Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*

Paris, Armand Colin, coll. « U », 2021, 316 p.

Jacques Palard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/65359>

DOI : 10.4000/assr.65359

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 385-389

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jacques Palard, « Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/65359> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.65359>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*

Paris, Armand Colin, coll. « U », 2021, 316 p.

Jacques Palard

RÉFÉRENCE

Philippe PORTIER, Jean-Paul WILLAIME, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*. Paris, Armand Colin, coll. « U », 2021, 316 p.

- 1 Les auteurs, dont on sait le rôle clé qu'ils continuent de jouer dans l'analyse du christianisme, plutôt version protestante avec Jean-Paul Willaime et version catholique avec Philippe Portier, ont assuré successivement, de 2002 à 2018, la direction du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS). Leur analyse de l'évolution religieuse de la France aujourd'hui, dans son processus comme dans ses implications et sa portée, suit un fil interprétatif clairement énoncé et argumenté. Cette ligne de pensée, richement documentée, les porte à voir dans l'ultramodernité contemporaine la traduction de la reconnaissance laïque du religieux dans l'espace public, reconnaissance qui découle elle-même de la conjonction d'une sécularité démythologisée et d'un religieux décléricalisé. La reconfiguration du religieux s'opère ainsi sur fond d'une hypersécularisation via une déconstruction des promesses terrestres et intramondaines qui, par voie de conséquence, conduit le champ des religions à retrouver une forme de crédibilité voire de performativité. Cette visée interprétative se donne comme la « pointe » de l'ouvrage, que ses auteurs entendent situer comme une troisième voie analytique originale, entre celle qui dessine l'approfondissement de la sécularisation à la façon d'un processus de disparition de la croyance et celle qui considère le retour du

religieux revêtu des habits de l'intransigeantisme d'hier. Dès le premier paragraphe de l'ouvrage, le lecteur est au fait d'un tel objectif, décliné sous trois angles successifs, qui appréhendent la religion dans l'espace privé, puis dans l'espace social et enfin dans l'espace politique.

- 2 Le propos embrasse parfois le devenir religieux de l'Occident, mais c'est le cas français qui tient lieu d'observatoire privilégié. L'ouvrage dresse un tableau qui se nourrit de nombreuses données qualitatives et quantitatives et d'une fréquente articulation entre réflexions théoriques et données empiriques. Ce tableau s'élargit régulièrement au système social dans son ensemble, le religieux étant alors compris comme analyseur institutionnel de l'« ultramodernité ». Pour définir ce dernier terme, les auteurs commencent par caractériser la « première modernité », un processus qui associe différenciation, rationalisation, pluralisation et nationalisation. Ils se rangent aux côtés de Jim Beckford pour estimer, sur le ton d'une apparente plaisanterie ou d'un faux paradoxe, qu'avec les Trente glorieuses « la sociologie des religions se construit autour de l'idée de la disparition de son objet » (p. 13). Alors que cette évolution s'inscrivait dans la mouvance de la sécularisation, l'ultramodernité, terme préféré à « post-modernité » et estimé synonyme de « modernité avancée » ou de « modernité seconde », résulte d'une « recomposition » : « L'ultramodernité, c'est la modernité bien sûr, mais la modernité désenchantée, problématisée, auto-relativisée, opérant par désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s'étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été, en leur temps, de puissants vecteurs d'intégration sociale » (p. 15).
- 3 L'état des lieux religieux de la France, d'abord appréhendé de façon classique au travers de l'évolution quantitative des déclarations d'appartenance, de croyances et de pratiques, induit quelques constats significatifs parmi lesquels le caractère à la fois plus religieux et pluri-religieux des grandes agglomérations urbaines. Il est également noté que la détention d'un niveau d'études supérieures n'entraîne pas, en milieu catholique, un moindre engagement religieux. L'observation d'une surreprésentation des unions libres et du PACS parmi les personnes les plus distantes à l'égard de la religion conduit les auteurs à considérer *ipso facto* que « le mariage civil se confessionnalise » (p. 38). Avant d'y revenir de façon plus approfondie dans la suite de l'ouvrage, les auteurs signalent également que la polarisation de l'opinion publique sur l'islam est à la source d'une des fractures de la société française.
- 4 Malgré l'incontestable « décatolicisation » de la France, le catholicisme demeure une ressource importante de sens et d'action qui tend à se structurer selon une double polarité qualifiée – on ne saurait en être étonné au vu de travaux antérieurs des auteurs – par les termes d'« ouverture » et d'« identité » (p. 59), le premier allant de pair avec l'acceptation des cadres pluralistes de la société tandis que le second est plutôt ancré sur des certitudes. En tout état de cause, le catholicisme reste pour beaucoup une communauté d'affiliation et d'interprétation dotée d'une fonction axiologique qui prend rang dans le débat collectif. Les autorités civiles ne se sont nullement montrées indifférentes à l'égard de l'évolution d'une religion devenue globalement plus une force de proposition et d'accompagnement qu'une source d'injonctions normatives. Dans la sphère étatique comme dans le champ social, cet infléchissement pourrait n'être pas étranger aux effets, d'ailleurs discutés et même faiblement avalisés par les auteurs, du concile Vatican II : peut-être pourrait-on alors parler d'un processus de sécularisation interne qui aurait conduit à donner la primeur à

