

De quelques recompositions culturelles du catholicisme français

On Some Cultural Reconstructions of French Catholicism

Danièle HERVIEU-LÉGER

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001348ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001348ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

HERVIEU-LÉGER, D. (1990). De quelques recompositions culturelles du catholicisme français. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 195–206. <https://doi.org/10.7202/001348ar>

Résumé de l'article

Pays de vieil enracinement catholique, la France est caractérisée aujourd'hui par un taux extrêmement bas de pratique régulière et par une pénurie chronique en personnels religieux. Ces repères mesurables de la perte d'emprise de l'institution ecclésiastique dans la société française ne prennent leur sens qu'au regard d'une analyse des remaniements qui s'opèrent à l'intérieur d'une culture religieuse transformée par son incorporation progressive à la modernité culturelle. L'effondrement du monde d'observances qui s'inscrivait dans une ancienne civilisation paroissiale, et la perte de plausibilité du rêve de reconquête chrétienne qui mobilisait, jusqu'à la fin des années 60, un christianisme militant particulièrement actif sont désormais des faits acquis: à l'uniformisation éthico-affective d'un catholicisme de communautés émotionnelles répond désormais la dissémination d'un "christianisme culturel" auquel s'alimentent, hors de tout contrôle institutionnel, les demandes identitaires les plus variées. L'article présenté ici s'emploie à cerner quelques aspects de ce processus de recomposition culturelle et religieuse.

De quelques recompositions culturelles du catholicisme français

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Les sondages d'opinion qui comportent une question sur l'appartenance religieuse déclarée des Français font apparaître, avec une régularité remarquable, que 82 % d'entre eux se déclarent catholiques. Pourtant, les enquêtes de pratique religieuse les plus récentes montrent que la pratique dominicale régulière est tombée, dans toutes les régions, au-dessous de la barre des 10 %. Les mêmes sondages d'opinion mettent en évidence qu'un très faible pourcentage de cette petite minorité de pratiquants réguliers (7 à 10 %) se sent concerné par les prescriptions de l'Église en matière de mœurs sexuelles. Est-ce à dire qu'à la fin du XX^e siècle, dans ce pays qu'on disait « fille aînée de l'Église », l'appartenance catholique déclarée ne commande plus que marginalement des comportements sociaux et privés spécifiques ? C'est une conclusion que les spécialistes de la sociologie électorale ne s'empres- seront pas de confirmer, observant, au-delà des déplacements limités (au demeurant fort intéressants à étudier), la continuité remarquable du vote catholique¹, et plus largement, la cohérence particulière des opinions des pratiquants réguliers en matière sociale et poli- tique². Tout le paradoxe du catholicisme français tient dans ces observations contrastées : d'un côté, il apparaît clairement que le catholicisme ne constitue plus une pièce maîtresse dans la constitution sociale des identités, individuelles et collectives ; d'un autre côté, il reste vrai que la référence religieuse demeure, de fait, et de façon quasi invisible, une ligne de partage culturel, à l'intérieur d'une société par ailleurs laïcisée de longue date. Les obser- vations qui suivent voudraient éclairer, d'un point de vue sociologique, quelques aspects de cette configuration, en vue de mieux cerner la signification de certaines manifestations actuelles d'un supposé « renouveau » religieux.

1. Cf. parmi beaucoup d'études, MICHELAT, Guy et Michel SIMON, « Les catholiques et l'élection : à droite toujours, mais pas aux extrêmes » in *L'élection présidentielle de 1988 Le Monde. Dossiers et Documents*, Mai 1988.

2. L'étude précitée de MICHELAT et SIMON montre l'homogénéité des appréciations des catholiques pratiquants réguliers à propos de l'argent, de la Bourse, des nationalisations, de la police, de la société multiraciale, du désarmement etc., aussi bien que de leurs opinions sur l'avortement, la liberté sexuelle, la question scolaire, etc.

LA FIN D'UN MONDE D'OBSERVANCES

L'idée que la religion se perd inéluctablement, dans une société qui se modernise, fait partie de la thématique classique de la sécularisation. Elle a trouvé, en France, une confirmation ancienne et paisible dans les travaux empiriques sur le catholicisme qui ont mobilisé, jusqu'à la fin des années 60, l'essentiel des travaux en sociologie des religions. L'idée de ces vastes enquêtes de pratique religieuse avait été lancée, entre les deux guerres, par le doyen de la Faculté de Droit de Paris, Gabriel Le Bras. Celui-ci, dès les années 30, avait plaidé pour que les 40 000 paroisses françaises trouvent enfin leur historien³. Le projet fut repris et mené à bien par le chanoine Boulard qui mit au point, pour les besoins de l'entreprise, la classification des fidèles en fonction des actes religieux qu'ils posent, distinguant quatre groupes : les «détachés», les conformistes saisonniers, les pratiquants réguliers, et les fidèles «dévots» ou «zélés»⁴. Adoptée dans la plupart des études de pratique religieuse catholique en Europe, cette classification hante toujours, malgré ses limites souvent soulignées⁵, les sondages d'opinion et les études de sociologie électorale. La photographie du paysage religieux français qu'elle rendit possible fut d'une grande utilité pour la recherche : elle révélait à la fois la faiblesse générale des taux de la pratique régulière et l'ampleur des disparités régionales de la pratique en France. Boulard et Rémy ont pu montrer la part qu'avait l'histoire de la pastoration dans ces disparités, et toutes les nuances qu'il fallait apporter à l'opinion commune selon laquelle la carte de l'urbanisation et de l'industrialisation recouvrirait complètement la carte de l'incroyance religieuse⁶. Ainsi enrichie, l'analyse confirmait néanmoins, de façon massive, que le monde moderne, celui de l'industrie, de la technique, de la ville, de la communication, est un monde où l'Église ne parle plus, ou de moins en moins⁷.

