

La religion dans la France contemporaine

PHILIPPE PORTIER
JEAN-PAUL WILLAIME

La religion dans la France contemporaine

Entre sécularisation et recomposition

ARMAND COLIN

Illustration de couverture: @aquaphoto_Adobe Stock

Mise en page: Nord Compo

<p>Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.</p> <p>Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements</p>	<p>d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.</p> <p>Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).</p>
	

© Armand Colin, 2021

Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

ISBN : 978-2-200-62882-6

www.armand-colin.com

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Introduction générale

Problématique du religieux en ultramodernité

Ce livre propose une analyse de l'état religieux de la France dans le cadre d'une problématique générale sur le devenir du religieux dans la conscience occidentale. Il mobilise de nombreuses données empiriques tout en les inscrivant dans un espace théorique structuré autour du concept d'ultramodernité. Cette problématique traverse les trois grandes parties de l'ouvrage consacrées successivement à la religion dans l'espace privé (I), la religion dans l'espace social (II), la religion dans l'espace politique (III); elle lui donne sa cohérence d'ensemble. On trouvera dans ce volume une présentation documentée du paysage religieux de la France saisi sous différents angles et pas seulement celui, classique, des appartenances et des pratiques.

Malgré la richesse actuelle en nombre et en qualité des publications en sciences sociales des religions, le présent volume entend combler une lacune dans la production francophone. Pour trois raisons : 1) il rassemble de nombreuses données qualitatives et quantitatives souvent dispersées; 2) il articule étroitement réflexions théoriques et données empiriques en proposant une interprétation globale de la condition du religieux dans les sociétés occidentales; 3) il s'inscrit dans le débat international sur la sécularisation et la modernité occidentale. Cet examen de la situation religieuse de la France contemporaine nous est apparu d'autant plus nécessaire qu'à bien des égards, dans notre pays comme dans d'autres pays occidentaux, le religieux apparaît « dans tous ses états ». Il se déploie dans un espace fait de paradoxes et d'ambivalences dans lequel s'entremêlent vitalité et déclin, libéralisation et orthodoxisation, sacré et profane, publicisation et privatisation, centralité et marginalisation, intelligence et émotion, localisation et globalisation, patrimonialisation et banalisation...

La France n'est certes qu'une société parmi d'autres du monde occidental et la perspective théorique dans laquelle nous nous situons aurait pleinement justifié la prise en compte d'un cadre géographique élargi au moins à l'Europe occidentale (et à l'Amérique du Nord). Mais ce cadre plus large, même réduit à l'Europe, aurait orienté le propos vers la comparaison de trop nombreuses configurations nationales. En nous limitant à la France, nous avons pris le parti de prendre notre pays comme un observatoire du devenir religieux de l'Occident. Il a, comme les autres sociétés, ses singularités en la matière. Construites au fil des siècles, les idiosyncrasies sur le terrain religieux sont inscrites dans l'histoire longue des nations comme si s'exprimait, dans la façon dont elles se saisissent de la question, quelque chose d'essentiel à leur être collectif : elles se manifestent souvent d'ailleurs, de nos jours encore, tant au niveau des attitudes individuelles

qu'à celui des réalités institutionnelles. Mais cela n'exclut pas, à ces deux niveaux, des convergences européennes. Celles-ci sont d'ailleurs renforcées par le fait que les sociétés d'Europe de l'Ouest sont confrontées aux mêmes défis : un pluralisme religieux – notamment avec la présence en leur sein de minorités musulmanes significatives – et convictionnel accentué qui les amène à s'interroger sur leur « vivre ensemble », une proportion croissante de personnes se déclarant « sans religion », l'impossibilité de réduire le religieux à ses dimensions individuelles et privées, la perte de connaissances permettant de comprendre les faits religieux et de les situer historiquement, la crainte des fanatismes religieux et de la violence meurtrière qu'ils peuvent engendrer. Les différentes dimensions de la mondialisation (économique, cybernétique, écologique, politique, culturelle, sportive, religieuse,...), les migrations, les réseaux transnationaux, les féminismes et les évolutions relatives au genre, les biotechnologies, l'intelligence artificielle, l'affirmation des sociétés civiles et la remise en cause des différents pouvoirs, les crises financières, climatiques, énergétiques, sanitaires, civilisationnelles et les peurs qu'elles suscitent (et qu'activent les collapsologues, survivalistes, complotistes, conspirationnistes, ...), tous ces bouleversements générateurs d'incertitudes et de questionnements fondamentaux déterminent à des degrés divers la condition du religieux dans les sociétés occidentales et influencent la laïcité elle-même. Dans les sociétés démocratiques, ces bouleversements et ces défis, qui confrontent l'universalisme des droits humains fondamentaux à la diversité culturelle et religieuse, appellent de la part des pouvoirs publics des réponses appropriées garantissant, dans leurs cadres nationaux respectifs, les libertés fondamentales en démocratie. En décrivant et analysant l'état religieux de la France, on découvre en fin de compte, au-delà des polémiques que le religieux suscite souvent dans notre pays, un laboratoire particulièrement significatif des recompositions contemporaines du religieux.

L'approche développée dans ce livre se situe dans le cadre d'une réflexion plus globale sur les évolutions de la modernité. Nous soutenons qu'après la modernité triomphante où des développements techno-scientifique, sanitaire, économique, politique culturel et éducatif ont objectivement apporté des améliorations sensibles des conditions de vie et ont nourri de fortes espérances séculières dans les bienfaits du « Progrès », nous sommes désormais entrés dans un autre régime que nous qualifions d'ultramoderne. Dans ce nouveau régime, les espérances séculières se trouvent elles-mêmes désenchantées et des logiques d'incertitudes ont pris le pas sur les certitudes modernistes. Par ailleurs, autant le cadre national a été caractéristique de la modernité triomphante, autant la mondialisation l'est de l'ultramodernité. Dans ce nouveau régime, où s'entremêlent continuités et discontinuités, s'effectue une mutation fondamentale que l'on vérifie empiriquement : à la fois une autre façon d'être moderne et une autre façon d'être religieux. Le religieux s'avère un excellent analyseur des évolutions de la modernité. Examiner la situation du religieux dans une société constitue en effet un angle pertinent d'analyse pour étudier cette société elle-même et ses mutations. Cela permet d'interroger tant les dimensions objectives des sociétés nationales confrontées à la mondialisation que les représentations subjectives liées à des vécus individuels extrêmement variés et composites. Il ne faut jamais oublier en effet que la société

est aussi bien une réalité objective : un système institutionnel légitimant l'exercice d'une souveraineté sur un territoire (l'État-nation westphalien) qu'une réalité subjective : le monde vécu des acteurs, leur imaginaire social et la façon dont ils articulent avec plus ou moins de succès leurs diverses appartenances.

En Europe, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la sociologie est née du changement social. Sous la poussée de révolutions politiques et économiques secouant fortement l'ordre social hérité, un nouvel ordre social a émergé non sans susciter interrogations et appréhensions. En opposant une société dite « traditionnelle » à une société dite « moderne », on prenait acte que la façon de faire société, le lien social, et la façon dont s'y exerçaient les pouvoirs, les formes d'autorité, changeaient profondément et qu'il était nécessaire d'étudier systématiquement ces évolutions. Karl Marx, Alexis de Tocqueville, Emile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber ont, chacun à leur manière, voulu rendre compte de la signification de l'émergence de cette société nouvelle et des changements qu'elle induisait dans les manières de vivre. Ces changements, qui touchaient aussi la religion, étaient non seulement décrits, ils étaient promus, en dépit des inquiétudes qu'ils suscitaient. La modernité occidentale fut prescriptive et dominatrice : il fallait s'émanciper des pratiques et représentations traditionnelles au nom même du progrès. De fait, si l'on a cru fortement à la modernité et si beaucoup continuent à y croire, c'est qu'elle a effectivement apporté plus de sécurité, de prospérité et d'autonomie à nombre d'individus.

En ce début du XXI^e siècle, suite à la crise écologique, climatique et énergétique, suite aux bouleversements induits par les biotechnologies, les nanotechnologies et l'Intelligence artificielle, cette société moderne a perdu une part de sa légitimité. Tous les possibles ouverts par les avancées techno-scientifiques n'apparaissent pas forcément souhaitables même si certains pensent qu'ils le sont. La logique de la valorisation moderne du changement perdure mais elle est plus fréquemment mise en doute. Cette nouvelle donne n'est pas sans rappeler celle à laquelle ont été confrontés les sociologues de la fin du XIX^e siècle, à ceci près que, le plus souvent, ceux-ci se situaient dans un moment à la fois d'exaltation de la rationalité et de dévalorisation du religieux. Le bouleversement d'aujourd'hui débouche sur une vision moins optimiste de l'histoire et plus ouverte à la présence du religieux.

