

## Les mutations du religieux dans la France contemporaine

*Philippe Portier*

La Révolution de 1789 a séparé la France entre deux parties d'elle-même : d'un côté, la France catholique, de l'autre, la France républicaine, opposées par des conceptions inconciliables du lien social. Malgré des formules de compromis pratique et même, parfois, comme au moment de la Première Guerre mondiale, d'Union nationale, cette « guerre des deux France » a perduré, en fait, jusqu'aux années 1950.

D'un côté donc, la France catholique. Elle a ses bastions géographiques, installés principalement dans le grand ouest, le nord et l'est, le massif central et les Pyrénées occidentales<sup>1</sup>, et, depuis la fin du XIXe siècle, à côté de son tissu paroissial, ses mouvements d'apostolat, ses syndicats, ses écoles, et même, à droite de l'échiquier, ses partis politiques. Son intelligence du monde est résolument théocentrique. L'ordre social doit s'organiser en se fondant, non point sur la puissance de la volonté humaine, mais sur celle de la norme divine, que le pape, depuis Rome, déclare authentiquement. Ce modèle n'ignore pas la question de la citoyenneté : il admet le droit de suffrage. C'est en le réinsérant cependant dans une conception substantialiste de l'être-ensemble : la participation politique n'est pas pensée ici comme une affirmation de souveraineté par lequel le sujet déciderait librement de la loi, mais comme une modalité d'intégration dans un monde social dont on entend qu'il se soumette aux injonctions du ciel. Rassemblée autour de ses prêtres, cette France-là s'oppose à la loi de séparation de 1905, et rêve de restaurer l'alliance ancestrale de la nation et de l'Eglise<sup>2</sup>.

Née des Lumières, la France républicaine s'organise, pour sa part, autour d'une pensée de l'immanence : le peuple ne doit pas attendre d'en haut les normes appelées à le régir, mais de sa raison seule, dans le jeu d'une délibération civique à laquelle l'aura préparé le travail « démopédique » de l'école publique. Ce courant du progrès récuse toute intervention de la religion, assimilée à l'obscurantisme, dans la sphère de l'Etat. S'il faut lui donner une place, ce ne peut être, comme le veulent les lois laïques de la Troisième République, que dans

---

<sup>1</sup> Cette distribution géographique, repérée empiriquement dès la Révolution, a été saisie scientifiquement par les enquêtes de Gabriel Le Bras et les cartes du chanoine Fernand Boulard après la Seconde Guerre mondiale sur la pratique religieuse régulière. Celle-ci s'élève à plus de 50% de la totalité de la population, ce qui s'accompagne d'une forte allégeance aux injonctions politiques de l'Eglise.

<sup>2</sup> Pour une micro-histoire de la civilisation catholique au XXe siècle, Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

l'espace privé, en attendant qu'elle s'efface de l'horizon social<sup>3</sup>. Dans la diversité de ses familles internes, ce monde républicain trouve à s'appuyer, comme le monde catholique, sur des partis politiques (le Parti radical-socialiste, la SFIO, le PCF bientôt), des mouvements de réflexion et d'éducation (comme la Libre Pensée, la Ligue de l'Enseignement, l'Union rationaliste), des syndicats, ceux au premier chef du monde enseignant. Ses territoires d'influence se situent dans le bassin parisien, le sud-ouest, les pourtours de la méditerranée<sup>4</sup>.

Ce partage des deux France s'est construit dans un contexte singulier : lorsqu'il se met en place, la société s'appuie, dans le cadre stato-national hérité du modèle westphalien, sur une population culturellement homogène, elle-même structurée par un ethos communautaire. Or, cet univers-là s'effondre dans les années 1960-1970. Deux processus prennent alors la France en tenaille. L'individualisation des conditions, d'une part. En insistant sur la liberté de conscience, les Lumières avaient annoncé cette affirmation du sujet. La viscosité des structures mentales et sociales avait retardé toutefois son actualisation concrète : même lorsqu'ils se réclamaient de la démocratie, les individus demeuraient attachés à des collectifs organiques où s'exprimait une pensée du devoir. Ces dernières décennies, avec Mai 68 en leur cœur, ont imposé une tout autre réalité : sous l'effet de la différenciation des activités sociales<sup>5</sup>, et du passage à la civilisation urbaine qui l'a accompagnée, les sujets se sont séparés des communautés de destin où ils séjournaient naguère pour ne plus vouloir connaître que des itinéraires librement choisis<sup>6</sup>. Cette « seconde révolution française », portée aussi par la pluralisation des flux d'information, n'a pas laissé indemnes les régimes de valeurs : elle est venue remplacer les logiques d'obligation collective par celles de l'épanouissement personnel<sup>7</sup>. L'interdépendance des sociétés, d'autre part. L'Etat du XIXe et du premier XXe siècle s'organise, juridiquement, à partir de ses propres règles : il n'entend pas abdiquer sa souveraineté pour se soumettre à des législations externes. Voilà, non plus, qui n'est pas demeuré en l'état : partie prenante, après la Seconde Guerre mondiale, de la construction de l'Organisation des Nations Unies (avec ses déclarations de droits) et, bientôt, de la communauté européenne, la France s'est laissée pénétrer, progressivement par une normativité internationale, agencée autour de la systématique des libertés. Comme le note Matthias Koenig, « à la charismatisation de l'Etat-nation s'est substituée la charismatisation des droits de l'homme », et, en leur sein, des droits religieux et culturels<sup>8</sup>. Ajoutons que l'extraversion n'a pas touché seulement les législations. Au cours de la même période, sous l'effet de la mondialisation, la France a connu un vaste flux migratoire qui a conduit à l'installation durable, sur son sol, de toute une population d'origine extra-européenne.

---

<sup>3</sup> Yves Deloye, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

<sup>4</sup> Où la pratique est faible ou très faible (parfois moins de 10%) et où le prêtre se trouve en situation de grande extériorité par rapport à la population locale.

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, *Systèmes sociaux : Esquisse d'une théorie générale*, Presses de l'Université Laval, 2010.

<sup>6</sup> Henri Mendras, *La seconde révolution française 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>7</sup> Ronald Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

<sup>8</sup> Matthias Koenig, « Politique et religion dans les États-nations européens. Variétés institutionnelles et transformations contemporaines », in Jacqueline Lagrée, Philippe Portier (dir.), *La modernité contre la religion ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 239.