La mise en évidence de l'effritement des observances religieuses dans la France contemporaine se doublait d'un autre constat : celui de la crise dramatique du recrutement sacerdotal et religieux, surtout après 1945. Parler de «crise du clergé» n'est certes pas, en France, un thème nouveau : il suffit de se référer par exemple aux travaux des historiens sur l'état du clergé avant la Révolution française pour en être convaincu⁸. Mais il est clair que l'effondrement récent des vocations revêt, dans la période contemporaine, une signification particulière, dans la mesure où l'Église a cessé, dans le même temps, de jouer un rôle central dans la vie publique. Les chiffres sont suffisamment éclairants en eux-mêmes : en 1948, il y avait 42 650 prêtres en France ; en 1960, il y en avait 41 600 ; ils n'étaient plus que 35 000 en 1975, et leur nombre était tombé à 28 000 en 1987. Le chiffre annuel des ordinations, qui était de 1 000 en 1950 ne dépasse pas 100 depuis 1975, et demeure, depuis 1959, constamment inférieur aux décès. Il en résulte un vieillissement considérable de la population cléricale : actuellement, 1 prêtre sur 10 a moins de 40 ans et 1 sur 3 a plus de 65 ans⁹.

3. LE BRAS, Gabriel, «Introduction à l'enquête», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 17, 1931 ; repris dans *Études de Sociologie Religieuse* Paris, PUF, 1955, Chap. 1.

4. La première «Carte de la Pratique Religieuse de la France rurale» établie par Fernand BOULARD parut en 1947 dans les *Cahiers du Clergé Rural*. Elle fut rééditée en 1952, après 4 ans de vérifications complémentaires auprès du clergé de 60 diocèses.

5. Sur cette typologie et sa postérité, cf. DESROCHE, Henri *Sociologies Religieuses*, Paris, PUF, 1968, p. 46 sq.

6. BOULARD, Fernand et REMY, Jean, *Pratique Religieuse et Régions Culturelles*, Paris, Éditions Ouvrières, 1968.

7. L'état le plus avancé de la cartographie de la France catholique a été présenté dans ISAMBERT, F. A. et TERRENOIRE, J. P., *Atlas de la Pratique Religieuse des Catholiques en France*, Paris, Ed. CNRS/FNSP, 1980.

8. Cf. par exemple JULIA, Dominique, «La crise des vocations. Essai d'analyse historique», *Études*, Fév. 1967 p. 238-251 ; Mars 1967, p. 378-396.

9. Sur l'évolution des vocations sacerdotales entre 1965 et 1975, cf. POTEL, Julien, *Les Prêtres séculiers en France* Paris, Centurion, 1977 ; cf. également SUTTER, Jacques, «Vocations sacerdotales et séminaires : le dépérissement du modèle cléricale» *Archives de Sciences Sociales des Religions* 59/2, 1985.

Mais ces courbes descendantes, qu'il s'agisse de la pratique religieuse ou du nombre des ordinations, ne sont jamais que des indicateurs : ceux-ci ne prennent leur sens véritable qu'au regard du type de société religieuse dont ils signent l'effondrement. Si la question de l'assistance à la messe dominicale et celle du nombre des prêtres sont d'une telle importance pour une sociologie du catholicisme français, ce n'est pas seulement en raison du caractère central de la pratique sacramentaire dans la tradition catholique, c'est parce qu'elles concernent les fondements mêmes de la civilisation paroissiale qui a dominé la France depuis des siècles. Dans cette «civilisation paroissiale», dont le clocher, pièce maîtresse du paysage rural français, est l'emblème¹⁰, s'articule un système extensif d'emprise territoriale, qui fait de tout habitant un ressortissant, au moins potentiel, d'une paroisse, et un dispositif de pouvoir socioreligieux, qui s'incarne dans la figure typique du curé de paroisse. L'autorité de ce dernier, «prêtre rien que prêtre», mis à part et spécialement formé en vue de l'exercice monopolistique des fonctions de production et de distribution des biens de salut, s'étend, à partir de l'exclusivité de son pouvoir religieux, dans tous les domaines de la vie publique et privée. En face de cette figure typique du prêtre, se constitue la figure typique du fidèle observant, radicalement dépourvu de ce pouvoir religieux, et dont l'engagement dans le catholicisme se mesure à la fréquence des actes sacramentels qu'il pose. Le modèle d'organisation ecclésiastique qui s'articule à ce mode spécifique de division du travail religieux s'est constitué, dans toute la catholicité, à partir du concile de Trente, en réaction contre la montée de l'individualisme religieux issu de la Réforme. Il a servi d'appui, dans le contexte français, à l'utopie mobilisatrice d'un catholicisme rêvant, par delà la tourmente révolutionnaire, de reconquérir son emprise totale sur la société. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que l'âge d'or de cette civilisation paroissiale ait pu être ces années 1830-1850, dans lesquelles le catholicisme français, traumatisé par la Révolution, semblait renaître : années de restructuration des institutions, de reprise des vocations, de renouveau intellectuel et surtout dévotionnel, marquées par le développement d'une piété christocentrique et mariale ultra-expressive, dans laquelle se disait l'utopie d'une Église réordonnant la société. Cet «été de la Saint-Martin» du catholicisme français fut de courte durée : Claude Langlois a bien montré comment cette Église qui manifestait bruyamment son dynamisme dans la première moitié du XIX^e siècle, s'est rapidement trouvée en situation de «forteresse assiégée», impuissante à faire face aux défis politiques, économiques, sociaux et culturels de la modernité. Dans la phase de repli ultramontain et d'agressivité antimoderne qui a caractérisé le catholicisme français dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la civilisation paroissiale a continué de cristalliser la vision, de plus en plus étrangère à la réalité vécue d'une société religieuse minée par le développement de l'industrialisation, de l'urbanisation et de la mobilité sociale, d'un recouvrement total de l'Église et de la société¹¹.