Pour comprendre l'ampleur du basculement contemporain, il est nécessaire d'examiner, dans toute son ambivalence et sa complexité, la signification du concept de modernité. Annoncée par des prolégomènes repérables dès la révolution urbaine du XIII^e siècle, la modernité apparaît aux XVI^e-XVII^e siècles dans l'espace européen : se distinguant du « monde de la tradition », elle définit un phénomène global touchant au mode de structuration des rapports sociaux, économiques, politiques. Quelle est la visée morale de cette reconfiguration ? D'un mot, on peut dire qu'elle ambitionne de reconstruire la vie commune autour de la figure de l'individu : la civilisation d'hier insérait les hommes dans des dispositifs hiérarchiques, et leur imposait des règles non négociables ; porté par les élites d'État, elles-mêmes soutenues par une bourgeoisie en quête d'autonomie, l'ordre nouveau entend au contraire les constituer en souverains d'eux-mêmes, en ne leur imposant d'autres

contraintes que celles qu'ils sont amenés à consentir sur l'assise des contrats qu'ils concluent avec leurs semblables. L'anthropologue Louis Dumont décrit ainsi cette reconstruction sociale dans ses *Essais sur l'individualisme* (1983) :

« On peut opposer la société moderne aux sociétés non modernes. (...) Pour les distinguer, on se demandera quel est le concept premier ou principal sur lequel porte la valorisation fondamentale, si c'est le tout, social ou politique, ou l'individu élémentaire (...) pensé comme un être moral, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social. »

Ce modèle, dont il va s'agir ici d'approcher plus précisément les traits, ne doit pas être saisi comme un bloc insécable. Synchroniquement, il a pris, suivant les sociétés, des formes différentes. On parlera parfois, dans cet ouvrage, de « modernité occidentale ». Il ne s'agit nullement d'assimiler la modernité à l'Occident. La formule choisie, tout au contraire, veut souligner le fait que d'autres formes de modernités existent (japonaise, chinoise, indienne, arabe...), dessinant, selon leur propre mouvement, les articulations constitutives des sociétés qu'elles informent. En Europe même, dont on souligne pourtant l'unité civilisationnelle, les trajectoires de modernisation ont été « multiples » (Schmuel Eisenstadt) : aucune société en son sein ne partage exactement le même système d'organisation. L'observation des modèles de régulation publique des cultes en donne un parfait témoignage. Diachroniquement, la situation est tout aussi hétérogène. Depuis les années 1960, s'est imposée, en Occident, une nouvelle façon d'habiter le monde. Sans doute, les sociétés n'ont-elles pas répudié leur adhésion première à la systématique du sujet souverain : elles entendent, comme hier, faire valoir, à distance de l'ordre de la transcendance, la puissance de l'humain. Reste que ce n'est plus selon le même schéma qu'hier : un monde s'est éteint, celui de la première modernité ; un autre a surgi, que nous approchons ici sous le concept d'ultramodernité. Cette mutation, qui s'indique à travers l'usage du lexique de la perte (on parle aujourd'hui de la « fin de l'histoire », de la « crise de l'État-nation », de la « mort des idéologies »), dessine un nouvel horizon de sens au sein duquel le religieux, que la première modernité avait reléguée, retrouve, sans toutefois renouer avec sa forme traditionnelle, la possibilité d'une présence sociale.

Première modernité : le paradigme de la sécularisation

Le premier moment de la modernité bouscule donc l'univers communautaire et hiérarchique issu du Moyen Âge. Ce basculement affecte toutes les sphères de l'activité sociale : politique avec la naissance du régime démocratique, économique avec l'avènement de la société industrielle, culturelle avec la critique du récit théologique. Au principe de cette nouvelle civilisation morale, tout entière attachée à l'idée d'autonomie individuelle, on trouve quatre types de processus, de différenciation, de rationalisation, de pluralisation et de nationalisation. Le mouvement s'accompagne, sur le terrain religieux, d'un vaste processus de sécularisation : adossé au récit du progrès, la première modernité tend à écarter le religieux de son horizon de sens.

Le récit du progrès

La modernité se construit donc, d'abord, sur le fondement d'un processus de *différenciation*. A la fin du XIX^e siècle, les sociologues en font l'indicateur central de la modernisation dont ils sont les témoins : en écho à l'œuvre de Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) où se trouvent opposées, comme deux modes idéal-typiques de composition du lien social, la « communauté » et la « société », Emile Durkheim dans *La division sociale du travail* (1893) distingue les sociétés à solidarité mécanique et les sociétés à solidarité organique. Max Weber, quant à lui, souligne les logiques intrinsèques à chaque sphère d'activités : économique, politique, religieuse, esthétique..., et les inévitables tensions et conflits, mais aussi compromis et alliances, que génère leur dissociation. Ils seront rejoints, dans les années 1970, par Niklas Luhmann [2011] qui oppose les sociétés traditionnelles à « différenciation stratifiée » et les sociétés modernes à « différenciation fonctionnelle ». Le vocabulaire est différent ; les observations se croisent. Le monde passé s'agencait autour d'un modèle unifié d'association, fondé sur un système de normes partagées trouvant lui-même son principe dans la loi de Dieu : il n'était pas d'activité dans ce cadre qui pût s'extraire de la totalité normative ainsi définie. Le monde nouveau inaugure un système inédit de coexistence : les différentes fonctions de la société, politique, économique, scientifique, prennent leur autonomie vis-à-vis de la fonction religieuse, pour s'agencer désormais à partir des seuls codes que les individus déterminent. Ressentant les risques d'éclatement liés à cette nouvelle constitution sociale, les gouvernants œuvrent cependant à la reconstitution d'une certaine unité en instaurant tout un dispositif d'intégration : ils instaurent, d'une part, des appareils institutionnels comme l'école ou bientôt la Sécurité sociale, en même temps qu'ils légalisent les partis, les syndicats et les associations ; ils reconstituent, d'autre part, des référents axiologiques, en sacralisant la raison, la science ou le progrès. Ce programme de réencastrement du sujet dans des structures sociales et morales témoigne d'une certaine résistance de l'éthos traditionnel : longtemps, la modernité n'a pas voulu aller jusqu'au bout de sa dynamique individualiste. Anthony Giddens a, dans *Les conséquences de la modernité* (1994), analysé de la sorte cet effet de rémanence :

« Durant la majeure partie de son histoire, la modernité a recréé de la tradition tout autant qu'elle l'a dissoute. Dans les sociétés occidentales, la persistance et la recréation de la tradition ont été centrales du point de vue de la légitimation du pouvoir et ont permis à l'État de s'imposer à des « sujets » relativement passifs. »

Au processus de différenciation, il y a lieu d'ajouter le processus de *rationalisation*. La première modernité trouve son assise première sur la raison : C'est à partir de la réflexion autonome du sujet, et non de la règle indiscutable de la tradition, que doit s'agencer la coexistence humaine. Tout est laissé désormais, selon l'idée chère à Descartes, à la *curiositas*, qui permet à l'humain de s'ouvrir des champs encore inédits d'expérience. Cette rationalisation, qui est le pendant du processus de « désenchantement » dont parle Max Weber, est à l'œuvre dans maints domaines. Elle travaille d'abord le rapport à la nature. Alors que le

monde ancien valorisait la contemplation de l'ordre physique, où se donnait à voir l'intention de l'architecte divin, le monde moderne, en le réduisant à n'être qu'un assemblage de matériaux bruts, place au premier rang la «volonté» de le connaître et de le transformer. C'est sur le fondement de cette «séparation du sujet et du monde», selon l'expression de Martin Heidegger, qu'a pu naître l'aventure industrialiste. Mais la raison habite aussi désormais l'ordre du politique. Le prince hier devait tout à Dieu : «oint du Seigneur», qui l'instituait en son office, il avait mission de conduire ses sujets sur le chemin, balisé par la parole de l'Église, du bien et du salut. Rien de tel dans le monde nouveau. Venu de la seule décision des hommes dont il doit respecter les droits, le pouvoir ne tient sa légitimité que de l'assentiment des citoyens. Cette philosophie artificialiste trouve son expression pratique dans la figure de l'État démocratique-constitutionnel. Reste le rapport à l'économie. L'ordre ancien la maintenait dans l'orbe de la morale : sans toujours y parvenir, les règles corporatives entendaient soumettre la production et l'échange des biens à des règles extérieures à la liberté des acteurs. C'est ce que signifiaient, dans la pensée médiévale, les théories du juste salaire et du juste prix. Avec le monde nouveau, seul le marché, structuré autour des intérêts de l'*homo oeconomicus*, fait loi, qui alimente une visée d'accumulation qu'on ne trouvait pas dans les époques antérieures. Le monde traditionnel n'ignorait nullement, certes, que l'homme pût exercer sur le monde sa capacité d'emprise. Il y voyait cependant le signe d'une *hybris* qui ne pouvait conduire qu'à la disharmonie sociale. L'univers moderne pose un autre principe d'évaluation : il se nourrit de la certitude que la rationalisation, pour peu qu'elle soit portée par des sujets éclairés, ouvrira sur une amélioration décisive de la condition humaine.