Ces *megatrends* n'ont pas laissé la France politico-religieuse dans son état antérieur. On voudrait rappeler, dans les développements qui suivent, qu'un mouvement croisé s'est fait jour sous leur influence. Le premier concerne la civilisation catholique. Elle s'est évidée de sa substance initiale : sans disparaître de l'horizon de la société française, trouvant même à se recomposer autour d'une sensibilité plus éthique, elle a vu se disloquer, assez brutalement, le système d'emprise qu'elle avait mise en place au XIXe siècle pour contrer l'expansion de la modernité. Le second regarde la civilisation républicaine. Elle n'est pas restée, elle non plus, dans les lignes que ses tenants avaient tracées : quoique sous une forme mosaïque désormais, Dieu, dont on disait que « les lumières s'éteindraient bientôt dans le ciel » (René Viviani), a ressurgi en son ordre, au niveau des existences individuelles tout autant que des existences collectives.

### **La désubstantialisation de la civilisation catholique**

La différenciation régionale, à l'instant signalée, ne doit pas dissimuler l'essentiel : la France présente, jusque dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, tous les traits apparents d'une nation catholique. La rupture intervient au tournant des années soixante : alors qu'elle entendait, avec le concile Vatican II, trouver un nouveau souffle, l'Eglise entre à ce moment, même dans les territoires de chrétienté, dans une double crise regardant à la fois sa capacité d'attraction interne et sa capacité d'influence externe.

### ***Un affaiblissement institutionnel***

La déprise s'observe au niveau du laïcat, tout d'abord. Jusque dans les années cinquante, les affiliations restent massives. S'il est des Chine en France, comme le notent les pères Daniel et Godin en 1943 dans leur ouvrage *La France, pays de mission ?*, le catholicisme reste un facteur d'identification, à *compréhension variable certes*, de la très grande majorité de la population : en 1952, 90 % des Français se disent catholiques. Le paysage n'est plus le même quelques décennies plus tard. En 1981, le pourcentage est déjà tombé à 70% ; il n'est plus que de 42% en 2008, avec des modulations cependant selon les âges (les générations âgées sont nettement plus catholiques que les générations jeunes), les zones d'habitat (le monde rural est plus affilié que le monde urbain), les sexes (les femmes demeurent un peu plus catholiques que les hommes). Les engagements suivent la même pente. La pratique individuelle notamment dont on sait qu'elle est une variable particulièrement prédictive de l'adhésion au système de croyances et de valeurs porté par l'institution<sup>9</sup> : en 1950, les pratiquants réguliers représentent le tiers de la population catholique ; en 1981, sur le fondement d'une norme

---

<sup>9</sup> Guy Michelat et Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, PFNSP, 1977.

pourtant moins exigeante<sup>10</sup>, le pourcentage tombe à 17%, pour se fixer - le chiffre n'a pas changé depuis lors - à quelque 8% au début des années 2000<sup>11</sup>, dans un contexte, il est vrai, où le clergé insiste bien moins qu'hier sur son caractère d'obligation canonique. Il en va de même de la militance collective. Celle-ci, on le soulignait plus haut, a connu une expansion rationalisée au tournant des XIXe et XXe siècles : ne pouvant plus compter sur le soutien du pouvoir séculier, l'Eglise construit alors, pour faire face à la « civilisation nouvelle », tout un système d'encadrement (écoles privées, patronages, syndicats) et d'apostolat (autour de l'Action catholique générale d'abord, et, à partir des années 1920, de l'Action catholique spécialisée). Or, ce pilier d'organisations, par lesquelles l'Eglise a contribué paradoxalement à la construction de l'espace démocratique, s'est lui aussi, en grande partie, affaissé : si l'on met à part les scouts et les chrétiens retraités, les mouvements d'Eglise ne comptent plus aujourd'hui que quelques dizaines de milliers de membres contre plusieurs centaines de milliers avant la Seconde Guerre mondiale. Le décrochage advient au même moment que celui de la pratique, dans les années 1960<sup>12</sup>. Il a pris cependant un tour moins silencieux : fruit certes, en son principe, de l'expansion d'un individualisme qui incline à récuser les formes traditionnelles de participation<sup>13</sup>, il est intervenu, quant à lui, à la suite d'une contestation ouverte de l'institution, elle-même appuyée sur un usage idiosyncrasique des textes de Vatican II. Dans cet ensemble institutionnel hérité du passé, l'école marque une sorte d'exception : accueillant 20% du total des élèves scolarisés, elle exerce une attractivité croissante, dont l'explication semble tenir davantage cependant à des facteurs sociaux (et notamment à l'ambition des parents d'assurer la protection et la réussite de leurs enfants) que religieux<sup>14</sup>.

Le clergé constituait dans la société d'hier un groupe social en soi, clairement identifié. Un recrutement massif, permis par un dispositif soigneusement tissé de production de la vocation<sup>15</sup>, lui permettait d'avoir cette visibilité. On n'en est plus là aujourd'hui<sup>16</sup>. Les prêtres diocésains étaient encore 40 000 dans les années 1950, soit environ un prêtre pour 1000 habitants. Ils ne sont plus que 20 000 aujourd'hui dont moins de 13000 encore actifs. Le maillage territorial ne peut plus être de même nature : il n'est plus qu'un prêtre aujourd'hui, âgé le plus souvent, pour 4000 habitants, que la population ne rencontre plus guère d'ailleurs qu'au hasard d'obsèques religieuses<sup>17</sup>, contre un pour 1000 après la Seconde Guerre

---

<sup>10</sup> Est alors considéré pratiquant régulier celui qui assiste à la messe une fois par mois et non plus une fois par semaine.

<sup>11</sup> Ces séries chiffrées sont extraites des Enquêtes européennes sur les valeurs, analysées dans Pierre Bréchon, Jean-François Tchernia (dir.), *La France à travers ses valeurs*. Armand Colin, 2009.

<sup>12</sup> Les années cinquante marquent cependant une décennie tournante, où le vieux modèle s'affaiblit déjà.

<sup>13</sup> J. Ion, *Militer aujourd'hui*, Paris, Editions Autrement, 2005.

<sup>14</sup> Agnès Van Zanten, « La pluralité des motifs du choix des établissements privés catholiques par les familles des classes moyennes urbaines », in Bruno Poucet (dir.), *L'Etat et l'enseignement privé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p.183 s.