On peut même considérer, contre toutes les habitudes de pensée qui conduisent à opposer «l'Église des paroisses» et «l'Église des mouvements», que ce rêve d'une «société-paroisse» nourrissait encore les représentations de cette reconquête chrétienne de la société à laquelle étaient invités les militants laïcs de l'Action Catholique naissante : «Nous referons chrétiens nos frères», chantaient les militants de la Jeunesse Étudiante Chrétienne au début des années 30. Ce grand dessein était né dans la continuité de l'inspiration du catholicisme social qui, depuis Léon XIII, avait réorienté le refus intégral de la modernité vers la recherche active d'une alternative chrétienne au libéralisme et au socialisme issus l'un et l'autre de la Réforme et de la Révolution française¹². Mais, dans la pensée des fondateurs de l'Action catholique, le but ultime de la mission ne pouvait être que de reconduire les «nouveaux

10. Mentionnons au passage l'usage significatif que fit de cet emblème le candidat à la présidence de la République François Mitterrand, lors d'une campagne d'affiches remarquée, sur le thème de «la force tranquille», pendant la campagne présidentielle de 1981.

11. LANGLOIS, Claude «Permanence, renouveau et affrontements (1830-1880)» in LEBRUN, F., ed. *Histoire des Catholiques en France*, Toulouse, Privat, 1980.

12. Pour une sociohistoire de l'intransigeantisme catholique, on se reportera à l'œuvre d'Émile POULAT. En particulier *Église contre Bourgeoisie* Paris, Casterman, 1977 et *L'Église, c'est un monde* Paris, Cerf, 1986.

païens» des villes, des usines et des universités, vers l'observance religieuse, sous le contrôle des prêtres et de la hiérarchie : c'est d'ailleurs sous le contrôle strict de la hiérarchie que devaient agir ces «phalanges d'âmes, éprises du désir de participer à l'apostolat de l'Église et de coopérer, sous ses ordres, à l'extension du règne de Jésus-Christ dans les individus, dans les familles, dans la société»¹³. La création des mouvements d'Action catholique, et plus largement des mouvements missionnaires¹⁴ qui se sont développés avec un dynamisme exceptionnel dans le contexte français, correspondait à une prise de conscience aiguë de la désertification religieuse de la France¹⁵. Elle s'inscrivait encore, à son origine, dans une volonté de faire ou de refaire de la société française une société de pratiquants.

LA FIN DES MILITANTS

Au cours des cinquante dernières années, les effets pratiques de la modernisation, autant et plus que les offensives idéologiques d'une laïcité conquérante, ont miné la civilisation paroissiale : ils ont dissous, en même temps qu'un mode historique d'organisation et de sociabilité religieuse, un modèle idéal de la présence sociale de l'institution ecclésiastique, qui, bien qu'imparfaitement inscrit dans la réalité des villes et des régions, constituait la référence maîtresse de l'identité du catholicisme français, son éthos et son horizon mobilisateur.

Aujourd'hui, les églises ferment. Les prêtres, qui ont cessé d'être des notables, ont rejoint la cohorte grandissante des «intellectuels prolétariques» (pour parler comme Max Weber), celle des intermédiaires culturels, enseignants, travailleurs sociaux et animateurs culturels qui vivent plutôt mal le décalage croissant entre le capital qu'ils détiennent et la précarité de leur statut social et économique¹⁶. Plus profondément, du point de vue de l'évolution du catholicisme comme système de croyances, c'est un monde de représentations qui a définitivement basculé : Yves Lambert a bien montré, dans son livre sur les transformations du catholicisme vécu à Limerzel, depuis le début du siècle, qu'au tréfonds de la très pratiquante Bretagne elle-même, la poursuite institutionnellement régulée du salut extramondain laissait progressivement la place à une religiosité diffuse et privée, orientée vers l'ici-bas et l'épanouissement psychologique de l'individu...¹⁷.

Quant au mythe de la reconquête chrétienne de la société, il a perdu toute consistance pratique et théologique au fur et à mesure que s'est déployée l'expérience des militants et des prêtres missionnaires confrontés, non seulement à la perte d'influence de l'institution dans les différents «milieux» où ils s'engageaient, mais à la déplaçabilisation du message chrétien dans une société moderne qui vit sans référence religieuse.