À ces processus de différenciation et de rationalisation s'adjoint un processus de *pluralisation*. La modernité initiale a représenté un premier stade de pluralisation au sein d'une même collectivité politique. L'éclatement de l'unité du christianisme occidental à la suite des réformes du xvi^e siècle, les conflits et guerres qu'elles ont engendrées, ont contribué à faire émerger la liberté de conscience et la liberté de cultes. Un pluralisme confessionnel entre catholiques et protestants fut diversement reconnu dans les pays d'Europe de l'Ouest. Non sans mal certes, comme le montre la révocation, en France, en 1685, de l'édit de Nantes qui a restauré le principe fondateur de la monarchie absolutiste : «Une foi, une loi, un roi». Le seuil principal a été franchi avec la Révolution française. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789 consacre en effet l'idée, qui structure aujourd'hui encore notre univers démocratique, de liberté de conscience et d'opinion, en deux articles essentiels : «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi» (article 10) et «La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre à l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi» (article 11). La première modernité a donc introduit un pluralisme politique, philosophique et religieux, ignoré des temps antérieurs. Ce pluralisme n'est cependant pas sans limite. Au plan religieux, il se trouva contraint, dans un premier temps,

par le « système concordataire » qui n'accordait sa reconnaissance, en France, qu'au catholicisme, aux protestantismes luthérien et réformé et au judaïsme, qui, dépositaires du monothéisme biblique, partageaient, au-delà de leurs différences, une conception assez semblable de l'être humain (avant la déclaration des droits de l'homme, il y eut les dix commandements bibliques). Au plan moral, on trouve une restriction similaire. Marqués par l'éthos commun de leurs religions d'appartenance, les Français, tout en s'opposant sur le terrain des options politiques, sont demeurés longtemps dans le cadre anthropologique venu du passé. Les prescriptions familiales du Code civil de 1804 en portent témoignage. En consolidant le mariage civil, il a ouvert certes sur une sécularisation de l'union conjugale et de la famille ; il n'a toutefois introduit aucune rupture fondamentale par rapport à la conception juive et chrétienne de la relation conjugale puisqu'il préservait le principe, bilatéral et inégalitaire, suivant lequel le mariage est l'union d'un homme et d'une femme, sous l'autorité du premier. Les prescriptions éducatives, même celles de la Troisième République, indiquent aussi une continuité : les instituteurs sont conviés, de François Guizot à Jules Ferry, à promouvoir la « morale de nos pères ». On est installé là donc, sans qu'il faille minimiser l'importance de la dynamique de l'autonomie, dans une culture morale tendanciellement homogène, que l'État, par le truchement de ses appareils et de ses normes, entend bien stabiliser.

La modernisation s'accompagne d'un quatrième processus, celui de *nationalisation*. Le monde d'hier s'agençait autour des petites patries. On se souvient à cet égard de *Montaillou, village occitan* (1975), le livre ethnographique d'Emmanuel Leroy Ladurie. Les paysans ariégeois de Montaillou, explique l'historien, ne connaissaient au XIV^e siècle que des chaînes courtes d'interdépendance : le village était leur seul univers, que surplombaient la présence inquisitoriale de l'évêque de Pamiers et, de très loin, celle, plus amène, du comte de Toulouse. Parfois, le paysan allait vers la ville et son marché, guère au-delà. Ce monde-là persistera jusqu'au XVIII^e et, dans certains terroirs, jusqu'au début du XX^e siècle. La modernité fait prévaloir, au contraire, des chaînes longues de convivance : elle inscrit les existences dans le cadre de la nation. Le titre anglais de l'ouvrage d'Eugen Weber *From Peasants into Frenchmen* (1976) décrit parfaitement cette mutation. On a beaucoup débattu du moment d'avènement de ce nouveau cadre de vie. Sans doute, l'idée de nation émerge-t-elle assez tôt dans l'histoire, portée par les productions des légistes royaux : au XIII^e siècle déjà, Saint Louis est présenté comme le roi de France, *Rex Franciae*. Il reste que nous sommes loin encore de la constitution du fait national. Celui-ci ne s'éprouve réellement qu'avec la Révolution française : c'est à partir de ce moment-là que « l'unité politique et l'unité nationale se recouvrent » (Gellner, 1983). Deux éléments jouent alors. En haut, l'État parvient à imposer une normativité juridique qui se déploie en cascade du centre jusqu'aux périphéries de la société, sans que puissent y faire obstacle les communautés intermédiaires. C'est ce que notait Ernest Gellner dans l'ouvrage précité, « [La nation] n'est une entité sociale que pour autant qu'elle est liée à un certain type d'État territorial moderne, l'État-nation ». Il faut rappeler d'ailleurs, à cet égard, que la première modernité a été « disciplinaire » : elle entendait, après tant de siècles d'obscurantisme, faire accéder les hommes à l'âge

de leur majorité. Par la colonisation, elle a même voulu exporter le « génie » civilisateur des nations occidentales en dehors de leurs propres frontières. En bas, sous l'effet des dispositifs d'intégration morale (l'école, l'armée), mis en place par l'État pédagogue, la population se range du côté d'une conscience sociale élargie, qui la conduit, tout en cultivant l'appartenance à ses terroirs d'origine, à se vouloir associée à l'être de la grande nation. On ne dira pas pour autant que se signale là un retour au monde organiciste du passé. Si elle est un « élément de tradition », la nation n'est pas l'antonyme de la société des citoyens éclairés à laquelle aspirent les gouvernants issus des Lumières : en brisant les cercles corporatifs d'existence, en soumettant les individus à une norme unique, applicable également, elle en est au contraire la condition de possibilité. Comme l'écrivait Louis Dumont (1983) :

« La nation au sens précis, moderne du terme, a historiquement partie liée avec l'individualisme comme valeur. La nation est précisément le type de société globale correspondant au règne de l'individualisme comme valeur. Non seulement elle l'accompagne historiquement, mais l'interdépendance entre les deux s'impose, de sorte que la nation est la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus. »

Toutes ces évolutions trouvent à s'intégrer dans un récit unificateur et mobilisateur : celui du progrès, dont on ne distinguait guère les composantes scientifiques, techniques, morales et politiques. Dans ce régime futuriste d'existence, ce qui faisait sens, c'était l'avenir, tout ouvert à l'émancipation de chacun, et non le passé qu'il fallait au contraire dépasser. Pierre-Jean Simon le notait ainsi dans *L'esprit et l'histoire* (1969) : « La société a transféré sur l'historique une lumière de la transcendance qui, dans l'univers précédent, n'appartenait qu'à l'éternel ».

Le reflux du religieux

Dans cet univers qui tend à se concevoir comme une alternative séculière au monde religieux, quelle place peut-on dès lors réserver à la croyance ? On n'évoquera pas ici la querelle de la « sécularisation » qui émerge, dans les années 1820-1830, autour de l'œuvre de Hegel, sur le point de savoir si la modernité est venue du christianisme par « transfert » de ses signifiés ou si, au contraire, elle s'est instituée en liquidant les héritages [Monod, 2002]. Plus important pour notre propos est l'apport, en la matière, de la sociologie, qui s'intéresse moins, sans l'ignorer, à l'origine religieuse de la modernité qu'au devenir du religieux en son sein.

