

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XLIV-135 | 2006

Citoyenneté et démocratie providentielle

La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation

Danièle Hervieu-Léger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/261>

DOI : 10.4000/ress.261

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2006

Pagination : 111-121

ISBN : 9-782-600-01108-2

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Danièle Hervieu-Léger, « La démocratie providentielle, temps de l'ultra-sécularisation », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/261> ; DOI : 10.4000/ress.261

Danièle HERVIEU-LÉGER*

LA DÉMOCRATIE PROVIDENTIELLE, TEMPS DE L'ULTRA-SÉCULARISATION

Depuis un demi-siècle, la thématique de la sécularisation – définie comme le mouvement inéluctable de la réduction de l'espace de la religion dans les sociétés modernes – a été le fil rouge des développements théoriques de la sociologie des religions. Elle a continûment mobilisé, dans une période plus récente, les spécialistes de l'étude des faits religieux confrontés à un double constat: celui de la réduction invincible de la place de la religion dans les sociétés modernes, d'une part; celui de la persistance indéradicable des croyances religieuses dans les sociétés supposées les plus rationnellement désenchantées, d'autre part. S'essayer à faire tenir ensemble ces deux propositions apparemment contradictoires est devenu le cœur de métier de la discipline, et les propositions élaborées à cette fin ont alimenté un nombre si incalculable d'ouvrages, de séminaires, de conférences et de colloques qu'il peut sembler tout à fait vain d'y revenir une fois de plus. Qu'en dire en effet, sinon que les formes actuelles de la « communalisation »¹ religieuse, aussi bien que les expressions présentes de la religiosité, sont sociologiquement inintelligibles si on les sépare des deux mouvements qui définissent l'espace de déploiement de la modernité religieuse. Le premier de ces mouvements, dont la notion de *laïcisation* rend compte, est celui par lequel les institutions politiques et civiles se sont émancipées de la tutelle des institutions religieuses. Le second, plus incertain et considérablement plus discuté, est celui par lequel les différentes sphères de l'activité humaine ont progressivement acquis leur autonomie, non seulement par rapport aux normes prescrites par les institutions religieuses, mais également par rapport à toute référence à une « grande transcendance »² supposée gouverner d'en haut la vie des hommes. La *sécularisation*, entendue dans ce sens large, embrasse à la fois les aspects « objectifs » du dédouanement religieux des sociétés modernes, inséparable de la différenciation des institutions, mais également ses aspects « subjectifs », c'est-à-dire le bouleversement des mentalités qui a partie liée avec ce tournant civilisationnel³. Même lorsqu'elle s'emploie

* Directrice de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales et directrice du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux au CNRS; hervieu@ehess.fr

¹ La notion de « communalisation » est empruntée au répertoire conceptuel weberien: elle sert à désigner le processus par lequel des croyances partagées au sein d'un groupe déterminent une manière spécifique d'« agir en communauté » et organisent le vivre ensemble de ceux qui s'y réfèrent, en même temps que leur rapport au monde.

² Processus que T. Luckmann fut un des premiers à mettre en évidence: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, McMillan, 1967.

³ Sur les dimensions objective et subjective de la sécularisation, cf. P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967.

(comme c'est le cas depuis trente ans) à corriger les insuffisances d'une lecture de la perte religieuse du monde moderne unilatéralement fondée sur l'observation de l'état de la religion institutionnelle et de ses pratiques, l'analyse sociologique ne s'en attache pas moins, de multiples façons, à la description de cet évidement religieux des sociétés modernes.

Cet évidement ne signifie – on le sait désormais – ni la disparition des intérêts spirituels et métaphysiques, ni la résorption des croyances, ni même la dislocation des formes de vie communautaire associées au partage collectif de ces croyances. Longtemps occupés par la mesure de la perte de la religion institutionnelle, les sociologues des religions ont réorienté leurs perspectives en consacrant l'essentiel de leurs efforts à l'analyse des productions spirituelles qui émergent dans un monde travaillé par l'incertitude. S'employant à démonter les bricolages du sens mis en œuvre par les individus, et à identifier les formes nouvelles de la sociabilité religieuse, ils se sont préoccupés assez peu de continuer à alimenter la description de la vie des institutions «classiques»: paroisses, mouvements, œuvres etc. Cette tendance est particulièrement marquée en France, où prévaut, probablement plus qu'ailleurs, le sentiment que le sort des institutions religieuses est désormais scellé. Cette priorité donnée aux décompositions et recompositions du croire qui se déploient en aval des processus de dislocation des univers religieux du passé a conduit également à prêter une attention assez distante aux structurations religieuses de notre culture qui survivent à l'affaissement de ces univers et à la marginalisation avérée des institutions.

