation. Dans de tels instants, les États-Unis d'Amérique possèdent un surplus de sens qui semble perdu en Europe, ou tout au moins privatisé : un horizon religieux auquel se réfère la politique. Depuis la guerre du Vietnam et le discrédit de la *moral community*¹, cette dimension est abordée théoriquement aux États-Unis à l'enseigne de la « religion civile ». Ces dernières années, celle-ci est devenue, en Europe aussi, un modèle fréquemment utilisé pour l'étude des rapports entre religion et politique. C'est aux tensions entre le modèle américain et son transfert à d'autres cultures que va se consacrer cet article. À cette fin, je vais présenter le protagoniste peut-être le plus important du débat actuel sur la *civil religion* aux États-Unis, Robert Wuthnow, avant d'examiner les possibilités d'une utilisation interculturelle de ce concept.

1. Traduction de Jean-Marc Tétaz.

2. Texte cité d'après www.cnn.com/2001/US/09/11/bush.speech.text/.

3. C'est la thèse de Robert N. BELLAH, in ROBERT WUTHNOW, « In God We Trust » (intervention dans une discussion publique), émission de la *National Radio*, 17.10.1999, cité d'après www.abc.net.au/rn/relig/enc/stories/s62120.htm.

in : *Théories de la religion*, Hg. P. Javel /
J.-P. Tétaz, Juin 2002

I. Robert Wuthnow et le débat sur la *civil religion* aux États-Unis

a) *Les recherches empiriques de Wuthnow*

C'est en 1967 que le sociologue Robert N. Bellah ouvrit les débats autour de la *civil religion*, livrant du même coup une formule prégnante pour décrire la relation entre religion et politique caractéristique de la situation aux États-Unis⁴. Bellah postule l'existence de principes religieux ayant force obligatoire pour la société et la politique tout en reposant sur un consensus religieux qui ne transgresse pas le principe de séparation de l'Église et de l'État – ou, pour être plus précis, la défense de toute religion étatique stipulée par le premier amendement de la Constitution des États-Unis. Déjà dans le premier article de Bellah, cette *civil religion* possédait des caractères qui se sont sémiotisés au cours des années soixante-dix pour donner naissance à une conception ayant valeur typologique. Parmi ces caractères, on relèvera : un mythe des origines, telle par exemple la croyance en une nation américaine privilégiée par Dieu ; des valeurs communes ; des personnes assurant la conduite de la nation, tel le président des États-Unis, dont les allusions religieuses (en particulier dans les *Inaugural Addresses*) ne seraient guère difficiles à mettre en évidence ; des rituels de la société civile enfin, telles les références religieuses dans les écoles et les tribunaux⁵. Tout au moins au début de sa réflexion théorique, Bellah associait à sa conception une vision universaliste : la *civil religion* américaine devait fournir le substrat d'une religion civile universelle⁶. Il identifiait dans la religion civile un consensus supra-confessionnel qui fournissait une référence religieuse sans recours immédiat aux communautés religieuses, même si cette religion civile est un dérivé des fondements posés par les religions positives⁷.

4. Cf. ROBERT N. BELLAH, « Zivilreligion in Amerika », in Heinz KLEGER, Alois MÜLLER éd., *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München, Kaiser, 1986, p. 19-41 (utile surtout pour la bibliographie de la littérature parue jusqu'en 1986) ; ROIF SCHIEDER, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh, Mohr, 1987 (remarquable vue d'ensemble des débats américains, traitant au moins en partie toutes les questions historiques, ou systématiques que soulèvent ces débats. La plupart de la littérature récente ne fait guère que expliciter ou élargir le panorama thématique proposé par Schieder ; Schieder prête à la conception de la *civil religion* une pertinence plus élevée que l'article qu'on va lire) ; JAMES A. MATHESEN, « Twenty Years after Bellah : Whatever Happened to American Civil Religion ? », *Sociological Analysis* 50 (1989), p. 129-146.

5. Chez Wuthnow, la *civil religion* est devenue une conception d'un haut niveau d'abstraction, un « set of cultural symbols that draws connections between a nation and some conception of the sacred » (un ensemble de symboles culturels qui établit des liens entre une nation et une certaine conception du sacré), cf. ROBERT WUTHNOW, « Civil Religion », in id. éd., *The Encyclopedia of Politics and Religion*, vol. 1, London, Routledge, 1998, p. 153-157, ici p. 153.

6. Cf. ROBERT N. BELLAH, « Zivilreligion in Amerika », p. 38.

7. Ainsi que le formule déjà de façon précise NIKLAS LUHMANN, « Grundwerte als Zivilreligion », in id., *Soziologische Aufklärung*, vol. 3, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981, p. 293-308, ici p. 304 : « il faut que la lumière neutre de la religion civile soit brisée et divisée

La question de savoir dans quelle mesure cette religion civile mérite encore d'être appelée « religion » est jusqu'aujourd'hui objet de controverses⁸.

Robert Wuthnow appartient à la seconde génération de chercheurs travaillant sur la religion civile américaine⁹. Il documente la façon dont la conception de la *civil religion* s'est modifiée par rapport aux thèses défendues par la génération des fondateurs de cette conception, sans que son œuvre ait jusqu'à présent fait l'objet de travaux scientifiques¹⁰. Wuthnow est né en 1946 ; il est professeur de sociologie à Princeton et directeur du *Center for the Study of American Religion*. Ses deux mentors scientifiques sont Charles Glock, l'un des pères de la tradition empirique dans la sociologie américaine de la religion, et Robert N. Bellah, dont la conception de la *civil religion* a fourni des éléments essentiels à Wuthnow¹¹. En l'an 2000, Wuthnow a été en outre *Lecturer for Convocation & Pastors, School of the Duke Divinity School* de Durham en Caroline du Nord, une Haute École méthodiste.

Au début de ses recherches empiriques, quelques années après la formulation de la notion de *civil religion*, Wuthnow mit le doigt sur la *civil religion* là où elle semblait en voie de dissolution. Sous la direction de Glock et Bellah, il travailla dans les années soixante-dix sur les nouveaux groupes religieux dans la région de la baie de San Francisco. En Californie, c'est-à-dire au centre géographique du mouvement *New Age*, il rencontra des personnes et des groupes individualistes et éclectiques qui mettaient en question des domaines traditionnellement consensuels de la société américaine. Wuthnow vit dans ces groupes une modification profonde de la conscience, une *Consciousness Refor-*

pour qu'apparaissent les couleurs dans lesquelles les sous-systèmes présentent à chaque fois leurs principes ». On trouve une requête similaire chez Hermann Lübbe, « Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität », in *Religion des Bürgers*, p. 195-220, ici p. 207, quand il plaide pour une « non-sauvagerie de l'État » dans les questions ressortissant à la religion civile, faisant référence au célèbre mot du juriste allemand et juge à la Cour constitutionnelle de Karlsruhe Wolfgang Bockenförde, affirmant que l'État de Droit vit de fondements qu'il ne peut pas garantir.

8. Cf. ci-dessous, note 41.

9. Pour les données biographiques, cf. DAVID YAMANE, « Wuthnow, Robert », in William S. SWATOS éd., *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, AltaMira Press, 1998, p. 561-563, ainsi que les pages internet de l'Université de Princeton (www.princeton.edu) et de la *Duke Divinity School* à Durham (www.divinity.duke.edu).

10. Wuthnow a exposé ses conceptions à plusieurs reprises ; on en trouve une synthèse in ROBERT WUTHNOW, *Christianity and Civil Society. The Contemporary Debate*, Valley Forge, TPI, 1996. Pour la suite de mes réflexions, je me réfère surtout aux publications monographiques de Wuthnow ; nombre de ses articles (surtout dans *The Christian Century*) sont des extraits de ses livres et n'ont pas été pris en considération.

