

Rassemblement KERYGMA – Conférence 1 du samedi 21 octobre 2023

« *Ce monde dans lequel nous vivons pour servir et annoncer* »

Intervention de Philippe PORTIER

En 1911, dans la revue *Logos*, Ernst Troeltsch s'interrogeait sur les possibilités d'avenir du christianisme. D'une certaine manière, on en est encore là un siècle plus tard. La réflexion sociologique se pose la même question : a-t-il encore sa chance dans le monde contemporain. Il ne s'agit pas simplement d'enregistrer les effets conjoncturels de la divulgation des violences sexuelles. Les auteurs se situent en général dans un cadre de réflexion plus large qui renvoie à la question de l'articulation entre la modernité et la religion.

Typique de cette orientation est la ligne analytique de Charles Taylor dans son ouvrage *L'âge séculier*, paru en France en 2008, après qu'il a ouvert le chemin avec *Sources of the self*. Pour dire les choses très simplement, il repère deux moments dans le monde occidental.

1- *Le premier est celui de l'âge chrétien*, qu'il appelle paléo-durkheimien. L'Eglise est alors l'épine dorsale de la civilisation, dans un monde saturé de religieux, au sein duquel le sujet est, dit Taylor, un moi poreux, ouvert à l'influence d'une loi extérieure à lui-même.

Au plan social, il y a une « religion commune ». Bien sûr, comme l'a montré Jean Delumeau, le christianisme dominant supporte maintes hétérodoxies avec de fortes survivances de paganisme que l'Eglise a tenté de résoudre par un surplus de centralisation et de rationalisation. Mais on se situe tout de même dans un monde théocentré dans lequel la vie est suspendue à une croyance unanimement partagée dans un Dieu de puissance. L'athéisme jusqu'au XVIIIe siècle était assez impensable, comme l'a montré Lucien Febvre.

Au plan politique, s'impose une République convictionnelle, assise sur la superposition de la communauté politique et de la communauté religieuse et sur l'adéquation tendancielle de la loi positive et de la loi divine. Certes il y a des rivalités entre le monarque et l'Eglise, que révèlent les crispations gallicanes. Mais même au temps de la monarchie absolue, on retrouve en France, après le temps de l'Edit de Nantes, l'idée de l'unité de foi, sous l'égide du catholicisme.

2- *Le second moment est l'âge séculier*. Le monde se détache alors de la loi de Dieu, sous l'effet d'ailleurs de dérivations chrétiennes. Aux deux niveaux qu'on disait à l'instant, sur le fondement d'une anthropologie du moi plein, qui se détermine par lui-même.

Au plan politique, se met en place une république associative. On se situe dans une logique d'immanentsation du gouvernement. On répudie ce monde de l'hétéronomie, en faisant valoir une vision nouvelle, fondée sur l'autonomisation du pouvoir au nom de ce que Spinoza, lui-même inspiré par Machiavel, appelait la « foi dans la raison ». Recomposition des sources de légitimité : il vient de la puissance des hommes. Recomposition des principes de normativité : il sert la liberté des hommes, ce dont vont témoigner les déclarations des droits.

Dans ce contexte, le religieux s'efface comme puissance rectrice. Souvent on le voit d'ailleurs comme un facteur de division et d'absolutisme moral.

Au plan social, phénomène de pluralisation des convictions. Taylor parle d'effet supernova. Il évoque des phénomènes d'éclatement dans la sphère des représentations avec la déchirure du tissu socioreligieux. Théisme avec des familles divisées : il évoque en particulier le protestantisme. Puis déisme qui est un moment intermédiaire entre deux mondes ; puis agnosticisme et athéisme, avec les Lumières mais aussi le courant post-hégélien (Feuerbach et Marx).

Peu à peu, l'humanisme séculier, celui de l'homme sans Dieu, est devenu *l'option par défaut*, avec une réduction progressive de la place du religieux, en tout cas en Occident, malgré certaines résistances, que Taylor appelle les *mobilisations*, celles notamment du catholicisme.

3- Longtemps on a voulu qu'il y ait, attaché à ce changement d'époque, un effacement, une disparition du religieux historique, suivant le « *principe de soustraction* », qui peut s'analyser comme un jeu à somme nulle : plus la raison s'affirme, moins la religion compte : la religion connaît un processus de liquidation.

Annoncée par Marx et Durkheim, cette thèse va trouver à s'exprimer dans les pensées de la modernisation, soit du côté de l'historicisme marxiste, soit de celui du développementalisme libéral. On a pu parler de la « théorie conventionnelle de la sécularisation ». Ce n'est pas la thèse de Charles Taylor : il pense quant à lui que la religion a encore une chance d'avenir. Il emploie d'ailleurs l'expression « ressources » pour montrer qu'elle peut subsister aujourd'hui et demain. Il y a encore des points d'attache entre les Eglises et la société contemporaine. C'est aussi la thèse que je voudrais défendre : il y a pour l'Eglise une possibilité d'échapper à la marginalisation ou à la liquidation.