Si une relance des réflexions sur la sécularisation est aujourd'hui possible et nécessaire, c'est en interrogeant ce qu'il advient de ce travail civilisationnel des religions, dont la puissance a survécu à la disqualification politique, sociale et même culturelle des institutions des religions historiques dans les sociétés «sorties de la religion». Or il faut convenir que les principales sollicitations, pour un tel renouvellement, sont moins le fait des sociologues des religions que celui des sociologues intéressés à d'autres domaines d'études: la vie politique, le monde rural ou la famille. Ceux-ci ont manifesté de longue date leur intérêt pour cette dimension religieuse de la culture et pour les diverses conséquences des changements intervenant à ce niveau⁴. Une des explications de cette situation est sans doute que, pour aborder la question de la religion de cette façon, il faut partir des transformations de la société et de la culture plutôt que des changements directement observables dans le champ religieux lui-même. Il faut, autrement dit, pouvoir se tenir suffisamment à distance des interrogations indéfiniment répétées sur le devenir des croyances et pratiques «proprement religieuses» qui sont normalement la matière première de la sociologie des religions. Longtemps mobilisée par la mesure du reflux de la religion institutionnelle, celle-ci a été trop souvent portée à associer ce constat, d'un côté à la dissolution des croyances, de l'autre à l'érosion des fondements religieux de la culture. La première de ces implications a été sérieusement reconsidérée et réévaluée. Il est aujourd'hui essentiel, si l'on veut enrichir la description sociologique de la modernité religieuse, de s'employer aussi à examiner de près ce qu'il en est de la seconde.

⁴ Cf. entre autres, H. Mendras, *La seconde révolution française*, Paris, Gallimard, 1994 (1988); E. Todd, *L'invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1996.

LE LABORATOIRE EUROPÉEN : ENTRE HOMOGÉNÉISATION ET PLURALITÉ

L'étude des différents registres dans lesquels se dessinent (ou ne se dessinent pas) les voies de l'intégration culturelle du continent européen (en ce qui concerne au moins sa partie occidentale) offre une entrée privilégiée pour un tel exercice. Sur ce terrain, la contribution des sociologues des religions a surtout consisté à mettre en valeur l'exceptionnalité de la situation religieuse de l'Europe de l'Ouest, par rapport aux évolutions religieuses qui adviennent dans tout le reste du monde. Cette exception européenne tient entièrement dans le fait que cette région est la seule aire géographique et culturelle (peut-être avec le Canada, et certainement avec le Québec) dans laquelle le schéma idéaltypique de la sécularisation comme repli social et culturel de la religion trouve véritablement à s'appliquer, par opposition aux autres continents, Etats-Unis compris. Nulle part ailleurs qu'en Europe occidentale en effet, la religion dénominationnelle n'atteint à un tel point d'érosion. Effondrement dramatique du recrutement du personnel clérical, affaiblissement de l'influence politique directe des églises, mais aussi baisse de la croyance en un Dieu personnel, montée de l'ignorance culturelle des traditions religieuses (et au premier chef du christianisme), expression autonome de la conscience morale personnelle par rapport aux prescriptions éthiques des appareils religieux, sécularisation interne accélérée des grandes églises enfin : tous les indicateurs confirment l'approfondissement continu de la sécularisation des sociétés européennes, dans sa double dimension objective (les institutions) et subjective (les consciences et les mentalités).

C'est en Europe que s'observe au plus près le mouvement d'individualisation religieuse qui désorganise les formes classiques de l'appartenance et de la transmission religieuse. Ce processus de subjectivisation de la religion constitue le point ultime de la longue histoire de son refoulement progressif dans la sphère privée. La scène européenne fut en effet historiquement (et à travers des processus différenciés selon les nations) le lieu de l'affirmation de l'autonomie du politique, par rapport à la tutelle de toute norme religieuse donnée d'en haut. L'Europe fut le laboratoire de l'invention de la souveraineté politique, d'où procède – par le bas – l'ensemble des normes qui régissent la vie collective⁵. Elle est aujourd'hui le laboratoire de l'absorption des ressources symboliques de la religion dans la culture contemporaine de l'individu. La religion n'a pas disparu pour autant. Elle subsiste comme option personnelle et modalité d'identification individuelle. Mais elle nourrit de moins en moins des identités collectives et ne fournit plus, en tout état de cause et dans aucun pays d'Europe occidentale, le cadre éthico-normatif de la vie des citoyens.

