
Olivier Tschannen

Luca Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*

Soverina Mannelli, Rubettino, 2001, 184 p. (bibliogr., index, graphique)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Olivier Tschannen, « Luca Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.10, mis en ligne le 17 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/569>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/569>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

d'orienter l'attention non seulement sur les réalités individuelles qui sont décrites mais aussi et surtout, sur le problème de fond : la comparaison de la situation européenne avec d'autres afin de vérifier si, et jusqu'à quel point, la première est effectivement une déviation standard par rapport à la normalité d'un monde qui, comme le dit Peter Berger, est furieusement religieux.

Le livre est structuré en six chapitres pratiques. Après avoir rappelé les caractéristiques sociologiques de la religiosité en Europe, à la lumière des recherches sur les Valeurs européennes, dans les quatre autres chapitres, G.D. fait une synthèse des caractéristiques socioreligieuses d'autres sociétés : des États-Unis (définis comme un marché animé des croyances), de l'Amérique latine (où le Pentecôtisme est le phénomène le plus important), de l'Afrique subsaharienne, des communautés chrétiennes de l'Extrême-Orient. Comme on le voit, l'analyse est restreinte au christianisme mais on trouve aussi parfois des références à d'autres religions et en particulier aux nouvelles identités religieuses (musulmane, hindoue, sikh et bouddhiste) présentes dans le panorama européen.

La boussole théorique que l'auteur suggère d'adopter, afin de donner une réponse à la question cruciale qui est à la base de son travail peut être résumée en ces termes : a) la réalité socio-religieuse européenne montre une différence importante aussi bien avec le modèle américain du marché des croyances qu'avec la diffusion du phénomène pentecôtiste tout au moins dans son ampleur et pour l'intensité qu'on lui reconnaît en Amérique latine ; b) les processus de modernisation qui ont eu lieu dans certaines réalités du Sud-Est asiatique ont croisé sur leur chemin le réveil des religions historiques de ces zones c'est-à-dire la diffusion de nouvelles Églises et sectes qui sont nées du tronc du christianisme asiatique ; c) il est donc nécessaire de réfléchir sur la spécificité des processus historiques qui marquent en Europe les rapports entre religion et modernisation ; d) il n'existe donc ni un modèle unique de modernité (raison pour laquelle l'A. adhère à l'idée de Eisenstadt sur la *multiple modernity*), ni une théorie de la sécularisation valable pour chaque époque et chaque recoin du globe.

La thèse centrale du livre défend l'idée que le cas européen est justement *un cas*, parmi tous les autres possibles, aussi bien pour ce qui est de la modernité que de la religion. Un idéal-type parmi toutes les autres possibilités. Il est donc plus sage de ne pas adopter un point de vue qui parte de l'Europe vers le monde pour mesurer si, et jusqu'à quel point, les autres réa-

lités du monde ressemblent ou se différencient d'elle. On retomberait dans le *tic* eurocentrique. Il est donc préférable de renverser l'approche : l'Europe a un profil socioreligieux qui n'est pas statique mais soumis à de forts changements que l'on ne peut rassembler en un unique modèle unitaire applicable à chaque instant et en tout lieu. Weber avait déjà expliqué que l'Occident capitaliste ne pouvait être un prototype après s'être cimenté dans une vaste opération de comparaison entre l'éthique protestante et les éthiques des autres grandes religions mondiales. L'histoire nous a montré toutefois que, dans bien des cas, la théorie wébérienne a été falsifiée. Ce qui est encore valide est son intuition du fort lien qui existe entre le développement social et la production de valeurs éthiques et religieuses et donc du lien possible entre modernité et religion. L'Europe, de ce point de vue, n'est probablement pas une exception. C'est une autre histoire.

Enzo Pace.

120.10

DIOTALLEVI (Luca).

Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione. Soverina Mannelli, Rubettino, 2001, 184 p. (bibliogr., index, graphique).

Comme l'indique le titre, il s'agit d'un ouvrage de réflexion théorique. Dans le prolongement du travail empirique publié en 1999 sous le titre *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano*, l'auteur a voulu tirer les conséquences théoriques du cas italien. Le cas particulier de son pays lui semble en effet constituer, pour le « paradigme de la sécularisation », une *énigme* au sens kuhnien (le terme « rompicapo », qu'on trouve dans le titre du livre, qui se traduit habituellement en français par « casse-tête », est aussi la traduction italienne du « puzzle » de Kuhn, qui se traduit par « énigme » en français).

L'A. situe son propos dans un univers théorique duel, constitué des deux versions successives du « paradigme de la sécularisation ». D'une part, le paradigme « ancien » (celui de Wilson), qui prédit que la modernité opère sur la « religion d'Église » un effet de marginalisation. D'autre part, le paradigme « nouveau » (celui de Iannacone) qui, en s'appuyant sur la théorie du choix rationnel, prévoit que la religion a la possibilité de se moderniser en *diversifiant son offre*, et d'échapper ainsi au sort funeste qui lui est prédit par le paradigme classique. L'A. propose d'élever le cas de l'Italie au rang d'énigme majeure dans le cadre de cet

univers théorique – et, par la même occasion, de redonner à la sociologie des religions italienne une dignité et une centralité qui lui font cruellement défaut (p. 42).