Il ne s'agit pas pour moi bien sûr de proposer une analyse normative, comme l'ont fait ces derniers temps quelques théologiens – ce qui est bien normal – mais aussi quelques sociologues – ce qui l'est peut-être moins, en proposant de manière abstraite un modèle de la « bonne Eglise ». Mon propos est de procéder inductivement à partir de ce que Hervé Legrand a appelé un « regard extérieur », en dessinant à partir des attentes de la société les scénarios d'une réponse potentiellement efficace de la part de l'Eglise.

Dans cette perspective, je procéderai en trois temps :

Le premier moment est analytique : il vise à présenter la situation du christianisme contemporain, et plus spécialement du catholicisme.

Le deuxième moment est évaluatif : il vise à s'interroger sur le point de savoir si la société développe encore des demandes à l'égard du religieux et du christianisme.

Le troisième est propositionnel : il vise à présenter les offres catholiques aux demandes aujourd'hui présentées par la société et de mesurer leurs chances de succès.

I. Situations

Quelle est la situation du catholicisme contemporain en France ? Les titres des ouvrages sont souvent significatifs d'un schéma d'évitement depuis une soixantaine d'années. Au tournant des années 1960-1970, on enregistre de Louis Bouyer *La décomposition du catholicisme*, de Renaud Dulong, *Une Eglise cassée*, de Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Un Christianisme éclaté*.

Les livres récents portent des intitulés plus définitifs encore : Danièle Hervieu Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, de la même avec JL Schlegel, *Vers l'implosion ?* Et, venu d'un autre courant, Chantal Delsol, *Fin de la Chrétienté* ou Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*. Les titres indiquent un passage : aux doutes des années 1970 ont succédé les certitudes des années 2010 : le catholicisme ne fait plus sens. Comme le prédisait Michel de Certeau : on se trouve dans une sorte de folklorisation du catholicisme.

On peut reprendre les deux éléments évoqués plus haut : le niveau social, le niveau politique, tous deux marqués par un processus de décatholicisation, sachant que ce processus se repère déjà à la fin du XVIIIe (Michel Vovelle), mais va s'accélérer sous l'effet des mutations (sociales et ecclésiales) des années 1960.

La décatholicisation sociale

Sans doute la société française est-elle affectée par une déchirure de son tissu religieux dès la Révolution française (voir la carte du serment constitutionnel dressé par Tackett). Cela va se traduire par des comportements politiques et religieux différents selon les régions. Il reste que l'Eglise est, sur certains actes rituels, coextensive à la société. En 1965, relève le chanoine Fernand Boulard, qui est alors le grand statisticien de l'Eglise en France, 94 % des Français nés dans l'année sont baptisés dans les trois mois après leur venue au monde, plus de 80 % des jeunes font leur communion solennelle, 60 % des Français contribuent au denier du culte. Il faudrait ajouter la proximité valorielle avec l'Eglise sur les questions relatives à l'organisation de la vie ordinaire (notamment la conception des rapports de genre).

Or, ces indices-là connaissent une régression annoncée d'ailleurs dès les années 1960. Le chanoine Boulard, qui avait parié au début de la décennie en faveur d'une stabilisation à haut niveau des courbes d'appartenance, voit alors remonter des diocèses des chiffres inquiétants que les décennies suivantes ne cesseront d'amplifier.

- Régression des affiliations pratiques, d'une part.

En 1970, 80% des Français déclarent encore *appartenir* au catholicisme, contre 92% au début des années 1950. Le décrochage s'opère ensuite progressivement, de dix points tous les dix ans. Ils ne sont plus, selon les données des Enquêtes sur les valeurs des Européens, que 70 % en 1981, 42 % en 2008, et 32% en 2018. Les jeunes sont particulièrement touchés : en 2008, seuls 23% de la génération des 18-29 ans se disent catholiques, contre 65 % chez les plus de soixante ans.

La *pratique* suit les mêmes évolutions : on comptait encore, dans la population hexagonale, 30 % de pratiquants réguliers (assistance à la messe une fois par semaine) dans les années 1950 ; seuls 8% des Français, âgés le plus souvent, sont aujourd'hui présents à l'office une fois par mois. Même les obsèques religieuses ont diminué, avec d'ailleurs des officines privées qui s'occupent maintenant de les organiser. Il en résulte une crise du recrutement sacerdotal pour les prêtres diocésains : 1700 en 1901 ; 1000 en 1950 ; 600 en 1965 ; 80 aujourd'hui.

Cet écroulement quantitatif, qui touche la catégorie des *baby-boomers* dès 1965-1966 et, à leur suite, leurs enfants et petits-enfants, s'accompagne d'une recomposition qualitative : les formes collectives d'exercice du croire se construisent dans la mutualité affinitaire (comme en témoigne le choix des lieux de culte par les fidèles : fin des assignations territoriales).

- Le décrochage se repère aussi au niveau des adhésions normatives.