L'homogénéisation de la scène religieuse européenne est le résultat visible de la tendance générale à la désinstitutionalisation du religieux. Mais le cours contemporain du religieux, qui se donne à voir non seulement dans la décroissance des pratiques et l'érosion des croyances traditionnelles, mais aussi dans la diffusion très large d'un modèle de religiosité « mystique » ou « spirituelle »

⁵ Cf. M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

qu'Ernst Troeltsch anticipait dès le début du siècle⁶, est loin d'effacer les traces de la diversité religieuse de l'Europe, constituée dans la longue durée historique. Pour le mesurer, il faut aller au-delà de l'examen des rapports explicitement entretenus par les individus avec les « grandes religions » et dépasser l'inventaire des bricolages croyants individuels. Il faut creuser plus profond, pour atteindre le niveau des structures politiques, culturelles, éthiques et symboliques qui constituent l'armature du vivre ensemble des sociétés concernées. Celles-ci ont été modelées en profondeur par les traditions religieuses, et au premier chef par le christianisme. On constate alors qu'à l'intérieur même de cette emprise chrétienne, la construction de la problématique moderne de l'autonomie a suivi des cours différents, rendus visibles, en premier lieu, dans la frontière qui continue de séparer une Europe catholique et une Europe protestante. Cette différence peut être illustrée au mieux à partir du cas allemand et du cas français. La problématique allemande de l'autonomie, antérieure à toute problématique politique de l'autonomie, naît dans l'expérience de la Réforme. Elle se construit à travers l'affirmation d'un individualisme religieux qui discute radicalement les fondements de l'autorité dans l'Eglise et exonère la relation du croyant à Dieu de toute médiation institutionnelle. La conception de l'individu et de la souveraineté qui en découle est radicalement différente de la construction fondamentalement politique qui s'instaure en France, à travers cette lutte double et inséparable que cristallise l'expérience révolutionnaire, contre le despotisme d'une part et contre la religion d'autre part⁷.

Lorsqu'on entre plus finement dans l'analyse du travail civilisationnel différencié de la religion, on repère immédiatement d'autres différenciations pertinentes, qui brisent la perception homogène de la sécularisation européenne. Ainsi, dans l'Europe dite protestante, les problématiques anglaise, allemande et scandinave des Lumières – elles-mêmes enracinées dans des constructions ecclésiologiques profondément différentes – ont généré des cultures politiques, des conceptions des rapports entre l'Etat et le citoyen, des représentations de la souveraineté et de la représentation qui sont loin d'être homogènes. Dans chaque pays, le style de la vie politique, le contenu du débat public sur les problèmes sociaux et éthiques, la définition de la responsabilité de l'Etat et de celle de l'individu, les conceptions de la citoyenneté ou de la famille, les visions de la nature et de l'environnement, mais également les règles concrètes de la civilité, le rapport à l'argent ou les modes de consommation ont pris corps dans des contextes historico-religieux qui continuent – jusqu'à un certain point au moins – de les orienter. Ceci non pas parce que les institutions religieuses y gardent une capacité normative effective (on sait qu'elles l'ont partout perdue), mais parce que les structures symboliques qu'elles ont modelées ont conservé, par-delà la déperdition des croyances officielles et l'affaïssement des observances, une remarquable puissance d'imprégnation culturelle.

⁶ E. Troeltsch, *Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912. Pour la présentation synthétique des trois formes typiques de la communalisation chrétienne (église, secte, réseau mystique – *Spiritualismus* -), se reporter aux Conclusions de l'ouvrage, traduites en français par M.-L. Letendre, *Archives de Sociologie des Religions*, n° 11, 1961.

⁷ Cf. P. Bourretz, *La République et l'universel*, Paris, Gallimard (Folio), 2000.