<sup>15</sup> Le mécanisme de production de la vocation associe trois grandes institutions alors : la famille, la paroisse et les petits séminaires dont les évêques avaient, tout au long du XIXe siècle, parsemé leurs diocèses. Charles Suaud, *La vocation*, Paris, Minuit, 1978.

<sup>16</sup> Les chiffres ci-après sont empruntés à la recherche de Céline Béraud, Denis Pelletier, Philippe Portier sur le catholicisme français, in Alfonso Perez-Agote (dir.), *Portrait du catholicisme européen (Belgique, Espagne, Italie, France, Portugal)*, Rennes, Presses Universitaires de rennes, à paraître.

<sup>17</sup> Les obsèques religieuses sont le seul rite encore coextensif à la société française : 80% des cérémonies se déroulent encore à l'église.

mondiale. Et le flux n'indique guère de possibilités de retournement. On comptait un millier d'ordinations chaque année au début des années 1950 (825 en 1956). Depuis la décennie 1970, qui constitue sur ce terrain aussi un seuil de la rupture, le chiffre des nouveaux entrants s'établit autour d'une centaine<sup>18</sup>. Cet écart générationnel emporte cette conséquence : pour un nouveau prêtre, ce sont sept à huit qui meurent chaque année. A ce rythme, le nombre de prêtres diocésains de moins de 65 ans ne s'élèvera plus qu'à 4500 en 2014. Comment interpréter ce tarissement ? La crise de la vocation est à mettre en relation avec la crise de la transmission : les familles, qui jouaient un rôle fondamental dans les processus d'appel, non seulement n'éduquent plus au goût de la prêtrise, mais tiennent même leur progéniture à part de la culture catholique. Le chiffre des baptêmes donne un indice de cette rupture de chaîne - 90 % des jeunes étaient baptisés dans les années 1950 ; ce n'est plus le cas aujourd'hui que pour 40 % d'entre eux -, comme d'ailleurs l'assistance à la catéchèse - les 4/5<sup>e</sup> des enfants d'une génération suivaient le catéchisme en 1965 ; le quart seulement aujourd'hui. Ce déficit de transmission traduit, généralement, une cessation d'appartenance. Au cours de ces dernières décennies, deux explications ont tenté de rendre compte de cette évasion massive : on a voulu y voir, tantôt, l'effet d'une résistance à la désacralisation du discours catholique, tantôt, le produit d'une opposition à son excessive spiritualisation. Les deux thèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Tout dépend, en fait, des populations auxquelles on a affaire. Sans doute faut-il adopter un point de vue plus surplombant, en saisissant ce désengagement comme la résultante d'une expansion de la « liberté de choix », dans une société où les subjectivités se trouvent exposées, sur fond de décloisonnement des espaces de vie, à une pluralité d'offres de sens<sup>19</sup>.

Cette situation globale connaît sans doute des variations régionales, liées à l'ancienne distribution géographique. La comparaison longitudinale des cartes de la pratique en témoigne<sup>20</sup>. En Bretagne, le taux de pratique dominicale régulière s'élève à plus de 41 % en 1960 ; il est alors à moins de 18 % dans l'est du Bassin parisien. Trente ans plus tard, le taux de pratique dominicale, irrégulière cette fois, s'élève à plus de 39% dans la première zone, à moins de 15 % dans la seconde. Il en va de même pour le maillage presbytéral. Les diocèses de l'Ouest de la France comptent un prêtre, de plus en plus âgé il est vrai, pour 3 000 habitants. Les diocèses de la banlieue parisienne, le diocèse de Saint-Denis, par exemple, un prêtre pour 20 000 habitants. Cette répartition inégale ne doit pas dissimuler cependant un mouvement d'ensemble uniforme, marqué par la diminution, partout, des indicateurs de présence du catholicisme.

---

<sup>18</sup>Il faut y ajouter toutefois les prêtres ordonnés dans divers instituts séculiers, telle Notre-Dame-de-Vie, et communautés nouvelles, comme la communauté de Saint-Jean ou la communauté Saint-Martin (entre vingt et trente chaque année depuis les années 1990).

<sup>19</sup> Sans doute, l'Eglise a-t-elle eu d'ailleurs, involontairement, sa part dans cette évasion, en valorisant, à partir du Concile, la place de l'expérience personnelle dans les trajectoires croyantes. Sur ce point, Jean-Marie Donégani, *La liberté de choisir, Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, PFNSP, 1994.

<sup>20</sup>Jean-Luc Richard, "Des enquêtes par sondage aux estimations macro-sociales à partir de données individuelles : quelques apports sur le corps électoral français à l'élection présidentielle de 1995", Institut national de la statistique / Université Libre de Bruxelles, 2000, p. 179-183. Voir aussi Yvon Tranvouez,

## *Une désaffiliation culturelle*

L'entrée dans la modernité politique et sociale, autour du XIXe siècle, s'opère à partir d'une « sécularisation-transfert »<sup>21</sup> : les modèles de pensée et d'action du passé se trouvent réemployés par la société nouvelle qui se fonde pourtant sur une assise immanente. Cette « paraphrase » (Clifford Geertz) s'observe, par exemple, au niveau des structures de l'Etat. On sait que le modèle français du politique a longtemps été caractérisé par un schéma pyramidal d'organisation, voué à produire l'unité du social en s'appuyant sur un corps de bureaucrates irréprochables. D'où venait donc cette architecture, qui fixait l'Etat - dont Charles Renouvier n'hésitait pas à dire qu' « il a charge d'âmes au même titre que les Eglises mais à un titre plus universel » - dans une sorte de transcendance au-dessus de la broussaille de la société civile ? De nombreux travaux ont relevé qu'elle s'inscrivait dans le moule légué par l'institution romaine, dont elle avait repris, en les retournant « contre elle » (Dominique Schnapper), les grands axiomes ecclésiologiques. Pierre Legendre décrivait ainsi cette situation mimétique : « La complexité et la démesure apparente des sous-systèmes juridiques, de ces droits nationaux directement issus pour une part importante des démembrements du système ecclésiastique (lui même alimenté par le droit reçu de l'Empire romain), sont en rapport avec la capacité de récupération jadis obtenue par l'Eglise latine »<sup>22</sup>. Mais la continuité civilisationnelle se manifeste aussi au niveau des politiques de l'Etat. Alors que les catholiques militants demeurent, sous la Troisième République, à distance des cercles gouvernementaux, la loi républicaine, quoique fondée sur la volonté humaine, consacre, dans de nombreux domaines, des règles qui procèdent de l'éthos romain. Jules Ferry l'admet à mots couverts lorsque, dans sa *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883, il affirme la nécessité de construire la civilité démocratique autour de la « morale de nos pères ». Le droit de la famille constitue, de ce point de vue, un cas d'école. La République confirme certes le caractère obligatoire du mariage civil, et admet, sous des conditions restrictives il est vrai, le droit au divorce, que la Restauration avait aboli en 1816. Elle a, en revanche, maintenu dans sa législation une grande part des canons catholiques, depuis les règles de la filiation - comme le montrent les législations sur l'adoption ou les naissances illégitimes - jusqu'à celles de l'alliance - avec ses interdits pesant sur le remariage « consanguin » des personnes veuves -, en passant par le statut de la femme, soumise à l'autorité de son mari et empêchée, comme l'indique la proscription de la contraception et de l'avortement, de maîtriser son propre corps. On retrouve ici la thèse de Carole Pateman : dans le premier temps de son histoire en tout cas, la modernité démocratique se refuse à appliquer au contrat sexuel le principe volontariste sur lequel elle assoit le contrat social<sup>23</sup>.