11. Au nombre de ces éléments, on relèvera chez Wuthnow le récit mythique de la fondation des États-Unis et leur détermination religieuse dans la suite de l'histoire, ainsi que des conceptions fondamentales, par exemple dans le domaine de l'éthique, qui légitiment l'appartenance à la nation américaine, cf. ROBERT WUTHNOW, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 178.

maton¹², sur laquelle il porta un jugement pour l'essentiel critique, y trouvant une menace pour la religion et la société aux États-Unis. La commercialisation serait en train de soumettre la religion aux lois de l'économie, tandis que la ritualisation et l'individualisation séparent religion et espace public¹³. Dans une seconde analyse de ce même matériel, consacrée cette fois à « l'expérimentation » et au monde et sur l'autonomie de l'individu prônés par le *New Age*, tout en exigeant des « réflexions théologiques » pour transposer ces mouvements dans des « organisations religieuses »¹⁵. Ces positions de Wuthnow mettent en évidence la tension entre l'autonomie religieuse et le consensus social, qui sont les deux dimensions fondamentales de la compréhension que cet auteur a du protestantisme.

L'analyse de l'attitude des Américains par rapport à l'économie rendit Wuthnow attentif à une deuxième forme de menace pesant sur le consensus de la religion civile. L'argent et la morale sont disjointes¹⁶, il n'y a presque plus aucune différence entre les attitudes des pratiquants et des non-pratiquants face à l'économie¹⁷. De ce constat, Wuthnow a tiré des conséquences critiques quant à la civilisation américaine : l'argent, jadis une valeur secondaire, perd son cadre moral de référence ; le matérialisme et la consommation acquièrent le statut de « deeper human value » (valeur humaine plus profonde) et de « ultimate end » (but ultime)¹⁸.

C'est une troisième thèse de Wuthnow sur la menace pesant sur le consensus de la religion civile qui a rencontré le plus grand écho au sein de la communauté scientifique américaine. À son avis, la forme classique du paysage religieux américain, structuré par l'appartenance à une dénomination, est en train d'être relayée par une polarisation en segments conservateurs et progres-

12. Cf. Robert WUTHNOW, *The Consciousness Reformation*, Berkeley, University of California Press, 1976.

13. Wuthnow reste jusqu'aujourd'hui fidèle à cette appréciation. À son avis, le *New Age* est « superficial » (superficiel) en raison des phénomènes popularisés par les mass media (telle la croyance aux anges), même si la foi repose maintenant « much more on personal experience » (beaucoup plus sur l'expérience personnelle) (Robert WUTHNOW, « In God We Trust », Cf. aussi Barbara HAKKOVE, *The Sociology of Religion. Classical and Contemporary Approaches*, Arlington Heights, Harlan Davidson, 1989, p. 177 s.).

14. Cf. Robert WUTHNOW, *Experimentation in American Religion. The New Mysticism and Their Implications for the Churches*, Berkeley, University of California Press, 1978.

15. *Ibid.*, p. 201.

16. Cf. Robert WUTHNOW, « Pious Materialism : How Americans View Faith and Money », *The Christian Century*, 110 (1993), p. 239-242, cité ici d'après : www.religion-online.org/cgi-bin/research/dll/showarticle?item_id=238.

17. Cf. Robert WUTHNOW, *God and Mammon in America*, New York, Free Press, 1994.

18. Robert WUTHNOW, *Poor Richard's Principle. Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 6, 9 et 59.

sistes, donnant naissance à chaque fois à des variantes spécifiques de la *civil religion*. Des « barrières symboliques » définies par des thèmes comme l'avortement, la pornographie, l'homosexualité ou la prière à l'école tracent un fossé profond qui divise la nation américaine¹⁹. Dans sa variante conservatrice, la *civil religion* définit les États-Unis d'Amérique comme « one nation under God », avec tout ce que cela implique de prétentions messianiques, tandis que la religion civile libérale se fonde sur les « values of humanity » et met l'accent sur ce qui relie tous les hommes plutôt que sur les spécificités de la tradition judéo-chrétienne²⁰. Cette thèse de la polarisation a été reprise par des analystes de la culture américaine et durcie, par exemple par James Davison Hunter, dans la thèse d'une « guerre culturelle »²¹. Mais elle a aussi fait l'objet de sévères critiques quant à ses bases empiriques ; elle ne s'appliquerait qu'à des groupes établis : protestants blancs, catholiques ou juifs, qui sont exposés à la mobilisation sociale, à l'acculturation et à l'éducation supérieure, et non aux minorités : protestants noirs, mormons, catholiques hispaniques ou musulmans²² ; les frontières deviennent en outre de plus en plus floues : les conservateurs deviennent plus libéraux et inversement²³.

Wuthnow a accordé une grande attention aux éléments qu'il considère comme constitutifs de la religion civile. Il les identifie dans la triade classique : famille, communauté et spiritualité. Il est caractéristique de ces éléments qu'ils étaient à l'origine à l'abri de la mainmise de la pensée économique et du maté-

19. Robert WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 241-256.

21. Cf. James Davison HUNTER, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.

22. Lyman A. KELLSTEDT, « Political Scientists Have Rediscovered Religion », cité ici d'après : www.wheaton.edu/polsci/kellstedt/apsa97/h.htm. Sa contre-proposition consiste à distinguer au sein des protestants évangéliques, des protestants « Mainline » et des catholiques un segment traditionnel, un segment loyal et un segment « moderniste ».

Chez WUTHNOW, le problème des minorités est complexe. Dans ses prises de position théoriques, il les compte au nombre des constituants du consensus de la religion civile (cf. par exemple, « Civil Religion », p. 154) ; mais, dans les faits, elles ne sont pas prises en considération. Wuthnow est particulièrement sévère face aux tendances syncrétiques, telle cette jeune méthodiste qui se comprend comme méthodiste, taoïste, amérindienne, quaker, russe-orthodoxe, bouddhiste et juive. Cet exemple extrême est « a mixture of everything » (mélange de tout) qui n'est pas à prendre au sérieux. Ces derniers temps, Wuthnow fit une critique similaire des groupes ecclésiastiques, cf. *After Heaven. Spirituality in America since the 1950's*, Berkeley, University of California Press, 1998. L'idéal de Wuthnow est l'idéal d'une personnalité aux contours bien définis, aussi en ce qui concerne son appartenance dénominationnelle.

23. Comme le montrent les résultats auxquels aboutit WUTHNOW dans une étude consacrée à des prédications fondamentalistes et libérales : « Fundamentalism and Liberalism in Public Religious Discourse », in Philip SMITH éd., *The New American Cultural Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 60-72.

rialisme²⁴. Ces sources sont devenues plus faibles²⁵, mais on peut les revitaliser²⁶.

Le remède le plus important pour la religion civile américaine, Wuthnow le voit dans le « small group movement » et l'engagement social volontaire, qui sont au centre de ses recherches depuis quelques années. Il s'agit avant tout de groupes d'entraide qui, dans une société de plus en plus fragmentée, apparaissent sous la forme de communautés fonctionnant comme un succédané de la famille et assurent la reproduction des valeurs au sens de la « minorité morale » en proposant par exemple un accès à la religion, en particulier par des offres de spiritualité²⁷. Wuthnow concède cependant que la solution qu'il préconise pour réparer la *civil religion* est obérée de deux problèmes. D'une part, Dieu est transformé en simple présence intérieure, ce qui le rend manipulable presque jusqu'à en faire « une formule magique »²⁸. D'autre part, les engagements sont totalement volontaires, accentuant unilatéralement la dimension de plaisir, au lieu d'être référés à l'idée

24. Robert WUTHNOW, *Poor Richard's Principle*, p. 241-328. Parmi ces thèmes, c'est la famille qui, ces dernières années, attire le plus l'attention de Wuthnow, cf. par exemple *ibid.*, p. 243-248. Tout dernièrement, il a souligné l'importance jouée par les soutiens familiaux pour les personnes qui reviennent à la religion après une phase de distanciation (cf. *Growing Up Religious. Christians and Jews and their Journeys of Faith*, Boston, Beacon Press, 1999) ; dans la politique de la famille, il voit l'un des grands thèmes de controverse entre la religion et la politique, cf. « Introduction », in *ibid.*, éd., *The Encyclopedia of Politics and Religion*, p. XXXV-XXXVI, ici p. XXXV.