LA SINGULARITÉ RELATIVE DU CAS FRANÇAIS

Cette approche de la sécularisation européenne conduit à relativiser l'exceptionnalité, si souvent invoquée, de la laïcité à la française. En fait, celle-ci constitue un cas singulier – parmi d'autres cas non moins singuliers – pour l'étude de cette présence en creux du religieux, capable de survivre à l'affaissement de la présence confessionnelle de la religion dans la vie sociale et politique. La spécificité du cas français vient de ce qu'il associe durablement, au-delà de l'affrontement historique de deux France que tout opposait⁸, les témoignages multiples de la longue imprégnation catholique de la société et des institutions, et les indicateurs d'une désaffection religieuse plus avancée que dans beaucoup d'autres pays. Pendant des siècles, la religion romaine a façonné, dans tous ses aspects les plus ordinaires, la vie quotidienne d'une population restée longtemps majoritairement rurale. Il en est demeuré, au-delà de la laïcisation des institutions et de l'émancipation religieuse des consciences, une imprégnation culturelle catholique qui a longtemps marqué en profondeur l'identité collective, y compris pour les plus irreligieux. « Nous sommes – comme l'écrivit Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant* – tous catholiques ». La formule situe bien le paradoxe le plus frappant de la sécularisation à la française : alors même que le détachement individuel et collectif par rapport à l'Eglise est massivement attesté, les mentalités demeurent (ou sont, à tout le moins, demeurées longtemps) modelées par cette matrice culturelle constituée, depuis des siècles, par la religion dominante.

La laïcité s'inscrit elle-même pour une large part, à l'intérieur de ce moule. La puissante affinité qui existe, par-delà leur concurrence historique, entre le dispositif catholique d'un pouvoir religieux hiérarchisé et territorialisé et le modèle universaliste et administratif que la République met en œuvre dans tous les domaines a d'ailleurs été souvent soulignée. Mais cette affinité va bien au-delà d'un simple jeu mimétique qui se serait imposé de fait, à travers les aléas de la guerre des deux France. La construction en miroir de l'Etat laïc et républicain par rapport à l'Eglise dont il s'efforçait de supplanter la puissance, tendait expressément, comme le souligne D. Schnapper, à fonder un monde nouveau : non pas ce monde émancipé de toute transcendance que la vision positiviste appelait de ses vœux, mais un monde référé à une transcendance alternative, dont l'« Etat moral et enseignant », cher à Renouvier, devenait l'unique médiateur. « Pendant le siècle qui suivit la Révolution, les républicains ont cherché à substituer la transcendance politique à la transcendance religieuse et dynastique pour organiser la vie collective et les relations entre les hommes. »⁹ L'école, directement et délibérément reprise du modèle pédagogique ecclésiastique, fut le principal instrument d'une entreprise civilisationnelle tendant, selon la formule fameuse de Michelet, à imprimer la République dans les âmes et les cœurs. De façon plus générale, c'est bien le régime – complètement laïcisé – de l'institutionnalité catholique qui préside à la mise en place de toutes les institutions – administration, hospital, justice, université

⁸ E. Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.

⁹ D. Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002, p. 220.

etc. – à travers lesquelles l'Etat remplit concrètement sa mission socialisatrice. Ce « programme » – note de son côté François Dubet – en appelle à des principes ou à des valeurs qui ne se présentent pas comme de simples reflets de la communauté et de ses moeurs : il est construit sur un principe universel et « hors du monde », situé au-delà de l'évidence de la tradition ou d'un simple principe d'utilité sociale, et auxquels les individus sont appelés à adhérer¹⁰.

Cet arrachement de la transcendance politique à la transcendance religieuse marque en propre le cas français. Le sociologue britannique David Martin parle même de « catholicisme sans christianisme » pour caractériser cette configuration singulière de la sécularisation européenne¹¹. Mais cette singularité – indiscutable dans la mesure où elle *oppose* terme à terme le politique au religieux – peut être relativisée si l'on observe que la plupart des sociétés européennes ont construit en réalité la même dissociation de la transcendance à l'intérieur d'une référence préservée à une religion confessionnelle historiquement majoritaire, opérant à la fois (et sans recouvrement nécessaire pour les individus) comme ressource traditionnelle des engagements croyants d'un côté, *et* comme dispositif de représentation de la continuité politique de la nation de l'autre. Enzo Pace met parfaitement en évidence cette dissociation en parlant du catholicisme comme de la « religion civile des Italiens »¹². La même dissociation est également en jeu dans le cas où une religion établie – comme l'anglicanisme – est en charge de la mise en forme liturgique des rituels politiques et acceptée, dans cette fonction, par les différentes communautés religieuses aussi bien que par les « sans religion ». Le luthéranisme joue le même rôle dédoublé dans l'ensemble des pays scandinaves, considérés par ailleurs comme des pays de sécularisation extrême, en prenant en charge – comme le montre le sociologue danois Ole Riis – la symbolisation « patrimoniale » de l'identité nationale¹³. De ce point de vue, il est extrêmement intéressant d'observer – à travers les effets du désétablissement intervenu en 2000 – ce que produit l'explicitation et la remise en question de l'équilibre établi à travers le double régime de transcendance dévolu jusque là à l'Eglise luthérienne de Suède. Il n'est pas exclu – mais encore difficile à évaluer précisément pour l'instant – que l'obligation désormais faite aux Suédois de donner à leur adhésion à l'Eglise le sens d'un engagement religieux, à égalité (et donc en principe sans double appartenance) avec tous les autres communautés et mouvements enregistrés comme groupes religieux, transforme progressivement la place sociale et culturelle d'institutions ecclésiastiques fonctionnant jusque là comme des services publics offerts à tous les citoyens, quelles que soient leurs croyances. La présence sociale imposante de l'Eglise luthérienne – associée jusque là de plein droit, à travers la multitude de ses oeuvres, aux politiques publiques de l'Etat – providence en matière de santé, d'éducation, d'assistance sociale etc. – peut désormais être considérée comme un privilège exorbitant, correspondant à une inégalité de traitement qu'un