L'étonnante vitalité religieuse italienne apparaît en effet comme une énigme pour l'un et l'autre de ces paradigmes. Le paradigme classique, qui se vérifie plutôt bien ailleurs en Europe, est démenti par le cas de l'Italie, pays de modernité avancée où la religion est bien loin de péricliter. Il s'y applique d'autant moins sachant que la vitalité religieuse est plus marquée dans le nord, économiquement avancé, que dans le sud, plus traditionnel. D'où l'intérêt particulier du cas italien, qui apparaît comme un exemple réussi de *modernisation* de la religion : paradoxalement, il y a bel et bien sécularisation (au sens d'une différenciation entre la religion et les autres institutions), mais sans que celle-ci s'accompagne d'une crise de la religion. De son côté, le paradigme « nouveau », qui convient à merveille au cas américain, bute lui aussi sur le cas de l'Italie, où règne une activité religieuse vigoureuse malgré l'existence d'un monopole religieux. En effet, selon ce paradigme, les monopoles sont par nature inefficaces en situation de marché dérégulé : seul l'effet d'imposition du bras séculier leur permettait d'exister – avant l'avènement de la sécularisation. Comment donc le monopole italien se maintient-il avec tant de succès en situation de modernité avancée ?

Dans son principe, la réponse de l'A. est simple : l'énigme se résout si l'on considère que le catholicisme italien n'a que les apparences du monopole, et qu'il admet et encourage même en son sein un pluralisme qui permet une forte diversification de l'offre, une sorte de « marché religieux protégé » (p. 28). La compétition assurée par ce marché, « plus âpre » que celle qu'on observe aux États-Unis (p. 100), s'avère tout aussi efficace comme instrument de modernisation religieuse que la diversité dénominationnelle américaine.

Cette diversification ne date d'ailleurs pas d'aujourd'hui : dès la fin du XVIII^e siècle, l'Église catholique italienne a développé des politiques ecclésiastiques délibérément destinées à diversifier son offre. Ces politiques, qui ont connu leur apogée entre les deux Guerres mondiales sous le pontificat de Pie XI, constituaient une réponse à la crise que connaissait alors la « religion d'Église » en Italie (p. 20). Grâce à ces politiques, le développement des ordinations au sein des ordres est venu compenser le déclin des ordinations dans le clergé diocésain (p. 92). Par ailleurs, la prolifération des organisations et mouvements laïques est venue contrebalancer la perte de vitesse de l'Action

catholique, qui pendant longtemps avait drainé la totalité des forces laïques au service du catholicisme. Enfin, plus globalement, les politiques ecclésiastiques du catholicisme italien ont favorisé la déconnexion territoriale entre demande et offre religieuse : les structures diocésaines ne sont plus la seule expression d'une réalité locale, tandis que parallèlement se multiplient les communautés, monastères, retraites et sanctuaires qui accueillent tout un chacun, indépendamment de son lieu de résidence (p. 24). Il n'y a plus une seule mais, bel et bien, une pluralité de « religions d'Église », adaptées à une multitude de besoins.

Si, à la base, l'explication avancée par l'A. est simple conceptuellement, on découvre au fil des pages qu'elle recèle des complexités insoupçonnées. Ainsi par exemple, il apparaît que c'est l'existence même et la force du monopole catholique en Italie qui rendent possible cette diversité interne : l'Église catholique américaine, par exemple, qui se doit d'afficher sa cohésion et sa cohérence doctrinale pour soutenir la compétition face aux autres formes d'offre religieuse, ne pourrait se le permettre (p. 36). Autre exemple : lorsque – en s'appuyant notamment sur l'apport fondamental de Chaves – l'A. développe les implications de son analyse au niveau de la théorie des institutions, on découvre qu'il peut être utile de considérer l'Église catholique italienne comme autre chose qu'une organisation : comme une sorte d'institution rassemblant un *ensemble d'organisations* (ou d'entreprises religieuses) sous le leadership charismatique du pape – qui se trouve simultanément être l'évêque de Rome, ce qui lui permet de faire profiter l'Église catholique italienne de son charisme mondial, cas de figure impossible dans tout autre pays (p. 115).

C'est surtout pour approfondir ces questions liées à l'organisation sociale du catholicisme que, dans son dernier chapitre, l'A. propose de reformuler le cas italien à partir de la théorie systémique de Luhmann. Selon lui, l'œuvre de Luhmann permet, par une double révision, d'aboutir à une nouvelle conceptualisation, unifiée et compatible avec le cas italien, et dépassant les difficultés de chacun des deux paradigmes. Elle permet, notamment, de limiter la portée du paradigme de Iannacone en précisant son niveau d'application légitime : s'il est pertinent au niveau organisationnel, il l'est nettement moins au niveau sociétal, où se jouent « l'identification religieuse » et « l'évolution des codes sociaux régulant la communication religieuse » (p. 139).