Le rapport aux *croyances* fournit un premier indice. En 1947, les Français étaient 20% à ne pas croire en Dieu ; ils sont en 2011 44% dans cette situation (qui concerne d'ailleurs, à l'époque, 31% des catholiques déclarés), 51% en 2021. Quant à la croyance dans la résurrection, centrale dans le système chrétien du croire, elle ralliait le tiers de la population hexagonale en 1958 ; elle n'est admise que par 19% des Français en 1986, et 10% en 2009.

Qu'en est-il des *normes de conduite* ? En 1974, à la veille du vote de la loi Veil, 48% des Français étaient favorables à l'IVG « si la femme s'estime incapable d'élever l'enfant à naître » ; c'est le cas de 75% d'entre eux en 2014. Les catholiques pratiquants ont également évolué : ils étaient 37% en 1974 pour accepter l'avortement en cas de détresse de la mère ; ils sont aujourd'hui 53% à partager cette opinion.

Cette évolution de la population française, chez ceux qui ne s'identifient plus au catholicisme comme chez ceux qui y demeurent attachés, exprime dans son ordre un double processus social.

Un processus de subjectivation : chacun revendique volontiers aujourd'hui de faire valoir, au nom de l'« authenticité », son propre projet d'existence, sans se lier aux préceptes du magistère.

Un processus de pragmatisme : le jugement ultime de l'action ne se situe pas de manière aléthique dans la correspondance avec une vérité extérieure à soi, mais dans le profit existentiel qu'on peut retirer d'une situation vécue.

Hugh Mac Leod : fin d'un « christianisme de sens commun ». Dans ce paysage, si les « autres religions » se sont renforcées passant de 2% à 8% de la population globale, ce sont surtout les « sans religion » qui ont vu leurs effectifs progresser : ils sont 25 % déjà en 1980, 45 % en 2008, 58% en 2018 (selon les Enquêtes sur les valeurs des Européens).

La dé catholicisation politique

La France a connu aussi une dé catholicisation en haut. L'Etat est à la fois le reflet et le producteur de la dé catholicisation par le bas. Elle s'opère en deux temps.

- Au plan procédural, dissociation de l'Etat et de l'institution religieuse.

La DDHC (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen) inaugure ce moment : pas de foi unique, liberté de conscience. Les choses vont ensuite s'institutionnaliser.

Système concordataire : souveraineté de l'Etat, pluralité religieuse. Mais il demeure encore des interactions : Portalis parle de « protection surveillée ». Protection car on a besoin de la morale de l'Eglise, avec contrôle gallican.

Système séparatiste. Pas de reconnaissance ni de soutien pour les cultes. Pour l'Eglise, c'est une *diminutio capitis*, même si elle ne goûtait guère totalement le Concordat. Ce qui expliquera son opposition à la loi de 1905, avant qu'elle l'accepte, en gros après la Seconde Guerre mondiale, à une double condition : respect de la liberté religieuse et respect de la loi naturelle, contre le positivisme juridique.

- Au plan substantiel, dissociation de la loi et de la culture religieuse.

Bien qu'ils fussent attachés à la séparation des institutions, les républicains ont longtemps laissé subsister, en invoquant, à l'instar de Jules Ferry, la « morale de nos pères », les règles pratiques issues du catholicisme, dans le domaine en particulier de la régulation de la vie privée. Le mariage ne peut être qu'hétérosexuel. Quant au divorce, si la loi Naquet le réintroduit en 1884, c'est en le subordonnant à la faute d'un des époux. On est là dans le maintien de la structure institutionnaliste de la famille. La politique républicaine concernant les droits sexuels et reproductifs va dans le même sens : en phase avec la doctrine de l'Eglise, rappelée fermement au tournant des XIXe et XXe siècles, elle fait obstacle, par des interdits très restrictifs, à la contraception et à l'avortement.

Ces dernières décennies ont vu se défaire ce « pacte de genre ». La loi civile s'est dissociée de la loi religieuse, comme en attestent l'ouverture du droit à la contraception en 1967, la dépénalisation de l'avortement en 1975, la légalisation de la procréation médicalement assistée en 1994, ou l'introduction du mariage homosexuel en 2013. Sans doute faut-il adjoindre à ce dispositif la disparition en 1994 du délit d'outrage aux bonnes mœurs qui permettait aux autorités politiques et judiciaires de consolider une certaine forme de civilité traditionnelle.

Fin certes de la civilisation homogène des campagnes, mais le catholicisme, quoique sorti de l'âge de la chrétienté, n'est cependant pas dans une situation létale. Il dispose de trois ressources structurelles susceptibles de faire sens et d'être un support pour une présence renouvelée.

- Une institutionnalité : l'Eglise dispose encore de tout un système, sinon d'emprise, du moins de présence. Réseaux de paroisses et diocèses, réseaux de monastères, de mouvements qui se retrouvent par exemple autour de Mission, d'écoles (40% en flux, 20% en stock), associations humanitaires, aumôneries (voir soins palliatifs). Tout cela peut alimenter un « potentiel créatif ».