25. Cf. Robert WUTHNOW, *Poor Richard's Principle*, p. 246, 265, 295-298 ; on retrouve le même constat, avec un ton plus pessimiste, in : *Christianity in the Twenty-First Century. Reflections on the Challenges Ahead*, New York, Oxford University Press, 1993.

26. Il a même consacré un livre à la production du « sacré », c'est-à-dire de cette plus-value de la religion qui ne s'épuise pas dans la religion organisée socialement, cf. *Producing the Sacred. An Essay on Public Religion*, Urbana, University of Illinois Press, 1994.

27. Cf. Robert WUTHNOW, *Sharing the Journey : Support Groups and America's New Quest for Community*, New York, Free Press, 1994. On sera également attentif à l'emploi synonyme de « civil society » et « voluntary sector » dans *ibid.*, *Acts of Compassion*, Princeton, Princeton University Press, 1991, et « Small Group Revolution », *Christian Century* 110 (1993), p. 1236-1240 (cité ici d'après : « Small Groups Forge New Notions of Community and the Sacred », www.religion-online.org/cgi-bin/releasehd.dll/showarticle?item_id=228). À l'arrière-plan de cette manière d'aborder la question, on trouve un intérêt, hérité des questionnements de Durkheim, pour les liens religieux dans une société pluraliste.

C'est dans ce contexte qu'il faut également mentionner les recherches portant sur les applications politiques (telles celles menées par l'Institut Aspen), se demandant dans quelle mesure les organisations civiles peuvent compenser le retrait de l'État hors des tâches sociales, cf. « Linkages Between Religious Congregations and Nonprofit Service Organizations 1998 », cité d'après : www.nonprofitresearch.org/newsletter/53/newsletter_show.htm?doc_id=17388. L'administration de George W. Bush a essayé de réaliser ce programme en confiant les tâches caritatives à des organisations ecclésiales. La question portant sur la nature des organisations auxquelles on pouvait confier de telles tâches s'est transformée en un débat sur la délimitation du domaine consensuel de la *civil religion*.

28. Robert WUTHNOW, « Small Group Revolution ».

d'un devoir²⁹. Ces transformations des attitudes traditionnelles sont incompatibles avec la *civil religion*.

Avec ses travaux sur les groupes d'entraide, Wuthnow revient à son point de départ, l'étude des nouveaux mouvements religieux californiens, avec une option forte visant à réconcilier les tendances individualisatrices avec le communautarisme de la tradition américaine. Wuthnow est en effet fermement convaincu que c'est seulement si ces groupes acceptent un minimum d'organisation qu'ils seront capables de renouveler la religion civile. Il sait naturellement que cet espoir est aléatoire. Mais il se refuse à l'abandonner, parce que c'est ainsi seulement qu'il voit garantie une attitude que l'on retrouve dans toutes ses réflexions : la requête de *commitment*³⁰, un terme intraduisible en français dont le champ sémantique contient les idées d'obligation, de responsabilité, de dignité de confiance ou encore de loyauté. Wuthnow se refuse à abandonner cette attitude à la liberté de l'individu dépourvu de liens sociaux ; cela reviendrait en effet à mettre en question les conditions de vie de la communauté. L'approbation publique que renvoie ce type de position en Amérique a valu à son livre *Acts of Compassion* d'être nommé en 1991 pour le Prix Pulitzer³¹.

b) La position de Wuthnow dans le contexte des débats théoriques en sociologie des religions

Wuthnow se livre à la sociologie dans une intention pratique ; aussi la théorie a-t-elle pour lui valeur instrumentale. Le point de fuite de ses intérêts est marqué par les facteurs religieux de légitimation et de cohésion d'une société en tant qu'ils sont pertinents pour l'agir social des membres de cette société. Il a passé en revue dans quelques articles les auteurs classiques de la sociologie des religions, déterminant sa propre position dans le cadre ainsi défini sans développer lui-même une théorie sociologique de la religion. Il n'accorde que peu de valeur aux auteurs du XIX^e siècle qui instruisent une critique de la religion en considérant cette dernière comme une conscience fautive ou naïve³². Parmi les auteurs classiques, sa référence la plus importante est Durkheim, avec lequel il partage l'interrogation sur la religion en tant que facteur du lien communautaire³³. Il rejette les structuralistes et post-structuralistes du XX^e siècle, leur reprochant d'argumenter de façon positiviste et non herméneutique³⁴. Il récuse la théorie de la sécularisa-

29. *Ibid.*

30. Sur le concept de « commitment », cf. Bert HARDIN, « Commitment », in Hubert CANCIK, Burkhard GLADIKOW, Karl-Heinz KOHL, éd., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1990, p. 199-203.

31. Cf. David YAMANE, « Wuthnow, Robert ».

32. Cf. Robert WUTHNOW, *Meaning and Moral Order*, p. 40.

33. *Ibid.*, p. 26.

34. *Ibid.*, p. 50-57.

tion comme développement destructeur de la religion³⁵, mais postule explicitement un développement évolutif de la religion³⁶.

La démarche herméneutique adoptée par Wuthnow a une conséquence importante : le noyau numineux de la religion, le « sacré », est défini comme étant

35. Cf. sur ce point, ROBERT WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion*, ainsi que « Recent Pattern of Secularization. A Problem of Generations ? », *American Sociological Review* 41 (1976), p. 850-867, en référence à Dean R. Hoge, David A. ROOZEN, « Research on Factors Influencing Church Commitment », in id., éd., *Understanding Church Growth and Decline : 1950-1978*, New York, Free Press, 1979, p. 42-68. On trouve en outre un grand nombre de remarques occasionnelles allant dans le même sens, cf. par exemple *God and Mammon in America*, p. 68 et *Meaning and Moral Order*, p. 78.

Avec ce refus, Wuthnow tire la conséquence des problèmes croissants que rencontre la vérification historique des différentes conceptions de la sécularisation. Heinz KLUGER et Alois MÜLLER (« Einleitung, Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion » in *Religion des Bürgers*, p. 7-15) voyaient encore dans « la sécularisation de l'État, du droit et de la société » un « fait incontestable ». SCHNEIDER (*Civil Religion*, p. 13) considérait au moins la différenciation fonctionnelle de la société comme caractéristique de la sécularisation ; dans de nombreuses publications sur la religion civile, on présuppose une séparation grandissante de l'État et de l'Église, respectivement de la religion. Le fait que ce sont surtout des sociologues, et très rarement des théologiens, qui se font les propagandistes ou les héros de la religion civile montre bien à quel point le débat sur la sécularisation est aussi une controverse sur l'interprétation des modèles de sociétés. Adalbert SAURMA (« Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische », in *Religion des Bürgers*, p. 121-146, ici p. 121) a été jusqu'à baptiser la corporation sociologique, dont il est lui-même membre, du nom de « Zivilherologues ». Pour la critique historique du paradigme de la sécularisation, cf. maintenant Hartmut LEBMANN, éd., *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

36. WUTHNOW défend avec véhémence la thèse d'un développement évolutif de la religion, une thèse qui est souvent combinée avec la théorie de la sécularisation (que Wuthnow refuse) ; cela vaut des publications les plus anciennes de Wuthnow aussi bien que de ses publications les plus récentes. Fondamentalement, il présuppose une évolution de la conscience et croit pouvoir percevoir encore après la Seconde Guerre mondiale l'augmentation d'une « réflexion consciente de soi » dans le cadre d'un procès évolutif : « In varying ways, the leading theories of religious evolution all stress the importance of greater self-awareness with respect to symbolism – or to culture, we might say – as a feature of modern religion. There is, in fact, much evidence that religious culture since World War II has become increasingly a focus of self-conscious reflection and discussion, at least at some levels » (De différentes manières, les théories dominantes de l'évolution religieuse insistent toutes sur l'importance d'une plus grande conscience de soi en ce qui concerne le symbolisme – ou la culture, pourrions-nous dire – comme caractéristique de la religion moderne. Il y a, en fait, de nombreux indices que la culture religieuse, depuis la Seconde Guerre mondiale, est devenue de plus en plus un centre de réflexion conscient de soi et de discussion, au moins à certains niveaux). *The Restructuring of American Religion*, p. 289.