Des traces de catholicité persistent aujourd'hui encore. Les espaces, couverts d'églises paroissiales, ou les calendriers, ponctués de fêtes liturgiques, disent encore les « racines chrétiennes » de la France. Et les lois aussi, bioéthiques ou économiques notamment, entées

---

<sup>21</sup>Jean-Paul Willaime, "Religion in Ultramodernity", in Jim Beckford and John Wallis, *Theorizing Religion : Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate, 2006, p.73-85.

<sup>22</sup>Pierre Legendre, *L'amour du censeur*, Essai sur l'ordre dogmatique, Paris, Seuil, 1974, p.28-29.

<sup>23</sup> Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010.

les unes et les autres, souvent, sur le concept de dignité<sup>24</sup>. Jean-Paul Willaime explique ainsi cette christianité : « Les religions sont des infrastructures socioculturelles profondément structurantes des modes d'être des individus »<sup>25</sup>. Tout serait-il resté en l'état ? Pas vraiment. Le tissage civilisationnel s'est défait : la culture, sous l'effet des ruptures de transmission, trouve ailleurs ses repères dorénavant. La fabrique du droit ? Il reste peu, au fond, de l'imaginaire antérieur, qui accordait au pouvoir gouvernemental le privilège de véridiction que le siècle, jadis, réservait à l'Eglise. A la pensée romaine de la pyramide, qui plaçait en son sommet le foyer de production de la loi, s'est substituée, progressivement, la culture libérale du réseau : abdiquant sa fonction utopique, l'Etat s'emploie aujourd'hui à multiplier les zones de contact avec les forces de la société civile qu'il ignorait hier encore, au point d'apparaître, dans le processus décisionnel, comme un « acteur parmi d'autres ». L'histoire, en tout cas, est ironique : on verra plus loin que c'est à la faveur de cette décatholicisation même de la forme de l'Etat que l'Eglise a pu faire retour dans la sphère publique d'où l'avait exclue la législation des années 1880-1905. La substance du droit ? Elle se dissocie de plus en plus, elle aussi, du régime normatif de la religion, pour s'appuyer sur les principes de l'individualisme moral. Les législations sur la contraception (1967), l'avortement (1975), l'homosexualité (1982), la procréation médicalement assistée (1994) le montrent puissamment, qui traduisent toutes une extension du principe contractuel à la sphère de l'intime. Ce changement dans les biopolitiques a beaucoup à voir avec les évolutions de la conscience sociale. La pente est la même depuis une cinquantaine d'années : toujours plus d'ouverture à la pluralité des comportements, dès lors que reste sauve la liberté d'autrui. Prenons, parmi d'autres, l'exemple de l'homosexualité, encore quasi unanimement réprouvée dans les années 1960. A la question, traitée par les enquêtes européennes sur les valeurs : « Selon vous, l'homosexualité peut-elle se justifier ? », la réponse « jamais » rassemblait, en 1981, 49 % des suffrages ; elle n'est plus choisie en 2008 que par 14 % des répondants, le plus souvent d'ailleurs catholiques pratiquants réguliers (bien que ceux-ci aient également évolué tant sur le terrain moral où on les trouve moins rigoristes que dans les années cinquante que sur le terrain politique où ils se montrent plus qu'hier ouverts au vote de gauche<sup>26</sup> et quasi unanimement favorables aux institutions démo-libérales).

Face à ce basculement civilisationnel, les évêques ont connu, au tournant des années 1960-1970, une manière d'hésitation, liée à l'ampleur de la contestation portée par les chrétiens de gauche, et à la difficulté de traduire dans les faits les textes novateurs du concile Vatican II. Ils se sont repris depuis lors, sous l'effet à la fois de la restauration wojtylienne et, en dépit du *protest without* des traditionalistes proches de Mgr Lefebvre, de l'apaisement des tensions au sein de l'appareil ecclésial. Au plan interne, ils ont recomposé la structure territoriale de l'Eglise<sup>27</sup>, en y réévaluant, en partie pour répondre à l'amenuisement du corps sacerdotal, l'implication des diacres et des laïcs. Au plan externe, ils ont repris pied dans l'espace public, en y apparaissant, dans l'adhésion sans réserve aux règles de la laïcité et de la démocratie,

---

<sup>24</sup> Alain Supiot, *Homo juridicus, essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

<sup>25</sup> Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique*, Lyon, Olivétan, 2008, p. 35.

<sup>26</sup> 20% d'entre eux sont aujourd'hui à gauche, contre 2-3 % dans les années 1950. Sur cette évolution éthico-politique des catholiques pratiquants, Pierre Bréchon et Jean-François Tchernia, *op. cit.*

<sup>27</sup> Par suppression ou regroupement des paroisses : on comptait 38 000 paroisses en 1970 ; elles n'étaient plus que 16000 en 2006.

comme un vecteur de réflexivité éthique, mais aussi de stabilisation sociale (en appui sur l'engagement dynamique des « catholiques d'action »<sup>28</sup>). On aura soin toutefois de ne pas exagérer l'efficacité de cette résistance, par laquelle tente de s'inventer un modèle - plus herméneutique qu'intégraliste - de présence à la société : au regard de sa situation au cours du premier XXe siècle, les pertes de l'Eglise sont considérables.

