Grammaires politiques de la mémoire religieuse, grammaires religieuses de la mémoire politique : les cas britannique et français en perspective comparative

En hommage à Grace Davie

*Political grammars of religious memory, religious grammars of political memory:
the British and French cases in comparative perspective. A tribute to Grace
Davie*

*Gramáticas políticas de la memoria religiosa, gramáticas religiosas de la
memoria política: los casos británico y francés en una perspectiva comparada*

Danièle Hervieu-Léger

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29492>
DOI : 10.4000/assr.29492
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2017
Pagination : 197-220
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Danièle Hervieu-Léger, « Grammaires politiques de la mémoire religieuse, grammaires religieuses de la mémoire politique : les cas britannique et français en perspective comparative », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 178 | Avril-juin 2017, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29492> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29492>

Danièle Hervieu-Léger

Grammaires politiques de la mémoire religieuse, grammaires religieuses de la mémoire politique : les cas britannique et français en perspective comparative

En hommage à Grace Davie

La comparaison entre les institutions, les destins historiques, les tendances culturelles ou les tempéraments civilisationnels respectifs de la Grande-Bretagne et de la France constitue depuis au moins trois siècles un chemin très fréquenté par la réflexion politique ou philosophique autant que par les sciences historiques. Si Voltaire et Montesquieu ont ouvert la voie, l'exercice a aussi mobilisé, comme le souligne Bernard Cottret en avant-propos de son *Histoire de l'Angleterre*, les plumes de grandes figures politiques, de Guizot à de Gaulle¹. La leçon inaugurale de l'enseignement d'histoire économique donné par Marc Bloch à la Sorbonne en 1936 ouvrait sur cette grande comparaison. Publié par les *Annales* en 1961 sous le titre « Seigneurie française et manoir anglais² » par les soins de Georges Duby, à partir des notes partiellement rédigées de l'auteur, le texte, en dépit de limites liées à l'état de la documentation du temps³, ouvrait une perspective innovatrice sur des logiques de différenciation entre les deux pays, d'autant plus fascinantes à mettre à jour qu'elles se trouvaient inscrites dans la trame de la très longue histoire commune qui a lié les contrées des deux rives de la Manche. De la conquête normande de 1066 à la guerre de Cent Ans, on peut dire en effet, à très grands traits, que les conflits qui opposent le Royaume de France à celui d'Angleterre confrontent des prétentions dynastiques antagoniques, des luttes pour la légitimité politique et des intérêts économiques contradictoires à travers des guerres civiles incessantes, mais sur fonds de culture largement commune. À partir du XIV^e siècle, l'affrontement devient celui de deux nations dont les institutions, les traits culturels et l'identité linguistique ont acquis leur spécificité définitive, pour partie d'ailleurs à travers la guerre interminable qui les oppose. Cette imbrication paradoxale de deux trajectoires,

1. B. Cottret, 2015 (2007), *Histoire de l'Angleterre. De Guillaume le Conquérant à nos jours*, Paris, Texto.

2. M. Bloch, 1960, « Seigneurie française et manoir anglais », préface de G. Duby, Paris, Armand Colin, *Cahiers des Annales*, n° 16.

3. Cf. la note critique de E. Perroy, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Année 1961, volume 16, n° 1, p. 116-121.

généralisant deux configurations juridiques, politiques, économiques et culturelles aussi nettement disjointes, dans leurs structures autant que dans leurs styles propres, suscite l'envie de percer l'énigme de ce lien d'affinité répulsive, sur tous les terrains, et jusque dans le présent européen le plus immédiat.

Le propos présent, et qui concerne, parmi ces terrains, celui de la religion aujourd'hui, s'inscrit dans cette visée. Précisons d'emblée qu'il le fait de la manière la plus modeste. On ne trouvera rien ici de l'exercice empiriquement charpenté qu'appellerait la mise en œuvre systématique de la comparaison sociohistorique et sociologique des trajectoires de la modernité religieuse dans les deux pays. Des travaux engageant le rapprochement, global ou thématiquement ciblé, des deux dossiers, ressaisis ou non à l'échelle européenne, existent d'ailleurs et appellent des actualisations régulières⁴. Les réflexions qui suivent sont issues, de façon beaucoup plus informelle, du dialogue scientifique et amical qu'il m'a été donné de mener, pendant presque quarante ans, avec notre collègue britannique Grace Davie, de l'Université d'Exeter. Le livre d'hommage offert à Grace par l'Université d'Uppsala à l'occasion de son départ à la retraite m'avait fourni l'opportunité d'une première mise en forme de ces réflexions⁵. En les reprenant ici, j'ai délibérément choisi de les maintenir au sein du contexte d'interlocution scientifique qui les a nourries, avec la conviction que ce type d'écriture éclaire aussi quelque chose du travail scientifique en train de se faire.

C'est indiscutablement Grace Davie qui a pris l'initiative dans ce dialogue comparatif. Son premier travail de recherche, qui traitait des protestants français, indiquait déjà l'attention portée par elle au contraste entre les scènes religieuses britannique et française. Cette première étude a inauguré une riche série de travaux mettant en valeur la pluralité des différents modèles religieux présents en Europe. La singularité de la situation de la Grande-Bretagne – entre Europe continentale d'un côté et États-Unis de l'autre – offrait une matière privilégiée à sa sensibilité à la comparaison. La mise en évidence de ce double contraste, ressaisi des deux côtés dans sa profondeur historique, a offert à Grace Davie le plus efficace des dispositifs méthodologiques pour explorer la scène religieuse britannique, en rendant plus visibles des particularités culturelles non solubles dans le cours général de la sécularisation des sociétés occidentales contemporaines. L'horizon de cet exercice comparatif était l'élucidation des ressorts de la mémoire collective, de sa résistance et de sa capacité d'adaptation dans des sociétés de haute modernité, emportées dans les dynamiques toujours plus rapides du changement.

C'est dans cette interrogation sur les mutations de la mémoire – et spécifiquement de la mémoire religieuse – que nos trajectoires scientifiques se sont croisées à maintes reprises, autour, en particulier, de la question du

4. Cf. entre autres, en lien direct avec le propos de cet article: J. Baubérot, S. Mathieu, 2002, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Paris, Seuil, coll. Points Histoire.

5. D. Hervieu-Léger, "Religion as a grammar of memory: reflections on a comparison between Britain and France", in A. Day, M. Lovheim (eds), 2015, *Modernities, Memory and Mutations. Grace Davie and the Study of Religion*, London, Ashgatep, p. 13-30.

traitement de la religion dans l'espace public. Cette question, qu'on pouvait croire tranchée dans ces deux pays de vieille modernité politique, selon deux modèles certes distincts mais juridiquement bien stabilisés, est redevenue politiquement et culturellement cruciale en Grande-Bretagne autant qu'en France. Dans cette situation d'ébranlement participant de causes largement communes, il semble que tout se passe différemment d'un côté et de l'autre de la Manche. Le fait surprenant est qu'il s'agit dans les deux cas, de pays de vieille culture chrétienne qui comptent parmi les plus sécularisés en Europe. L'un et l'autre sont travaillés par des mouvements culturels et des phénomènes migratoires qui transforment en profondeur le paysage religieux. L'un et l'autre enfin sont soumis au cours général d'une globalisation qui favorise l'homogénéisation des styles de vie dans les deux pays. Pourtant, par-delà ces tendances générales qui devraient en principe favoriser le rapprochement des situations, les réactions de l'opinion et autant que les orientations des politiques publiques apparaissent étonnamment contrastées.

Pourquoi la question du port du voile islamique dans les écoles publiques a-t-elle soulevé en France de véritables tempêtes, apaisées seulement par le vote d'une loi imposant le même régime dans toutes les écoles du pays ? Pourquoi la même question, soulevant les mêmes difficultés quant à l'égalité des femmes et à l'acceptation de la mixité, a-t-elle été réglée de façon pragmatique, à l'échelle locale, en Grande-Bretagne, à condition cependant qu'il soit bien assuré que la couleur du voile serait la même que celle de l'uniforme porté par les élèves ? Pourquoi le vote de la loi autorisant le mariage entre personnes de même sexe a-t-il donné lieu à de gigantesques manifestations en France alors que la question a été réglée en quelques jours et sans tornade majeure au Parlement britannique ? Cette dernière question est d'autant plus intrigante que, dans les deux pays, une majorité de l'opinion publique approuvait dans des proportions exactement semblables (autour de 53-55 %) cette évolution du mariage. Pour comprendre ces disparités, il ne suffit pas d'invoquer l'« esprit des peuples », en soulignant la préférence britannique pour le compromis et la résolution pragmatique des controverses et la passion française pour les principes abstraits dont l'affrontement radicalise tous les registres du débat public. Il ne suffit pas de marquer l'écart entre deux cultures politiques distinguées par l'insistance sur la continuité d'un côté et par l'accentuation des ruptures de l'autre. Il n'est pas suffisant non plus d'identifier, à travers la manière dont les politiques publiques affrontent ces questions des deux côtés de la Manche, deux styles politico-administratifs, eux-mêmes associés aux spécificités institutionnelles des deux systèmes politiques et aux implications respectives d'une tradition de *common law* d'un côté, de droit écrit de l'autre. Il faut comprendre comment ces différences s'enracinent, par-delà le processus général de la globalisation culturelle, dans le terreau de deux civilisations que la religion a, pour une bonne part, contribué à modeler.