Sur ces questions, les positions de Wuthnow irritent par leur caractère univoque et unilatéral ; il critique tout au plus les généralisations trop indifférenciées (cf. *Meaning and Moral Order*, p. 216), mais pas la biologisation des objets culturels. L'origine du modèle évolutionniste de Wuthnow n'est pas claire. Il pourrait l'avoir adapté des classiques de la science de la religion du XIX^e siècle, ou l'avoir repris de son premier domaine de travail, le mouvement *New Age*, où il fait partie des convictions fondamentalistes (cf. Wouter J. HANEGRAAF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996). La focalisation sur l'évolution de la conscience, en lieu et place de l'évolution sociale qui est le modèle dominant au XIX^e siècle, plaide en faveur d'une origine dans la culture de la Côte Ouest.

inaccessible à la recherche empirique³⁷. Du coup, seuls les épiphénomènes de la religion sont susceptibles de fournir des bases de recherche – dans le cas de Wuthnow : les effets publics du sacré ; il mentionne ici surtout les structures de groupe, les institutions de formation et les rituels³⁸. Cette position implique qu'on situe la question de l'athéisme ou de la vérité de la religion en dehors du champ de compétence des discours scientifiques. Cette neutralité méthodologique permet à Wuthnow de confesser son appartenance personnelle au protestantisme libéral, qu'il fait par exemple valoir par sa fonction d'enseignant engagé dans la formation pastorale.

Cette brève esquisse permet de situer Wuthnow dans les débats autour de la *civil religion*. Avec Bellah, il conçoit la religion civile comme une théorie générale permettant d'expliquer la légitimation d'éléments de l'inventaire politico-culturel, une théorie qu'il concrétise en recourant à la situation américaine. Tout au moins implicitement, il présuppose donc que la théorie de la religion civile est susceptible d'être généralisée. Mais si l'on prête attention à son matériel empirique, on se rend compte que la base empirique de ce présupposé est maigre ; même la situation américaine n'y est prise en compte que de façon sélective. Les catholiques, qui forment entre-temps la dénomination la plus nombreuse aux États-Unis, y sont presque complètement absents, tout comme les juifs, les religions non chrétiennes tels l'islam ou les religions asiatiques, les sectes chrétiennes et même le vaste domaine de l'ésotérisme – et ce malgré l'exploitation du matériel provenant de la région de la baie de San Francisco. En d'autres termes, la base empirique des analyses de Wuthnow est le protestantisme américain, étant entendu que son appartenance au courant dominant libéral guide son interprétation³⁹. Très sûr de lui, il considère la « minorité morale » du protestantisme libéral comme le centre de l'« american religion », se démarquant jusque dans le choix terminologique des préférences des conservateurs chrétiens à former la « majorité morale »⁴⁰.

37. Cf. ROBERT WUTHNOW, *Producing the Sacred*, p. 2.

38. *Ibid.*

39. Avec quelques réserves, on peut voir dans la religion civile un paradigme spécifique-protestant, ou tout au moins un paradigme particulièrement compatible avec le protestantisme, dans la mesure où elle compense les conséquences résultant de l'individualisation induite par le protestantisme ainsi que les problèmes résultant d'une simple agrégation de positions individuelles dans le champ politique.

40. La perspective de WUTHNOW est protestante parce qu'il y manque toutes les autres dénominations et religions ; elle est libérale par exemple par son renoncement à toute prétention à une quelconque absoluité du christianisme. Il considère que le protestantisme libéral est plus actif sur le plan de l'engagement social dans la mesure où ses adeptes travaillent fréquemment dans d'autres groupes sociaux tandis que plus les conservateurs sont pratiquants, plus ils s'engagent exclusivement dans des groupes « church-related » (liés à l'Église), cf. « In God We Trust ». A propos des groupes qu'il compte parmi la « moral minority » (minorité morale) (méthodistes unis, épiscopaliens, baptistes américains et une partie des presbytériens) et de leurs répartitions sociologiques, cf. ROBERT WUTHNOW, « The Moral Minority. Liberal Protestant Denominations », *The American Prospect* 11 (2000), p. 31-33, cité d'après www.prospect.org/archives/V11-13/wuthnow-r.html.

Les capacités analytiques de la conception de la religion civile ont fait l'objet de longues et abondantes discussions. De ces débats, j'aimerais retenir quatre points.

1. On a mis en évidence le rôle essentiel que jouent Durkheim et Parsons pour l'arrière-plan théorique de la conception de Bellah. Ils permettent en effet d'interpréter la religion comme un facteur de cohésion sociale et de lui attribuer ainsi un rôle prééminent. Mais Bellah donne à ces théories un tour freudien, ce qui est particulièrement frappant par rapport aux positions de Durkheim : parce que les sources de la socialité sont des éléments subconscients, elles ne sont pas accessibles à l'analyse rationnelle, mais seulement à la saisie symbolique⁴¹.

2. La question de savoir si la conception de la religion civile exige un concept substantiel ou un concept fonctionnel de religion a reçu des réponses contradictoires. Wuthnow n'adopte pas le concept fonctionnel de religion ; il réserve le prédicat « religion » aux dénominations classiques et considère dans cette perspective la *civil religion* comme un phénomène religieux qui n'existe que sous la forme d'un produit dérivé des communautés religieuses instituées⁴².

3. Pour une première approche, encore superficielle, la confirmation empirique de la *civil religion* ne semblait guère poser de problèmes ; elle pouvait par exemple s'appuyer sur l'analyse de l'arrière-plan religieux des discours inauguraux des présidents américains. Dans bien d'autres domaines, la chose s'avéra en revanche beaucoup plus difficile. Il apparut en effet que la sémantique typique de la *civil religion* a souvent vu le jour seulement au cours des débats sur la religion civile, si bien qu'on peut se demander dans quelle mesure la théorie n'a pas partiellement produit son propre objet.

4. La conception de la *civil religion* ne se contente pas de reposer sur des matériaux empiriques provenant des États-Unis d'Amérique ; elle se réfère en outre à un contexte historique spécifique de l'histoire des États-Unis. Bellah et Wuthnow ont mis en évidence que l'apparition d'une théorie de la religion civile est immédiatement liée à la mise en cause de la compréhension-de-soi américaine pendant la guerre du Vietnam. La conception de la *civil religion* n'est pas par conséquent une superstructure surplombant toute l'histoire religieuse des États-Unis d'Amérique, mais la réaction à une phase critique de cette histoire dans les années soixante. Dès 1980, Bellah a tiré les conséquences de cette délégitimation

41. Cf. Rolf Schieder, *Civil Religion*, p. 159.

42. La religion civile ne fonctionne qu'à condition qu'on réduise les éléments religieux à un consensus minimal. Il est possible qu'en outre elle aboutisse à priver la religion de son noyau et à produire des coques structurelles qui n'ont de la religion plus que la forme extérieure. Il faudrait alors se demander si la religion civile est encore une religion (par exemple avec une référence à la transcendance) ou si elle n'est pas plutôt un équivalent fonctionnel, une question critique qu'il faudrait avant tout adresser aux phénoménologues de la religion civile (cf. aussi note suivante).

et abandonné l'idée d'une *civil religion* au profit de la notion de *public philosophy*⁴³.