Les constats, de ce point de vue, de Marx à Weber en passant par Comte et Durkheim, convergent globalement : sous l'effet de la différenciation et de la rationalisation, le religieux, *comme mode de communication avec une transcendance externe*, serait voué à s'effacer de l'horizon des sociétés qui s'annoncent, sans empêcher toutefois la cristallisation de transferts émotionnels vers des substituts immanents comme celui que figure, chez Weber, la personnalité charismatique. De son emprise passée, demeureront certes, pour quelque temps encore,

quelques éclats : ils se logeront, aux marges de la cité, dans la seule conscience privée des individus. Cette analyse, construite au XIX^e siècle, a accompagné tout le XX^e siècle, jusqu'aux années 1960. Elle s'est même trouvée renforcée au moment des Trente Glorieuses, au point d'ailleurs, comme l'a noté Jim Beckford, que la sociologie des religions se construit autour de l'idée de la disparition de son objet [Beckford, 2003]. Dans son champ, trois ouvrages ont fait date en ce sens, auxquels a fait écho l'ouvrage de Gabriel Almond et Sidney Verba *The Civic Culture* (1963) dans le domaine de la science politique. Il s'agit de *Religion in Secular Society* de Bryan Wilson (Université d'Oxford) paru en 1966, de *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* de Sabino Acquaviva (Université de Padoue) en 1966 et, en 1967, de *The Sacred Canopy : Elements of Sociological Theory of Religion*¹ de Peter Berger (Université de Boston). Tous trois convergeaient pour dire, dans leur style propre, que la religion dans les sociétés occidentales avait perdu, à la faveur de la révolution moderne, de son pouvoir social d'encadrement des individus et des sociétés. Ils rendaient compte de cette mutation fondamentale affectant le religieux par la notion de sécularisation comprise comme « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux », en soulignant de surcroît, au niveau microsocial, la « sécularisation de la conscience ». En bouleversant à la fois les modes d'action et de pensée, la société moderne, concluaient-ils, affaiblissait la « plausibilité » et la performativité du discours des Eglises et ouvrait même, de manière assez inéluctable, sur un horizon dans lequel Dieu ne subsisterait plus que dans ses marges les plus isolées².

La théologie a, dans son langage propre, accompagné ce diagnostic de l'évènement du religieux. Tout avait commencé déjà dans les années trente, avec les réflexions de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) sur le « christianisme irréligieux », publiées post-mortem en 1951 sous le titre *Widerstand und Ergebung* (en français en 1967 : *Résistance et Soumission*). Le théologien allemand rappelait que les Lumières avaient permis l'émancipation du monde vis-à-vis de la religion. Il y voyait un signe positif des temps : la modernité, disait-il, accomplissait le dessein de Dieu qui a voulu confier l'histoire à la responsabilité souveraine de l'homme. Ces thèses eurent un écho considérable tant en milieu protestant qu'en milieu catholique, d'autant plus d'ailleurs qu'elles émanaient d'un pasteur qui avait payé de sa vie sa résistance spirituelle au nazisme. C'est dans son sillage et celui de Friedrich Gogarten (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologischer Problem*, 1953³) qu'est née une « théologie de la sécularisation », dont est significatif l'ouvrage, publié en 1965, de Harvey Cox, théologien américain d'origine baptiste et professeur à la Harvard Divinity School, *The Secular City : Secularization and Urbanization in Theological Perspective* : « À l'époque de la

1. Traduit en 1971 sous le titre *La religion dans la conscience moderne*.

2. Pour une présentation plus complète du concept de la sécularisation en sociologie, voir Willaime J.-P., « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, 2006, 47-4, p.755-783.

3. Traduit en 1970 sous le titre de *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique* (Casterman). Gogarten voyait dans la sécularisation un triple phénomène de désacralisation, de différenciation et de sécularisme.

Cité séculière, soutient Cox, la politique remplace la métaphysique comme langage de la théologie».

Si l'on peut discuter l'historicisme évolutionniste dont elles sont porteuses, les thèses développées dans ces divers ouvrages livrent un panorama précis des effets sécularisateurs de la modernité en sa forme initiale. Ce panorama, en France comme ailleurs, signale une rupture avec l'âge de la tradition à travers trois évolutions essentielles de la croyance, son évanescence, sa pluralisation et sa privatisation. D'abord donc, l'évanescence de la croyance : l'assistance aux offices se maintient ; elle est cependant moins unanime. Certaines régions, des classes sociales aussi sont bien moins pratiquantes qu'auparavant, tandis que diminuent progressivement les recrutements sacerdotaux. On notera cependant que ceux qui restent dans les communautés de foi sont plus « disciplinés » qu'avant. Les Eglises ont, de longue date, voulu installer la foi du peuple dans le système de contrôle établi par leur hiérarchie, sans guère y parvenir. Par une sorte de paradoxe, qu'explique la volonté ecclésiale de résister à l'expansion du siècle, l'entrée dans le monde postrévolutionnaire les fait triompher des viscosités d'hier. La puissance qu'elles perdent *ad extra*, dans la société civile, elles la conquièrent *ad intra* dans la société ecclésiale : les subjectivités se placent désormais, plus qu'auparavant, sous le régime de la parole magistérielle. C'est le temps de la « mobilisation », explique Charles Taylor dans *L'âge séculier* (2008). La première modernité nous confronte ensuite à un phénomène de pluralisation de la croyance. Bien sûr, en un effet continué du modèle westphalien, le champ religieux laisse apparaître encore la forte dominance d'une foi particulière – catholique ici, protestante là –, celle même que le pays, au nom du principe *Cujus regio, ejus religio*, avait choisie au sortir des guerres de religion. S'ouvrent toutefois, dans ce tissu encore homogène, quelques béances : la reconnaissance de la liberté de conscience permet aux confessions minoritaires de sortir des ghettos et des déserts pour trouver droit de cité, et conquérir même de nouveaux adeptes, de sorte que s'affirme, au sein de la collectivité politique, une coexistence inédite d'options diverses. S'observe enfin un vaste processus de privatisation de la foi. Elle était, dans le monde d'hier, une réalité publique : institué par la liturgie du sacre, le monarque imposait l'unité de foi à ses sujets, en prohibant les propositions hérétiques. Avec la modernité, la religion se retire dans la sphère de la conscience : même s'il lui arrive, parfois, de s'appuyer sur l'Eglise dominante, le pouvoir ne souhaite plus se faire le défenseur de la vérité religieuse. Le lieu qu'il occupe est un « lieu vide », que ne vient plus occuper aucune substance théologique. C'est ce qu'on appelle la sécularisation étatique ou la laïcisation, fondée sur la dissociation du politique et du religieux. Au début des années 1990, Jean Baubérot, Françoise Champion et la sociologue canadienne Micheline Milot insisteront sur cette dissociation du religieux et du politique en distinguant d'une part entre la « sécularisation », conçue comme un processus de perte progressive de pertinence sociale du religieux et, d'autre part, la « laïcisation » comprise comme un processus conflictuel opposant le pouvoir politique et l'institution religieuse (Baubérot J. et Milot M., 2011).

Ultramodernité : le paradigme de la recomposition

Depuis les années 1970-1980, le monde occidental est confronté à l'irruption de toute une série de phénomènes nouveaux, tels que l'ouverture à la mondialisation, le développement des biotechnologies et de l'intelligence artificielle, la révolution numérique, la déconstruction des différences de genre, la crise écologique (climatique, énergétique, sanitaire), la critique accentuée du productivisme, l'extension du droit international et européen, la crise du droit social, l'extension de l'économie de la concurrence, la montée des populismes et des collapsologies, les revendications en faveur d'une démocratie plus participative. Ces changements n'ont rien de superficiel : dans leur accumulation, ils modifient en profondeur les équilibres pratiques de la période antérieure et annoncent une recomposition du lien social.

Cette mutation sociale, soulignée par la plupart des analystes, a donné lieu à deux désignations différentes. Pour les uns, qui insistent, comme Zygmunt Bauman (2003), sur la rupture qu'elle introduit dans le cours de l'histoire, elle doit être pensée sous le concept de « post-modernité ». Pour les autres qui, comme Anthony Giddens (1994), approchent les évolutions comme un effet de la dynamique de la première modernité, il convient de parler plutôt de « modernité avancée », de « modernité seconde » ou encore d'ultramodernité. Quant à nous, en soulignant dans nos travaux antérieurs que le moment contemporain « radicalisait », sans les abolir, les principes constitutifs de la première modernité, nous avons voulu apporter notre contribution à la constitution de la seconde thèse : nous avons placé au cœur de nos analyses le concept d'ultramodernité. Cet ouvrage en approfondit encore l'idée : le schéma dans lequel la société française est désormais installée semble bien être le produit ultime des intentions portées par la pensée des Lumières. On peut dire les choses ainsi : l'idéologie du XVIII^e siècle avait placé au fondement du social la puissance démiurgique et réflexive du sujet ; elle en avait cependant limité la capacité de déploiement en l'intégrant dans un cadre normatif lourd, construit autour de la raison et de la nature, de l'État et de la nation. Le XXI^e siècle abolit ces analogues de la tradition : il les soumet à leur tour, en une sorte de « sécularisation de la sécularité », au travail du doute, ce qui conduit les acteurs sociaux à se dissocier des structures morales que l'époque précédente avait établies.