Il y a, on le sait, deux façons de lire, sous l'angle de la culture, le processus contemporain de la globalisation du monde. La première souligne la dynamique d'homogénéisation qui accompagne la prolifération des connexions et des

échanges à l'échelle planétaire. La seconde met l'accent, en sens inverse, sur la manière paradoxale dont cette prodigieuse compression des espaces et des temps, loin de faire disparaître la diversité des cultures locales, tend au contraire à renforcer leur besoin d'affirmer leur singularité propre. Il n'y a, en réalité, aucune contradiction entre ces deux propositions, mais un paradoxe que seule la considération du temps long permet d'éclairer. Chaque culture réélabore en effet en permanence les données nouvelles du présent à partir des dispositions matérielles, des ressources culturelles, des expériences historiques, des intérêts et des attentes qui lui viennent du passé. Mais, dans ce travail permanent de la mémoire, elle ne prolonge pas simplement un héritage : elle recrée et elle invente un rapport au monde inédit dans lequel elle reconfigure ce qui lui a été transmis. Le passé lui-même, comme le sol dans lequel s'enracinent les plantes, superpose des couches successives. Selon la belle formule de Fernand Braudel, « un passé proche et un passé plus ou moins lointain se mêlent dans la multiplicité du temps présent : alors qu'une histoire proche court vers nous à pas précipités, une histoire lointaine nous accompagne à pas lents⁶ ». De cette « histoire à respiration lente » qui modèle dans la très longue durée des « civilisations » différentes, la religion est, toujours selon Braudel, la composante majeure. Elle est, écrit-il encore, « le trait le plus fort, au cœur des civilisations, à la fois leur passé et leur présent ». C'est en effet dans le terreau religieux que sont enfouis au plus profond les héritages lointains des croyances, des inquiétudes, des espérances et des expériences historiques qui ont fabriqué ce qu'un autre grand historien français des mentalités, Lucien Febvre, appelait l'« outillage mental » de chaque société⁷. Il est donc particulièrement pertinent de placer la religion au principe d'une analyse des *grammaires culturelles* qui spécifient les rapports singuliers des sociétés au monde globalisé dans lequel elles sont immergées.

L'œuvre sociologique de Grace Davie a trouvé son unité en s'inscrivant dans cette perspective : en étudiant⁸ les transformations des croyances et des formes de la sociabilité religieuse des Britanniques depuis 1945, en explorant de façon comparative les singularités religieuses des différents pays européens⁹, ou en approfondissant le contraste entre la vitalité de la religion aux États-Unis et la profondeur du processus de sécularisation en Europe¹⁰, la chercheuse d'Exeter a tissé une problématique extrêmement cohérente de la religion comme cadre évolutif de la mémoire¹¹. Cette approche place sa trajectoire dans la ligne des travaux pionniers de David Martin, qui soulignait, dans sa *Théorie générale de la sécularisation*, l'importance des filtres culturels qui spécifient, dans les pays

6. F. Braudel, 1997 (1963), *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, p. 33.

7. L. Febvre, 1947, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel.

8. G. Davie, 1994, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford, Blackwell.

9. G. Davie, D. Hervieu-Léger, (éds.), 1996, *Les identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.

10. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, Effie, 2008, *Religious America, Secular Europe. A Theme and Variations*, Aldeshot, Ashgate.

11. G. Davie, 2000, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press.

occidentaux de tradition chrétienne, des modèles différents du changement religieux¹². Ce point de vue permet de relier, dans le souci constant de l'histoire et de la longue durée, une sociologie de la religion et une sociologie de la culture. Grace Davie a construit sa propre version de ce croisement par touches successives, à travers le déploiement – par le bas – de ses terrains empiriques, dans un style académique très britannique, à distance du goût français (dont j'avoue qu'il est le mien) pour la construction, par le haut, des formalisations théoriques. Cette différence entre nos manières de pratiquer notre métier, et leur complémentarité, nous ont toujours amusées et ont assurément donné une saveur particulière à nos échanges scientifiques.

Convergences et contrastes

Revenons donc, dans cette perspective, aux réflexions que peut inspirer la disparité des situations française et britannique du point de vue des modes de mobilisation de la référence à la religion dans le débat public.

La première piste qui s'offre pour essayer d'expliquer ces différences est celui du poids de la religion dominante dans l'un et l'autre pays : catholicisme romain d'un côté, anglicanisme de l'autre. Elle est en fait beaucoup moins accessible qu'il n'y paraît. Il faudrait, pour s'y engager avec profit, mobiliser un vaste appareil de considérations historiques, permettant de faire sens, dans chaque cas, de cette « dominance ».

Si l'on entend confronter une matrice « protestante » à une matrice « catholique » de la culture, il convient, en premier lieu de souligner, l'originalité propre de la Réforme anglaise au sein de la constellation protestante. Une telle mise en perspective historique impliquerait sans doute d'évoquer la source plus ancienne d'une précoce modernité religieuse anglaise, en regardant du côté de ce moment intellectuel médiéval dans lequel les pensées de Duns Scot et surtout de Guillaume d'Ockham ouvrirent une brèche critique dans l'orthodoxie thomiste qui nourrissait la pensée des universités du continent, au premier rang desquelles la Sorbonne. La problématisation de l'autonomie de la foi et de la raison, l'affirmation du primat de l'expérience, la distinction entre l'ordre de la foi et celui de la nature mises en avant par Ockham posaient, deux siècles avant la Réforme luthérienne, les jalons logiques d'une séparation radicale du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, impliquant notamment la remise en question de l'autorité politique du pape¹³. Mais il faudrait surtout ressaisir la singularité du processus réformateur en Angleterre, tel qu'il s'est déployé à partir du xvi^e siècle. Dans ce processus de longue durée,

12. D. Martin, 1978, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper and Row.

13. Cette contestation inséparablement religieuse et politique devint une doctrine active avec les thèses de Wycliffe, qui enseigna à Oxford avant d'encourir les foudres pontificales en 1377, et de faire au Concile de Constance en 1415, trente ans après sa mort, l'objet d'un procès solennel en hérésie. Après lui, les Lollards s'emparèrent de ses thèses réformatrices, en un mouvement de réforme d'inspiration évangélique radicale qui anticipait la réforme protestante du siècle suivant.

l'*Acte de suprématie* de 1534 sanctionna certes formellement l'émancipation d'Henry VIII, prince qui s'affirma longtemps fidèlement romain¹⁴, à l'égard de l'autorité pontificale. Mais le mouvement de la décatholicisation de l'Angleterre fut largement le fait de son successeur Edouard VI et de son entreprise politique d'unification religieuse du Royaume sous la gouverne du roi, garant à la fois de la foi commune et de la *Common Law*. Bernard Cottret souligne que « la Réforme n'est pas née en Angleterre d'une décadence de l'Église médiévale. Ni de la corruption du clergé ou de la déliquescence des mœurs. La Réforme en Angleterre fut d'abord politique. Elle fut le fait du prince. Et fut imposée d'en haut » (B. Cottret, *op. cit.* : 198). Le Livre de Prière Publique de 1549, revu et imposé à l'ensemble du Royaume en 1552 par le second *Acte d'uniformité*, fut un moyen privilégié de cette construction identitaire, en laquelle l'unité inséparablement religieuse et politique de la nation se trouvait incarnée dans la personne du souverain. Le *Book of Common Prayer* demeure aujourd'hui, dans un pays multiculturel et multireligieux s'il en est, un emblème puissant de la continuité de cette identité dans la longue durée : les tempêtes soulevées en diverses occasions récentes par des velléités de le « moderniser » ont été un bon témoignage de l'efficacité symbolique préservée de ce référent commun. Pour autant, cette imposition politique de la Réforme n'a jamais signifié l'homogénéisation religieuse du Royaume sous le chef de l'anglicanisme. Les Églises établies d'Angleterre, d'Écosse et du Pays de Galles se sont institutionnalisées selon des modèles différents, et chacune a été traversée – et subdivisée – par des courants théologiques donnant à la réforme religieuse elle-même des acceptions distinctes et plus ou moins radicales. À partir du XIX^e siècle, la question d'une autonomie plus grande de l'Église établie par rapport à l'autorité du pouvoir politique a commencé d'être posée, sans que l'aménagement progressif de leurs rapports ait jamais rompu le lien juridique et symbolique par lequel le monarque et l'Église se portent réciproquement garants de la continuité nationale qu'ils incarnent ensemble. Mais dans le même temps, on observait, en marge des Églises établies, le développement spectaculaire de mouvements dissidents et non-conformistes : une partie d'entre eux était la postérité des mouvements nés à la suite de la répression religieuse qui suivit la restauration de la monarchie et de l'Église d'Angleterre en 1660 après la révolution cromwellienne ; une autre partie avait son origine dans les renouveaux évangéliques du XVIII^e siècle, dont le méthodisme de John Wesley (1703-1791) fut la figure principale. Le christianisme réformé en Grande-Bretagne, loin donc de se laisser entièrement définir par la référence à l'anglicanisme, offre une cartographie extrêmement ramifiée, dont les multiples embranchements signalent des différenciations et des axes de conflits, sociaux et politiques autant que religieux et théologiques.