2. La religion civile entre genèse régionale et validité interculturelle. Thèse sur la dimension politique de la religion civile en Europe

La portée théorique de la conception de la *civil religion* dépend de la capacité de cette conception à être généralisée, c'est-à-dire de sa capacité à être transférée à d'autres cultures. C'est donc vers cette question qu'on va se tourner maintenant. La réponse qu'on y apporte implique aussi une prise de position quant au traitement politique de la différence culturelle : dans quelle mesure le modèle américain fournit-il une matrice universelle pour la régulation du rapport entre la religion, l'État et la société ?

Comme d'autres avant lui, Wuthnow a essayé de généraliser la théorie de la religion civile en la rattachant historiquement aux Lumières. Mais faire référence à la « religion civile » prônée par Rousseau au chapitre VIII du livre IV du *Contrat social*⁴⁴ est un chemin qui ne mène nulle part. Succombant aux charmes de l'équivoque terminologique, elle passe en effet sous silence que les intérêts de Rousseau vont dans un sens tout opposé : Rousseau plaide pour une religion étatique impliquant une confession de foi faisant autorité, dont l'adhésion est requise de chacun sous peine de sanctions. Rousseau n'a jamais songé à une société dans laquelle les communautés religieuses définiraient les éléments du consensus religieux, la *civil religion* apparaissant alors comme un produit secondaire.

Le test décisif quant à la possibilité de transférer la conception américaine de la *civil religion* est fourni par les études régionales sur la religion civile hors des États-Unis. Il existe entre-temps un grand nombre de travaux⁴⁵, dont j'extraits pour

43. Cf. sur ce point Rolf Schieder, *Civil Religion*, p. 211-215. En 1975 déjà, Robert N. Bellah (*The Broken Covenant. The American Civil Religion in Time of Trial* [1975], Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 172) avait remis la religion civile américaine comme « broken and empty shell » (coquille brisée et vide). En passant de la religion à la philosophie, Bellah opère un déplacement conceptuel lourd de conséquences théoriques. Ce passage revient en effet à transférer la *civil religion* d'une théorie substantielle à une théorie fonctionnelle de la religion. Avec cette métamorphose, Bellah conteste donc qu'il soit nécessaire de décrire les fonctions sociales assumées par la religion civile comme des fonctions spécifiquement religieuses.

44. Cf. par exemple Robert Wuthnow, « Civil Religion », ici p. 153 s. La référence au *Contrat social* fait partie des références canoniques en la matière depuis le premier article de Robert A. Bellah, « Civil Religion in America », *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (Winter 1967), p. 1-21, ici p. 5 s.

45. On trouve des études régionales consacrées aux Pays-Bas, à l'Italie, à la Grande-Bretagne, à la Suisse et à l'Allemagne dans *Religion des Bürgers*, pour le cas du Japon, cf. Matthias Hildebrandt, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996 ; pour celui de la Turquie, Markus Dressler, *Die civil Religion der Türken. Kemalistische und alevische Axiom-Rezeption im Vergleich*, Würzburg, Ergon, 1999 ; pour l'Allemagne, cf. aussi

mon propos deux applications : le modèle allemand et suisse de la coopération et le modèle français de la stricte séparation entre religion et État.

Le modèle coopératif est caractéristique de la situation légale des Églises et des communautés religieuses en Allemagne et en Suisse, à l'exception toutefois des cantons de Genève et de Neuchâtel. Des traités, de la compétence juridique des *Länder* ou des cantons, règlent nombre de domaines où Églises et État coopèrent, des questions fondamentales touchant la reconnaissance culturelle, voire le statut de corporation de droit public des Églises, aux détails concernant par exemple l'enseignement religieux ou l'accompagnement pastoral catégoriel (prisons, hôpitaux, écoles, etc.). Dans ce contexte, Hermann Lübbe a interprété la religion civile comme un potentiel qui garantit le caractère libéral de l'État en évitant de lui conférer dignité religieuse⁴⁶. Mais il en résulte seulement la conception d'un consensus fondamental⁴⁷. À la différence de ce qui est le cas dans le modèle américain, cette religion civile orientée sur les valeurs fondamentales est en concurrence avec les communautés religieuses⁴⁸ qui, liées par traité à l'État, assument la responsabilité de conférer validité publique aux normes et aux valeurs religieuses et de contribuer sur cette base au consensus sociétal en matière axiologique.

En France, la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1905 a vu naître le système de démarcation le plus tranché entre la religion et l'État que connaisse l'Europe. Jean-Paul Willaime a identifié pour la France « une religion civile de la laïcité sur un arrière-plan de tradition chrétienne »⁴⁹ ; il renvoie ainsi aux commé-

Wolfgang VÖGELÉ, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh, Kaiser, 1994, et Rolf SCHIEDER, *Wieviel Religion verträgt Deutschland ?*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2001 ; pour la Suisse, cf. Adalbert SAURMA, « Schweizer Treu und Glaube, Gedanken über das Eidgenössische » ; on trouvera une étude de groupes spécifiques in S. Daniel BRÄSLAUER, *Judaism and Civil Religion*, Atlanta, Scholars Press, 1993. Pour une interrogation critique quant à la possibilité de transposer la théorie de Bellah aux Églises scandinaves, cf. Pal REPSTADT, « Civil Religion in Modern Societies. Some General and some Nordic Perspectives », *Kirchliche Zeitgeschichte* 8 (1995), p. 159-175 ; l'auteur ne concède à la religion civile qu'une fonction relative aux valeurs fondamentales.

46. Les enjeux régionaux spécifiques sont manifestes. La conception de Hermann Lübbe est aussi une réaction aux expériences du nazisme en Allemagne. Pour la Suisse, Adalbert SAURMA (« Schweizer Treu und Glaube ») a cherché à dégager les traits spécifiques d'un consensus religieux national minimum dans la visée d'un « idéal de la "religion de milice" » (p. 139).

47. Déjà Niklas LUHMANN avait vu dans ce consensus fondamental le noyau matériel d'une religion civile adaptée à la situation allemande ; elle devait « désigner les éléments minimaux d'une croyance religieuse ou quasi religieuse dont on peut admettre qu'elle fait l'objet d'un consensus pour tous les membres de la société », cf. « Grundwerte als Zivilreligion », p. 293.

48. La religion civile et les groupes dans lesquels la religion s'organise elle-même « ne sont pas nécessairement en concurrence ». Rolf SCHIEDER, « Zivilreligion als Diskurs », in id., *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2001, p. 8-22, ici p. 13 ; mais dans les faits, c'est fréquemment le cas. Dans la systématique juridique, la religion civile est une dimension supplémentaire de la politique de la religion.

49. Jean-Paul WILLAIME, « Zivilreligion nach französischem Muster », in *Religion des Bürgers*, p. 147-174, ici p. 158.

morations des soldats morts pour la patrie, auxquelles participent les Églises, ou aux rites du Panthéon. La visée anti-religieuse est manifeste⁵⁰, même si elle est en perte de vitesse. Aussi, dans le domaine où elle a force obligatoire, la « religion » civile française n'est-elle justement *pas* religieuse. Dans ce cadre, les communautés religieuses sont privées intentionnellement de tout pouvoir en ce qui concerne l'organisation de la compréhension-de-soi nationale en ce qu'elle ressortit à quelque chose comme une culture religieuse. Cependant, dans la réalité juridique française, l'exigence d'une stricte séparation de l'Église et de l'État est relativisée ; on trouve un peu partout des domaines où Église et État collaborent⁵¹. Même s'il n'en résulte pas un système de coopération comme en Allemagne ou en Suisse, on retrouve en France une constante européenne : à la différence de ce qui est le cas aux États-Unis, les questions ressortissant à la politique religieuse sont réglées légalement ; les organisations religieuses sont acceptées, comme des partenaires juridiques dans un certain nombre de domaines qui, aux États-Unis, tombent dans le domaine de la religion civile, lequel échappe justement à la régulation juridique.