Rappelons toutefois que, tout en trouvant ses principes génétiques dans l'ordre issu des Lumières, la société actuelle se situe, dans ses composantes pratiques, à grande distance de celle qui l'a immédiatement précédée. L'ultramodernité, c'est la modernité bien sûr, mais la modernité désenchantée, problématisée, auto-relativisée, opérant par désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été, en leur temps, de puissants vecteurs d'intégration sociale. Ce basculement travaille le social dans son ensemble et, par voie de conséquence, le religieux, qui, sous des formes inédites, fait retour, en profitant de la crise de la raison.

L'épuisement de la première modernité

Trois types de changement, qu'on peut analyser sous le concept de crise (définie ici comme ce moment historique où le vieux disparaît sans que le neuf apparaisse encore très précisément), se coalisent pour donner naissance à un schéma inédit d'organisation de la coexistence collective.

La mutation concerne d'abord les structures sociales : on se trouve confronté à une *crise de l'institution*. La première modernité, devant l'effroi provoqué par la fin de la communauté indifférenciée et l'irruption concomitante du sujet souverain, s'était employée, sous la houlette de son État recteur, à stabiliser la relation sociale : les écoles, les partis, les syndicats, les familles contribuaient de la sorte à la disciplinarisation du citoyen, qu'on voulait autonome sans doute mais éclairé également. Or, ce monde attaché à des structures lourdes s'est, depuis les années 1970, dissous dans une mobilité incessante, comme si les secteurs d'activité ne connaissaient plus aucune limite à leur dynamique différenciatrice, comme si, par voie de conséquence, la subjectivité ne trouvait plus à s'adosser à aucune institutionnalité. Tous les ordres de vie se trouvent touchés par cette informalisation. On peut, à titre illustratif, faire arrêt sur l'exemple du travail : ni l'État providence, ni l'État régulateur n'ont pu maintenir leur puissance d'emprise. En quelques années, les protections du moment keynésien ont laissé place aux mobilités du néo-libéralisme : le statut salarial s'est trouvé fragilisé par la libéralisation du marché du travail et les exigences de plus en plus fortes de la concurrence (Dubet, 2002). Globalement, même si les conventions collectives ont perduré, la relation employeurs/employés s'est individualisée, en faisant du principe contractuel le fondement incontesté de la sphère économique et en imposant au travailleur une logique du projet personnel. Même dans la Fonction publique, désormais soumise elle-aussi aux règles de la performance, les itinéraires professionnels se sont précarisés. Cette évolution a été d'autant plus accentuée que les syndicats se sont, depuis quatre décennies, évidés de leur substance militante. La famille est également un site privilégié d'observation. Dans ce domaine aussi, les règles d'hier se sont dissoutes. La République a, comme on l'a vu, longtemps maintenu, sur ce terrain, le cadre légué par la tradition. Le divorce, par exemple, a été interdit en France de 1816 à 1884. La loi Naquet de 1884 l'a reconnu, en le soumettant cependant à des conditions d'actualisation très restrictives. Or, à partir des années 1970, l'institution conjugale a été saisie, elle aussi, par un vaste mouvement de dérégulation. Diminution du nombre des mariages, augmentation du nombre des divorces, ouverture du droit à l'avortement et à la procréation médicalement assistée, acceptation des mariages homosexuels : on est entré dans ce que Ulrich Beck (1990) appelait, sans donner à l'expression une teinte péjorative, le « chaos normal de l'amour ».

Le changement concerne ensuite les structures culturelles : l'observation du temps révèle une *crise de la rationalité*. La première modernité aborde la question de la raison à partir du sujet : elle entend extraire l'individu des archaïsmes du passé ; elle veut aussi l'arracher à ce « moi inférieur » où Kant situe le siège même du désir. Dans ce monde, tout devait être fait pour porter le sujet vers un universel qui le ferait correspondre aux requêtes de la raison. On a dit combien

l'État, à travers ses instruments d'intervention, et notamment son école, entendait contribuer à la production de cet ordre. L'ultramodernité ne cultive pas cette fascination de l'arrachement : elle conduit chacun au contraire à faire valoir, loin des revendications de l'universel, sa propre singularité. Les êtres sont désormais appelés à se construire librement sans référence à une quelconque extériorité, même séculière, à partir de leurs goûts (comme dans la sphère économique, qui s'est recomposée autour de l'adaptation de l'appareil productif à la multiplicité des « styles de vie »), et à partir des attaches (de sexe, d'orientation sexuelle, de religion, d'éthnicité) qu'ils entendent se donner à eux-mêmes. Dans une telle société, l'État ne peut plus réellement se vouloir le véhicule de la raison, « en charge d'âmes, comme l'écrivait le philosophe républicain Charles Renouvier, mais à un titre plus universel » ; se refusant à faire la différence entre la raison et le désir, il se veut bien plutôt l'orchestrateur du libre jeu des différences. Mais, comme on l'a vu, la raison hier avait partie liée aussi avec l'histoire. On attendait, qu'on fût socialiste ou libéral, que l'humanité, délivrée des fanatismes et des superstitions, portée par le progrès scientifique et technique, entre dans un régime d'abondance et d'harmonie. Or, un autre régime d'historicité s'est imposé, plus présentiste que futuriste : le sentiment que cette société dérégulée rend l'avenir imprévisible conduit à un repli sur ce que nous sommes, et non à une ouverture sur ce que nous devons être, souvent en nous attachant à un patrimoine qui permet aux existences de se stabiliser. Dans ce nouveau contexte, le développement des technologies (biotechnologies, intelligence artificielle...), sauf dans certaines fractions de l'opinion comme celles rassemblées autour du courant transhumaniste, suscite plus d'inquiétude que d'enthousiasme : on les sait capables en effet, non point seulement de transformer la nature externe, mais de reconfigurer l'humain lui-même. Jürgen Habermas, en s'interrogeant sur le clonage, a signalé ainsi cette dérive venue de l'expansion de la « rationalité instrumentale » : « Nous nous trouvons dans la situation de changer l'image que nous avons de nous-mêmes ».

La mutation affecte enfin les structures politiques : la situation nous confronte à une *crise de la régulation*. Manifestement, l'État-nation, sur lequel s'était fondée la première modernité, n'est plus dans la situation de répondre seul aux défis du temps. Il se voit soumis à un double processus de débordement. Débordement par le bas. Les individus à la base n'ont plus vocation dans les secteurs d'activité où ils agissent à se laisser imposer un ordre, fût-il présenté comme universel, qu'ils n'auraient pas choisi. Chacun doit pouvoir, de la sphère économique à la sphère familiale, faire valoir ses propres idiosyncrasies. On rejoint là la thèse de Niklas Luhmann selon laquelle les fonctions du social se replient sur elles-mêmes dans une *autopoïésis* qui se nourrit de son propre code. Débordement par le haut. Les frontières demeurent. Elles sont toutefois bien plus poreuses qu'auparavant. Tout se passe désormais, sous le régime de la mondialisation, comme si les humains n'habitaient qu'« en un seul lieu » (Roland Robertson, 2016). On a parfois souligné que le monde avait connu, lors de la première modernité, un phénomène de mondialisation. Sans doute le XVIII^e et le XIX^e siècle voient-ils se manifester des interactions entre les différents espaces culturels, à travers l'entreprise coloniale notamment. Cette mondialisation n'est pas de même nature que celle qui s'est imposée depuis trois ou quatre décennies. Elle s'inscrivait dans une logique encore

stato-nationale : il s'agissait pour les puissances de l'aire occidentale d'imposer leur domination aux peuples du sud. Celle d'aujourd'hui rompt avec le principe de centralité pour faire valoir celui de transversalité. Ce sont des flux qui circulent, et dans tous les sens, sans que les États ne parviennent plus à les contrôler : des flux financiers, qui permettent de déplacer les activités économiques; des flux juridiques, qui soumettent les droits internes à des normes internationales; des flux informationnels, qui entraînent toutes les cultures à s'exposer aux mêmes modèles d'achèvement; des flux humains, qui viennent modifier la composition démographique et religieuse des nations. Charles Tilly (1992) a bien montré que ces mutations ont engendré une reconfiguration de la figure de la nation. La première modernité connaissait une pluralité de territoires politiques, les uns et les autres marqués par l'unité culturelle de leur population. Dans l'ultramodernité, les nations, soumises aux mêmes contraintes, s'unifient de plus en plus, en acceptant cependant, en leur sein, du fait des mouvements de migration, une pluralité inédite de cultures et de religions.