- Une matérialité : « manteau de cathédrales » (Raoul Glaber), « Dieu s'est fait pierre » : Victor Hugo et Notre Dame de Paris. Mais aussi tout un dispositif de hauts lieux (Conques, Vézelay, Mont st Michel), mais aussi de rituels (mariages, obsèques, pardons, pèlerinages), qui peuvent structurer la vie.
- Une conceptualité : alors que les grands récits s'épuisent, l'Eglise maintient encore tout un corps de grandes valeurs capables de structurer la vie individuelle et collective. Discours intramondain : idée de bien commun et de liberté, d'amour et de justice. Discours extramondain : imaginaire de la consolation, de l'espérance, de la souffrance, toute une théodicée.

Reste à savoir si la société est prête aujourd'hui à faire droit à ces propos et à entrer dans un processus de contre-sécularisation.

II. Attentes

La société française a-t-elle encore quelques attentes à l'égard de l'Eglise ?

Bien des sociologues ont tenu à montrer que ce n'était pas le cas. On est là dans les thèses de la sécularisation. Ce discours a été tenu au XVIII^e : Diderot, Sterne (*La vie et les opinions de Tristram Shandy*), Frédéric II. Mais s'est ensuite développé au 19^e siècle avec la philosophie (Feuerbach, Marx comme on l'a vu lors de la querelle de la sécularisation). On va le voir ensuite au tournant du 19 et 20^e siècle : si Troeltsch croit encore dans les possibilités d'avenir de la religion, il y a de forts doutes pour Weber et Durkheim. La tendance va être plus grande encore chez les sociologues des trente glorieuses. Bryan Wilson : *Religion in a secular society*, Berger *The sacred Canopy*. Aujourd'hui Stolz et Bruce : *God is dead*. Mais aussi Inglehart : les cohortes croyantes baissent de génération en génération.

Si l'importance de la religion est moindre, c'est parce que les réponses qu'elle donne aux besoins des individus ont été suppléés par d'autres systèmes de sens et d'action : le politique (dans sa fonction assistancielle avec offre de bien-être) et la science (dans sa fonction explicative) ont pris la place des structures traditionnelles, comme les loisirs séculiers (télévision, tourisme) se sont substitués aux activités religieuses. Il y a eu des philosophes qui ont rejoint cette idée, telle G. Muhlmann parlant, face à Habermas ou Agamben, de l'imposture du théologico-politique.

Mais il est d'autres manières d'aborder la question en montrant que la société peut d'une certaine manière se montrer encore accueillante au christianisme. Il apparaît en effet que l'histoire ne suit pas un cours linéaire et qu'il peut y avoir des flux religieux correspondant à des demandes de la population. On retrouve là l'idée selon laquelle « la modernisation ne conduit pas toujours à la sécularisation » (Hans Joas). On le voit quand on étudie le cours de la modernité. Quelques sociologues pensent encore qu'il n'est qu'une seule modernité, marquée par le « principe de soustraction ». On peut lui préférer la thèse d'une évolution interne à la modernité. Plusieurs sociologues sont allés dans ce sens au cours de ces dernières années : Giddens (modernité réflexive), Habermas (post-sécularité), Portier-Willaime (modernité seconde ou ultramodernité). On raisonne là à partir de grands modes de structuration, en situation de continuité l'un par rapport à l'autre.

La première modernité

Elle se met en place au XVIIe-XVIIIe siècle. Elle perdure jusqu'aux années 1960-1970. Deux éléments la caractérisent. Fondation du social : triomphe de la volonté subjective contre la capacité du religieux à configurer l'histoire. Fonctionnement du social : invention de substituts structurants ou intégrateurs.

- Le sacre de la volonté, contre le monde traditionnel.

Sacre de la volonté subjective. Fin du moi plein, informé par la loi extérieure. Force critique de la raison universelle contre le règne du religieux. Règne de la critique (Koselleck). Deux mécanismes lourds viennent fonder ce monde. Processus de différenciation sectorielle : on voit là que les différents secteurs d'activité se trouvent soumis à une différenciation fonctionnelle et non plus stratifiée (Luhmann) : chaque secteur fonctionne suivant sa propre logique. Processus de pluralisation normative : chacun choisit sa propre façon d'habiter le monde. Certains peuvent demeurer croyants, d'autres non.

- La recréation d'une tradition.

Anthony Giddens a, dans *Les conséquences de la modernité* (1994), analysé de la sorte cet effet de rémanence : « Durant la majeure partie de son histoire, la modernité a recréé de la tradition tout autant qu'elle l'a dissoute. Dans les sociétés occidentales, la persistance et la recréation de la tradition ont été centrales du point de vue de la légitimation du pouvoir et ont permis à l'Etat de s'imposer à des « sujets » relativement passifs ».