Pour comprendre la logique de cette trajectoire, il faut revenir à son point de départ : ce que les militants de l'Action Catholique naissante rejetaient, autant qu'ils combattaient la montée irrésistible de l'incroyance, c'était le développement d'une «religion à compte privé», concernant exclusivement la conscience de chacun, acceptant la différenciation moderne des institutions et l'enfermement de l'Église dans un espace social spécialisé. Héritiers d'un intégralisme catholique dépouillé de ses prétentions restauratrices, ils demeu-

13. Sur la naissance des mouvements d'Action Catholique en France, cf. LATREILLE, André et René REMOND, *Histoire du Catholicisme en France*, Paris, Spès, 1962.

14. En particulier, la création des sociétés de prêtres missionnaires : Mission de France (1941), Mission de Paris (1943). Cf. POULAT, Émile, *Naissance des Prêtres Ouvriers* Paris, Casterman, 1965.

15. Un livre a, pour toute une génération de prêtres et de laïcs, incarné cette prise de conscience : c'est le *France, Pays de Mission?* des abbés GODIN et DANIEL, paru à Paris, aux éditions de l'Abeille, en 1943.

16. L'ouvrage de ROGE, Jean, *Le simple prêtre, sa formation, son expérience*, Paris, Casterman, 1965 a décrit très minutieusement cette condition dont de nombreux témoignages commentent les changements : ainsi, BESSIÈRE, G., J. PIQUET, J. POTEL, H. VUILLIEZ, *Les volets du presbytère sont ouverts*, Paris, Desclée, 1985 ; ou encore un livre devenu un best-seller, parce qu'il est aussi un document extrêmement vivant sur la vie rurale : ALEXANDRE, Bernard, *Le Horsain* Paris, Plon (Coll. Terre Humaine), 1988.

17. LAMBERT, Yves, *Dieu change en Bretagne ; La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

raient fermement opposés à un catholicisme «libéral», qui récusait l'intervention de l'Église dans le domaine social et politique et «enfermait le prêtre dans la sacristie». L'action des laïcs chrétiens dans leur milieu tendait, explicitement, à «mettre toute la religion dans toute la vie». Dans cette formule tient tout le projet du «militant chrétien», pénétré de la responsabilité spirituelle qui lui incombe, dans une France devenue un «pays de mission». Or, pour un catholique intégral, mettre toute la religion dans toute la vie équivaut à replacer l'Église au centre de la société. L'idéal de vie du chrétien convaincu ne saurait être séparé de l'action en vue de promouvoir l'affirmation de la présence de l'Église dans toutes les dimensions de la vie sociale. Mais l'expérience même de l'engagement dans le monde au nom de cet idéal va provoquer la dissociation progressive de ces deux axes, formellement inséparables, du projet intégral, provoquant du même coup ces crises récurrentes, et souvent extrêmement violentes, qui ont rythmé, pendant 30 ans, les relations entre les mouvements militants laïcs et la hiérarchie¹⁸.

La logique de ces crises est posée dès les années 30 où se produisent les premières tensions; elle ne cessera de se déployer en se renforçant jusqu'à la fin des années 60 qui ont vu s'effondrer, en France, l'armature des mouvements d'Action catholique spécialisée: dans un premier temps, la «prise en charge» du milieu et de ses besoins conduit les militants à épouser intensément les aspirations collectives qui y sont présentes, et dans lesquelles ils lisent une «attente» propice au déploiement de leur activité missionnaire. Ces solidarités vécues de l'intérieur d'une condition sociale à laquelle ils veulent intégralement s'identifier, les conduisent à s'engager aux côtés de ceux qui luttent pour la réalisation de ces aspirations, dans le cadre des organisations syndicales ouvrières, rurales, étudiantes etc., et bientôt, sur le terrain directement politique.

S'ouvre alors un second temps: celui de la revendication d'autonomie: ces «engagements» profanes appellent rapidement des prises de position et des actions qui ne doivent rien aux normes religieuses. En référer à la hiérarchie dans ces matières serait vécu comme une dénaturation de la lutte sociale, et ferait peser un risque d'isolement des militants chrétiens, au sein du «milieu» dont précisément ils se veulent pleinement membres.

Mais cette affirmation d'autonomie est, en tant que telle, irrecevable pour la hiérarchie qui a mandaté ces laïcs chrétiens pour une mission religieuse, et religieuse seulement. Le conflit éclate — troisième temps — dès que le mouvement, invoquant l'expérience spécifique et les solidarités vécues de ses militants, adopte publiquement, sur un problème particulier, social, politique, intellectuel ou autre, un point de vue différent de la position officielle de l'Église; ou encore lorsqu'il s'engage, en tant que mouvement d'Église, dans un domaine où l'institution s'est abstenue de toute intervention.

Ce schéma idéal-typique d'une crise répétée plusieurs fois dans l'histoire des mouvements d'Action catholique¹⁹ est à rapprocher des tensions, souvent dramatiques, qui ont opposé des «prêtres au travail», soit membres d'ordres religieux²⁰, soit membres de sociétés de prêtres missionnaires²¹, à une hiérarchie soucieuse avant tout de préserver le caractère «intégralement spirituel» du sacerdoce, et la condition sociale séparée du clergé: il y a, à ces grands conflits qui ont traumatisé l'Église de France avant le concile Vatican II, des enjeux théologiques et ecclésiologiques majeurs. Mais, du point de vue sociologique, ils ont constitué de véritables abcès de fixation de la confrontation d'un projet religieux intégraliste avec la réalité vécue des autonomies modernes. Ils ont cristallisé, en particulier,

18. Cf. à propos des mouvements catholiques étudiants, HERVIEU-LÉGER, Danièle, *De la Mission à la Protestation*, Paris, Cerf, 1973.