¹⁰ F. Dubet *Le déclin de l'institution*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, p. 24.

¹¹ D. Martin, *A General Theory of Secularisation*, London, Harper Colophon Books, 1979, p. 24.

¹² E. Pace, « Désenchantement religieux en Italie », in G. Davie et D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 215-232.

¹³ O. Riis, « Religion et identité nationale au Danemark », in G. Davie et D. Hervieu-Léger (eds.), *op. cit.* pp. 113-130.

certain nombre de groupes religieux ayant répondu à la procédure officielle d'inscription peuvent logiquement dénoncer. Si cette contestation ne s'exprime pour l'instant qu'à la marge, elle nourrit néanmoins déjà des revendications communautaires, ultra-minoritaires certes, mais qui sont le premier effet non recherché d'une réforme à visée expressément démocratique.

Quoiqu'il en soit des modalités diverses dans laquelle elle s'est réalisée historiquement, la disjonction entre la sphère politique et la sphère religieuse n'a emporté avec elle, dans aucun pays d'Europe, le besoin de préserver une référence transcendante capable de porter la symbolisation et la représentation de la continuité du « nous » national. Cette référence transcendante entre partout en tension avec la logique démocratique, qui postule que le lien politique, renouvelé régulièrement par la volonté de ceux qui sont partie à la communauté des citoyens, ne procède que de cette volonté venue d'en bas. La construction institutionnelle propre à chaque pays réalise et protège – selon des modalités variables dans lesquelles la religion confessionnelle est diversement impliquée – le compromis entre ces deux exigences. La question qui relance l'interrogation sociologique sur la sécularisation des sociétés européennes n'est plus celle du devenir des croyances, des pratiques et des institutions religieuses comme telles. Elle est celle du devenir de ce compromis, dans un univers culturel où l'universalisation des valeurs partagées passe, non par l'invocation d'une transcendance collective quelconque, mais par l'exigence de récapituler la totalité des petits récits (collectifs et individuels) dont est porteuse chaque composante de la communauté.

DE LA SÉCULARISATION DU POLITIQUE À L'EXCULTURATION DU CATHOLICISME

Dans *La démocratie providentielle*, Dominique Schnapper livre une analyse implacable de l'irréversibilité de ce processus d'érosion de toutes les formes – religieuse aussi bien que politique – de la transcendance collective. L'intérêt théorique de cette contribution, du point de vue d'une sociologie de la modernité religieuse, est de bien marquer l'étape nouvelle du processus historique de la sécularisation que les sociétés démocratiques sont en train de franchir. Dans le cas français, l'entrée dans la modernité s'est jouée, de façon centrale, à travers la substitution politique de la transcendance religieuse. Aujourd'hui, c'est la crise du rapport collectif à une transcendance quelconque qui emporte avec elle le monde religieux aussi bien que l'univers politique qui en est issu. Cette érosion ne témoigne pas d'une usure conjoncturelle de la capacité utopique d'une société confrontée à la rapidité et à la profondeur du changement, mais elle procède du développement interne de la démocratie, dès lors que celle-ci entend donner un contenu réel à l'égalité des citoyens qui est à son principe. Le cas français s'inscrit donc lui-même, sur son mode propre, dans un mouvement de plus vaste portée. Le cours de toutes les démocraties européennes, dans lesquelles l'Etat providence a été conduit à intervenir de plus en plus pour assurer à toutes les catégories et groupes sociaux l'égalité des droits, déporte inexorablement l'exigence démocratique vers la reconnaissance toujours plus poussée des identités ainsi fondées à s'affirmer dans l'espace public. D. Schnapper montre précisément par quelles voies cette logique réaliste de la démocratie invalide du même coup les