Cette modernité, fondée sur la raison subjective, a suscité ses propres mécanismes substitutifs d'intégration. Durkheim l'a bien rappelé dans *L'éducation morale*. Deux types de mécanismes intégrateurs renvoyant à ce que Emilio Gentile a appelé la « religion civile » et parfois dans les systèmes autoritaires la « religion politique ».

Appareillages axiologiques : on assiste à l'expansion de nouvelles idoles mentales : Consécration de la raison, du progrès, de la volonté.

Mais aussi appareillages organisationnels : Etat recteur-rationnel, écoles, syndicats, partis, qui structurent l'existence autour de substituts d'Eglises.

Dans ce modèle de la première modernité, que devient le religieux ? Il connaît un double mouvement. D'une part, il suscite des processus de résistance, de mobilisation, selon l'expression de Taylor. Ce qui se traduit par des phénomènes de flux religieux, comme pendant l'entre-deux-guerres. D'autre part, il connaît un processus d'effacement, comme le montrent les propos de la hiérarchie catholique : Inquiétudes des évêques à la fin du XIXe siècle. Puis Godin et Daniel : *France, pays de mission ?*

Cette sécularisation se repère à deux niveaux : au plan politique, séparation d'avec l'institution religieuse. Pas de collaboration avec l'Eglise ; au plan social, dualisation de l'existence individuelle : maintien dans la sphère privée (baptême, catéchisation), mais avec une distanciation vis-à-vis des obligations (messe dominicale, comportements politiques).

La ligne est, malgré des attachements au passé, une ligne déclinante. En est-on là avec la deuxième modernité ?

La deuxième modernité

Il y a un maintien et même une accélération de la déperdition des adhésions catholiques depuis les années soixante. Il n'est pas certain cependant que cette pente soit vouée à se maintenir nécessairement : nous sommes entrés en effet dans une autre figure de la modernité qui ouvre peut-être sur une reviviscence de la plausibilité du religieux. On retrouve là ce que disait Peter Berger : une certaine « désécularisation du monde ».

Cette seconde modernité, l'ultramodernité, la modernité réflexive, la modernité avancée, la modernité tardive, 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.

On assiste à une double transformation, au niveau des structures sociales et au niveau des structures politiques, sur fond d'émergence d'une nouvelle acception de l'être considéré comme être de désir et non être de raison (Olivier Roy).

- Une crise des institutions sociales. La première modernité, devant l'effroi provoqué par la fin de la communauté indifférenciée et l'irruption concomitante du sujet souverain, s'était employée, sous la houlette de son Etat recteur, à stabiliser la relation sociale : les écoles, les partis, les syndicats, les familles contribuaient de la sorte à la « disciplinarisation du citoyen » (Taylor et Foucault), qu'on voulait autonome sans doute mais éclairé également.

Or, ce monde attaché à des structures lourdes s'est, depuis les années 1970, dissous dans une mobilité incessante, comme si les secteurs d'activité ne connaissaient plus aucune limite à leur dynamique différenciatrice, comme si, par voie de conséquence, la subjectivité ne trouvait plus à s'adosser à aucune institutionnalité. Tous les ordres de vie se trouvent touchés par cette informalisation.

On peut, à titre illustratif, faire arrêt sur l'exemple du travail : ni l'Etat providence, ni l'Etat régulateur n'ont pu maintenir leur puissance d'emprise. En quelques années, les protections du moment keynésien ont laissé place aux mobilités du néo-libéralisme : le statut salarial s'est trouvé fragilisé par la libéralisation du marché du travail et les exigences de plus en plus fortes de la concurrence (Chiapello, Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*). Globalement, même si les conventions collectives ont perduré, la relation employeurs/employés s'est individualisée, en faisant du principe contractuel le fondement incontesté de la sphère économique et en imposant au travailleur une logique du projet personnel. Même dans la Fonction publique, désormais soumise elle-aussi aux règles de la performance, les itinéraires professionnels se sont précarisés. Cette évolution a été d'autant plus accentuée que les syndicats se sont, depuis quatre décennies, évidés de leur substance militante.

La famille est également un site privilégié d'observation. Dans ce domaine aussi, les règles d'hier se sont dissoutes. La République a, comme on l'a vu, longtemps maintenu, sur ce terrain, le cadre légué par la tradition. Le divorce, par exemple, a été interdit en France de 1816 à 1884. La loi Naquet de 1884 l'a reconnu, en le soumettant cependant à des conditions d'actualisation très restrictives. Or, à partir des années 1970, l'institution conjugale a été saisie, elle aussi, par un vaste mouvement de dérégulation.

Contractualisation. Nouvelle civilité sexuelle. Diminution du nombre des mariages, augmentation du nombre des divorces, ouverture du droit à l'avortement et à la procréation médicalement assistée, acceptation des mariages homosexuels : on est entré dans ce que Ulrich Beck (1990) appelait, sans donner à l'expression une teinte péjorative, le « chaos normal de l'amour ».