19. Pour une synthèse, voir VAUCELLES, Louis de, «Foi et Politique. L'évolution de leurs rapports au sein des mouvements d'Action Catholique spécialisée», *Communio* 4/2, Mars-Avril 1979; «Essai sur les difficultés présentes de l'Action Catholique», *Études*, Mars 1974.

20. Sur le conflit qui opposa les dominicains français prêtres-ouvriers aux instances romaines, cf. LE PRIEUR, François, *Quand Rome condamne*, Paris, Plon, 1989.

21. VINATIER, Jean, *Le Cardinal Liénart et la Mission de France*, Paris, Le Centurion, 1978; PERROT, Daniel, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1987.

le moment décisif d'un remaniement fondamental du rapport au politique des militants catholiques, prêtres ou laïcs. Pour les uns comme pour les autres, le mot d'ordre premier de la mission était la rechristianisation d'une société échappant à la tutelle de l'Église. L'échec pratique de la reconquête a produit, dans une première phase, la transposition sur le terrain éthique du projet missionnaire lui-même : faute de pouvoir replacer l'Église au centre de la société, l'objectif devint de remodeler ce monde qui échappe en y infusant, de l'intérieur, les valeurs chrétiennes dont l'institution est garante. Un nouveau glissement s'introduisit, dès lors que ce renouvellement éthique du monde commença à se définir lui-même comme une manière de donner leur « plénitude spirituelle » aux valeurs dont ce monde est déjà porteur. Ces glissements successifs, de la reconquête religieuse à la croisade éthique, et de la croisade éthique à l'accompagnement spirituel d'un monde en marche vers son accomplissement, ont accompagné l'élaboration d'une théologie du monde, qui a contribué, en retour, à les légitimer. Cette théologie du monde se présente comme une théologie optimiste de la société, conçue comme l'espace d'accomplissement du projet religieux. Elle retourne positivement le pessimisme antimoderne de l'intransigeantisme classique, en prenant acte des aspirations au changement qui travaillent la société. Caractéristique des « golden sixties », années glorieuses dans lesquelles aucune limite ne semblait pouvoir être assignée à l'avancée de la modernisation économique et sociale, cette relecture religieuse positive de l'histoire et de la société a trouvé sa pleine reconnaissance institutionnelle au concile Vatican II, sans que ses fondements intégralistes soient pour autant formellement remis en question : le monde où se manifestent les « signes des temps » demeure un monde dont l'Église, « experte en humanité », garde la vocation exclusive à dire le sens.

Cette ambiguïté de la reconnaissance catholique de la positivité du monde, structurellement étrangère à la prise en compte des logiques autonomes du monde moderne, dans l'ordre politique notamment, est — paradoxalement — au cœur du processus qui a conduit, dans les années 70, un certain nombre de militants catholiques, parmi les plus engagés, à une véritable magnification religieuse du politique lui-même. Dans la mesure même où l'espace propre du politique ne pouvait pas être reconnu comme tel, du point de vue religieux, aucune limite ne pouvait non plus être imposée à l'investissement politique des chrétiens, dès lors que le politique lui-même devenait pour eux le champ d'exercice de la mission. La réversibilité complète du religieux dans le politique était potentiellement présente (autant que la négation religieuse antérieure du politique) dans le refus intégraliste de considérer la réalité moderne de la différenciation institutionnelle. Le développement, à la fin des années 60, d'un mouvement social puissant qui accréditait la plausibilité d'un changement social rapide et profond a fourni les conditions externes nécessaires à ce déplacement du « tout religieux » au « tout politique », pour une frange importante de militants laïcs et de prêtres imprégnés de l'« intégralisme positif » des années 60. L'instauration d'une société radicalement nouvelle pouvait d'autant plus facilement se confondre pour eux avec la construction du Royaume, que la reconquête spirituelle pour laquelle l'Église elle-même les avait mobilisés n'avait jamais été pensée indépendamment de la reconquête de l'emprise normative de l'institution sur la société. Mais la trajectoire du restitutionnisme institutionnel à l'utopie révolutionnaire n'a été possible que parce qu'elle s'emboîtait elle-même dans un processus d'utopisation du politique caractéristique de la fin des années 60. Si Mai 1968 a constitué, pour un certain nombre de catholiques français très engagés dans l'action missionnaire, un « événement de leur expérience religieuse », c'est parce que l'engagement politique lui-même pouvait être vécu par eux comme une expérience totale, porteuse de croyances, d'enthousiasmes, de dévouements ascétiques et même d'expériences d'extase, tous traits caractéristiques, selon Max Weber, de l'expérience religieuse au sens sociologique du terme²².

22. Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle, « Mai 1968 et les Catholiques : le cas de la Mission Étudiante », in *Les Catholiques Français et l'Héritage de 1789*, Actes du Colloque de l'Institut Catholique de Paris « D'un centenaire à l'autre. 1889-1989 », Paris, Beauchesne, 1989.