14. Il faut se souvenir qu'Henry VIII, qui défendit la primauté romaine et les indulgences, publia (avec le concours de ses conseillers) en 1521 une Défense des Sept Sacrements, en réponse directe et contradictoire à la « peste luthérienne ».

La référence homogénéisante au caractère « catholique » de la scène religieuse française n'est pas moins problématique. On sait que la France « toute catholique » du passé est un mythe politique inventé au XIX^e siècle par les courants traditionalistes et romantiques hostiles à la modernité politique révolutionnaire. La conjoncture présente révèle l'efficacité politique et polémique que cette construction idéologique est susceptible de retrouver aujourd'hui dans une société travaillée et perturbée par la montée en visibilité des affirmations religieuses identitaires. Il importe dès lors d'autant plus de souligner que ce mythe ne fait pas seulement bon marché de l'histoire longue du pluralisme religieux en France, par-delà l'unification religieuse forcée du Royaume opérée par la monarchie absolutiste avec la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685. Il participe de la négation idéologique du rôle majeur de la Réforme dans le processus d'autonomisation de la raison politique qui trouva son achèvement avec la Révolution française, selon cette modalité séculière justifiant Engels de la définir, par contraste avec les révolutions anglaise et américaine, comme la première révolution politique dépouillée de ses oripeaux religieux. Il n'est pas douteux que le rejet de l'ordre nouveau issu de la Révolution contribua, au XIX^e siècle, à unifier l'Église, constituée en citadelle assiégée, sous la bannière de l'ultramontanisme et de l'intransigeantisme antimoderne. Mais cette observation ne vaut qu'à la condition de souligner en même temps que le succès de la Révolution tint, pour partie au moins, à la réalisation politique qu'elle offrait au programme gallican d'une Église nationale autonome par rapport à l'autorité du pape, programme que Napoléon transcrivit, avec le Concordat de 1801, dans un régime administratif de gestion des relations entre l'Église et l'État. Le gallicanisme, présent dans la longue durée des relations tendues entre le roi et la papauté depuis la bulle *Unam Sanctam* de 1302, avait en effet trouvé un large écho inséparablement religieux et politique au sein du clergé français au cours du XVII^e siècle. Cette diffusion des idées gallicanes, en partie sous l'influence du jansénisme, explique que la promulgation en 1791 de la *Constitution civile du clergé*, qui plaçait les prêtres et les évêques sous la tutelle de l'État et leur imposait de prêter serment à la Constitution, ait rencontré l'adhésion de la moitié du clergé français. L'antagonisme entre prêtres « jureurs » et prêtres réfractaires coupa en deux le catholicisme français. Il épousait pour partie les contours d'une contradiction ancienne et interne à l'Église, en même temps qu'il marquait la première ligne de fracture de cette guerre des deux France, qui trouva un apaisement relatif avec la Loi de Séparation de 1905 et l'épreuve partagée par tous les citoyens dans les tranchées de Verdun. L'image d'une « France toute catholique », où l'Église aurait reconquis son empire après la menace de la Réforme, résiste mal à l'étude des contradictions et des crises qui ont traversé et divisé l'Église de France depuis le Concile de Trente. Celle d'une catholicité régénérée et unifiée par la lutte contre l'ordre nouveau issu de la Révolution participe de la même fiction : la victoire de l'intransigeantisme ultramontain au XIX^e siècle a certes signé le dépérissement d'un catholicisme libéral, disposé à pactiser avec l'individualisme moderne, et qui fut actif dans la première moitié

du siècle¹⁵. Mais elle n'a pas pour autant contenu les conflits entre plusieurs conceptions de cette réalisation intégrale du catholicisme, que l'on rabat souvent, par facilité, sur l'opposition entre les « traditionalistes ou conservateurs » d'une part, et les « progressistes » d'autre part. La confrontation entre des visions théologiques, ecclésiologiques et politiques irréciliables a jalonné l'histoire du catholicisme moderne et contemporain en France, jusqu'à Vatican II et au-delà. La scène catholique française d'aujourd'hui ne porte pas seulement ces différences culturelles régionales bien repérables dont Gabriel Le Bras entreprit la description, et que les études de F. Boulard et J. Remy ont rapportées, pour une part, à l'histoire longue de la pastoration¹⁶. Elle porte encore, dans la pluralité des courants qui la traversent, la mémoire des conflits et des crises en lesquelles s'est écrit dans la longue durée le rapport de l'Église au monde¹⁷.

La question se pose cependant de savoir si ce détour historique, indispensable pour aborder la dimension *confessionnelle* de la comparaison entre les scènes religieuses britannique et française, présente encore un intérêt pour traiter de leur présent immédiat. Si l'on s'attache en effet à la situation religieuse *actuelle* des deux pays, c'est l'évidence de leur proximité qui s'impose. La France d'aujourd'hui n'est pas davantage « catholique » que la Grande-Bretagne n'est « protestante ». Si la forêt des clochers est bien une caractéristique des paysages dans les deux pays, les églises y sont également vides de pratiquants. Dans les deux pays, la morale religieuse prescrite par les grandes églises a cessé, pour l'essentiel, de gouverner les consciences. Et si le calendrier commun continue de porter la trace de son origine chrétienne, le sens religieux des fêtes échappe au plus grand nombre, et disparaît presque complètement pour les générations les plus jeunes. Les études conduites sur cette mutation en Grande-Bretagne et en France convergent parfaitement pour faire du tournant des années 1960-1970 le moment décisif du basculement d'un monde religieux dans un autre, rattaché de façon beaucoup plus évasive et plurielle, à une tradition chrétienne de moins en moins incarnée dans un corps de doctrine, de normes et de pratiques obligatoires¹⁸. Les lignes que Grace Davie consacre à cette érosion au début de son introduction à la version actualisée de son livre sur la religion des Britanniques peuvent être reprises terme à terme pour parler du cas de la France :

The Christian tradition has had an irreversible effect in determining the most basic categories of human existence (time and space) in this part of the world. Both week

15. Cf. sur cette séquence, É. Poulat, 1977, *Catholicisme contre bourgeoisie*, Paris, Castermann.

16. G. Le Bras, 1955 et 1956, *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, t. I et II ; F. Boulard, J. Remy, 1968, *Pratique religieuse et régions culturelles*, Paris, Éditions ouvrières.

17. Le trace de cette mémoire demeure toujours lisible dans les différenciations internes du catholicisme, identifiées par les enquêtes les plus récentes. Cf. celle de Ph. Cibois et Y. Raison du Cleuziou, *La Croix*, n° 40695, jeudi 12 janvier 2017.

18. Cf. Y. Lambert, 1985, *Dieu change en Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf ; et C. G. Brown, 2001, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization*, London, Routledge.

*and year follow the Christian cycle, even if the major festivals of the Christian calendar are beginning to lose their resonance for large sections of the population. Many of them are nonetheless retained as a framework for public holidays. Sunday, moreover, remains distinctive even if the notion of a “day of rest” has largely been discarded. This taken-for-granted pattern underpins a great deal of thinking about work and leisure in Britain as elsewhere – thinking that it is only called into question when challenged*¹⁹.