La morale mérite d'être signalée enfin. Porté par l'individualisation, le processus de pluralisation s'est considérablement accéléré. A l'ordre social d'hier marqué par une véritable unité culturelle (en dépit des conflits, en particulier sociaux, qui le traversaient) a succédé un ordre social caractérisé par une diversité culturelle et religieuse beaucoup plus profonde, à laquelle a contribué l'immigration. Les consensus moraux de l'époque antérieure se sont effondrés, comme si la société se satisfaisait de juxtaposer des solitudes ou des identités choisies (Olivier Roy, *L'aplatissement du monde*). Peter Berger (2005) a décrit cette situation en parlant d'« universalisation de l'hérésie » : « L'hérésie, qui occupait autrefois des marginaux et des excentriques, est devenue la condition de tout un monde ; l'hérésie a été universalisée ».

- Une crise des régulations politiques. On faisait de l'Etat hier l'instrument même de la raison historique. C'était le grand thème de Hegel. Mais la société tout entière adhérait à ce credo : à l'abri de ses frontières, dans sa clôture nationale, il était en situation de maîtrise de la situation. L'Etat-nation, sur lequel s'était fondée la première modernité, n'est plus dans la situation de répondre seul aux défis du temps. On est aujourd'hui dans une situation qui le confronte à son impuissance matérielle et symbolique. Il se voit soumis à un double processus de débordement.

Débordement par le bas. L'analyse de Jürgen Habermas est utile pour comprendre. Processus sociaux : *primat de la raison instrumentale* sur la raison politique : empire du turbo-capitalisme et d'une science tournée simplement vers le souci d'efficacité et de rentabilité. Processus politiques : *abolition de la discussion publique*, qui permettait, dans le cadre de la démocratie constitutionnelle, de commander au pouvoir et au marché. Soit en raison de l'abstention électorale, soit en raison de l'agir stratégeste des acteurs. Processus culturels : *absence de limites ontologiques*. Notamment sur la question de la science : *Remise en cause des solidarités et même de l'image que nous pouvons avoir de nous-mêmes*, ce qui débouche sur une ré-interrogation de la question du bien.

Débordement par le haut. Les frontières demeurent. Elles sont toutefois bien plus poreuses qu'auparavant. Tout se passe désormais, sous le régime de la mondialisation, comme si les humains n'habitaient qu'« en un seul lieu » (Roland Robertson, 2016). Comme le note Jean-Marc Ferry, « l'État-nation n'est plus tant menacé de l'intérieur par les luttes sociales, en dépit des « indignations », que directement mis en cause par un environnement extérieur, lequel est marqué par un ensemble de phénomènes critiques pour l'unité politique qu'il est censé garantir. ». Ce sont des flux qui circulent, et dans tous les sens, sans que les Etats ne parviennent plus à les contrôler. Mondialisation : des flux financiers, qui permettent de déplacer les activités économiques ; des flux juridiques, qui soumettent les droits internes à des normes internationales ; des flux informationnels, qui entraînent toutes les cultures à s'exposer aux mêmes modèles d'achèvement ; des flux humains, qui viennent modifier la composition démographique et religieuse des nations, des flux viraux.

Un changement de paradigme s'est donc opéré : le régime social d'aujourd'hui, tout en se prévalant de la systématique de l'autonomie propre à la théorie des Lumières, présente des traits souvent diamétralement opposés à celui qui s'est imposé au moment de la première modernité : rien ne demeure, ni dans la sphère philosophique avec l'épuisement de l'idée de raison et de progrès, ni dans la sphère sociale avec la dislocation de l'idée d'institution, ni dans la sphère politique avec la disparition de l'Etat fort, des môles de granit de l'époque antérieure. Cette transformation radicale est, répétons-le, la résultante d'une « sécularisation au carré » : la critique portait jadis sur les formes du religieux ; le désenchantement concerne aujourd'hui les figures du siècle. Aux certitudes modernistes ont donc succédé les incertitudes ultramodernes, par une sorte de « sécularisation de la sécularité » : les grands récits de la première modernité, qui s'étaient érigés en substituts des croyances anciennes, se trouvent à leurs tours désenchantés.

Dans ce modèle, on voit bien qu'il y a une possibilité de réinvestissement du religieux. Il y a des points d'accrochage (Joas) entre le religieux et la modernité contemporaine.

Les demandes des sujets individuels : certes, on assiste à une montée en puissance des sans religion. Progrès de l'athéisme et de l'indifférence religieuse. Mais ces individus ne campent pas nécessairement comme c'était le cas auparavant dans un athéisme militant. Il s'agit le plus souvent d'une indifférence doutante.

Il en va de même souvent du côté de ceux qui sont croyants : ils sont dans un processus, comme l'a montré Jean-Marie Donégani, probabiliste, avec récusation d'une norme supérieure.

Montée en puissance du spirituel qui l'emporte sur le religieux : idée de transcendance mais gérée subjectivement, sans normativité ni institutionnalité, capable de répondre à des enjeux personnels (la souffrance) et collectifs (du sens). Cela s'accompagne d'un sentiment de relative confiance dans l'Eglise et les prêtres. Cela s'accompagne aussi de participation à des pèlerinages (voir Jean-Christophe Rufin, *Compostelle malgré moi*). Reste que beaucoup ne rencontrent pas l'Eglise.