Ressaisi dans cette perspective, le conflit qui a opposé l'institution catholique à une partie de ses militants «passés au politique» dans les années 60-70 peut se lire comme un processus de sécularisation interne de l'intégralisme, qui sauvait, paradoxalement, la dimension «religieuse» de l'engagement. Mais cette homologie vécue de l'expérience religieuse et de l'expérience politique fut de courte durée: elle ne résista pas au refroidissement de l'utopie politique portée par le mouvement social de la fin des années 60; elle ne résista pas surtout aux remaniements du champ politique induits par la crise économique (et partant, culturelle) qui s'ouvrit au milieu des années 70, et qui provoqua une désutopisation rapide du politique, rapporté brutalement aux contraintes de la gestion d'une société complexe, dans un environnement social difficile. L'expérience de la gauche, arrivée au pouvoir dans l'euphorie des projets sociaux alternatifs en 1981 et rappelée, dès 1983, au pragmatisme désenchanté du réalisme politique a constitué, de ce point de vue, un tournant décisif pour la société française, et tout spécialement pour cette aile marchante d'un catholicisme social qui cherchait, du côté de l'utopie politique, le renouvellement possible d'un projet religieux privé de plausibilité sociale.

Effondrement du monde d'observances qui faisait la substance de la civilisation paroissiale d'un côté, désagrégation interne et externe de l'édifice utopique d'un intégralisme orienté vers la mission qui avait alimenté les projets d'un catholicisme militant de l'autre: sur le plan de la pensée aussi bien que sur le plan de l'organisation, ou sur celui de l'action, le catholicisme français a perdu ses marques traditionnelles. Désormais, la modernité s'impose à lui, non plus comme un univers culturel concurrent par rapport auquel il lui serait encore possible de se situer, pour le combattre ou pour négocier, mais comme une matrice dans laquelle lui-même se constitue et se reconstitue.

LE CATHOLICISME FRANÇAIS DANS LA MODERNITÉ: UNE NOUVELLE CONFIGURATION CULTURELLE

Pour identifier sociologiquement quelques tendances présentes aujourd'hui dans un catholicisme français dont la double armature observante et militante s'est trouvée progressivement défaits par sa confrontation avec la modernité, il est nécessaire de rappeler que ces évolutions récentes n'impliquent en aucune manière que le christianisme ait cessé d'être présent comme culture, dans la société française contemporaine. Il y demeure, au contraire, comme une de ses composantes majeures, assimilé, digéré, banalisé comme l'une des dimensions invisibles de la conscience collective nationale. Ici précisément s'éclaire l'écart paradoxal, déjà signalé, entre la revendication massive d'appartenance catholique des Français, et leur faible implication dans l'institution: ce qui s'est défait, c'est le lien stable entre cette évidence quasi spontanée d'un enracinement culturel chrétien, et l'inscription de cette reconnaissance dans des pratiques et des associations spécifiques. Ce qui subsiste aujourd'hui (au moins à l'état de tendance idéal-typique), c'est ce que Michel de Certeau analysait, dès 1974, comme un «christianisme culturel» dans lequel les signes chrétiens se trouvent «libérés», arrachés au dispositif de contrôle institutionnel qui les reliaient, dans le passé, à des comportements concrets. «Chaque signe, chrétien — notait-il alors — suit un chemin propre, dérive, obéit à des réemplois différents, comme si les mots d'une phrase se dispersaient sur la page et entraient en d'autres combinaisons de sens»²³.

Cette approche touche au centre du processus actuel de recomposition du catholicisme français, en faisant porter tout l'accent sur le phénomène de fracture de la tradition catholique qui s'efface, en tant que corps de sens, à l'intérieur d'un christianisme devenu lui-même un fragment de la culture.

23. CERTEAU, Michel de et J. M. DOMENACH, *Un Christianisme éclaté* Paris, Seuil, 1974.

Du point de vue sociologique, la description de ce processus de recomposition peut être conduite à partir de l'identification idéal-typique de trois tendances principales, dont on peut suivre le déploiement sur le terrain :

— La première de ces tendances se manifeste, du côté des fidèles catholiques, par un phénomène d'atomisation croissante des «petits récits croyants», qui se réfèrent de façon de plus en plus lâche au «Grand Récit», institutionnellement garanti, de la tradition catholique. Dans ce mouvement, l'expérience personnelle, la trajectoire individuelle de la recherche spirituelle se trouvent valorisées, au point de devenir elles-mêmes leur propre critère de vérification. De façon très générale, l'«authenticité» de la démarche personnelle est mise en avant, de préférence à la répétition conforme des vérités à croire : «Ce qui compte, ce n'est pas ce que dit l'Église, c'est mon expérience, c'est mon vécu intérieur».