Ceci ne signifie pas que les Britanniques ou les Français soient également devenus étrangers à la croyance et à la spiritualité. Mais précisément, en ce qui concerne les croyances et les styles spirituels, les deux pays partagent les traits caractéristiques de toutes les sociétés occidentales de haute modernité. Le premier de ces traits est la subjectivisation des croyances, de moins en moins soumises au contrôle et à la régulation des grandes institutions religieuses. Le second est la disjonction croissante entre la croyance personnelle et l’affiliation comme fidèle au sein d’une église particulière. C’est ce double processus de l’individualisation que Grace Davie a capté dans une formule devenue célèbre : « *believing without belonging* ». En France autant qu’en Grande-Bretagne (avec cependant une proportion – autour de 20 % – nettement supérieure en France d’individus revendiquant de n’avoir aucune religion, ni aucune attirance pour une tradition spirituelle quelconque), l’affaiblissement de l’emprise institutionnelle des grandes confessions établies a laissé la place libre au « bricolage » des croyances, orientées principalement par la recherche d’un accomplissement personnel intramondain. La spiritualité personnelle de la réalisation de soi a pris clairement le pas sur le grand récit du salut extramondain porté par les religions historiques. Cette libéralisation de la scène du croire ne signifie pas que ces croyants flottants rejettent toute forme de communalisation spirituelle. Si elle libère les individus du contrôle des orthodoxies, l’individualisation du croire fait aussi peser sur eux la charge de produire eux-mêmes, à partir de leurs dispositions, ressources et expériences personnelles, le « petit récit croyant » qui donne un sens à leur vie. Face à cette contrainte sociale, culturelle et psychique qui peut être écrasante, ces mêmes individus peuvent être portés à rechercher la sécurité rassurante de petites communautés dans lesquels ils peuvent partager un socle de certitudes leur permettant de conjurer l’incertitude ou la précarité de leur situation personnelle. Ils peuvent également se doter d’une identité imaginaire partagée, au sein de groupes volontaires prônant une alternative globale au monde tel qu’il est. Dans toutes ces versions, *soft* ou radicales, du rêve d’un monde réordonné par une loi venue d’en haut, la tension demeure permanente, comme dans toutes les sociétés de haute modernité religieuse, entre individualisation et aspiration communautaire. Ni en France, ni en Grande-Bretagne, cette tension ne profite aux grandes Églises historiques. Église catholique d’un côté, Église anglicane de l’autre : la situation religieuse des deux pays présente donc aujourd’hui plus de traits communs que de contrastes.

19. G. Davie, 2015, *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Oxford, Wiley-Blackwell, p. 4.

Mais la crise des institutions religieuses historiques, soumises *ad intra* au défi du subjectivisme religieux et confrontées *ad extra* à la concurrence de minorités religieuses (chrétiennes et non chrétiennes) qui réclament les bénéfices de la démocratie des singularités, n'est pas le seul trait commun aux scènes religieuses des deux côtés de la Manche. On observe également, dans les deux pays, que la « matrice » culturelle, catholique ou protestante – ressaisie avec les précautions indiquées plus haut quant à l'homogénéité qu'on peut lui prêter dans chaque cas – résiste bien plus qu'on pourrait l'attendre à la perte des significations religieuses dont elle était porteuse dans le passé. Dans les deux pays, les cadres de la vie ordinaire portent encore la marque d'un passé chrétien, alors même que la clé de leur intelligibilité en termes religieux a été perdue. Cette imprégnation persistante « travaille » encore, de façon plus ou moins invisible, les mentalités, les habitus et même des institutions (comme l'école, l'hôpital, la justice ou l'université) qui ont depuis longtemps perdu toute référence directe à l'Église²⁰. En France, des études approfondies, du côté de la sociologie électorale et des analyses politiques, mais aussi du côté des études des attitudes et pratiques sociales dans les domaines les plus divers (alimentation, rapport à l'argent, conceptions de la famille, de l'autorité, du travail, de l'État, etc.), montrent à quel point les lignes de clivage et les contrastes entre régions suivent les traits inégalement hérités d'une culture catholique, elle-même paradoxalement déboîtée d'une culture religieuse de plus en plus évanescence. Cette imprégnation est même à l'œuvre dans des institutions qui se sont construites *contre* la religion, afin de combattre son influence dans la sphère politique et sa pression sur les consciences. Ce jeu de miroir est particulièrement visible dans la dynamique même de la laïcité, en référence permanente au modèle romain dont elle veut pourtant contenir l'influence. Si les écoliers français d'aujourd'hui ont tous entendu parler du ramadan, mais ne savent rien du carême, ils mangent néanmoins du poisson tous les vendredis dans les restaurants scolaires des écoles de la République. Au même moment, la question de la viande halal dans ces mêmes restaurants fait l'objet de débats acharnés dans l'opinion, entre les partis politiques et jusque dans les séances de l'Assemblée nationale...

Cette imprégnation chrétienne – catholique ou protestante – n'est pas seulement un vestige, une trace promise à un effacement à plus ou moins long terme. Un des traits communs aux deux pays est la valeur patrimoniale que revêt cet héritage venu d'un passé qui a cessé d'être actif dans le présent, mais qui est devenu un bien culturel commun, inscrit notamment dans le marquage monumental de l'espace :

Wherever you look in Britain, Christian churches predominate – écrit encore Grace – some of which retain huge symbolic value for the populations that surround them. And from the largest city to the smallest village, British people orient themselves with reference to religious buildings even if they seldom enter them for worship. The whole

20. F. Dubet, 2002, *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil.

of Britain, moreover, is divided into parishes – a territorial model with civic as well as religious implications. For centuries the parish determined the parameters of life for the great majority of British people from the cradle to the grave. Its significance has diminished over time, but the residues still resonate, sometimes in unexpected ways. This is not to deny that in some part of the country (notably the larger cities) the skyline is fast becoming an indicator of growing religious diversity. Britain is changing, but the legacies of the past remain deeply embedded in both physical and cultural environment (G. Davie, 2015, op. cit.: 4).

Dans la même perspective, il est intéressant d'observer, du côté de la scène religieuse française, la manière dont les productions spirituelles contemporaines – celles en particulier qui réfèrent le plus directement à la culture de l'individualisme expressif et de l'accomplissement du soi – ne cessent pas de réexplorer les chemins d'une géographie spirituelle ancienne, largement modelée par une tradition chrétienne incorporée, par-delà la sécularisation, à la culture commune. Bien plus que la prolifération des Nouveaux groupes religieux (qui est toujours demeurée limitée en France, en dépit des anxiétés collectives à leurs propos), le fait qui retient surtout l'attention est l'attraction considérable qu'exercent, sur un public éloigné de toute pratique religieuse et même de toute référence chrétienne, les lieux de retraite spirituelle, les parcours de pèlerinage, les sites monastiques, les cathédrales et autres sanctuaires anciens, entre lesquels il est possible de circuler sans s'impliquer durablement, au fil des rencontres et affinités spirituelles et personnelles ponctuelles que l'on peut y créer. Cette spiritualité mobile des hauts lieux et des moments forts est probablement le trait le plus singulier d'une scène spirituelle qui conjugue l'attirance fascinée pour les racines religieuses de la culture et la distance – voire la méfiance ou le rejet – à l'égard des modalités institutionnelles de la participation religieuse²¹.

Cette esthétisation culturelle du rapport des Britanniques et des Français – croyants ou pas – à l'héritage des grandes religions historiques est un fait d'autant plus intéressant à explorer que la transmission proprement religieuse de cet héritage se trouve être de moins en moins assurée. Mais c'est précisément le désinvestissement croyant de l'héritage religieux qui autorise paradoxalement son réemploi dans d'autres mobilisations mémorielles et spirituelles qui échappent, par définition, au contrôle des autorités religieuses. Dans ce processus, la religion est constituée en un patrimoine collectif théologiquement neutralisé, susceptible d'être revendiqué par tous et par chacun : elle est une trace mémorielle inscrite dans un passé ancien, mais qui ne définit plus en propre une communauté croyante. Ce phénomène de *patrimonialisation culturelle* constitue ainsi aujourd'hui une voie particulièrement fréquentée de la reconfiguration du rapport des Français et des Britanniques à leur héritage religieux, et spécifiquement chrétien. Et il manifeste en même temps

21. D. Hervieu-Léger, 2001 (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. Champs.

la distance prise par eux avec la religion en tant que cadre organisateur de la vie individuelle et collective. Une telle distance est nécessaire en effet pour que des « trésors religieux » (des textes, de la musique dite sacrée, des monuments, bâtiments, peintures et autres objets d'art religieux, etc.) puissent être reconnus comme un bien commun, auquel chacun, croyant ou non, peut se rapporter au titre d'une histoire, d'une culture ou de valeurs partagées. Là encore, le renouveau des dévotions populaires, fêtes, pèlerinages, etc. reconfigurées selon les traits de la culture moderne de l'accomplissement de soi, seul ou en groupe, est aisément observable dans toutes les sociétés sécularisées et démocratiques européennes à des degrés divers. En France, il bénéficie couramment de l'encouragement officiel des autorités civiles et il mobilise largement des réseaux associatifs dépourvus de toute référence religieuse. Ce mouvement croise en certains points un courant de réaffirmation religieuse identitaire soutenu par l'Église catholique elle-même. Mais il est porté avant tout par l'attachement aux emblèmes d'un enracinement historique et local porté par des populations qui ne mettent jamais les pieds à l'église.