Les demandes des acteurs politiques. Voir discours de Macron et Sarkozy, et même de Hollande en fin de parcours. Certes, ils maintiennent la souveraineté de l'Etat mais besoin d'intégrer le religieux dans le cercle de réflexion avec d'autres éléments. Jean-Marc Ferry a bien expliqué cela : on ne peut pas s'en tenir au juste besoin de retrouver le sens du juste. Thème habermassien : recours aux motivations morales des Eglises et des structures d'intervention. Emmanuel Macron à San Egidio : « Nous avons besoin de vous » en octobre dernier. Liberté, Engagement, sagesse.

Tout le problème est de savoir comment les catholiques peuvent répondre à ce type de demandes, sachant que l'Eglise dispose d'un cadre d'action encore structuré : structures, rites et discours mais qui peuvent être englobés dans des propositions ou scénarios différents.

III. Réponses

On a eu au cours de ces dernières années des voies différentes. J'avais dans le passé fait valoir la différence entre un catholicisme d'identité, de type contre-culturel, faisant valoir un double principe de récusation de la modernité philosophique de d'affirmation d'un principe ecclésiastique, avec retour aux disciplines ecclésiales. Il faudrait envisager le concile Vatican II dans la continuité de la période antérieure et un catholicisme d'ouverture, de type intra-culturel, qui faisait corps avec le monde moderne et ses exigences subjectivistes, en plaçant la délibération au cœur de l'espace public. Concile Vatican II : discontinuité avec la tradition. On pourrait encore faire valoir cette opposition qui existe à l'intérieur même de l'Eglise.

Je voudrais proposer une autre vision des choses en sortant du seul cadre des fidèles affirmés pour me situer dans le cercle plus large des catholiques simplement déclarés, ou même de la population globale.

Maurizio Bettini nous a laissé un petit livre très intéressant intitulé tout simplement *Contre les racines*. Il oppose les pensées qui aujourd'hui valorisent les racines et celles qui valorisent les sources. On trouve la même métaphore à peu près chez François Jullien dans son ouvrage sur *Les ressources du christianisme*, ou encore Olivier Roy : « identité et valeurs », ou encore Hans Joas – La foi comme option - quand il oppose les pensées universalistes et les pensées anti-universalistes.

Je voudrais reprendre ces deux réponses possibles, assez irréconciliables, qui suscitent aujourd'hui des mobilisations en réponse aux demandes d'une société qui, confrontée aux déstabilisations qu'implique le culte du désir subjectif, cherche à retrouver une intégration que l'Etat messianique ne leur offre plus. Fonction instrumentale ou fonction inspirationnelle de l'Eglise. Voir l'opposition lors de Notre Dame de Paris.

Un catholicisme instrumental

On l'a vu se développer un peu partout en Europe au cours de la période récente, sur fond de redécouverte de la nation, mais une nation envisagée de manière culturelle et non électorale. Ce catholicisme identitaire se réclame parfois de Jean Paul II ou de Benoît XVI, en en étant cependant très loin. Ce modèle culturaliste caractérise le gouvernement Orban, la Lega de Salvini, le Parti des Démocrates de Suède. En France, il touche à la fois des instituts tels Iliade, Polemia, des mouvements politiques comme Reconquête ou Le Rassemblement national qui revendiquent une mention de l'identité chrétienne de la France dans la Constitution, des auteurs comme Michel Houellebecq.

Il y a là souvent une tentation schmittienne. Schmitt : *Catholicisme romain et forme politique, Théologie politique*. L'idée est de retrouver face à la neutralisation et à l'atomisation libérales une cohésion.

- L'instrumentalisation de la religion : facteur d'identité.

Tout repose ici sur la dialectique de l'ami et de l'ennemi. La religion chrétienne – c'est le catholicisme qui est visé – apparaît ici comme le substrat de l'identité nationale souvent liée à l'identité civilisationnelle. Cette identité s'inscrit dans un système à double opposition.

Opposition horizontale : Eux/nous : les étrangers qui ne partagent pas la même culture, le même enracinement chrétien.

Opposition verticale : élite/peuple. L'élite est souvent globaliste, universaliste, favorable à la destruction de la culture nationale. Nécessité d'une force morale pour défendre cette culture. Marque chrétienne. Comme le notait Olivier Roy, si le religieux fait retour, c'est sous la forme de l'identité plus que des valeurs. On se passe ici de la médiation de l'Eglise.

- La souveraineté du politique.

Il faut retrouver la souveraineté de l'Etat, avec une éventuelle suspension de la légalité. Posture du Katechon, comme chez Saint Paul, qui rétablit l'ordre. Le politique n'est pas suspendu au catholicisme. Cette culture ne se confond pas avec les textes de l'Eglise, surtout l'Eglise de François, qui relève d'un humanisme béat (on le voit sur les questions d'immigration) ou d'un moralisme excessif (voir Rassemblement national, comme sur l'IVG ou l'homosexualité, l'homonationalisme). D'où laïcité de contrôle.