Ces quelques exemples illustrent bien la façon dont le singulier collectif « la religion civile » se décompose en une pluralité de religions civiles régionales. Si l'on maintient que la capacité à la généralisation est un critère auquel doit suffire une théorie digne de ce nom, la portée théorique de la conception de la *civil religion* s'en trouve fort amoindrie. Le domaine dans lequel elle est théoriquement opérationnelle se réduit, dans les systèmes de coopération (modèle européen) comme dans les systèmes de séparation (modèle américain), au problème des « valeurs fondamentales », à quoi vient s'ajouter le fait que leur contenu et leur affirmation peuvent, d'un État à l'autre, être différents jusqu'à l'adoption de positions rigoureusement contraires. Même la fonction politique de l'orientation sur des valeurs fondamentales à chaque fois spécifiques est différente d'un système à l'autre. Sur l'arrière-plan d'une séparation programmatique de l'État et de l'Église, elle sert aux États-Unis à surmonter cette séparation hors du droit constitutionnel ; la *civil religion* américaine est par conséquent une réaction à l'impossibilité, dans la pratique, d'exclure complètement la religion de la sphère publique du politique⁵². En France en revanche, le refoulement de la religion hors

50. *Ibid.*, p. 167.

51. Cela va du financement indirect des institutions religieuses « culturelles » (musulmanes ou catholiques) à « l'enfermement d'État » mis en scène par François Mitterrand à sa propre intention, en passant par la discussion sur les conséquences de l'application du Concordat badois en Alsace, relancée par l'ancien ministre de l'Intérieur Jean-Pierre Chevènement et par la discussion sur la présentation des traditions religieuses dans les écoles étatiques françaises. On citera également les exemples instructifs de cette laïcité restreinte in : Alois MÜLLER, « Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die "laïcité ouverte" », in Rolf SCHIEDER éd., *Religionspolitik und Zivilreligion*, p. 142-171, ici p. 151-153.

52. Dans la pratique, la séparation de l'État et des communautés religieuses souffre d'ailleurs, aux États-Unis aussi, quelques exceptions, par exemple dans la taxation fiscale des communautés religieuses.

de l'espace public étatique a valeur programmatique, tandis qu'en Suisse et en Allemagne, la neutralité de l'État en matière de vision du monde (à des degrés différents) fait partie des fondements de la politique étatique en matière de religion.

Les débats croissants sur la religion civile (la plupart du temps au singulier) n'en sont pas moins l'indice que, dans les pays européens, la politique traditionnelle en matière de religion est en train de perdre sa plausibilité. Dans ce procès, un rôle décisif revient probablement à la pluralisation religieuse, qu'elle prenne la forme de nouvelles communautés ou d'individualisation des croyances, de l'arrogance ou de communautés transnationales⁵³. Tant que les grandes Églises et l'État organisaient leur relation et couvraient de cette façon presque totalement le segment social « religion », il n'y avait aucun besoin de religion civile intermédiaire. Mais les nouvelles communautés, qu'elles soient autochtones (il s'agit alors le plus souvent de communautés dites évangéliques) ou qu'il s'agisse d'organisations de migrants (en particulier musulmanes), remettent en question les superstructures abritant le consensus traditionnel. Ainsi, en France, outre l'érosion du christianisme, c'est l'existence de migrants musulmans qui a provoqué de nouvelles interrogations se demandant si la stricte séparation de l'État et de l'Église permettrait encore le règlement pacifique de conflits motivés religieusement ; en Suisse et en Allemagne, les choses évoluent de façon comparable. L'individualisation des orientations religieuses diminue elle aussi le caractère obligatoire des consensus axiologiques traditionnels. Mais affirmer que les sujets d'une religiosité individualisée se soumettront plus facilement au consensus de la religion civile est une thèse obérée de quelques inconnues. Dans ces procès de transformation, la religion civile propose de produire un consensus social pour rétablir un horizon axiologique ayant force obligatoire par-delà la pluralisation du paysage religieux. Dans ce cadre, on opère sans exception avec la thèse, formulée explicitement par Rolf Schieder, voulant que les religions positives « ne peuvent [plus] suffire à maintenir un ethos commun et à produire un sentiment d'appartenance commune »⁵⁴. De là, il n'y a pas loin à la conséquence étatique voulant « que l'État [das Gemeinwesen] ait soin, en matière de politique religieuse, d'établir un climat qui encourage la coexistence des religions »⁵⁵.

La discussion sur la portée théorique de la conception de la religion civile se transforme ainsi en un questionnement sur sa fonction politique⁵⁶, une fonction

53. Cf. à titre d'exemple Rainer WITTHOFF, *Civil Religion und Pluralismus. Reaktionen auf das Pluralismusproblem im systematisch-theologischen Diskurs*, Frankfurt/Main, Lang, 1998.

54. ROLF SCHIEDER, « Zivilreligion als Diskurs », ici p. 15.

55. *Ibid.*

56. Jusqu'à présent, le débat sur les options politiques reste un débat académique, pour des raisons en bonne partie pragmatiques : il s'agit d'occuper de nouveaux champs de recherche. On comparera à ce propos le volume *Religionspolitik und Zivilreligion*, dont l'orientation est essentiellement politique ; dans ce volume seuls deux articles portent sur la dimension politique au sens des intérêts de pouvoir et des options de réalisation pratique : l'article d'Alois MÜLLER

sur laquelle je porte un regard critique. Je formule mes réserves en sept interrogations.

1. *Pouvoir de définition*. La question présente à l'arrière-plan du débat consiste à savoir qui détermine le consensus de la religion civile. La *civil religion* américaine est – pour répondre à la question posée dans le titre de l'article – un produit de tradition protestante ; on pourrait ajouter, si l'on suit la thèse de Wuthnow, qu'il s'agit plus précisément d'un produit du protestantisme libéral avec des racines puritaines⁵⁷. Les traditions d'autres communautés, et spécifiquement des minorités, ne sont représentées dans ce modèle qu'à condition qu'elles souscrivent aux conditions d'entrée implicites dans le consensus défini par la religion civile. Sur le plan de la législation en matière de religion, il s'agit avant tout de la destitution des organisations religieuses à titre de partenaires de droit public et de la reconnaissance de l'individualisation de la religion, qui est la prémisses de cette destitution. Dans cette perspective, la *civil religion* est l'expression d'une hégémonie de la tradition protestante en Amérique. Cette situation n'est que rarement (voir ci-dessous point 6) le résultat d'une règle de droit public (comme dans le Premier amendement de la Constitution des États-Unis d'Amérique) ; le plus souvent, elle est pour l'essentiel le fruit de la pratique culturelle.

2. *Dignité historique*. Dans la discussion sur la religion civile, on part la plupart du temps (comme le montrent clairement par exemple les références à Rousseau) de l'idée que la *civil religion* américaine possède une efficacité de longue date et qu'on a donc affaire à une théorie saturée empiriquement. En mettant en évidence que la conception de la *civil religion* s'enracine dans les problèmes qu'ont connus les États-Unis pendant la guerre du Vietnam, Bellah et Wuthnow anéantissent cette idée. Ce qui rend en retour plausible l'hypothèse qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles, la formation religieuse du consensus social obéissait à d'autres règles⁵⁸. La *civil religion* est donc une conception récente, et encore peu testée,

« Latzitat und Zivilreligion in Frankreich » et les réflexions de Burkhard REICHERT sur « Religionspolitik und Zivilreligion ». Dans les autres contributions, la possible utilisation politique et les éventuels buts politiques ne sont presque jamais pris en considération. Ce qui va d'ailleurs de pair avec un traitement généralement affirmatif de la question de l'utilité politique de la religion civile.