Ce thème appelle une observation complémentaire. Porté par l'individualisation, le processus de pluralisation s'est considérablement accéléré. À l'ordre social d'hier marqué par une véritable unité culturelle (en dépit des conflits, en particulier sociaux, qui le traversaient) a succédé un ordre social caractérisé par une diversité culturelle et religieuse beaucoup plus profonde. Les consensus moraux de l'époque antérieure se sont effondrés, comme si la société se satisfaisait de juxtaposer des solitudes. Peter Berger (2005) a décrit cette situation en parlant d'« universalisation de l'hérésie » : « L'hérésie, qui occupait autrefois des marginaux et des excentriques, est devenue la condition de tout un monde; l'hérésie a été universalisée ».

La réinvention du religieux

Un changement de paradigme s'est donc opéré : le régime social d'aujourd'hui, tout en se prévalant de la systématique de l'autonomie propre à la théorie des Lumières, présente des traits souvent diamétralement opposés à celui qui s'est imposé au moment de la première modernité : rien ne demeure, ni dans la sphère philosophique avec l'épuisement de l'idée de raison, ni dans la sphère sociale avec la dislocation de l'idée d'institution, ni dans la sphère politique avec la disparition de l'État fort, des môles de granit de l'époque antérieure. Cette transformation radicale est, répétons-le, la résultante d'une « sécularisation au carré » : la critique portait jadis sur les formes du religieux; le désenchantement concerne aujourd'hui les figures du siècle.

Quel est l'effet de ce mouvement sur le statut du religieux? La mobilité des choses existait bien sûr dans le monde précédent. Elle s'accompagnait toutefois du sentiment que le progrès était consubstantiel au cours de l'histoire. Ce futurisme n'est plus de mise : l'ultramodernité, sous l'effet d'une individualisation sans limite, fait entrer les sociétés dans une incertitude qui appelle une réplique stabilisatrice. C'est ici que le religieux retrouve, au-delà de sa fonction de consolation, la possibilité d'une présence sociale. S'agit-il de faire retour à la structure

hétéronome de l'âge prémoderne? Nullement. La situation ne nous confronte nullement à un retour du religieux prenant sa revanche sur un séculier qui serait en perte de vitesse. Les formes actuelles du religieux s'épanouissent dans des sociétés saturées de sécularité, dans le cadre donc d'une sécularité radicale et triomphante. Rien là d'un jeu à somme nulle qui se serait inversé selon l'équation : moins de sécularité = plus de religieux (succédant à celle, promue par les sociologies de la sécularisation : plus de sécularité = moins de religieux). On sort au contraire d'un jeu à somme nulle pour entrer dans un schéma selon lequel plus de sécularité = plus de religieux, un schéma qui reconfigure de concert la façon d'être séculier et la façon d'être religieux. Il semble, dans cette perspective, que trois éléments viennent caractériser l'état ultramoderne du religieux. On assiste d'abord à une *dissémination du religieux*. On pourrait parler d'une radicalisation du pluralisme. La première modernité avait certes ouvert les voies de la diversité en admettant la liberté des cultes. L'ultramodernité est, selon l'expression de Charles Taylor dans *L'âge séculier* (2008), marqué par un « effet supernova » : la planète des croyants se disperse continûment en fragments de foi, qui éclatent à leur tour. Nos sociétés sont devenues en fait des mosaïques d'appartenances. À l'intérieur même de chacun des univers confessionnels, des sensibilités différentes émergent sans cesse que les hiérarchies ne parviennent plus à réduire. Cet éclatement procède sans doute d'une mondialisation qui conduit au mélange des populations. Il vient également du subjectivisme triomphant, débouchant lui-même sur une philosophie conséquentialiste de la vie, qui porte les acteurs à désertir leurs appartenances initiales si elles ne leur semblent plus répondre aux attentes d'épanouissement qu'ils cultivent. Cette fragmentation marque le pôle religieux de nos sociétés. Elle affecte aussi leur pôle séculier : c'est est fini ou presque de l'athée exclusif, proche, comme dans les années 1950, du Parti communiste; les figures de l'areligion sont diverses, qui acceptent même parfois de s'ouvrir à la recherche spirituelle. Il importe de souligner par ailleurs que le pluralisme a évolué d'un pluralisme métaphysique (différentes croyances relatives à la vie, la mort et l'après-mort) à un pluralisme anthropologique mettant en présence des façons différentes de concevoir la condition genrée de l'être humain, les rapports d'alliance et de filiation et la place de l'être humain parmi les vivants, différentes compréhensions de ce qu'est « une vie bonne ». Ce qui appelle à intégrer dans l'analyse les mutations de la condition pluraliste elle-même¹.

La *déprivatisation du croire* constitue un deuxième trait de l'époque contemporaine. On suit volontiers José Casanova dans *Public Religion in The Modern World* (1994), quand, se fondant sur des expériences historiques récentes, comme celles en Pologne de Solidarnosc ou au Brésil des théologies de la libération, il constate qu'après s'être, un temps, repliées sur l'espace privé, les religions s'attachent aujourd'hui à peser de nouveau sur l'agenda gouvernemental. Les États, en quête

1. Sur ces mutations du pluralisme, voir Jean-Paul Willaime – « Le régime ultramoderne du pluralisme religieux », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 97^e année, N° 1, Janvier-Mars 2017, pp. 91-109 ; – « Frankreich und seine Götter. Die Herausforderungen verschiedener Formen des Pluralismus », in *Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*, (Wolfram Weisse & Silke Steets Hrsg.)Münster New York, Waxmann, 2019, pp. 75-89.

de ressources de sens, leur répondent d'ailleurs de plus en plus favorablement, dans le cadre d'un régime inédit – que nous appellerons ici *recognitif* – de laïcité, sans cependant leur accorder quelque monopole de vérité que ce soit. Il arrive d'ailleurs, notamment du côté populiste, que certains leaders séculiers veuillent récupérer la culture religieuse (imaginée sous le thème des « racines chrétiennes de la nation ») en la dissociant des institutions ecclésiales qui sont censées la porter.

Reste la *désinstitutionnalisation de la foi*. C'en est fini des disciplines d'hier, qui voyaient les Eglises imposer leur régime de vérité à leurs fidèles, sans que ceux-ci puissent réellement le questionner. Tout se passe comme si l'expérience fondamentale du croire ne se trouvait plus au même endroit que le langage religieux porté par les magistères : dans le même mouvement qui voit la raison se désacraliser, la religion se désecclesialise. Michel de Certeau dans *Le christianisme éclaté* (1972) l'écrivait ainsi : « Il n'y a plus d'articulation ferme entre l'acte de croire et les signes objectifs jadis liés à la foi ». Rien là bien sûr d'un territoire du vide : à chacun de construire sa spiritualité, seul ou dans le cadre de communautés priantes, selon une théologie rationnelle ou une foi émotionnelle, à distance en tout cas du schéma univectoriel d'hier. On retrouve là ce qu'on énonçait plus haut : puisque la terre et le ciel sont vides, et que les sociétés ne parviennent plus guère à se projeter dans un univers commun de significations, la question du sens se trouve renvoyée à la seule performativité du choix individuel.