Le courant - RN et Reconquête - représente en France 30% de la population. On peut s'interroger sur la sociologie de l'adhésion à ce catholicisme instrumental. Il agrège des catholiques qui peuvent être des catholiques non seulement déclarés mais des catholiques pratiquants. On a longtemps noté que ce catholicisme observant avait du mal à se retrouver du côté de la droite radicale, elle est plus droite modérée. En fait, du côté des catholiques pratiquants, plus de 40% de ce côté aux dernières élections. On peut ne pas être d'accord mais c'est un type de catholicisme avec lequel il faut compter. Les gens de *Sens commun* sont passés chez Zemmour, même s'ils le font au nom d'une défense des principes non négociables. Souvent ils disent qu'il n'y a pas de crise systémique dans l'Eglise et peuvent se retrouver du côté de Pierre Manent.

Un catholicisme inspirationnel

Mais il est parallèlement une autre part de la société française qui estime que le catholicisme ne peut se réduire à une culture (des comportements, des paysages, des habitudes, une forme de civilité). Certains insistent sur les *valeurs* du catholicisme. On valorise ici les ressources plus que les racines. Ce catholicisme se nourrit de la doctrine sociale de l'Eglise. Ce courant offre une vision du monde assez différente de la première, même si elle partage avec la première une volonté de restaurer le lien social dans un monde atomisé.

Cette conception est constituée par une part très active du catholicisme contemporain. On la voit à l'œuvre dans les paroisses, les associations (Secours catholique, Pax Christi). Elle anime souvent les réseaux visant à prendre en compte la réparation des victimes des abus sexuels. Elle trouve chez des philosophes comme Paul Ricoeur ou Jean-Marc Ferry ses philosophes. Place de l'Evangile.

Cette doctrine s'articule autour de traits singuliers sur le terrain politique et religieux.

- Récuser la place de la souveraineté. On retrouve cette idée que la loi politique ne peut être souveraine. Elle doit répondre à un ordre de valeurs qui la surdétermine. Il ne peut être au service d'une stigmatisation d'une partie de la population : elle doit réunir et non opposer. Pas de dialectique ami/ennemi. Le politique n'est pas la domination, mais la coopération.

Il y a le désir d'un cadre de tradition et de patrimonialité mais qui n'enferme pas. Voir l'éditorial de Nathalie Sarthou-Lajus pour la revue *Etudes*.

- Surélever la place de la religion. La religion dans ce modèle est un lieu de production de la valeur. On insiste ici sur des éléments-clés du discours religieux : l'amour et non le conflit, le bien commun et non les droits égoïstes (nation ou individus).

Les deux catholicismes – l'anti-universaliste et l'universaliste (Joas) – répondent à des tendances de l'ultramodernité. Recherche de lien dans les deux cas. La première forme de catholicisme n'a pas besoin d'une structure ecclésiale renouvelée : elle est hors institution. Il en va différemment de la seconde ; elle s'appuie sur l'Eglise. Pour maintenir les adhésions en son sein, étant donné l'éthos de ceux qui se retrouvent dans ce courant, il faudrait sans doute orienter la structure ecclésiale à partir de trois modifications.

- Il faut d'abord que ce courant insiste sur la *substance utopique* du message chrétien. « Négativité critique » comme disait Jean Baptist Metz. Il ne faut pas se couler dans le monde. Certaines Eglises protestantes l'ont fait : elles se sont perdues dans le monde. Il faut encore marquer une *transcendance* qui vienne désacralisée toutes les puissances.

Il faut enfin sur *l'action communicationnelle de la structure chrétienne*. Il faut rétablir la communication avec le monde étant donné la crise de la transmission. Quantité d'informations mises à disposition de tous, et qualitativement, en refusant l'imposition d'une vérité incontournable : la foi est un dépôt mis à disposition.

- Il faut insister sur la *structure pluraliste* de l'institution chrétienne. Etant donné le caractère indifférentiste et conséquentialiste, refuser une ecclésiologie de la vérité. *Ad intra* : Accepter l'idée d'un polyèdre fondé sur des adaptations ou propositions localisées. Condition diasporique plus qu'impériale, avec un meilleur partage des rôles. *Ad extra* : faire droit à la structure de la délibération, avec une insistance sur la notion d'amour. Toutes les relations d'agapè (Taylor).

Je voudrais conclure en précisant, au nom du regard extérieur qu'il m'a été demandé d'apporter sur notre époque, qu'il n'est pas, en matière de religion, d'automaticité du déclin. Il faut rétablir, comme le disait Hans Jonas, la place de la contingence dans le progrès du religieux. Tout dépend de l'action menée par les acteurs socio-religieux, ce pour quoi nous sommes là aujourd'hui.