57. Ce trait est particulièrement manifeste dans *Poor Richard's Principle*, où WUTHNOW voit le « rêve américain » fondé dans le moralisme ascétique, de frappe puritaine, représenté de façon exemplaire dans *Poor Richard's Principle* de Benjamin Franklin (Benjamin FRANKLIN, *The Complete Poor Richard Almanacks*, Barre, Imprint Society, 1970).

58. Il n'est pas possible d'entreprendre ici une relecture de l'histoire américaine dans la perspective des problèmes posés par la notion de religion civile. On se contentera de rendre attentif aux problèmes auxquels se heurte la tentative de saisir historiquement les éléments constitutifs de la religion civile, cf. ROLF SCHIEDER, *Civil Religion*, p. 55-65. Dans ce contexte, ce qui est décisif, c'est que les éléments composant la *civil religion* ne se trouvent jamais dans une constellation dont résulterait une conception systématique de la *civil religion*. En d'autres termes, il n'est pas possible de vérifier historiquement le phénomène qu'on désigne aujourd'hui par le terme de *civil religion* (cf., dans le même sens, Henry W. BOWDEN, « A Historian's Response to the Concept of American Civil Religion », *Journal of Church and State* 17 [1975], p. 495-505).

pour la régulation sociale des questions que pose la politique de la religion. Il faut par conséquent être prudent en matière de pronostic. La question de savoir si, à l'avenir, la maîtrise de la contingence et l'intégration sociale ne seront pas assurées par des offres et des rites séculiers apparaît dans ce contexte comme une interrogation qui ne pèse pas très lourd dans la balance ; car dans la réaction à un événement aussi crucial que les attaques terroristes contre New York et Washington, ce sont les formes explicitement religieuses de la religion civile qui ont dominé. Il faut accorder plus d'importance à la question consistant à savoir quel degré de pluralité autorisent véritablement les prétentions au consensus élévées par les conceptions de la religion civile et dans quelle mesure elles sont en état de réguler des prétentions en conflit les unes avec les autres (cf. point 5 ci-dessous). En outre, on est encore loin de pouvoir trancher en faveur de la religion civile la question consistant à savoir si les modèles consensuels de la religion civile ne camouflent pas les conflits au lieu de les régler.

3. *Liberté religieuse*. Il ne fait pas de doute que la liberté religieuse est très largement garantie par la Constitution des États-Unis d'Amérique et par la pratique de la religion civile qu'elle implique. Mais déjà les athées et les théocrates sortent du cadre consensuel défini par la religion civile. Et beaucoup de minorités paient le prix de l'adaptation aux règles implicites de la *civil religion* pour être acceptées en son sein. Quand on la considère sous l'angle de la religion civile, la liberté religieuse est donc soumise aux États-Unis à des conditions non écrites (lesquelles, dans le droit constitutionnel européen, comptent parmi les domaines les plus sensibles de la politique religieuse).

Il paraît peu vraisemblable que les effets libéraux de la culture américaine se manifestent dans d'autres traditions en matière de politique religieuse. Les tentatives actuelles pour établir en Europe des structures ressortissant à la religion civile, tels l'enseignement non confessionnel de la religion au Brandebourg⁵⁹ ou les déclarations d'intention pour les musulmans en France⁶⁰, ont un arrière-goût de réglementation étatique de la religion parce que l'État s'y empare du pouvoir définitionnel en matière de religion. Le danger que l'introduction d'éléments ressortissant à la religion civile ait d'autres effets en Europe qu'en Amérique ne peut pas être exclu d'emblée ; il est tout à fait envisageable qu'elle induise une transgression de la frontière séparant les intérêts de l'État du domaine de la religion.

Vouloir introduire le modèle américain en Europe apparaît alors être une option manifestement unilatérale. D'abord et surtout parce que des modèles qui se sont formés historiquement ne sont pas modifiables et transposables à bien plaisir ;

59. Cf., dans une perspective critique, Martin Heckel, *Religionsunterricht in Brandenburg. Zur Regelung des Religionsunterrichtes und des Faches Lebensgestaltung – Ethik – Religion (LER)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998 ; dans une ligne plus positive : Jürgen Lott, « Wie hast du's mit der Religion ? » *Das neue Schulfach « Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde » (LER) und die Wertevermittlung in der Schule*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998.

60. Cf. ci-dessous note 65.

mais aussi parce que les avantages potentiels du modèle américain doivent être achetés au prix des désavantages qu'on vient de rappeler. En ce qui concerne une religion civile européenne, on ne peut donc que souligner qu'en l'état actuel des débats sur les modèles de religion civile, personne ne sait si des éléments de religion civile sont capables de limiter les prétentions étatiques à définir une vision du monde obligatoire aussi efficacement que le fait la législation religieuse dans la tradition du droit européen.

4. *Organisation sociale et liberté individuelle*. De façon constitutive, les conceptions de la religion civile ont un rapport purement négatif aux institutions sociales. C'est une fois encore un héritage américain, dans lequel se combinent en matière religieuse les effets du Premier amendement de la Constitution et l'individualisation caractéristique de la piété du protestantisme libéral. La *civil religion* exclut les groupes sociaux organisés de la formulation du consensus social⁶¹. Au lieu de cela, les politiques religieuses de coopération caractéristiques de la tradition européenne considèrent les groupes sociaux comme des institutions constitutives, conférant à l'État sa légitimité, des institutions qui doivent par conséquent jouer ce rôle également dans le domaine de la politique religieuse. Ce qui implique que l'on dépossède institutionnellement l'État de ses ambitions en matière de religion. Il n'y a pas de pendant à cela dans la *civil religion* américaine⁶².

5. *Limitation de la violence*. Le résultat historiquement le plus important du droit européen de la religion est, depuis le XVII^e siècle, le refreinement de l'usage de la violence religieusement fondée ou légitimée. Outre la préservation de la liberté religieuse face à l'État, rappelée consciemment en premier lieu, la législation établie en matière de religion sert en conséquence comme instrument étatique pour préserver la société des risques que représente la violence motivée religieusement⁶³. La liaison entre religion et terrorisme a brutalement rappelé à la conscience que, de ce point de vue, beaucoup d'analyses de la religion civile sont des discours du dimanche, tant il est vrai que la religion civile ressortit aux pratiques discursives et ne dispose guère de stimulants et de sanctions pour limiter la violence. C'est surtout Bellah qui, à la différence de Wuthnow, a vu clairement ce déficit. Mais dans le volume collectif édité par ses soins et consacré à la *Uncivil Religion*, il s'agissait encore, dans la perspective américaine, de conflits culturels

61. Ce qui oblige à se demander quelle compréhension de la pluralité le modèle américain de la religion civile présuppose ; en raison de la distance prise face aux religions positives, il ne s'agit en tout cas pas d'un pluralisme organisé. Pour la question, laissée ouverte, de la gestion des conflits dont la nécessité croît à mesure qu'augmente le pluralisme, cf. ci-dessus point 5.

62. On relèvera cependant que la *civil religion* représente une exception constitutionnelle aux États-Unis. Partout ailleurs, la formation du consensus politique et l'organisation de la société passent par des groupes organisés, et non par des régulations qui excluent constitutivement ces groupes.

63. Un élément que souligne Burkhard Reichert, « Religionspolitik und Zivilreligion », in Rolf SCHIEDER éd., *Religionspolitik und Zivilreligion*, p. 233-237, ici p. 234 et 237.

et non de guerres⁶⁴. L'expérience européenne conserve en revanche une conscience beaucoup plus forte des risques mortels dont est lourde la fonctionnalisation politique de la religion.