On voit de là ce qui fait la pointe de cet ouvrage. Il s'emploie à dessiner une troisième voie analytique. Certains sociologues, à la manière de Steve Bruce, estiment que la sécularisation comme processus de disparition de la croyance s'approfondit. Nous considérons au contraire que le religieux revient. Est-ce à dire, comme le suggère Peter Berger, qu'il s'agit là d'un retour à la foi d'hier, toute englobante et intransigeante ? Non plus : les formes du religieux contemporain ne sont pas celles du religieux antérieur. Ce pourquoi nous parlons de réinvention ou de recomposition. On peut préciser les choses de la manière suivante : si la condition moderne du religieux présupposait que plus de modernité signifiait moins du religieux, sa condition ultramoderne ce n'est pas l'alternative entre le séculier et le religieux, le séculier prétendant prendre la place du religieux, c'est la conjonction du religieux et du séculier. Les idéaux séculiers étant eux-mêmes sécularisés, les idéologies et espérances séculières elles-mêmes désenchantées, c'est sur le fond d'une hypersécularisation que se reconfigure le religieux aujourd'hui. Cette hypersécularisation s'exprime en un double mouvement. Un mouvement de déconstruction : après la sécularisation des promesses célestes en promesses terrestres, des promesses extramondaines en promesses intramondaines, des promesses religieuses en promesses profanes, ce sont ces promesses terrestres, intramondaines, profanes qui sont elles-mêmes sécularisées : on croit de moins en moins qu'elles sont vectrices d'un monde meilleur ; leur dimension d'espérance s'est dissipée. Un mouvement de reconstruction : sur les décombres de la raison triomphante, s'ouvre un espace-temps dans lequel le religieux peut retrouver une forme de crédibilité et même de performativité. Il ne s'agit nullement de restaurer les religions dans leur ancienne puissance, mais de leur ouvrir la possibilité de travailler derechef, dans le respect des règles de la sécularité, à la fabrique du sens et du lien.

L'état religieux de la France selon les enquêtes quantitatives

Avant de découvrir plus en détail la situation religieuse dans notre pays, nous avons pensé qu'il était judicieux d'exposer à grands traits cette situation telle qu'elle apparaît à travers les enquêtes quantitatives. Ces dernières ont en effet l'avantage de révéler d'emblée quelques importantes évolutions, plusieurs d'entre elles étant, comme on va le voir, spectaculaires. Du point de vue religieux, la France a profondément changé depuis les années 1960 et il est important pour la compréhension même de notre société de connaître ces changements et leur ampleur. Le lecteur de ce chapitre en prendra immédiatement la mesure en se souvenant qu'au début des années 1960, dans un paysage religieux largement dominé par le catholicisme (plus de 90 % de la population), « plus de 80 % des enfants faisaient leur communion solennelle vers 12 ans, au moins 60 % des Français participaient au denier du culte ou faisaient maigre le vendredi, 30 % environ des adultes faisaient leurs pâques, 25 % allaient à la messe tous les dimanches, moyennant des contrastes régionaux considérables » [CUCHET, 2018, p. 14]. Soixante ans après, en 2020, c'est une configuration religieuse tout autre que révèlent diverses enquêtes.

Parmi celles-ci, les enquêtes sur les valeurs effectuées depuis 1981 et tous les neuf-dix ans dans les différents pays d'Europe (*European Values Surveys: EVS*) sont particulièrement précieuses car elles permettent de mesurer les évolutions religieuses dans chaque pays sur près de quarante ans – la dernière enquête EVS ayant eu lieu en 2018. De nombreuses enquêtes et sondages existent sur la religion en France et nous en mentionnons plusieurs au fil des pages de cet ouvrage. Mais pour la présente entrée en matière, nous avons fait le choix de privilégier ces enquêtes EVS, enquêtes largement reconnues non seulement dans la communauté scientifique des sociologues des religions mais, de façon plus générale, par l'ensemble des sociologues. Pour l'exploitation des résultats de ces enquêtes, nous sommes largement redevables à Pierre Bréchon, Claude Dargent et Olivier Galland, les sociologues français qui se sont particulièrement investis dans l'approche quantitative du religieux¹.

Nous mentionnerons également des résultats de l'enquête ISSP France de 2018 qui fut consacrée à la religion (*International Social Survey Program: ISSP*)². Ces résultats ISSP confirmant largement ceux de l'enquête EVS, nous ne mentionnerons, sauf exception, que ceux qui permettent d'approfondir l'analyse des résultats sur tel ou tel point (la croyance en Dieu par exemple) ou de compléter

1. Voir notamment leurs contributions dans les deux ouvrages suivants : BRÉCHON P., GALLAND O. (dir.), 2010, *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin ; BRÉCHON P., GONTHIER F., ASTOR S. (dir.), 2019, *La France des valeurs. Quarante ans d'évolutions*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

2. L'échantillon de l'enquête ISSP 2018 est constitué de 953 réponses exploitables tandis que celui de l'enquête EVS 2018, plus large, repose sur 1870 entretiens qui, en plus, ont été complétés par un échantillon de 721 jeunes âgés de 18 à 29 ans. La base de l'enquête EVS 2018 est donc particulièrement solide.

l'analyse par d'autres indicateurs (comme la croyance au porte-bonheur)¹. Par ces choix, notre souci a également été de ne pas noyer le lecteur sous une avalanche de chiffres.

Les trois variables classiques en sociologie quantitative des faits religieux : la déclaration d'appartenance à une religion ou à aucune, la fréquence de la pratique culturelle, l'adhésion à des croyances, permettent de dégager les grandes caractéristiques du paysage religieux de la France. On se focalise particulièrement sur les enseignements que l'on peut tirer des données concernant l'appartenance religieuse, variable qui se base donc sur la façon subjective dont les personnes s'identifient à une religion ou à aucune. En complétant par quelques indications sur la France des pratiquants et la France des croyants, cette approche quantitative offre déjà une image très significative de l'état religieux de la France. Bien que ces trois France religieuses, celles des appartenants, des pratiquants et des croyants, soient étroitement corrélées, on verra qu'elles ne se recourent pas totalement, la France des croyants se révélant par exemple plus large que celle des appartenants. Les chapitres de ce livre apportent beaucoup d'autres informations sur la situation religieuse de la France. Sans oublier le monde des « sans religion », les observations et analyses qui suivent portent sur les mondes religieux particuliers (catholique, protestant, juif, musulman...), sur les contributions des religions à différents domaines d'activité : l'éducation, l'action sociale, la culture, les relations interreligieuses, les grands défis actuels (bioéthiques, écologiques...), les militances politiques, les relations internationales... sur les relations État-religions et les débats sur la laïcité, sur les évolutions des philosophies politiques dans leur rapport au religieux.

La vie religieuse ne se réduit pas à des questions d'appartenance, à des croyances et des pratiques religieuses ; elle s'inscrit aussi dans la vie associative. L'enquête EVS demandait aux enquêtés de considérer une liste d'associations et de mentionner celles dont ils faisaient partie. Ce sont les « associations sportives et de loisirs » qui remportent nettement la palme avec 19% de personnes adhérant à ce type d'associations, suivie des « associations dans les domaines de l'éducation, des arts, de la musique ou de la culture » (9%), des « associations humanitaires ou caritatives » (8%) et des « syndicats » (6%). Avec 5% vient ensuite l'adhésion à des « organisations religieuses ou paroissiales » qui font mieux que les « mouvements ou partis politiques » (2%). La place plus qu'honorable dans cette liste d'« organisations religieuses ou paroissiales » nous rappelle d'emblée que la vie religieuse est aussi un terreau d'activités collectives au plan local et que la place des organisations religieuses dans le tissu associatif n'est pas négligeable. Il est nécessaire d'intégrer cette dimension dans l'évaluation de l'état religieux de la France.

Ces analyses amènent à nuancer et complexifier l'interprétation du devenir religieux dans les sociétés occidentales : cette interprétation ne se réduit pas à un schéma de déclin même si déclin il y a de plusieurs pratiques et croyances ainsi

1. Il nous arrivera, pour information, de mentionner entre parenthèses le résultat de l'enquête ISSP à la même question. Ce sera sans commentaires quand la différence ne nous paraîtra pas significative. Certaines différences sont dues aux échantillons de chaque enquête. Par exemple, dans l'échantillon ISSP, les musulmans sont sous-représentés (4%) alors que, dans l'enquête EVS, leur proportion correspond à la réalité : 6%.

que de la déclaration d'appartenance à une religion. Les façons d'être religieux évoluent et les grandes traditions religieuses ne sont pas statiques; les façons de ne pas être religieux évoluent également. La question du religieux revient même en force au cœur de sociétés très sécularisées. Dans l'ultramodernité contemporaine, le religieux se recompose.