une religion de la conscience sur une religion de la croyance. Évoquer dans la première partie de l'ouvrage, pourtant consacrée à « la religion de l'espace privé », l'amplification des coopérations entre les pouvoirs publics, nationaux ou locaux, et les Églises (par exemple p. 63), c'est reconnaître que la dimension « privée » s'accommode de larges débordements. Malgré une incontestable diminution de ses ressources humaines et matérielles, l'Église catholique continue en effet d'être reconnue comme un acteur collectif qui compte.

- 5 En dehors de la sphère catholique, une attention particulière est accordée à la grande diversité des Églises protestantes issues de la Réforme, celles des protestants de « tradition » (que d'aucuns appellent parfois multitudinistes) et celles des protestants de « conversion » (également qualifiables d'Églises confessantes). Les auteurs soulignent sur ce point que la croissance numérique de la « micro-minorité protestante » provient principalement sinon exclusivement du développement du protestantisme évangélique, qui s'est doté en 2010 d'un Conseil national qui lui est propre. C'est d'ailleurs en raison du plus fort taux de pratique chez les évangéliques que la part des protestants parmi les pratiquants réguliers, toutes religions confondues, a doublé au cours des deux dernières décennies. On note que les protestants entendus globalement font montre d'une plus forte participation aux associations caritatives (23 %) que les catholiques (10 %).
- 6 À la différence des religions chrétiennes, plus fortement et depuis plus longtemps présentes sur le sol national, l'islam et le judaïsme sont définis, par contraste mais peut-être aussi du fait d'un implicite occidentalocentrisme, comme des « modes de vie », comme des façons d'être au monde, ce qui est aussi le cas du bouddhisme : « Dans ce contexte, on comprend que, pour l'opinion dominante, l'étrangeté peut être plus forte encore avec des expressions religieuses qui, tels l'islam et le judaïsme, se manifeste par des fêtes différentes et des pratiques alimentaires spécifiques » (p. 96). Cette « étrangeté » paraît d'autant plus marquante ou frappante que la minorité musulmane française, étroitement associée à une immigration issue d'anciennes colonies, est la plus nombreuse parmi les pays de l'Europe de l'Ouest : en 2018, elle représentait 6,6 % de la population de la France métropolitaine en 2009 et 13 % chez les 18-29 ans. Les musulmans sont également impliqués en plus grand nombre dans leur religion. Sur la base des données de l'European Values Survey de 2018, les auteurs mentionnent que sur 100 pratiquants réguliers 16 sont musulmans, soit un taux plus de deux fois supérieur à leur poids dans la population. La France est également le pays européen qui compte le plus grand nombre de personnes, environ 550 000, qui se déclarent juives. Les indicateurs retenus sont révélateurs d'une évolution vers plus d'orthodoxie et d'orthopraxie et donc d'un recentrage communautaire, en particulier la revitalisation de la dimension religieuse de l'identité juive, le lien avec Israël et le développement d'écoles juives. Mais cette tendance, nullement incompatible avec une ouverture sur la cité, pourrait même en constituer une condition. Les auteurs font ici appel à Emmanuel Levinas, pour qui « particularisme juif comme garantie de son ouverture au monde, voilà notre frisson nouveau ! » (p. 117).
- 7 Les auteurs éclairent fréquemment leur propos par le biais de l'analyse comparative. C'est le cas notamment en ce qui concerne l'héritage catholique, protestant et juif en matière d'engagement social et sanitaire. La même place croissante des mouvances orthodoxe et libérale qui incarnent le judaïsme non consistorial est observée dans milieu protestant, où le courant « moyen » « paraît avoir moins de saveur » (p. 117). La