mécanismes régulateurs qui assuraient, non pas la disparition des identités particulières (ce que la citoyenneté n'a jamais requis, même pas dans la définition particulièrement abstraite qui en a été donnée en France), mais « la gestion réglée des diversités »¹⁴. Le choc de ce retournement est cependant plus rude en France qu'ailleurs, puisqu'il mine directement la transcendance politique qui est au fondement de la République, sans que celle-ci puisse se décharger de la représentation de l'unité et de la continuité collective sur une institution confessionnelle demeurée, par-delà l'effritement de son autorité proprement religieuse, formellement ou informellement en charge du dépôt politique de la transcendance. La lisibilité politique du dispositif républicain, qui rend explicite la substitution de la transcendance politique à la transcendance religieuse, est aussi la source de sa fragilité extrême, face à la montée des affirmations ethniques et des particularismes identitaires.

Bien plus, l'érosion de la transcendance politique, loin de revitaliser l'institution ecclésiastique en la rétablissant dans son monopole de la transcendance, contribue au contraire à précipiter l'exculturation du catholicisme¹⁵. Il ne faut pas oublier, en effet, que la transposition laïque du modèle ecclésiastique d'encadrement de la société a permis que l'armature régulatrice issue du catholicisme puisse continuer à fonctionner – de façon « invisible », si l'on peut dire – bien au-delà de l'emprise religieuse directe exercée sur le groupe (depuis longtemps amenuisé) des pratiquants réguliers ou épisodiques. Bien des Français qui ne mettaient jamais les pieds dans les églises ont préservé longtemps des références, des représentations, des souvenirs qui encadraient, fût-ce de très loin, le travail d'élaboration des significations par lesquels ils donnaient un sens à leur vie (et surtout à leur mort). Ceux qui rejetaient cette culture religieuse ambiante le faisaient délibérément, en référence à des valeurs, à des normes morales, à des croyances (à la science, au progrès etc.) qui faisaient directement pendant aux conceptions métaphysiques et éthiques du catholicisme. Cette affinité paradoxale peut être considérée comme l'une des clés de la « conciliation laïque » qui a pu se réaliser, le temps aidant, entre les adversaires d'hier. Elle éclaire aussi les problèmes posés par la reconnaissance de l'islam, ou la régulation des sectes, dans un pays où on ne parvient pas à penser le pluralisme religieux en dehors du modèle confessionnel démarqué du catholicisme¹⁶. Mais par contre-coup, l'affaïssement du régime d'institutionnalité repris par la République à la matrice catholique achève de disloquer l'institution catholique elle-même en l'entraînant à son tour dans son sillage. Cet effet de sécularisation en boucle, loin de soulager l'Église romaine de la pression de la laïcité républicaine, fait paradoxalement de la crise de cette laïcité un facteur aggravant de la décomposition de la culture catholique en France : un facteur qui mine plus insidieusement l'Église romaine que le rétrécissement, depuis longtemps constaté, du monde des observances dont elle assure la gestion directe.

¹⁴ D. Schnapper, *La démocratie providentielle*, op. cit., p. 252.

¹⁵ D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

¹⁶ D. Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001 ; « Le miroir de l'islam en France », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 66, Avril-juin, 2000, pp. 79-89.