La France religieuse des appartenants

L'appartenance religieuse mesurée à partir des réponses apportées à la question: «Considérez-vous que vous appartenez à une religion? Si oui, laquelle?» est un indicateur essentiel permettant de mesurer l'état religieux d'un pays. L'avantage de cette variable est qu'elle fournit une vue générale de la configuration religieuse de la France et de son évolution dégagant ainsi non seulement la physionomie de la France des appartenants à une religion mais aussi celle des non-appartenants. Voici ce qu'il en est d'après les enquêtes EVS de 1981, 2008 et 2018:

L'appartenance religieuse en France (% verticaux)¹

	1981	2008	2018
Sans religion, indifférent	18	33	37
Sans religion Athée convaincu	9	17	21
Autres religions	3	8	10 (dont 6 de musulmans)
Catholique pratiquant régulier	17	9	7
Catholique pratiquant irrégulier	12	10	6
Catholique non pratiquant	41	23	19

Trois grandes tendances se dégagent nettement de ces données: 1) une baisse importante de l'identification au catholicisme de la population française; 2) une importante croissance des personnes se déclarant sans religion; 3) une augmentation des personnes s'identifiant à d'autres religions que le catholicisme.

Première tendance : une baisse importante de l'identification des Français au catholicisme

La baisse de l'identification au catholicisme de la population française est très nette, et même spectaculaire, puisque l'on est passé de 70% de Français se déclarant

1. Dans ce tableau, «sans religion indifférent», désigne les personnes qui ont répondu non à la question leur demandant si elles appartenaient à une religion sans pour autant se déclarer «athée convaincu». L'expression «Sans religion athée convaincu», quant à elle, désigne les personnes qui ont répondu non à la question sur l'appartenance religieuse et qui se sont définies comme «athée convaincu». On verra, dans le chapitre consacré aux «Indifférents et athées» (cf. p. 65-75), que les «sans religion» constituent un monde aux sensibilités diverses: l'indifférence pouvant être agnostique ou spiritualiste, l'athéisme pouvant être une conviction personnelle ne dépassant pas la sphère privée ou bien une conviction militante luttant contre les religions.

catholiques en 1981 à 32 % en 2018 (ISSP 2018: 39%), soit une chute de plus de la moitié. Les trois enquêtes EVS intermédiaires entre ces deux dates, celles de 1990, 1999 et 2008 montrent que l'on a affaire à une tendance lourde et continue avec, en gros, une baisse de dix points tous les dix ans comme c'est exactement le cas de 2008 à 2018. Si l'on considère les catholiques pratiquants réguliers, c'est-à-dire les catholiques se rendant à la messe au moins une fois par mois, la baisse est également sensible de 1981 à 2018 puisqu'en passant de 17 à 7 %, c'est une diminution de plus de la moitié des pratiquants réguliers. On observe également une diminution de moitié des catholiques non pratiquants et des catholiques pratiquants irréguliers. Dès lors, la proportion de catholiques pratiquants réguliers sur l'ensemble des personnes se déclarant catholiques est restée sensiblement la même : 24 % en 1981, 22 % en 2018. Ce fait mérite d'être souligné car, en se fondant sur l'hypothèse d'une population catholique moins nombreuse mais plus pratiquante, on aurait pu s'attendre à une augmentation de la proportion de pratiquants réguliers sur l'ensemble des catholiques. L'hypothèse ne doit pas pour autant être abandonnée car si la proportion de catholiques non pratiquants venait à diminuer plus rapidement que la proportion de catholiques déclarés, la population catholique formerait dès lors un segment certes moins important de la population française, mais un segment plus pratiquant. Autrement dit une minorité, mais une minorité engagée.

Au vu de ce premier constat, on pourrait parler d'un véritable effondrement du catholicisme dans la société française. Il y a bien, comme on le verra plus loin, une *décatholicisation* de la France et ce, même si notre pays reste culturellement catholique, par exemple dans sa façon de considérer les phénomènes religieux (on le vérifie notamment dans les difficultés qu'ont les autorités à appréhender un monde religieux comme l'islam). Dans une France qui a été réputée « la fille aînée de l'Église », dans une France dont l'histoire et la culture ont été profondément marquées par le catholicisme, dans une France où près de 20 % des élèves sont scolarisés dans une école catholique, dans une France qui compte encore aujourd'hui de nombreuses organisations et œuvres d'inspiration catholique, cette baisse de l'appartenance est effectivement spectaculaire. À tout le moins, il y a un rétrécissement drastique de la base sociale du catholicisme et cela constitue une mutation socioculturelle d'ampleur de la société française. D'un point de vue strictement numérique, il s'agit bien d'un effondrement dans une France qui, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, comptait 90 % de personnes se déclarant catholiques. Mais si l'on veut bien considérer que l'importance sociale d'un groupe s'identifiant à une culture millénaire ne se réduit pas à la proportion de ses fidèles les plus zélés, on verra que parler d'effondrement est excessif.

Deuxième tendance : une importante croissance de personnes se déclarant « sans religion »

D'après les enquêtes EVS, on passe de 27 % de « sans religion » (dont 9 % d'« athées convaincus ») en 1981 à 58 % (dont 21 % d'« athées convaincus ») en 2018. Plus de la moitié de la population française, 58 %, se déclare donc aujourd'hui sans religion (ISSP 2018: 54%). Ce pourcentage regroupe les « sans religion indifférents » et les « athées convaincus », ces derniers étant évidemment « sans religion ». On constate donc que la proportion globale de « sans religion » (58 %),

qui a plus que doublé de 1981 à 2018, constitue désormais le segment le plus nombreux de la population française, plus nombreux que les 42 % de Français qui déclarent appartenir à une religion. Mais cette proportion de « sans religion » est *de facto* très composite car elle désigne à la fois des Français qui déclarent une conviction (l'athéisme) et d'autres qui ne déclarent ni religion, ni conviction – ces deux catégories, l'une comme l'autre, ayant doublé de 1981 à 2018. Il est difficile de décrire plus précisément la catégorie des « sans religion » qui se définit par une absence et non par une option convictionnelle particulière. Si on la laisse de côté, on obtient la proportion des Français qui déclarent une conviction religieuse ou athée: 82 % en 1981, 63 % en 2018 soit une baisse de 19 points. Autrement dit, il y a aujourd'hui moins de Français qui ont une conviction et plus de Français sans conviction arrêtée.

Ce premier constat est important: si l'identification à une option de sens, religieuse ou athée, reste majoritaire (63%), il demeure que de plus en plus de Français sont sans appartenance déclarée (37% de « sans religion indifférents »). On pourrait les voir comme des « sans domicile fixe du sens » et conjecturer leur croissance ces prochaines années. Même si les « athées convaincus » et les « religieux » s'opposent bien souvent et peuvent se concevoir réciproquement comme des ennemis à combattre une autre ligne de différenciation apparaît entre, d'une part, ceux qui s'identifient à une option convictionnelle de sens, qu'elle soit religieuse ou athée, et, d'autre part, ceux qui ne s'identifient à aucune conviction, qu'elle soit religieuse ou athée. La portée de cette différenciation, son caractère clivant reste à déterminer.

Autre constat important: la part prise par les « athées convaincus » parmi les « convictionnels » (les Français s'identifiant à une religion ou à l'athéisme) a triplé: elle était de 11 % en 1981, elle est de 33 % en 2018. Ce pourcentage continuera-t-il à augmenter? Ou bien l'athéisme convictionnel sera-t-il lui aussi touché par le désenchantement du sens, autrement dit par la sécularisation?

Troisième tendance: l'identification croissante des Français à d'autres religions

Même si le phénomène n'est pas quantitativement de grande ampleur, il est significatif dans un pays tel que la France qui, longtemps marqué par un catholicisme d'État puis par un catholicisme fortement majoritaire, a peu été habitué à un pluralisme religieux. Malgré la reconnaissance des minorités juives et protestantes au début du XIX^e siècle, le soupçon que ces Français non catholiques étaient moins français que les autres a longtemps perduré. Historiquement et culturellement, la France est plus encline à une vision unitaire qu'à une vision pluraliste. C'est pourquoi l'augmentation sensible de la proportion de Français s'identifiant à une religion autre que catholique n'est pas anodine: 10 % en 2018 (ISSP 2018: 8 %), contre seulement 3 % en 1981, soit trois fois plus aujourd'hui. Cette augmentation est principalement due à la croissance du nombre de personnes se déclarant musulmanes (6 %) ou, à un moindre degré, protestantes évangéliques (2 %).

S'agissant du christianisme, les Français peu sensibles au fait que le catholicisme romain n'est, à l'échelle mondiale, qu'une des expressions du christianisme (50 %, l'autre moitié étant constituée de divers christianismes non catholiques)