### **Le réenchâtement de la civilisation républicaine**

Aurait-on assisté à la victoire du schéma républicain dans la forme qu'il se donnait dans les années 1880-1905 ? Sans doute pas. La foi, sans doute, a perdu sa puissance de totalisation des existences, sans possibilité à vue humaine de la reconquérir : le mouvement de différenciation sociale s'est approfondi, de sorte qu'il n'est plus, aujourd'hui, un seul secteur de la vie - l'économie, le droit, la famille, l'art - qui ne soit régi par son propre médium de communication. Cette provincialisation du social n'a nullement échoué toutefois, en dépit des affirmations de certaine théorie de la sécularisation<sup>29</sup>, sur une quelconque liquidation du croire : en cette France qu'on se plaît à présenter comme le pays le plus « détaché » d'Europe, la foi perdure dans les consciences individuelles quoique sous la forme recomposée du « spirituel »<sup>30</sup> ; elle resurgit même dans les espaces institutionnels.

### ***La prolifération des religiosités***

En 2001, 75 % des Français se réclament encore d'une appartenance confessionnelle. Le pourcentage est encore massif. Où réside alors le changement par rapport aux années 1950 ? En ceci : la croyance des sujets n'est plus encadrée par l'institution romaine. « Lieu en dehors de tout lieu » selon la formule de Michel de Certeau, elle se déploie dans une effervescence que rien, réellement, ne permet de fixer. Ce qui marque tout d'abord, c'est la pluralisation des dénominations religieuses. Comme la plupart des autres pays européens, la France n'a pas remisé, après son entrée dans la modernité démocratique, son régime socioreligieux de « confessionnalisation » : le catholicisme a continué d'absorber la quasi-totalité de l'espace national du croire. On n'en est plus là : les religions minoritaires représentent maintenant 10 % de la population globale, contre 2% (1,5% pour les protestants, 0,5% pour les juifs) dans les années 1950. Cette évolution est le fruit, on le suggérerait plus haut, d'un vaste déplacement de population. Le flux Sud-Nord est le plus significatif. A la faveur de la mise en place d'une politique de regroupement familial, la France a vu s'installer sur son sol, à partir de la

---

<sup>28</sup> Jean-René Bertrand, Colette Muller, *Mais où sont passés les catholiques ?*, Paris, DDB, 2002.

<sup>29</sup> Steve Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

<sup>30</sup> Paul Heelas (ed.), *Spirituality in the Modern World. Within Religious Tradition and Beyond*. London, Routledge, 2011.



décennie 1970, de forts contingents musulmans venus du Maghreb, mais aussi d'Afrique noire et de Turquie. Faute de statistiques officielles, les chiffres font l'objet de controverses : on estime que l'islam cependant regroupe aujourd'hui près de quatre millions de personnes caractérisées du reste, à l'instar des catholiques déclarés, par des niveaux de pratique très différents. Cette immigration musulmane avait été précédée, au sortir de la guerre d'Algérie, d'une immigration sépharade, volontiers identitaire, qui a fait passer le pourcentage de la population juive à 1% de la population totale. Le flux Est-Ouest, quoique moins important, mérite attention également. Les Balkans et la Roumanie ont alimenté une vague de peuplement d'origine orthodoxe, qui a renforcé les rangs des descendants des immigrants russes du premier XXe siècle. Répartie entre différents patriarcats, l'orthodoxie concerne actuellement quelque 250 000 membres. A cela s'ajoute l'apport, à hauteur de 300 000 personnes, de cohortes du sud-est asiatique, du Vietnam à la Chine, porteuses d'un bouddhisme et un taoïsme jusqu'alors inconnus<sup>31</sup>. Mais on ne saurait négliger non plus, dans cette recomposition des équilibres, les circulations internes : les conversions se sont accrues depuis une trentaine d'années. Elles ont profité au protestantisme, dont on s'interrogeait naguère sur la « précarité » (Jean-Paul Willaime), qui atteint aujourd'hui entre 2,5 et 3 % de la population totale, et en son sein principalement à la mouvance évangélique<sup>32</sup>. Elles ont alimenté aussi, à partir de la même source catholique le plus souvent, les réseaux néo-hindouistes ou néo-bouddhistes, où trouvent à se mêler les codes de l'Orient et les aspirations occidentales à la *wellness*. Sans doute faut-il souligner que cette multiconfessionnalisation, dont l'importance quantitative n'est pas niable (surtout au regard de la décroissance du catholicisme), est d'autant plus vivement ressentie qu'une partie des nouveaux entrants développent des pratiques, à la fois culturelles et culturelles, à forte visibilité sociale.

Si elle procède de l'éclatement de l'offre religieuse, la dissémination du croire vient également de la labilité de la demande spirituelle : les sujets veulent croire, mais à leur compte maintenant. Cette individualisation des itinéraires religieux, où se reflète l'individualisation générale des conditions d'existence, se fonde sur un vaste mouvement de dérégulation institutionnelle. Même lorsqu'il se réclame d'une lignée établie, le croyant n'entend plus s'en remettre aux autorités qui la représentent. C'est à partir du *dictamen* de sa conscience, dans une sorte d'autoréférentialité, et non à partir de la loi de l'institution, qu'il construit son rapport à Dieu et à la morale<sup>33</sup>. Cette « religion du choix », qui conduit chacun à se réapproprier, sans craindre le syncrétisme, l'élaboration de son petit récit spirituel, concerne toutes les dénominations. De manière paradoxale, elle nourrit même les parcours néo-intégralistes - restitutionnistes dans le catholicisme, ultra-orthodoxes dans le judaïsme, salafistes même en Islam – qu'on a vus se développer, en France comme ailleurs, depuis les

---

<sup>31</sup> Voir, à ce sujet, l'enquête en cours au sein du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités de Paris (EPHE-CNRS) de Vincent Goossaert, Caroline Gyss, Fang Ling et Zhi Jhe sur la religion des chinois à Paris.

<sup>32</sup> On comptait, en 1945, 50 000 évangéliques ; ils étaient 100 000 en 1960 ; ils sont 350 000 en 2003, 600 000 aujourd'hui. Pour des données et des analyses neuves, Sébastien Fath et Jean-Paul Willaime (dir.), *La nouvelle France protestante*, Genève, Labor et Fides, 2011.