6. *Transparence de la politique religieuse dans une société démocratique.* Idéalement, on peut opposer la démarche discursive de la *civil religion* américaine aux procédures juridiques des politiques religieuses européennes ; on touche là, à mon avis, à une différence décisive en ces matières. Le modèle de la *civil religion* offre en principe l'avantage d'une grande ouverture aux changements et rend plus difficile l'établissement de structures hégémoniques ; elle s'inscrit de ce point de vue dans la tradition constitutionnelle du libéralisme. Les choses sont tout autres dans la pratique. On observe en effet qu'une *moral majority*, voire une *moral minority*, y jouit de fait d'une position dominante. En ce qui concerne l'exercice politique du pouvoir, le problème fondamental est donc la manière opaque dont fonctionne la production de l'hégémonie en matière de religion civile ; les privilèges culturels, l'appartenance à des milieux déterminés ou des « mentalités » non réflexives jouent ici un rôle déterminant. De ce point de vue, les règles de droit public caractéristiques des traditions européennes sont relativement rigides, mais transparentes. Il est plus facile de les nommer, de les critiquer et d'en comprendre le fonctionnement. Elles font partie d'une pratique discursive publique et manifeste, alors que dans la *civil religion* américaine, ce sont les prévisions implicites à la validité qui dominent le tableau⁶⁵. L'exigence d'une transparence démocratique dans les questions ressortissant à la politique religieuse, avec le recours qu'elle implique à des procédures réglées juridiquement, se heurte à une religion civile qui ne veut ni ne peut satisfaire à cette requête. En Europe, on n'a pas seulement des débats de politique religieuse portant sur des questions fondamentales, tels le débat sur les valeurs fondamentales ou, en Allemagne, la discussion autour du concept de *Leitkultur*, mais aussi un engagement réciproque de toutes les parties contractantes. Le caractère obligatoire de ces engagements va jusqu'à permettre d'obtenir des tribunaux un titre juridique quand, par exemple, le statut de corporation de droit public – ou une autre forme de reconnaissance publique et symbolique – ou la possibilité concrète d'offrir un enseignement religieux dans les écoles publiques peut être l'objet d'une action en justice. Les efforts des musulmans et de différentes petites communautés pour être reconnus en Allemagne au titre de corporations de droit public (il y a des tendances compa-

64. Cf. ROBERT A. BELLAH, Frederick E. GREENSPAHN éd., *Uncivil Religion. Interreligious Hostility in America*, New York, Crossroad, 1987. Pour Bellah, il s'agit des conflits entre juifs et chrétiens, entre protestants et catholiques, entre libéraux et conservateurs ou entre groupes établis et nouveaux groupes. Il considérerait que ces conflits faisaient partie des conflits culturels normaux (cf. *ibid.*, p. 231), mais voyait clairement les problèmes qu'ils posaient pour le consensus de la religion civile.

65. L'argument affirmant que les communautés religieuses positives fournissent les éléments substantiels de la religion civile ne serait que le substrat resté inopérant à défaut d'un contrôle de cette dépendance postulée de la religion civile.

rables en France⁶⁶) montrent que cette forme d'acceptation formelle exerce une grande attraction. Elle rend possible une démonstration publique de la reconnaissance que les modèles de la religion civile ne peuvent offrir.

7. *Connaissance scientifique et intérêt politique.* Qui profite de la religion civile ? Trois groupes entrent en ligne de compte :

a. D'abord les communautés établies de longue date, avant tout les grandes Églises, qui peuvent compenser leur importance numérique décroissante par une prise d'influence indirecte. En outre, une pluralisation croissante induira probablement une situation de plus en plus confuse en matière de politique religieuse ; les grandes communautés pourront en tirer profit sur le plan politique, dans la mesure où, malgré leur amoindrissement numérique, elles représentent plus de personnes et restent en outre porteuses de traditions ayant marqué la culture de leur empreinte⁶⁷.

b. Mais on peut aussi argumenter en sens inverse et considérer que les gagnants sont les petites communautés et les individus (non liés institutionnellement) dans la mesure où c'est seulement dans le cadre d'une religion civile effective qu'ils obtiennent une plus grande influence sur la compréhension religieuse qu'une société a d'elle-même. Dans ce genre de réflexion, émancipation et critique des Églises forment un mélange difficile à dissocier. Quoi qu'il en soit, la question de savoir quelles sont les possibilités de succès des groupes faiblement organisés dans le système européen de la politique religieuse reste une question ouverte.

c. Enfin, on peut supposer que l'État est celui qui tire le plus de profit d'un élargissement de la législation religieuse à la religion civile. Il y gagnerait en effet des possibilités d'exercer son influence sur les éléments constitutifs du consensus religieux, un domaine où, jusqu'à présent, le droit public en matière de religion traçait des frontières claires à la sphère étatique. Il se peut qu'aux États-Unis ce point ne fasse pas problème. Mais en Allemagne, les tentatives de l'État pour, au titre de la politique de l'éducation, s'arroger le droit de présenter la culture religieuse en dehors de l'enseignement confessionnel de la religion font resurgir de

66. Cf. les réflexions du Ministère français de l'Intérieur quant à l'introduction d'une « Déclaration d'intention relative aux droits et aux obligations des fidèles du culte musulman », cf. FRANCIS MESSIER, « Beispiel Frankreich », in Mechthild GERGAK-KOCH éd., *Der Islam in europäischen Nachbarländern, am Beispiel diskutierte Fächtagung am 4. Mai 2000 in Erbacher Hof, Mainz*, Landesbeauftragte für Ausländerfragen bei der Staatskanzlei Rheinland-Phaz, 2001, p. 27-33, ici p. 30. En Suisse, la Fondation culturelle islamique de Genève souhaite que la religion islamique soit reconnue comme religion officielle. Pour l'instant, les communautés musulmanes en Suisse ne cherchent pas à obtenir une reconnaissance de droit public. Elles possèdent le droit de s'organiser, sur le plan communal, cantonal et fédéral, sous forme de fondation ou d'association de droit privé.

67. Certains théologiens demandent une séparation de l'État et de l'Église dans le cadre d'un modèle de religion civile, affirmant que la politique religieuse de coopération entre l'État et l'Église corrompt les Églises. Indépendamment de la validité de cet argument, il s'agit là d'une question intra-ecclésiale à laquelle une analyse politologique ne saurait apporter de réponse.

vieilles réserves face à toute intervention de l'État qui, dans le domaine religieux, dépasse les étroites frontières fixées par le cadre légal traditionnel. Il en va de même en France en ce qui concerne l'élargissement des prétentions de l'État à définir les communautés religieuses acceptées.

En dernière analyse, la question décisive dans les débats autour de la religion civile consiste à savoir de quelle façon on peut assurer la liberté religieuse, cette liberté qui fut le point de départ des débats modernes sur la dignité de l'homme et sur les droits fondamentaux garantis constitutionnellement, mais aussi leur premier acquis. Ce qui, dans le cadre d'une *civil religion*, a fonctionné aux États-Unis dans des conditions historiques spécifiques n'aura pas nécessairement le même succès dans les États européens où le statut des communautés religieuses est réglé constitutionnellement. Car la religion civile n'est une théorie générale qu'à un haut niveau d'abstraction. La plupart des approches, et tout spécialement celles de Wuthnow, décrivent une pratique américaine très spécifique, qui s'est mise en place dans les années soixante. Avec des politiques religieuses fixées dans un cadre légal et susceptibles, à la différence de la religion civile, d'être régulées de façon juridiquement obligatoire pour tous les intervenants, l'Europe n'a en tout cas pas fait des expériences plus mauvaises que les États-Unis.