Cette insistance sur la spécificité des parcours religieux individuels, sur la valeur de l'expérience intérieure et sur l'implication affective du sujet dans cette expérience n'est pas seulement caractéristique des nouveaux mouvements chrétiens, de genre charismatique²⁴. Elle travaille également les paroisses, les mouvements, les séminaires, les facultés de théologie etc., dans lesquelles l'intimité communautaire — la chaleur et l'intensité des interactions au sein du petit noyau des croyants — est recherchée comme la condition et la voie privilégiée de l'illumination personnelle. Elle correspond au déploiement, dans ce monde catholique ébranlé, d'une «religion de communautés émotionnelles», qui se présente, avant tout, comme une religion de groupes volontaires²⁵. Celle-ci implique, de la part de chaque intéressé, un engagement personnel (sinon une conversion, au sens revivaliste du terme) dont il doit rendre compte devant le groupe. Cette dimension du choix crée un lien très fort entre la communauté et chacun de ses membres, lien d'adhésion qui prend sa forme la plus intensément affective dans le cas de communautés de disciples rassemblés autour d'une personnalité charismatique. Mais, dans tous les cas, l'expression répétée et personnalisée de l'adhésion de chaque membre tend à devenir, en tant que telle, la finalité principale du regroupement communautaire. Cette intensification de la dimension expressive de la vie communautaire n'implique pas que cette expression ait un caractère effervescent très marqué. Les groupes où la pratique des chants, de la danse, de la glossolie conduit les participants à un état d'excitation collective proche de la transe, demeurent l'exception. Mais toutes les communautés émotionnelles accordent une attention particulière à l'engagement du corps dans la prière, à la manifestation physique de la proximité communautaire et de l'intensité affective des relations entre les membres (on s'embrasse, on s'étreint, on se tient par la main, par l'épaule, etc.), à la recherche esthétique et écologique d'un environnement favorable à la «convergence émotionnelle» des participants et, de façon générale, à toutes les formes non verbales d'expression religieuse.

La reconnaissance de l'importance des sens et du corps dans la vie spirituelle constitue, au-delà des groupes émotionnels *stricto sensu*, une caractéristique d'une religiosité émotionnelle, fortement subjectivée et affectivée. Celle-ci se caractérise également par une méfiance, souvent explicite, à l'égard des formalisations théologiques et doctrinales de l'expérience croyante, supposées toujours faire obstacle, au nom de la conformité institutionnelle, à la spontanéité des expressions de la foi.

— Cette tendance à l'émotionnalisation et à la subjectivisation de l'expression religieuse s'inscrit elle-même dans une tendance plus large, caractérisée par le remplacement progressif du rapport autorisé à la mémoire chrétienne (celui que garantit le magistère) par

24. Sur le Renouveau charismatique en France : cf. HEBRARD, Monique, *Les Nouveaux Disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques* Paris, Centurion éd. 1979; 2^e éd. révisée 1987; COHEN, Martine «Le Renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes», *Christus* n° 131, Juillet 1986; HERVIEU-LÉGER, Danièle «Charismatisme catholique et institution» in LADRIÈRE, P. et R. LUNEAU eds. *Le Retour des Certitudes* Paris, Centurion, 1987.

25. Sur l'analyse de la religion de communautés émotionnelles, dans ses rapports avec la modernité culturelle, cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle *Vers un Nouveau Christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (avec la collaboration de F. CHAMPION) Paris, Cerf, 1986 p. 343 sq.

un rapport pragmatique au stock disponible des significations chrétiennes. Ce pragmatisme se manifeste, du côté des communautés de genre émotionnel, dans une manière spontanée de prélever, dans la tradition, les éléments (textes, symboles, rites, etc.) qui sont les plus opératoires du point de vue de l'intensification de la vie expressive et affective du groupe, et du point de vue de l'accomplissement intérieur des individus. Mais cette possibilité de faire fonctionner la tradition comme une «boîte à outils symbolique», accessible sans la médiation d'une institution régulatrice, favorise également, dans la société, la prolifération des invocations identitaires de cette tradition, sans lien nécessaire avec une expérience croyante. Non seulement les symboles chrétiens sont socialement disponibles pour les réemplois politiques, esthétiques, culturels, etc., les plus divers, et les plus diversement orientés (de la Jeanne d'Arc de Le Pen à l'usage publicitaire des références chrétiennes ou au spectacle populaire sur Jésus superstar)²⁶, mais ils peuvent également être mis au service d'opérations idéologico-politiques qui concernent, plus fondamentalement, la délimitation des contours de la communauté nationale, face à l'avancée, dans l'ensemble de l'Europe, d'un multiculturalisme lié à l'ampleur des phénomènes d'immigration²⁷.

— Il faut enfin souligner, comme une troisième tendance significative des redistributions de la culture catholique dans la France contemporaine, qu'en même temps que s'individualisent et se différencient les appropriations religieuses et non religieuses de la tradition chrétienne, se déploie un processus d'euphémisation de ces «traditions dans la tradition» qui ont modelé, pendant des siècles, le paysage religieux de la France. Contrairement à une idée reçue, la France n'a jamais constitué un «bloc» catholique homogène. Les travaux des historiens et des sociologues ont fait apparaître, de longue date, la diversité des différentes cultures religieuses régionales et locales qui constituaient la figure multiple du catholicisme dans ce pays, et que l'Église post-tridentine s'est employée, non sans de grandes difficultés, à plier progressivement au moule de la civilisation paroissiale. La dissémination culturelle du christianisme, dans une société massivement laïcisée, s'accompagne, paradoxalement, de l'effacement des traces visibles de cette histoire complexe : en même temps que se dissout une culture catholique intégrée, qui s'incarnait à la fois dans «une histoire sainte, un calendrier, une géographie sacrée, une onomastique, une gestuelle, une éthique, une herméneutique, une politique, une encyclopédie»²⁸, le catholicisme français tend à apparaître comme un milieu éthico-affectif homogène, qui, faute de pouvoir développer des orientations sociales plus mobilisatrices, tire son unité minimum du partage qu'il propose d'un certain nombre de valeurs : tolérance, souci des exclus, attention aux relations interpersonnelles, etc.