<sup>33</sup> A la question, souvent posée : « Dans les grandes décisions de votre vie, sur quelle instance vous appuyez-vous ? », 83% des Français déclarent en 2006 tenir compte avant tout de leur conscience personnelle. Ils ne sont que 1% à dire vouloir s'appuyer « sur les décisions de leur Eglise ». Voir, sur ce point, les données chiffrées et les analyses de Jean-Marie Donégani, « Le religieux à la carte : une individualisation des pratiques et des croyances », *Les cahiers français*, n°340, septembre 2007.

années 1980. Avec la dérégulation institutionnelle fait nombre la communalisation volontaire. Les croyants d'aujourd'hui ne demeurent pas toujours, en effet, dans l'enclos de leur for interne. En quête de réassurance psychologique et de cohésion sociale, ils entendent partager, et valider, leur propre expérience du monde avec d'autres individus que porte le même type de récits. Ces rassemblements affinitaires, qui peuvent se constituer dans l'informalité des réseaux internet, trouvent à se loger d'ailleurs au cœur même des grandes confessions. Le judaïsme fait voisiner en ses rangs, sur le fondement d'un rapport différent à son système de normes et de rites, des mouvances libérale, orthodoxe, ultra-orthodoxe<sup>34</sup> ; l'islam agrège, pour sa part, des tendances soufi, modérée (autour de la Grande Mosquée de Paris), plus radicale (avec l'Union, très implantée, des Organisations Islamiques de France, proche des Frères musulmans, ou les petits groupes salafistes, ou, sur un mode plus quiétiste, le mouvement, en décline aujourd'hui du Tabligh)<sup>35</sup>. Le catholicisme lui-même se fait, aujourd'hui, polymorphe : son ecclésiologie de l'unité ne l'empêche nullement d'accueillir en son sein des paroisses restitutionnistes et des mouvements charismatiques, des enclaves traditionalistes et des espaces progressistes. Une question reste en suspens : d'où vient le rattachement à telle expression de foi ? Il semble bien que le choix religieux se trouve déterminé en France, de plus en plus, par une logique conséquentialiste : chacun, à partir certes d'« arrière-plans sociaux » qui l'inclinent vers telle dénomination, opine en fonction de l'utilité ou du bonheur qu'est censé lui apporter le type de croyance à laquelle il adhère. Danièle Hervieu-Léger décrit ainsi cette pragmatique, déjà aperçue, des adhésions, dans laquelle l'émotion tient souvent une place centrale, sur fond de réorganisation du croire autour d'une visée d'épanouissement intramondain : « Le critère principal de qualité de l'expérience religieuse n'est plus la conformité à des dogmes prescrits par des Eglises, mais bien l'authenticité de l'expérience intime »<sup>36</sup>.

Les sorties du catholicisme n'enrichissent pas toutes, loin de là, les autres religions. La figure du converti existe en France : le protestantisme, par exemple, compte aujourd'hui 22% de nouveaux membres (les « néo-protestants »), issus fréquemment, on l'a dit, du monde catholique<sup>37</sup>. On aurait tort cependant de trop amplifier le phénomène. Le transfert d'affiliation a surtout profité, en effet, à la catégorie des « sans religion », qui représente aujourd'hui, si l'on suit l'Enquête sur les valeurs de 2008, 50 % de la population française, contre 7-8 % dans les années 1950. Ce chiffre - le plus important en Europe avec celui des Pays-Bas et de la Tchéquie - ne remet-il pas en question la théorie, proposée plus haut, de la « sécularisation-recomposition » ? Ce n'est pas ce à quoi nous confronte l'univers de ceux qui se disent tels. A l'observation, ces « sans religion » sont *unchurched* plus que *secular* : ils s'inscrivent dans un monde possibiliste qui n'exclut pas l'idée de Dieu, non plus que celle d'une « vie après la mort ». On les voit même prier pour une part non négligeable d'entre eux, et se donner parfois des temps de pause dans les lieux spirituels gérés par les diverses dénominations religieuses (qu'ils investissent d'attentes éthiques), ou dans les cercles divers

---

<sup>34</sup> Voir, sur ce point, les analyses de Martine Cohen, notamment « De l'école juive aux écoles juives. Première approche sociologique », in Bruno Poucet, *op. cit.*, p.237-262.

<sup>35</sup> Franck Frégosi, *L'islam dans la laïcité*, Paris, Hachette, 2011.

<sup>36</sup> Danièle Hervieu-Léger, « Nous ne sommes pas voués à toujours enraciner le culturel dans le religieux », *Diasporiques*, décembre 2008, p.15.

<sup>37</sup> Sébastien Fath, Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 399 s.

de la nébuleuse mystique-ésotérique. On a vu plus haut que les « religieux » étaient moins croyants désormais. Le même flottement affecte les « sans-religion » : à distance de l'athéisme militant, ils sont aujourd'hui, comme en témoignent aussi les réflexions philosophiques d'un Luc Ferry ou d'un André Comte-Sponville autour de la « spiritualité laïque », plus croyants qu'hier.