comparaison du catholicisme et du protestantisme porte inévitablement sur la genèse du capitalisme, mais aussi, de façon plus nouvelle, sur la question écologique ; à cet égard, « le protestantisme se montre distant à l'endroit de l'écologie intégrale prônée par les papes, qui leur semble soumettre la détermination des choix personnels sur le terrain de l'intime à un "moralisme naturaliste" difficilement acceptable » (p. 170). Sur le plan électoral, l'inclination vers la droite des catholiques se conjugue avec le reflux du vote de gauche chez les protestants.

- 8 Parmi les dossiers qui font l'objet d'un traitement que l'on peut considérer comme singulier soit en raison de la présentation d'une documentation originale, soit du fait de l'adoption d'une approche à caractère plutôt anthropologique, on peut retenir celui qui est consacré au bouddhisme, religion dite plus de « pratiquants » que de « croyants » et qui compte, en France, environ 600 000 adeptes et près de 400 lieux de culte. Les auteurs soulignent que le programme de l'important centre bouddhique tibétain installé en 1975 à Saint Léon-sur-Vézère, en Dordogne, et auquel sont rattachés quelque 70 centres sur le sol national, est au diapason de la conjoncture et des aspirations socioreligieuses occidentales, dont les mots-clés sont ceux de recherche, d'expérimentation, de spiritualité et d'accomplissement de soi. Cette analyse offre l'occasion de rappeler que la loi de Séparation des Églises et de l'État, qui ne reconnaît aucun culte, « soumet néanmoins à autorisation, on l'oublie souvent, les congrégations religieuses » (p. 123). En 1989, le Conseil d'État a ainsi précisé les quatre critères permettant de définir le statut de congrégation : « les vœux, la vie commune, la règle, l'approbation par une autorité religieuse » (p. 123).
- 9 Au sein de « l'espace social » français, et tout particulièrement dans le domaine de la famille, de la contraception, des orientations sexuelles et des possibilités offertes par les biotechnologies, les forces religieuses font face à d'importantes innovations. L'avènement d'une « société des individus » s'opère à l'encontre de la matrice catholique et du « faire famille » traditionnel. Les lois sur la contraception (1967), l'avortement (1975), le PACS (1999) et le mariage des personnes de même sexe (2013) ont en effet fondamentalement changé la donne. Tout en conservant sa centralité normative, l'État a toutefois construit une coopération avec les magistères religieux, en particulier lors du choix qui a dicté la composition du Comité consultatif national d'éthique. Cette coopération est significative d'une « republicisation » (p. 137) du discours religieux.
- 10 Au plan rédactionnel et argumentatif, le lecteur est frappé par le fréquent usage du mode ternaire – trinitaire ? –, qui traduit peut-être un désir de clarté à visée pédagogique, s'agissant d'un ouvrage publié dans une collection qui se présente comme le « symbole par excellence du livre universitaire ». Ainsi, l'épuisement de la première modernité est présenté comme la résultante d'une triple crise : celle de l'institution, de la rationalité et de la régulation (p. 16-17). C'est aussi par trois traits que l'état ultramoderne du religieux est caractérisé : la dissémination du religieux, la déprivatisation du croire et la désinstitutionnalisation de la foi (p. 19-20). Un triptyque sert encore à définir le caractère novateur de la Manif pour tous : un système de pensée, un système d'action et un système d'alliance (p. 268). L'une des figures les plus marquantes du recours à la trilogie réside à l'évidence dans l'organisation du chapitre intitulé : « La régulation publique des cultes : la laïcité étatique », dont la présentation se fonde sur la distinction de trois modèles successifs de la relation Églises/État : le système concordataire, le régime séparatiste et le modèle reconnaissant, même si seules ces