Ces racines sont d'autant plus précieuses aux yeux des citoyens des deux pays qu'elles sont davantage menacées par le changement et la mobilité généralisée. Ce processus de réinterprétation patrimoniale des pratiques et rites traditionnels de la religion permet de comprendre – par-delà l'engagement de fidèles qui s'y livrent pour des raisons explicitement religieuses – le « succès » continu que garde, en France, le « mariage à l'Église » ou même l'assistance à la « messe de Minuit » le soir de Noël, clin d'œil à un monde religieux dont on n'est pas vraiment mais auquel on tient par des souvenirs festifs, des émotions anciennes et des attachements esthétiques. Du côté britannique, les célébrations des mariages, baptêmes et funérailles royaux, avec leurs rites grandioses et désuets, offrent une scène fastueuse au déploiement de cette religiosité patrimoniale qui nourrit – hors de tout engagement croyant – le rêve d'une continuité identitaire, capable de survivre au mouvement contemporain de l'accélération du temps. Il faut remarquer, à cet égard, que les Français ont, pour ces célébrations qu'ils suivent avec passion sur leurs écrans de télévision, un engouement presque égal à celui des Britanniques eux-mêmes... La frontière est évidemment poreuse entre cette logique de patrimonialisation – qui crée, de façon plus ou moins ténue, une communauté symbolique entre ceux qui se réfèrent sous cette forme évasive à un héritage religieux et spirituel – et une logique de folklorisation touristique et marchande qui arrache définitivement ces pratiques et ces objets au système de sens dans lequel ils s'inscrivaient en tant que signes religieux²². Mais c'est aussi dans cet espace incertain et mouvant que se diffracte et se recompose aujourd'hui le paysage spirituel des deux pays.

22. Cf. M. de Certeau, 1974, *Le Christianisme éclaté*, Paris, Le Seuil.

Histoires croisées

Si l'on s'arrête à cette description, il faut admettre que rien ne paraît susceptible d'expliquer, à partir de la seule considération de la vitalité des institutions religieuses dans les deux pays, la différence des formes de mobilisation de la référence à la religion dans le débat public. Pour aller plus loin et pour faire sens de ces disparités, il faut ressaisir les logiques historiques qui permettent de comprendre la dynamique de ces matrices culturelles religieuses dans le présent. Celles-ci ne constituent pas seulement un cadre hérité du passé, qui subsisterait de façon plus ou moins résiduelle en arrière-plan de la scène sécularisée des deux pays. Elles constituent des « grammaires de la mémoire » qui organisent les expressions actuelles des représentations, attentes, aspirations, répulsions et conflits qui traversent la société. C'est en mettant en évidence la manière dont ces grammaires de la mémoire s'articulent, dans chaque cas, à la culture politique qu'il est possible de comprendre pourquoi deux pays ayant connu, dans des proportions égales, l'effondrement d'une civilisation paroissiale qui avait fourni pendant des siècles le cadre de l'organisation spatiale et temporelle de la vie commune (même si, dans les deux cas, d'autres communautés minoritaires avaient toujours été présentes de longue date sur la scène religieuse) réagissent aujourd'hui de façon aussi contrastée, lorsque la question religieuse fait irruption sur la scène publique.

Une première donnée concerne le processus de la déchristianisation lui-même. Celui-ci s'achève dans les deux pays au cours de la même séquence des années 1960-1970 qui marquent l'avènement définitif de la culture ultramoderne de l'individu. Mais il a connu un cours historique différent dans les deux pays. Engagé dès le début du XVIII^e siècle en France, il a commencé très tôt dans certaines régions (dans la région parisienne en particulier) où la politique antireligieuse de la Révolution française a trouvé un terrain très favorable. Les renouveaux spirituels et dévotionnels qui ont accompagné la restauration monarchique au début du XIX^e siècle ont été intenses, mais ils n'ont pas réinstallé le catholicisme au cœur de la société française. L'Église a préservé son emprise dans les régions rurales restées les plus à l'écart du processus révolutionnaire, mais des régions entières et la plupart des villes sont demeurées en dehors du mouvement de recatholicisation qui a marqué le début du siècle. Celui-ci était inséparable d'un rêve de reconquête politique porté par les couches sociales les plus hostiles à l'ordre nouveau issu de la Révolution française et il n'a pas résisté au ralliement progressif des masses catholiques à la République. Les avancées (bien plus tardives qu'en Grande-Bretagne) de l'industrialisation et de l'urbanisation ont accéléré ce que Gabriel Le Bras a appelé « le grand chassé-croisé des classes sociales sur les chemins de l'Église²³ » : avant la Révolution, les campagnes étaient tenues par l'Église alors

23. G. Le Bras, 1945, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, vol. II, Paris, Presses universitaires de France, p. 61-65.

que la bourgeoisie des villes, inspirée par les idées nouvelles des Lumières, avait pris ses distances avec une religion qui constituait un frein à la conquête des libertés politiques; au XIX^e siècle, la même bourgeoisie, effrayée par les ondes successives des révolutions, a retrouvé le chemin de l'Église au moment où les masses paysannes déracinées par l'exode rural affluaient en ville pour travailler à l'usine en perdant, *ipso facto*, leurs liens avec le catholicisme. La République laïque, à travers ses écoles et les interventions d'un État centralisateur, a imposé progressivement sa victoire totale sur une Église qui se construisait elle-même comme une forteresse assiégée. La vie catholique ne manquait pas de dynamisme militant, au contraire, mais sa prise sur la société se fit de plus en plus faible tout au long du XIX^e siècle. La guerre de 1914-1918, avec son cortège de conséquences sociales et culturelles (brassage des populations, effacement des cultures régionales, montée de la présence des femmes dans la vie productive, etc.) fissura en profondeur la matrice paroissiale de la communalisation religieuse (Y. Lambert, *op. cit.*): les élans spirituels qui ont suivi le conflit mondial et l'engagement très actif des mouvements d'Action catholique créés dans les années 1930 pour réévangéliser les différents milieux professionnels ne parvinrent pas à compenser ce déclin irrémédiable.

Il semble – même si les historiens en débattent encore – que l'ébranlement soit intervenu de façon plus tardive en Grande-Bretagne, où le processus précoce d'industrialisation et d'urbanisation ne sembla pas avoir eu d'effet négatif sur la religion des Britanniques. Au contraire, le XIX^e siècle fut un siècle de grande vitalité religieuse. Les mutations économiques accélérées engendrèrent des troubles sociaux graves dans les années 1840-1850. Mais ceux-ci ne suscitèrent pas, comme ce fut le cas en France, une fièvre anticléricale dirigée contre la complicité de la religion avec l'ordre établi. Ils activèrent plutôt la prolifération des sectes, et favorisèrent au contraire le dynamisme des églises et leur implication dans la vie sociale. La scène religieuse fut animée par « un immense flot d'activités philanthropiques bénévoles entreprises par des chrétiens de toutes confessions²⁴ ». Soumise à un régime de concurrence intensive, cette activité multiforme favorisa des coopérations interreligieuses, mais elle aiguïsa plus encore les rivalités entre Églises. La poussée des non-conformistes (qui accédèrent aux droits publics en 1828), les progrès du catholicisme en lien avec l'immigration irlandaise, les dynamiques du réveil évangélique en Écosse et aux Pays de Galles ébranlèrent les positions de l'Église établie. Cependant, les vives tensions interreligieuses qui accompagnèrent cette reconfiguration n'induisirent pas de mises en question significatives de la place de la religion en tant que telle dans la société. La reconnaissance de la contribution de la religion au renforcement du lien social et national s'épanouit même encore davantage dans les années 1850-1880, années de prospérité économique, de

24. E. Royle, 1997, « 1830-1850. Renouveau spirituel et réformes institutionnelles », in H. McLeod, S. Mews, C. d'Haussey, Christiane (éds.), *Histoire religieuse de la Grande Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf, p. 57.

développement démographique et d'expansion de l'Empire, qui furent aussi (à l'inverse exact de la France) des années de sérénité politique, marquées en particulier par la fin progressive de toutes les discriminations touchant les non-anglicans (libres-penseurs compris). Le protestantisme et le cortège de ses contributions à l'esprit d'entreprise, à la liberté individuelle, à la tolérance et à l'enrichissement de la culture faisaient partie, dans ces années, des emblèmes d'une réussite britannique qui contrastait avec les incertitudes et les turbulences françaises et européennes.