Pour L'Église catholique de France, cette situation marque à coup sûr la fin d'un monde dans lequel elle espérait faire valoir un univers de normes et de valeurs opposable aux autonomies que promeut la modernité. La crise majeure qui en résulte pour une institution – fragilisée de surcroît, par des difficultés économiques aux conséquences aussi considérables qu'occultées – ne signe pourtant pas la fin de toute ecclésialité chrétienne imaginable. C'est encore un biais typiquement français – explicable aussi, pour partie au moins, par l'histoire des liens d'affinité répulsive entre la République et L'Église catholique – que d'hypostasier, comme seule construction possible de l'institutionnalité catholique, un modèle intransigeant dessiné par la Contre-Réforme, et fixé au XIX^e siècle, dans le feu de la guerre contre le monde nouveau issu de la Révolution française. A la différence de ce qui s'observe dans le catholicisme allemand par exemple, l'absence de confrontation avec d'autres modèles ecclésiologiques présents de façon significative sur la scène chrétienne française, ne contribue pas – sauf dans des marges catholiques réduites – au développement d'un débat interne à L'Église sur le renouvellement des formes de gouvernance que l'exculturation du catholicisme appelle nécessairement. La faiblesse de la production théologique française contemporaine manifeste la même inhibition, face au séisme que produit, *ad intra*, la dislocation d'un monde commun ancré dans la matrice catholique. La misère intellectuelle du catholicisme français contemporain, et le peu d'écho des tentatives engagées pour sortir de l'invocation répétitive et bien-pensante des promesses de l'Esprit contenues dans les difficultés du temps, contrastent fortement avec la richesse de cette même production, quand l'affrontement de l'institution avec la modernité produisait en son sein de véritables clivages opposant des versions différentes du rapport à instaurer avec cette modernité. Certes, le catholicisme français est loin d'être exempt de toutes tensions, et celle qui oppose les partisans (minoritaires, mais bien présents) d'une refondation idéologique et disciplinaire d'une identité catholique forte, et ceux qui plaident pour une ouverture positive aux questionnements inédits de la modernité en matière de moeurs ou de science, demeure vive, même si elle a perdu une bonne part de sa charge explicitement politique. Il existe pourtant, entre ces tensions et les affrontements qui ont, dans un passé récent, secoué l'Église de France (les crises successives de l'Action catholique, par exemple), une différence majeure. Ceux-ci avaient pour enjeu, non pas, comme on le croit encore trop souvent, l'acceptation ou le rejet de la modernité, mais le contenu de la culture alternative que L'Église pouvait offrir à un monde qui s'était séparé d'elle sans s'arracher entièrement à la matrice religieuse qu'elle lui avait fournie. Les chrétiens « progressistes » ne bénissaient pas plus la modernité que les chrétiens « traditionalistes » : ils s'affrontaient sur le sens de l'utopie à opposer ou à proposer à un monde auquel ils ne parlaient, ni les uns, ni les autres, une langue étrangère. Les tensions d'aujourd'hui ont pour toile de fond la dislocation de ce monde commun. Leur débouché concerne toujours le sens de la participation à la fabrique du lien social de ceux qui revendiquent leur appartenance à la lignée catholique. Mais ce sens se décline de moins en moins de haut en bas, à partir d'un « projet pour le monde » dont l'Église serait dépositaire et que les évêques auraient pour mission d'interpréter localement.

Confrontés au recul accéléré et massif de l'acculturation catholique des jeunes générations, à la folklorisation esthétisante des traces de la présence catholique dans la culture, et aux requêtes d'un consumérisme religieux exclusivement occupé

de l'accès aux services festifs et aux dispositifs de consolation spirituelle offerts par l'institution, ceux-ci n'ont qu'une palette limitée de choix stratégiques à leur disposition. Le premier est de se laisser porter par des courants, minoritaires mais activistes, qui voient dans l'affirmation d'un ethno-catholicisme revendiquant son antériorité historique une réponse possible à la pluralisation de la scène religieuse française et à la condition minoritaire qui est devenue celle des catholiques. Cette tentation communautarienne est cependant contredite par la recherche d'une alliance défensive avec une « tradition laïque » qui assure, de fait, la prééminence du catholicisme sur les autres religions en l'érigeant en modèle de la religion acceptable dans les limites de la République. Les oscillations de la hiérarchie catholique à l'égard de la politique de l'Etat en matière de « risque sectaire », et les ambiguïtés de cette même hiérarchie quant à la conduite à tenir face à l'affirmation montante de l'islam en France (s'agissant, par exemple, de la question dite du voile) ont donné, depuis quelques années, une éclatante démonstration de la tension entre ces deux lignes stratégiques. Mais la préoccupation principale est avant tout celle de la voie pragmatique à trouver pour assurer la validation (et la consolidation) des initiatives locales, individuelles et collectives, qui sont l'expression disséminée, mobile et instable, mais vivante, de la sociabilité catholique actuelle¹⁷. Ces formes nouvelles de mobilisation venues d'en bas reposent sur l'engagement important de permanents et de bénévoles laïcs, liés par des affinités, des solidarités, des expériences partagées ou des intérêts communs que les acteurs font valoir eux-mêmes, sans référence ou en référence souvent tenue à des orientations pastorales prescrites par les autorités institutionnelles. Le déploiement de ces formes de sociabilité fondées sur le choix passe par le primat accordé aux relations interpersonnelles et à la validation mutuelle des significations partagées au sein de réseaux affinitaires mobiles et modulables. Comment soutenir cette sociabilité religieuse de proximité sans compromettre l'unité de l'institution ? Comment accompagner ces initiatives (à défaut de les encadrer ou de les impulser) sans en briser la dynamique ? Une des réponses données par la hiérarchie à ce défi est le recours régulier à la recharge émotionnelle du sens de l'appartenance, à travers rassemblements, pèlerinages, jubilés et autres occasions festives, en s'efforçant, autant qu'il est possible, de faire servir ces « événements » à une pédagogie accélérée de la foi catholique. Mais on sait la précarité des effets mobilisateurs de cette production affective du nous, et le brouillage identitaire que favorise l'agrégation de zèles disparates, accordés seulement par la chaleur du rassemblement de masse.