### *L'entremêlement des institutions*

Le modèle français d'articulation de la relation Eglises/Etat a adopté, au tournant du XIXe et du XXe siècle, la forme d'un « sécularisme assertif ». Ce régime n'entrave pas, certes, la liberté d'exprimer sa foi. Il entend simplement mettre fin à l'intrication de l'espace du privé et de l'espace du public, qui caractérisait le système antérieur, de type concordataire, établi par Napoléon Bonaparte. L'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 marque le tournant : « La République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte ». Où en est-on cent ans plus tard ? Malgré le maintien de la loi de séparation, et les résistances d'organisations laïques, assez marginales maintenant, comme la Libre Pensée ou Riposte laïque, qui puisent volontiers aux textes d'un Michel Onfray<sup>38</sup>, la laïcité française a clairement évolué : empruntant la voie de la « défrontiérisation », elle s'agence dorénavant, depuis les années 1960-1970, autour d'une politique de la reconnaissance<sup>39</sup>. Celle-ci implique, d'abord, les institutions confessionnelles. Au plan financier, les Eglises se sont vu accorder des subventions publiques directes pour leurs activités sociales et éducatives - on songe ici, parmi d'autres exemples, au vote en 1959 de la loi Debré qui organise le financement public des écoles privées -, mais aussi des financements indirects pour leurs activités culturelles, par tout un système de déductions ou d'exemptions fiscales. Au plan politique, elles ont été associées aux dispositifs de réflexion mis en place par l'Etat, comme le montrent l'intégration en 1983 des forces spirituelles au Comité national d'éthique, l'institutionnalisation en 2002 d'une rencontre annuelle entre le gouvernement et les autorités catholiques, l'installation, en 2003, du Conseil français du culte musulman, ou, en 2010, la mise en place dans tous les départements des « Conférences de la liberté religieuse ». Des expériences similaires se retrouvent au plan local, avec la constitution, dans des villes comme Tourcoing, Roubaix, Marseille, de Conseils interreligieux. La politique de reconnaissance concerne, ensuite, les identités religieuses. La période contemporaine est celle, en France, d'une réévaluation de la mémoire nationale. Portée par l'héritage de 1789, la République a, jusque dans les années 1950, pensé la personnalité du pays en la dissociant de sa provenance chrétienne.

---

<sup>38</sup> D'autres organisations, telle la Ligue de l'Enseignement, ont, au cours de la période récente, évolué dans un sens bien plus conciliateur. .

<sup>39</sup> Sur ce point, Philippe Portier, « La régulation du religieux en France (1880-1908). Essai de périodisation », in François Forêt (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2009, p.47-63.

Avec de Gaulle déjà, et Mitterrand, et Sarkozy plus encore, un autre récit s'est élaboré dont le propre est de vouloir réinstaller la France sur son socle religieux. Mention doit être faite aussi des adhérences individuelles, qui trouvent à s'exhiber maintenant là où naguère l'Etat leur refusait droit de cité. Rappelés constamment certes au devoir de neutralité, les fonctionnaires ont la possibilité maintenant, suivant des dispositions qui datent des années 1960, de s'absenter lors des grandes fêtes de leur confession d'appartenance. Dans l'espace même de l'école publique, dont on sait le rôle central dans la cristallisation de l'universel républicain, de nombreuses évolutions peuvent aussi être notées : on pense en particulier à l'introduction de l'enseignement du fait religieux dans les programmes d'histoire et de lettres, à la prise en compte des interdits alimentaires dans la composition des repas destinés aux élèves, ou à la latitude qui leur est offerte de vaquer pour motifs religieux. Cette nouvelle « politique religieuse » répond à deux intentions principales : elle permet à l'Etat de faire droit aux demandes, de plus en plus fortes dans la société civile, et puissamment soutenues par les organisations internationales, d'individualisation des régimes juridiques ; elle lui ouvre, par ailleurs, en un temps de crise de la rationalité politique, de conforter sa légitimité, en se rechargeant auprès d'institutions que leur affaiblissement n'a pas rendues, ni au plan matériel ni au plan symbolique, totalement insignifiantes.

Avec elles, des coopérations financières inédites se sont tissées depuis les débuts de la Cinquième République : les Eglises se sont vu accorder bien plus qu'auparavant des financements directs pour leurs activités sociales et éducatives - on songe ici, parmi d'autres exemples, au vote en 1959 de la loi Debré qui organise le subventionnement public des écoles privées -, et, même, des financements indirects pour leurs activités culturelles, via tout un système, dont on repère les prémices sous l'ère gaullienne, de déductions fiscales. Des coopérations politiques aussi se sont construites. Depuis une trentaine d'années, l'Etat n'hésite plus à associer officiellement les Eglises à ses dispositifs de réflexion, comme le montrent l'intégration en 1983 des forces spirituelles au Comité national d'éthique, l'institutionnalisation en 2002 d'une rencontre annuelle entre le gouvernement et les autorités catholiques, l'installation, en 2003, du Conseil français du culte musulman, ou, en 2010, la mise en place dans tous les départements de « Conférences de la liberté religieuse ». Des expériences similaires se retrouvent au plan local, avec la constitution, dans de nombreuses villes à la composition pluriculturelle, de Conseils interreligieux. La politique de reconnaissance concerne, ensuite, les identités religieuses. La période contemporaine est celle d'une réévaluation de la mémoire nationale : portée par l'héritage de 1789, la République a, jusqu'aux années 1950, pensé la personnalité du pays en la dissociant de l'apport chrétien. Avec de Gaulle déjà, et Mitterrand, et Sarkozy plus encore, un autre récit s'est élaboré dont le propre est de vouloir réinstaller la France sur son socle religieux. Mention doit être faite aussi des adhérences individuelles, qui trouvent à s'exhiber maintenant là où naguère l'Etat leur refusait droit de cité. Rappelés constamment certes au devoir de neutralité, les fonctionnaires ont la possibilité maintenant, suivant des dispositions qui datent des années 1960, de s'absenter lors des grandes fêtes de leur confession d'appartenance. Dans l'espace même de l'école publique, dont on sait le rôle central dans la cristallisation de l'universel républicain, de nombreuses évolutions peuvent aussi être notées : on pense en particulier à l'introduction de l'enseignement du fait religieux dans les programmes d'histoire et de lettres, à la prise en

compte des interdits alimentaires dans la composition des repas destinés aux élèves, ou à la latitude qui leur est offerte de vaquer pour motifs religieux. Cette nouvelle « politique religieuse » répond à deux intentions principales : elle permet à l'Etat de faire droit aux demandes, de plus en plus fortes dans la société civile, et puissamment soutenues par les organisations internationales, d'individualisation des régimes juridiques ; elle lui ouvre, par ailleurs, en un temps de crise de la rationalité politique, de conforter sa légitimité, en se rechargeant auprès d'institutions que leur affaiblissement n'a pas rendues, ni au plan matériel ni au plan symbolique, totalement insignifiantes.