Plus encore que l'absence d'une opposition anticléricale et antireligieuse, le fait qui attire l'attention – vu de l'autre côté de la Manche – est la façon précoce dont ces tensions interreligieuses extraordinairement vives avaient trouvé précocement la voie de leur expression dans la vie politique et parlementaire, qui elle-même évolua en tenant compte de la pluralisation du paysage religieux. La centralité des débats portant sur les questions religieuses dans la vie parlementaire constitue un indicateur significatif de la manière dont la religion structura les positions politiques. La confrontation entre les conservateurs et les libéraux correspond largement au clivage entre les anglicans et les non-conformistes. Entrés au Parlement en 1833, les non-conformistes défendirent sur le terrain législatif non seulement leurs revendications touchant à l'abolition des privilèges de l'Église établie, mais également les mesures sociales (touchant par exemple le travail des femmes et des enfants dans les mines) qui s'inscrivaient dans leur programme de moralisation chrétienne de la société. En investissant dans les années 1860 le parti libéral créé par Gladstone, ils acquirent au Parlement un poids politique bien supérieur au nombre de leurs députés. Comme le remarque Olivier Todd, « Jusqu'en 1880, la gauche et la droite sont, en Angleterre, d'essence religieuse²⁵ ». Pour l'historien et démographe français, cette imprégnation durable du politique par le religieux est elle-même à comprendre à partir des traits spécifiques d'un protestantisme originaire de tradition arminienne, qui a préservé l'attachement de la Réforme à la liberté, en libérant celle-ci du carcan de l'autorité divine surplombante qui est la marque du calvinisme. Cette construction théologique qui rétablit la place du libre arbitre et du salut par les œuvres dans la vie du chrétien est en affinité élective avec un libéralisme (politique, économique et social) qui a modelé la culture politique britannique et a trouvé à s'épanouir dans son système parlementaire. Ce dispositif politico-religieux suffisamment souple, tolérant et ouvert à l'idée moderne de l'autonomie humaine semble avoir offert une résistance plus durable qu'en beaucoup de pays (et notamment en France) au mouvement général de la déchristianisation. Mais surtout, il en a remarquablement amorti les effets lorsque celui-ci s'est progressivement imposé, avec les transformations sociales, économiques et culturelles qui marquent la fin du siècle en Angleterre d'abord, et à un moindre degré en Écosse et au Pays de Galles. La controverse ouverte par la

25. O. Todd, 1990, *L'invention de l'Europe*, Paris, Le Seuil.

révolution darwinienne à partir des années 1860 cristallisa indiscutablement un ébranlement intellectuel et théologique du protestantisme, avec des effets majeurs sur l'ensemble de la culture. Le déclin des croyances et des pratiques chrétiennes suivit un cours inégal selon les régions, en particulier en fonction de la proportion de la population catholique²⁶. Mais si la baisse ne fut pas partout aussi importante que dans les régions protestantes de langue anglaise, elle marqua très fortement l'ensemble de la société britannique à partir de 1920. Les divisions confessionnelles de la société britannique ne disparurent pas, mais, de façon significative, la place des enjeux religieux dans le débat politique s'amenuisa considérablement. L'éviction presque complète du parti libéral après la Première Guerre mondiale et la montée en puissance d'un parti travailliste multiconfessionnel contribuèrent au remaniement de la carte des partis, lequel permit à l'Église établie de préserver et même de renforcer un statut symbolique plus ou moins dégagé des antagonismes politico-confessionnels antérieurs. Selon l'historien Simon Green, ce désinvestissement politique de la religion était moins la conséquence d'une « dépolitisation de la religion » que d'une « désacralisation du politique », qui distendait progressivement ses liens avec les structures confessionnelles qui avaient formé son armature au siècle précédent (Green, 1997)²⁷.

Une hypothèse sociologique : les logiques inversées du religieux et du politique

Du point de vue sociologique et comparatif, cette remarque est d'un grand intérêt. En Grande-Bretagne, tout se passe comme si la transcription progressive des conflits religieux dans les logiques du politique avait lentement déminé les passions attachées à ces conflits. Elle a favorisé, à travers leur acclimatation à la logique du débat et du compromis propre à la démocratie parlementaire, leur sécularisation relativement indolore. On peut comprendre, à la lumière de cette hypothèse, pourquoi les discussions (éventuellement vives) sur la légalisation du mariage entre personnes de même sexe ont pu être contenues au sein du Parlement britannique sans enflammer l'opinion et la rue. En France au contraire, tout s'est passé comme si l'arrachement violent de l'autonomie du politique au monde de la religion avait favorisé (et continuait d'entretenir) la transposition des passions religieuses dans la sphère politique : chaque débat public impliquant des choix éthiques et sociétaux importants est l'occasion de rejouer l'affrontement proprement religieux entre des régimes de vérité incompatibles entre eux.

26. H. McLeod, Hugh, 1997, « Religion et clivages de la société », in H. McLeod, S. Mews, C. d'Haussey Christiane (éds.), *Histoire religieuse de la Grande Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf, p. 287-314.

27. S. Green, Stephen, 1997, « 1920-1960, Le crépuscule de la religion en Grande-Bretagne » in H. McLeod, S. Mews, C. d'Haussey, Christiane (éds.), *Histoire religieuse de la Grande Bretagne*, Paris, Éditions du Cerf, p. 150.

Pour comprendre cette différence majeure entre les deux pays, il faut rappeler que le catholicisme a modelé la société française non seulement à travers les valeurs et normes qu'il a infusées dans sa culture dans la très longue durée, mais plus encore à travers les oppositions violentes qu'il a fait surgir au cœur même de cette culture et dans la société. Ces oppositions ne se résument pas au grand conflit historique de la « guerre des deux France » qui a opposé la France catholique, traditionnelle et conservatrice d'un côté à la France républicaine, porteuse des valeurs égalitaires et progressistes de la Révolution française de l'autre, depuis la Révolution jusqu'au premier conflit mondial. Elles trouvent aussi leur origine, on l'a déjà dit, en amont de l'événement révolutionnaire (auquel elles ont pour une part donné naissance) dans le souvenir indéracinable des guerres de religion qui ont suivi l'avènement de la Réforme. Elles s'inscrivent dans la suite d'épisodes sanglants qui, après la révocation en 1685 par Louis XIV de l'Édit de Tolérance promulgué en 1562, ont conduit à associer durablement la religion au péril de la violence sociale. Il serait évidemment absurde de suggérer que le souvenir des séquences historiques des guerres de religion du XVI^e siècle et des dragonnades du XVII^e est directement présent aujourd'hui dans la mémoire collective des Français. Mais il joue son rôle dans l'idée, très spécifiquement française, selon laquelle il revient à l'État de protéger les citoyens des risques toujours menaçants de la violence religieuse. Cette responsabilité politique de la « paix de religion » devient, avec la Révolution française, inséparable de la garantie que l'État entend apporter à la liberté de pensée. La liberté de pensée ne s'oppose évidemment pas à la liberté de religion, que l'État protège. Mais la nécessité d'assurer à chaque citoyen la liberté de penser par lui-même, hors de toute contrainte communautaire, implique que la religion demeure, pour chacun, affaire purement privée et optionnelle. Cette vision de l'autonomie de l'individu émancipé de toute pression religieuse – qui contraste si fondamentalement avec la problématique anglo-saxonne de la liberté religieuse comme première des libertés publiques – est la marque propre des Lumières à la française, et le cœur du projet de la laïcité. L'enjeu implicite de cette construction est, on le comprend bien, d'en finir une fois pour toutes avec les empiètements de l'Église romaine dans la sphère politique, dont l'autonomie par rapport à toute norme religieuse est la grande conquête de la Révolution.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là, et elle rebondit en un nouveau paradoxe : la laïcité ne conçoit pas, pour s'imposer à la société nouvelle à laquelle la Révolution a donné naissance, d'autre modèle institutionnel que celui que lui fournit son adversaire historique. La construction de l'école publique républicaine, avec son armée d'instituteurs appelés à relayer le rôle du clergé pour la formation des jeunes esprits, illustre à la perfection ce jeu de miroir entre les deux protagonistes du grand combat laïc. Celui-ci traverse le XIX^e siècle ; il divise, pendant plus d'un siècle, les villages et les régions, les élites et le peuple, les familles politiques et les courants intellectuels. La loi de Séparation des Églises et de l'État, votée en 1905 dans un climat de guerre civile, posa en fin de compte les bases d'une pacification possible. Cependant l'affrontement ne

connut son premier véritable apaisement que dans les tranchées de la guerre de 14-18, où se rejoignaient les deux moitiés de la France : ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n'y croyaient pas. On mesure moins aujourd'hui la violence de ce choc frontal entre la République laïque et l'Église romaine. Il serait illusoire cependant de penser que toute trace en a disparu. Cette mémoire collective des grands conflits religieux continue de modeler l'« outillage mental » de la France d'aujourd'hui, de deux façons au moins, qui peuvent, là encore, apparaître comme contradictoires entre elles.