Réfléchissant sur les conséquences de l'érosion de toutes les formes de la transcendance collective dans les sociétés démocratiques contemporaines, Dominique Schnapper livre un diagnostic inquiet sur le devenir du lien social dans ces sociétés, et en France en particulier. Ce diagnostic est inséparable d'un pronostic relativement pessimiste, ou à tout le moins interrogatif, sur la capacité de l'Europe de susciter une véritable volonté politique collective. Au-delà de la seule affirmation d'une morale des relations entre les hommes fondées sur la tolérance réciproque, la question posée est celle de la survie même du politique, en dehors de

¹⁷ J.R. Bertrand et C. Muller, *Où sont passé les catholiques ? Une géographie des catholiques en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

toute référence à une transcendance politique, capable de fonder et de maintenir les valeurs communes. D. Schnapper ne nie pas que des formes nouvelles du débat public et de la participation collective peuvent émerger – et adviennent effectivement – dans ce contexte. Mais elle ne se déclare pas assurée de ce que « les liens sociaux concrets qu’entretiennent effectivement tous les agents du *welfare state* – soignants, éducateurs, animateurs et ‘médiateurs’ de toutes sortes et de tous niveaux – en intervenant toujours plus dans la vie des individus » soient suffisamment efficaces « pour donner aux individus des démocraties providentielles le sens de leur destin collectif et la volonté de défendre leur existence »¹⁸. Cette sociabilité fragile, labile, inscrite dans des temporalités courtes plutôt que dans l’immémorialité d’une tradition partagée, est au travail au sein de toutes les institutions : famille, école, médecine, entreprise, université etc. Toutes ont cessé de descendre du ciel : elles s’imposent de moins en moins d’en haut ; elles sont de plus en plus produites par les dispositions, aspirations, intérêts, imaginations et expériences des individus qui fabriquent, à partir des ressources qu’ils y trouvent et qu’ils y importent, les pratiques, les significations et les « absolutés » qu’ils se donnent à eux-mêmes. Elles appellent le volontariat, l’engagement choisi, la motivation personnelle des individus et sont supposées produire, en tous domaines, « un lien qui – selon la formule de F. de Singly à propos de la famille – ne soit pas qu’une chaîne »¹⁹. Non seulement l’Eglise n’échappe pas à ce destin commun des institutions dans le temps de l’ultra-sécularisation, mais elle constitue paradoxalement un laboratoire privilégié pour étudier les formes de sociabilité qui émergent sur le terrain même de la décomposition du régime d’institutionnalité dont elle fut la matrice. Cette observation ne vaut pas seulement pour le cas français. Partout en Europe, la scène religieuse offre une sorte de miroir grossissant pour l’étude comparative des tendances qui travaillent la scène institutionnelle des démocraties providentielles. Cette situation n’est pas seulement propice à la relance de la réflexion sociologique sur la sécularisation. Elle offre à la sociologie des religions une opportunité particulièrement favorable à la réaffirmation de son ambition intellectuelle propre, qui est de faire servir l’analyse des faits religieux à la compréhension de la société dans son ensemble.

¹⁸ D. Schnapper, *La démocratie providentielle*, op. cit., pp. 276-277

¹⁹ F. de Singly, « Un lien qui ne soit pas qu’une chaîne », Introduction au n°2 de la *Revue de philosophie et de sciences sociales, Le lien familial*, Paris, PUF, 2001.