La défrontiérisation du privé et du public se manifeste aussi dans l'expansion des surveillances, qui s'est superposée, récemment, à l'expansion des reconnaissances. La République a instauré en 1905 un régime libéral de gestion de la croyance<sup>40</sup> : la loi de séparation met fin alors au juridictionnalisme de l'époque concordataire pour laisser les Eglises s'organiser à leur gré, et s'exprimer de même dans la société civile. Sans doute cette latitude se trouve-t-elle limitée par les « exigences de l'ordre public ». La notion a toutefois, dès le début du XXe siècle, été interprétée restrictivement par le Conseil d'Etat. Or, les choses ont évolué au cours de la dernière décennie. Amplement sollicité, le religieux est, dans le même mouvement, redevenu un « problème public » : on le saisit comme une source d'épanouissement, et, simultanément, comme un facteur de désintégration. Cette peur regarde les sectes, régulièrement dénoncées dans les rapports officiels depuis les années 1980, mais surtout l'islam représenté à partir des années 1990, sous l'effet des attentats, des campagnes fondamentalistes contre la liberté d'opinion (*Les versets sataniques*, les caricatures de Mahomet) et bientôt des émeutes de banlieue, comme une menace pour l'être national. Portée par les médias initialement, cette construction s'est trouvée relayée bientôt par toute une partie de la classe politique, à droite il est vrai plus qu'à gauche. Elle a débouché sur la production d'idées et de lois nouvelles. Le nouveau référentiel ? Il tient dans un rappel à l'ordre : la France peut accepter la diversité, c'est à condition cependant qu'elle s'inscrive dans le cadre des principes démo-libéraux qui la rendent possible. Ce n'est pas là une invitation, simplement, à respecter les règles pratiques de la civilité démocratique (ne pas enfreindre la loi, ne pas être violent...), mais une convocation, autrement plus exigeante, à endosser les valeurs morales de la philosophie libérale (autonomie du sujet, égalité homme/femme...). Le Président Jacques Chirac déclarait ainsi dans son allocution du 17 décembre 2003 : « Nous ne pouvons pas accepter que certains, s'abritant derrière une conception tendancieuse du principe de laïcité, cherchent à saper ces acquis de notre République que sont l'égalité des sexes et la dignité des femmes. La République s'opposera à tout ce qui sépare, à tout ce qui retranche, à tout ce qui exclut ! ». Le Président Nicolas Sarkozy développe la même ligne dans une tribune au journal *Le Monde* en date du 8 décembre 2009 : « Respecter ceux qui accueillent, c'est s'efforcer de ne pas les heurter, de ne pas les choquer, c'est en respecter les valeurs, les convictions, les lois, les traditions, et les faire – au moins en partie – siennes. C'est faire siennes l'égalité de l'homme et de la femme, la

---

<sup>40</sup> Voir, sur ce point, les analyses de Jean Baubérot, et notamment *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.

laïcité, la séparation du temporel et du spirituel». La nouvelle normativité ? Le gouvernement, en excipant de cette approche substantialiste des principes démocratiques, a donné un tour plus restrictif à la législation. Si la loi About-Picard de 2001, centrée sur le délit d'abus de faiblesse, vise les mouvements sectaires, le principal des productions juridiques porte sur la question de l'islam. Ainsi en va-t-il de la loi du 15 mars 2004 qui, en rupture avec la jurisprudence d'ouverture du Conseil d'Etat des années 1990, proscrie le port des « signes religieux ostensibles » dans la clôture de l'école publique, et de la loi du 10 octobre 2011 qui, au prix d'un élargissement des notions classiques d'ordre et d'espace publics, interdit la dissimulation du visage, et donc le port du « voile intégral » non seulement dans les services publics (ce qui est déjà une façon de remettre en cause la liberté, reconnue dans le droit républicain, de l'utilisateur du service public), mais sur la voie publique elle-même<sup>41</sup>.

On voit, au moment de conclure, que la France n'est plus ce qu'elle fut. La démocratie qu'elle a dessinée jusqu'aux années 1950 mettait aux prises deux civilisations morales, attachées l'une et l'autre à des universels antagoniques. Chacune de ces deux France avait ses territoires et ses organisations. Des traces demeurent sans doute de cette *summa divisio*. Guère davantage : « La révolution de 1789 est terminée ». Le monde catholique, en appui depuis toujours sur les stabilités du monde rural, et longtemps soutenue par les pouvoirs, a perdu une grande part de sa substance, comme l'indiquent la diminution des pratiques et la raréfaction des vocations, elles-mêmes liées à une certaine déplausibilisation de la parole magistérielle. Point de jeu à somme nulle pourtant. Le monde rationaliste, dont l'espérance était de livrer la vie à la seule puissance de la raison, ne s'est pas imposé non plus : sur fond d'inadéquation de son discours de certitude aux conditions d'un temps de plus en plus incertain, il s'est délesté lui-aussi de ses soutiens militants et de son capital d'enracinement populaire. A équidistance de ces deux possibles, une autre façon de vivre ensemble s'est constituée, dont peut rendre compte le concept habermassien de post-sécularité. Celui-ci veut décrire une situation ambivalente, où coexistent l'aspiration à l'autonomie et l'angoisse de l'incomplétude. C'est bien cela en effet qui marque la France contemporaine, alors que se trouvent répudiées les attentes messianiques liées au régime de sens de la première modernité. D'un côté, elle récuse l'englobement métaphysique, en considérant massivement que l'ordre social dispose en lui-même des moyens de sa légitimation. De l'autre, elle réfute l'autoréférentialité positiviste, en redonnant au spirituel, sous contrôle certes de la subjectivité, un rôle inédit dans l'animation des existences individuelles et collectives.

Résumé :

---

<sup>41</sup> Philippe Portier, « L'Etat et la religion en France », *Regards sur l'actualité*, n°364, octobre 2010, p.50-75.

Ce texte défend l'idée qu'on ne peut analyser l'évolution du religieux dans la France contemporaine sous l'angle d'un jeu à somme nulle par lequel l'avancée de la modernité serait accompagnée d'un recul parallèle de la religion. Sans doute la « civilisation catholique », assise sur une adhésion massive au système de pratiques et de normes mis en place par l'institution romaine, s'est-elle effondrée au cours du dernier demi-siècle, sous l'effet pour une grande part du processus d'individualisation, lié lui-même à l'accentuation du processus de différenciation sociale. Cet évidement du monde paroissial n'a pas débouché cependant sur une exténuation de la croyance : la « civilisation républicaine », dont les théoriciens annonçaient, à la fin du XIXe siècle, qu'elle s'appuierait bientôt sur la seule puissance de la raison, s'est ouverte, au cours de ces dernières années, à une expansion renouvelée du religieux, sous l'aspect souvent d'un « spirituel » proliférant, tant dans l'ordre de l'existence privée que dans celui de la délibération publique.