Cette marque s'exprime, en premier lieu, dans la persistance d'une culture de l'affrontement idéologique – transcendance contre transcendance – qui peut, à tout moment, dresser une moitié de la France contre l'autre. Tout se passe comme si le pays – par-delà le très haut niveau de sécularisation qu'il a atteint – réintégrait, à chaque occasion de débat majeur concernant les orientations fondamentales de la société, les positions clivées constituées dans la guerre des deux France. Les énormes manifestations qui ont accompagné la préparation et le vote de la loi autorisant le mariage et l'adoption entre personnes de même sexe en a offert un exemple lumineux. Il serait simpliste d'imaginer que la « Manif pour tous » a dû son succès au ralliement d'un immense courant de Français hostiles au mariage gay pour des raisons religieuses. Des enjeux politiques et même des positions morales sans lien revendiqué avec ces arguments y ont eu une part essentielle et sans doute bien supérieure. Si un nombre important de manifestants se réclamaient du catholicisme (sans pour autant être nécessairement des fidèles pratiquants), des divisions internes au corps catholique se sont aussi fait jour à propos de cette mobilisation. Ces divisions laissent des traces durables dans l'Église de France et les autorités catholiques en sont conscientes : il est significatif, à cet égard, que les évêques et le clergé se soient, à certaines rares exceptions près, bien gardés de défilier en tête des cortèges. Mais quoi qu'il en soit, on a pu observer, une fois de plus, cette ligne de fracture politique, morale et culturelle de la société française qui a survécu à l'avancée définitive de la sécularisation.

Pourtant, au moment même où l'on souligne la prégnance de cette logique de l'affrontement, née sur le terrain du religieux, dans la tradition politico-culturelle française, on observe – également en lien direct avec la mémoire des conflits religieux qui ont jalonné l'histoire longue – la méfiance et même l'hostilité des Français à l'égard de toutes les expressions politiques du religieux sur la scène publique. Cette hostilité s'étend à toutes les formes de prétention totalisante du religieux à dire et à prescrire le sens de la vie. Cette suspicion est grandement activée – jusqu'à l'obsession collective – par la pluralisation de la scène religieuse nationale, sous ses deux formes principales : l'émergence de mouvements religieux et spirituels inédits dont la globalisation culturelle favorise la diffusion d'une part, et d'autre part, l'affirmation publique de l'islam. La « question des sectes » a donné lieu dans les dix dernières années à d'intenses débats publics qui ne trouvèrent leur issue que dans la création d'une doctrine juridique fixée par la loi concernant les groupes religieux « à risque ». Mais c'est évidemment la présence

visible de l'islam qui concentre aujourd'hui à l'extrême les inquiétudes identitaires d'un pays rendu conscient, du fait de la crise économique durable, de la fragilité de son modèle social et politique dans un univers mondialisé. Cette situation d'inquiétude, qui cristallise les anxiétés de la confrontation à l'altérité culturelle et religieuse associée aux phénomènes migratoires, concerne tous les pays occidentaux et spécifiquement les pays européens. Elle s'inscrit, en France, dans un « trouble de la laïcité » qui donne à voir, entre autres, le désajustement irrémédiable entre, d'un côté, un dispositif législatif, institutionnel et philosophique mis en place pour protéger l'État des interférences d'une Église demeurant, par-delà la Révolution, une force politique et morale majeure, et, de l'autre côté, l'état réel d'une scène religieuse contemporaine éclatée, travaillée par la montée de revendications communautaires nouvelles.

En Grande-Bretagne, l'absorption des conflits religieux dans la sphère du politique en a progressivement neutralisé le potentiel socialement explosif. En France, l'exclusion de la religion de la sphère publique a transféré ce potentiel dans la sphère politique elle-même. On admettra volontiers que la formule est un peu abrupte : elle permet simplement de souligner des tendances idéal-typiques, permettant de rendre compte, pour une part au moins, des contrastes que livre l'observation de la scène politico-religieuse dans les deux pays. Elle permet également, à mon sens, de saisir la portée exacte de la notion de « vicarious religion », mise au point par Grace Davie pour rendre compte du fait qu'une grande majorité de Britanniques éloignés de toute pratique religieuse reconnaissent néanmoins une utilité publique à une religion dont ils délèguent par ailleurs la pratique effective au noyau très minoritaire des fidèles réguliers²⁸. La notion de « vicarious religion » ne minimise en rien (comme un certain nombre de commentaires critiques²⁹ l'ont suggéré, à tort à mon avis) l'amplitude et la profondeur du processus de sécularisation. Au contraire. Elle suggère que la référence à cette religion dont la capacité mobilisatrice est largement désamorcée – *et précisément parce qu'elle est désamorcée* – demeure une (peut-être la seule, et en tout cas la plus efficace) ressource symbolique disponible pour représenter (c'est-à-dire pour rendre présente et sensible aux individus) la continuité d'un lien social fondé sur une mémoire partagée : une continuité que le désenchantement du politique, englué dans les impératifs de la gestion immédiate, n'est pas capable de prendre en charge. Grace n'affirme pas que ce « christianisme délégué » soit assuré d'une longue survie, notamment dans des sociétés européennes où le christianisme apparaît voué à une « exculturation » irrémédiable³⁰.

28. G. Davie, 2007, « Vicarious Religion: A Methodological Challenge », in Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, p. 21-35.

29. S. Bruce, D. Voas, 2010, « Vicarious Religion: An examination and Critique », *Journal of Contemporary Religion*, 25, 2, p. 243-259.

30. D. Hervieu-Léger, 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Je doute, pour ma part, que cette notion soit aisément transposable dans le cas français, non seulement parce que le catholicisme romain, du fait de l'histoire rapidement esquissée plus haut, n'a pas connu le même processus de neutralisation politico-théologique, mais aussi parce que c'est sur le seul terrain du politique que la laïcité française – aujourd'hui en panne – avait entrepris de construire cette représentation de la continuité mémorielle, en déboutant justement la religion de ses prétentions dans ce domaine. En Grande-Bretagne, et bien qu'elle soit à peu près désinvestie de tout pouvoir politique autant que théologique, la personne du roi ou de la reine a conservé, au titre précisément de la fusion virtuelle qu'elle rend *représentable* entre deux ordres de réalités effectivement disjointes, la capacité d'incarner, au sens propre du terme, la continuité de la nation dans la longue durée. En France, la formalisation révolutionnaire de cette disjonction a obligé la République à postuler la rénovation continue de ce lien de continuité à travers l'affirmation d'un vouloir-vivre ensemble constamment réitéré comme un choix politique³¹. C'est en ce sens que l'on peut entendre la définition que donne Renan de la « nation » au sens français du terme : celle d'un « plébiscite de tous les jours³² ». C'est ici aussi que se noue le sens le plus profond, et si difficile à pénétrer à partir d'une autre culture politique, de la laïcité à la française. Mais, précisément parce qu'elle n'est pas nécessairement généralisable à la situation de tous les pays occidentaux de haute sécularisation, cette notion contribue à éclairer d'autres énigmes suscitées par la confrontation entre les situations britannique et française.