Il est hélas impossible, dans le cadre d'une recension, de rendre justice à la complexité de

l'analyse de l'A, qui, en s'appuyant sur une excellente connaissance de la littérature spécialisée, procède avec un soin et une rigueur extrêmes dans son analyse des paradigmes qu'il remet en question. Face à ce bilan, les critiques qu'on pourrait lui faire sont de bien peu de poids. Par exemple, comme on l'a vu, il affirme que l'énigme italienne constitue une remise en question simultanée des deux paradigmes, l'ancien et le nouveau. C'est peut-être vrai : mais ce n'est guère compatible avec la théorie de Kuhn, pour qui une énigme est le produit des opérations de nettoyage opérées dans le cadre d'un paradigme : c'est le paradigme même, par sa structure contraignante, qui donne naissance aux énigmes ; chaque paradigme génère sa propre famille d'énigmes. On ne voit donc guère (en tout cas en restant dans la stricte orthodoxie kuhnienne, que l'A. ne remet jamais en question) comment une même énigme pourrait remettre en question deux paradigmes différents. La seule critique que l'on pourrait faire à l'A., ce serait donc peut-être d'avoir pris *trop au sérieux* l'idée de paradigme, ce qui donne parfois à sa démarche l'allure d'un travail affichant une prétention à la scientificité qui pourrait, aux yeux de certains, desservir un propos par ailleurs très stimulant et instructif sur le fond.

Olivier Tschannen.

120.11

DUVAL (Maurice).

Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une secte. Paris, PUF, 2002, 220 p. (annexes) (coll. « Ethnologies »).

ÉTIENNE (Bruno).

La France face aux sectes. Paris, Hachette Littératures, 2002, 318 p. (annexes, bibliogr.).

Ce n'est pas sans perplexité que je recense ces deux ouvrages, rédigés par des auteurs en colère, insuffisamment objectifs. Le premier, M.D., a fait le choix difficile de l'enquête de terrain dans un groupe répertorié comme « secte » par le rapport parlementaire Gest et Guyard, et de fait peu enclin à ouvrir grandes ses portes. Le second, rédigé en collaboration avec Roger Devulder, Raphaël Liogier, Thierry Mudry, et M.D., poursuit le débat ouvert en 1996 par Massimo Introvigne (*Pour en finir avec les sectes*, [cf. *Arch.* 102.31]) sur les conséquences de la volonté politique anti-secte française. Après la fameuse liste, cette volonté a conduit à l'élaboration d'une loi très explicitement conçue pour lutter contre les sectes. Les chercheurs au fait de ce débat se sont opposés à la liste puis à cette loi. Pour autant, il ne me

semble pas qu'ils soient nécessairement tous d'accord avec les positions que les A.A. défendent ici, même si B.E. cite « la profession » comme si elle ne parlait que d'une seule voix. Toute l'introduction de M.D. souligne au contraire les problèmes auxquels ladite « profession » l'a confronté. Dans un premier temps en effet, celui-ci fut détaché de son poste de maître de conférence pour mener à bien son étude ethnographique sur le Mandarom par la commission 38 du CNRS. Cependant, son détachement ne fut pas renouvelé au motif que ses « projets sont apparus comme insuffisamment distanciés ». Par ailleurs, son travail fit l'objet de censures de la part de certains de ses collègues sociologues. Si l'unanimité régnait dans « la profession » quant aux modalités de traitement de la question des sectes, une telle mise à l'écart aurait été inimaginable. Mais le sujet est si sensible qu'il induit des réactions d'une nature au moins aussi politique que scientifique au cœur même de la recherche.

Avant d'en venir au contenu de ces ouvrages que j'ai trouvé effectivement « insuffisamment distanciés », il est nécessaire de poser la question du droit à la censure. On ne peut nier que des ouvrages qui prennent la position courageuse mais parfois extrême de s'opposer à l'avis général de la population française « hypothèquent » d'une certaine manière la « réputation médiatique » du CNRS ou du chercheur qui les édite. Le CNRS ne s'est-il pas ainsi vu surnommé « le centre national de recrutement des sectes », et certains chercheurs, des « vendus » ? Mais à bien y réfléchir, les chercheurs ne sont pas là pour avoir bonne réputation. Il ne doit pas y avoir entre eux de censure au nom implicite d'un « politiquement correct » – qu'il faut entendre en l'occurrence ici par ni trop distancié et critique ni trop peu, comme si le juste milieu était garant de l'objectivité. Or il suffit de regarder la bibliographie des ouvrages pour se rendre compte que chacun y met sa touche pour censurer les auteurs dont il connaît les publications mais dont il n'apprécie pas l'orientation. D'une publication à l'autre, on masque ainsi les divergences, on étouffe le débat.

Vu l'extrême sensibilité française autour de ces questions de sectes, il faut admettre qu'il est tout simplement impossible de faire une étude parfaitement distanciée et objective d'un groupe. Soit on fait le choix d'étudier le groupe de l'intérieur, et l'on sait alors qu'on ne pourra approcher correctement les ex-adeptes ; soit on fait le choix de mieux connaître ces derniers, et l'on sait alors qu'on devra affronter la méfiance du groupe. Devant choisir son camp, on finit par le défendre, ne serait-ce que pour *se*