deux dernières figures donnent lieu à développement. Dans la ligne qui préside à la ligne générale de l'ouvrage, une attention particulière est ici accordée au modèle cognitif, fondé sur une logique de l'interaction entre l'État et les Églises, logique que l'on pourrait traduire par une combinaison entre séparation organique et collaboration fonctionnelle. C'est particulièrement le cas dans le domaine de l'enseignement, à la fois par la reconnaissance de l'enseignement privé, à très forte dominante catholique, et par ce que les auteurs qualifient de « désanctuarisation » de l'enseignement public. L'atténuation du contentieux tient ainsi à la convergence, jugée propice à la défense d'une éducation citoyenne, entre « écoles publiques laïques sécularisées et écoles privées catholiques laïcisées » (p. 260). En ce domaine comme en celui de la contribution financière des collectivités publiques, « l'État associe les forces religieuses à son propre travail de régulation politique » (p. 227). L'instauration en 2002 d'une « instance de dialogue » (désormais baptisée « Instance Matignon » au sein de l'Église catholique) entre le gouvernement français, dont l'action est alors dirigée par Lionel Jospin, et les représentants de l'épiscopat, témoigne d'une telle évolution, qui porte le sceau d'une laïcité de reconnaissance. S'il fallait donner une dernière illustration du recours à la typologie ternaire, nous la trouverions assurément dans l'ultime chapitre : « Philosophies politiques et religion », consacré à l'analyse du retour en force des pensées attachées à la réactualisation de la réflexion politique sur le récit religieux. Les auteurs considèrent en effet que ce tropisme « caractérise les trois grands modèles contemporains, reçus en France, d'articulation de la religion de la politique : le modèle culturaliste de Pierre Manent, le modèle écologiste de Dominique Bourg, le modèle délibératif de Jean-Marc Ferry : tous trois, afin de refonder l'ordre politique, sollicitent la transcendance – sous la forme de la “tradition chrétienne” pour le premier, du “donné naturel” pour le deuxième, de la “religion réflexive” pour le troisième – sans pour autant abolir les dynamiques propres de l'immanence » (p. 279).

- 11 On peut estimer que relève de ce même souci argumentatif et d'une égale volonté d'engager le dialogue avec le lecteur l'amorce de nombreux développements par la formulation d'une question. Ainsi, « Comment associer les “forces spirituelles” à la délibération éthique ? » (p. 156) ; « Les dialogues interreligieux vont-ils être dépassés par les dialogues interconfessionnels ? » (p. 193) ; « Y a-t-il eu, avec le temps, une atténuation de la relation entre la variable religieuse et le vote ? » (p. 272) ; « Faut-il admettre [...] que le monde a définitivement tourné la page du religieux selon cette logique de la soustraction dont parle Charles Taylor ? » (p. 298). Un incontestable sens de la formule contribue aussi à donner vie et relief au texte : « Hors du christianisme romain, Église se dit au pluriel » (p. 77) ; « Les convertis ont choisi l'islam et pas les musulmans » (p. 106) ; « Aujourd'hui, c'est plus la question de la coexistence des dieux qui est à l'ordre du jour que celle de leur existence » (p. 173) ; « La banalisation de l'œcuménisme, sa réussite même, contribuent paradoxalement à sa moindre vitalité » (p. 179) ; « Aujourd'hui, l'école est non seulement laïcisée, mais elle est aussi sécularisée » (p. 258).
- 12 On peut retenir, au rang de légères scories rédactionnelles, quelques répétitions : par exemple celle de la citation de François Mitterrand sur la mort, la vie et la personne, tirée de son allocution prononcée le 2 décembre 1983 à l'occasion de l'installation du Comité consultatif national d'éthique (note 1 de la p. 135 et p. 154). On peut aussi avancer sans crainte d'être contredit que l'année 2017 n'a pas été celle de la commémoration du « cinquantième centenaire de la réforme » (p. 179).

- 13 Les auteurs ont su relever avec succès et de façon convaincante le défi qu'ils se sont lancé en cherchant à montrer en quoi « plus de sécularité n'entraîne pas moins de religion, mais du religieux autrement » (p. 298), par voie de recomposition interne, mais aussi et surtout de reconnaissance externe grâce à de nouveaux modes d'inscription dans le débat social et politique, éthique et philosophique. La première modernité avait instauré un partage entre le privé et le public, les Églises et l'État, le religieux et le politique. L'affaiblissement des certitudes, qui s'est accentué au rythme de l'emprise progressive et structurante d'une longue crise économique et morale et, sans doute aussi désormais, de la planétarisation de l'insécurité sanitaire, bouleverse les lignes de clivage. Il fait advenir une figure inédite de la modernité au sein de laquelle la diversité religieuse peut constituer un atout pour la quête de sens dans la mesure où les religions cherchent non à imposer leur vérité mais à jouer le jeu d'une irréductible altérité, et où « hypersécularisation et minorités religieuses actives vont de pair » (p. 82).