J'illustrerai ce point par un dernier exemple, inspiré par une réflexion menée en commun avec Grace. Il permettra de conclure – sans le clore ! – cet exercice comparatif. Dans les deux pays, la mort des grandes figures politiques (membres de la famille royale, présidents de la République) donne lieu à des funérailles nationales. En 1996 et en 1997, la France et la Grande-Bretagne ont été le théâtre de tels événements, avec les obsèques de François Mitterrand d'une part, et celles de Diana Spencer, princesse de Galles, d'autre part. Leurs funérailles furent célébrées en grande pompe, François Mitterrand à la cathédrale Notre-Dame de Paris en 1996, Lady Diana à la cathédrale de Westminster à Londres en 1997. Du point de vue de leur identité religieuse et de leur conformité aux lois de l'Église, les deux personnages présentaient des profils plutôt indécis. François Mitterrand, élevé dans le catholicisme, se définissait comme un agnostique, notoirement habité par une quête spirituelle qu'il ne dissimulait pas mais qui était loin de faire de lui un chrétien avoué. Il avait, dans son testament, laissé cette recommandation assez énigmatique : « une messe est possible ». Il partageait par ailleurs, tout aussi notoirement, sa fidélité

31. Ce postulat de la rénovation permanente du lien politique à partir de l'exercice démocratique rend extrêmement complexe la célébration par la République de sa propre continuité sous une forme rituelle : cf. à propos des commémorations de la Révolution française, événement fondateur du principe républicain, O. Ihl, 1996, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard.

32. Renan, 1949, « Qu'est-ce qu'une nation? », *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, t. 1, p. 55.

matrimoniale entre deux familles, présentes ensemble lors de la célébration privée de ses funérailles qui eurent lieu après la cérémonie officielle, à l'église de Jarnac en Charente. La situation matrimoniale de Lady Diana, autant que sa quête de spiritualité, n'était pas plus simple. Grace Davie, dans l'analyse qu'elle a faite de ses funérailles, souligne qu'« elle était une personne manifestement insatisfaite de sa propre condition, désenchantée par la modernité, dont il était difficile de savoir où elle-même se situait quant à son adhésion religieuse³³ ». L'un et l'autre eurent des funérailles religieuses institutionnelles, dans lesquelles l'incertitude de leurs parcours spirituels ne fut pas absente : à travers l'homélie de l'archevêque de Paris, le cardinal Lustiger, qui donna une large place aux réflexions écrites par Mitterrand sur la mort dans plusieurs de ses livres d'un côté ; à travers l'incorporation à la liturgie anglicane d'éléments novateurs (l'interprétation par Elton John de la chanson *Candle in the wind*, et l'éloge funèbre prononcé par le frère de la princesse) qui exprimaient à la fois son mal-être personnel et son désir d'une spiritualité librement choisie. La différence majeure se trouve dans les réactions qui entourèrent ces deux événements publics. En Grande-Bretagne, la nécessité de cette célébration religieuse ne fit aucun doute. « Si l'Église – écrit Grace Davie – n'avait pas consenti à répondre à cette requête collective, un tollé général aurait suivi ». « Cet événement – commente-t-elle encore – démontre clairement la nécessité d'une institution religieuse, dans ce cas une Église d'État (et ce même dans un contexte où les ambiguïtés au vu de la situation personnelle de Diana étaient flagrantes), qui peut offrir au public des jalons et des repères au travers de sa liturgie. Par son biais, le sentiment d'une profonde affliction a trouvé un moyen d'expression » (*ibid.*). En France, la double célébration catholique des funérailles de Mitterrand ne manqua pas de soulever une polémique à plusieurs niveaux. Des courants catholiques protestèrent contre la complaisance de l'Église : les traditionalistes parce que le président était bigame et peu croyant ; les progressistes parce que l'Église se montre moins laxiste avec les fidèles divorcés qui souhaitent un mariage religieux... Ces commentaires critiques demeurèrent marginaux par rapport aux protestations beaucoup plus véhémentes des laïques qui protestèrent contre l'incapacité de la République d'organiser une cérémonie exempte du moindre emprunt à la liturgie catholique. On débattit dans tous les journaux de l'opportunité de cette « possible messe » : d'un côté parce que Mitterrand n'était pas assez catholique, de l'autre parce qu'il l'était trop³⁴. Les Français se réunirent tous néanmoins devant leurs écrans de télévision pour suivre avec passion la double cérémonie. Les funérailles anglicanes de la princesse de Galles permirent aux Britanniques de se rassembler unanimement dans leur deuil de la « princesse du cœur », dans

33. G. Davie, 2004, « Rituels royaux en Angleterre », in E. Dianteill, D. Hervieu-Léger, I. Saint-Martin (eds.), *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, p. 23-37.

34. D. Hervieu-Léger, 1999, « “Une messe est possible”. Les doubles funérailles du Président », J. Julliard (ed.), *La mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, p. 89-109.

la maison commune de l'Église établie ; les funérailles catholiques de François Mitterrand permirent aux Français de se livrer, à travers la controverse religieuse, aux délices inépuisables de la confrontation politique qui nourrit leur identité collective. Par-delà ces manifestations d'émotion différentes, ce sont aussi deux grammaires de la mémoire collective qui se donnèrent à voir.

Danièle HERVIEU-LEGER
École des hautes études en sciences sociales
 danièle.hervieu-leger@ehess.fr

Grammaires politiques de la mémoire religieuse, grammaires religieuses de la mémoire politique : les cas britannique et français en perspective comparative. Hommage à Grace Davie

La comparaison des trajectoires politiques, juridiques, économiques et culturelles contrastées de deux nations – la Grande-Bretagne et la France – issues ensemble d'une histoire conflictuelle mais largement commune, a mobilisé, de très longue date, l'attention des historiens de part et d'autre de la Manche. Dans l'exercice consistant à percer l'énigme de cette affinité répulsive, la question de la religion occupe régulièrement une place centrale. Le présent article s'inscrit à sa façon dans ce projet, en ciblant les logiques qui ont façonné dans la longue durée deux grammaires inversées des rapports du politique au religieux. L'inscription contrastée, dans l'espace public des deux pays, de quelques débats récents – sur le port du voile dans l'espace public ou sur l'accès au mariage des personnes de même sexe – constitue le point de départ modeste de cette réflexion. Une réflexion dont le propos est aussi de restituer, en suivant le fil des échanges qui ont jalonné la longue amitié de l'auteure avec la sociologue britannique Grace Davie, la manière dont chacune a placé la question de la mémoire au cœur de sa lecture sociologique de la modernité religieuse.

Mots clés : comparaison franco-britannique, cultures religieuses, cultures politiques, mémoires, conflits et compromis.

Political grammars of religious memory, religious grammars of political memory: the British and French cases in comparative perspective. A tribute to Grace Davie

The comparison of contrasting political, legal, economic and cultural trajectories of Great Britain and France, which emerged from a conflictive but widely shared history, has long attracted the attention of English and French historians. In addressing the enigma of this repulsive affinity, the question of religion regularly occupies a central place. This article focuses on the logics that have shaped two inverse grammars of the relations between politics and religion. The contrasting inscription in the public space of these two countries of some

recent debates – on the wearing of the veil in public spaces or on the access to same-sex marriage – is the modest starting point for this reflection. Based on exchanges that have marked the long friendship of the author with the British sociologist Grace Davie, this reflection identifies the question of memory at the heart of both of their sociological analyses of religious modernity.

Keywords: Franco-British comparison, religious cultures, political cultures, memories, conflicts and compromises.

Gramáticas políticas de la memoria religiosa, gramáticas religiosas de la memoria política: los casos británico y francés en una perspectiva comparada. Homenaje a Grace Davie

La comparación de las trayectorias políticas, jurídicas, económicas y culturales contrastadas de dos naciones – Gran Bretaña y Francia – fruto de una historia conflictiva pero común, ha movilizadado desde larga data la atención de los historiadores a un lado y otro del canal de la Mancha. En el ejercicio que consiste en atravesar el enigma de esta afinidad repulsiva, la cuestión de la religión ocupa regularmente un lugar central. El presente artículo se inscribe a su manera en este proyecto, focalizando en las lógicas que han dado forma en el largo plazo a dos gramáticas invertidas de relaciones de lo político con lo religioso. La inscripción contrastada, en el espacio público de los dos países, de algunos debates recientes – sobre la portación del velo en el espacio público o sobre el acceso al matrimonio de personas del mismo sexo – constituye el punto de partida modesto de esta reflexión. Una reflexión cuyo propósito es también el de devolver, siguiendo el hilo de los intercambios que han jalonado la larga amistad de la autora con la socióloga británica Grace Davie, la manera en que cada una ha ubicado la cuestión de la memoria en el corazón de su lectura sociológica de la modernidad religiosa.

Palabras clave: comparación franco-británica, culturas religiosas, culturas políticas, memorias, conflictos y compromisos.