C'est contre ce repli éthique de l'intervention catholique dans la société, autant que contre l'atomisation de la mémoire chrétienne qui la rend disponible aux réemplois sociaux et culturels les plus variés, que se développe aujourd'hui, au-dedans et au dehors de l'institution catholique, un renouveau sensible d'un intégralisme religieux qui refuse à la fois la logique moderne de la différenciation des champs sociaux et la privatisation des choix religieux que celle-ci induit.

26. L'«affaire Scorsese», concernant une interprétation cinématographique de la vie de Jésus, a soulevé, en France, des passions exceptionnellement violentes : on peut penser que le conflit portait précisément sur cette disponibilité de l'imaginaire chrétien, acceptée par les uns comme l'expression normale de l'incorporation du patrimoine chrétien à la modernité culturelle (autorisant, par conséquent, tous les réemplois esthétiques de ce patrimoine), refusée par d'autres, et au premier chef par la hiérarchie catholique (selon le cardinal Lustiger, «l'imaginaire chrétien n'est pas disponible»), au nom du droit de l'institution à régir les utilisations de ce patrimoine, au-delà même de la communauté croyante.

27. La question des «racines chrétiennes» de la France occupe une place stratégique dans le débat public, actuellement en cours, sur la place qui doit être faite (ou refusée) à l'Islam dans la communauté nationale (on compte actuellement plus de deux millions de musulmans en France).

28. POULAT, Émile, «Le Catholicisme comme culture» in *Modernistica* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.

La forme la plus brutale et la plus rétrogressive de cet intégralisme est portée par les courants intégristes mobilisés par Monseigneur Lefebvre, désormais séparé de Rome²⁹. La volonté de reconstruire une chrétienté au nom d'une Tradition que les intéressés identifient au credo antimoderniste du siècle dernier, a conduit ce courant au combat direct, voire violent, contre les «perversions modernes»: liberté de conscience, liberté d'expression, démocratie, «permissivisme» moral, etc.

L'intégralisme rénové, dont le cardinal Lustiger, archevêque de Paris, s'est fait le chef de file, est autrement subtil, dans la mesure même où il ne prend pas la modernité de front. Il n'en récuse pas les idéaux, mais au contraire, il les valorise négativement, en constatant l'impuissance même de la modernité à en assurer la réalisation³⁰. Il prend acte des promesses modernes que le monde occidental ne sait pas tenir, ou si imparfaitement (la solidarité, les droits de l'homme, la justice), afin de retourner contre lui son projet. Il souligne les échecs qui révèlent, en creux, la grandeur illusoire de l'ambition moderne de liberté pour mieux réaffirmer la subordination incontournable de ce projet à la libération qui vient de Dieu seul, mais dont seule l'Église (à savoir les détenteurs légitimes du pouvoir et du savoir religieux) connaît les voies. Dans un contexte culturel qui produit la dispersion des systèmes de signification et le «bricolage» individuel des croyances, l'Église s'efforce de se présenter comme l'institution recours. Elle s'offre en rempart contre les incertitudes du monde moderne. Elle s'annonce comme détentrice d'une vérité que l'individu est incapable de produire ou de découvrir lui-même, et qu'il doit donc, renonçant à l'illusion d'autonomie, recevoir d'une autorité extérieure à lui.

Le recul manque au sociologue pour évaluer la portée sociale exacte de cette stratégie de reconstruction institutionnelle qui tente de prendre à revers le phénomène massif de la dissémination et de la banalisation de la culture catholique dans une France devenue massivement indifférente à la religion. On voit mal, cependant, comment elle pourrait faire écran durablement à un processus de recomposition culturelle qui signe, non la fin du christianisme en France, mais la disparition d'un mode d'affirmation sociale de l'identité catholique, modelé par l'histoire et emporté par la logique d'une modernité culturelle dont l'Église elle-même ne peut plus s'extraire.

Danièle Hervieu-Léger
 CNRS-Groupe de sociologie des religions
 École des hautes études en sciences sociales
 59-61, rue Pouchet
 75849 Paris — Cedex 17
 France

RÉSUMÉ

Pays de vieil enracinement catholique, la France est caractérisée aujourd'hui par un taux extrêmement bas de pratique régulière et par une pénurie chronique en personnels religieux. Ces repères mesurables de la perte d'emprise de l'institution ecclésiastique dans la société française ne prennent leur sens qu'au regard d'une analyse des remaniements qui s'opèrent à l'intérieur d'une culture religieuse transformée par son incorporation progressive à la modernité culturelle. L'effondrement du monde d'observances qui s'inscrivait dans une ancienne civilisation paroissiale, et la perte de plausibilité du rêve de reconquête chrétienne qui mobilisait, jusqu'à la fin des années 60, un christianisme militant particulièrement actif sont désormais des faits acquis: à l'uniformisation éthico-affective d'un catholicisme de communautés émotionnelles répond désormais la dissémination d'un «christianisme culturel» auquel s'alimentent, hors de tout contrôle institutionnel, les demandes identitaires les plus variées. L'article présenté ici s'emploie à cerner quelques aspects de ce processus de recomposition culturelle et religieuse.

29. Sur l'histoire récente du courant intégriste, et le schisme de Monseigneur Lefebvre, cf. PERRIN, Luc, *L'affaire Lefebvre* Paris, Cerf, 1989.

30. Cette position est particulièrement bien mise en évidence dans le recueil d'entretiens que Dominique WOLTON et Jean-Louis MISSIKA ont réalisé avec le cardinal LUSTIGER: *Le Choix de Dieu* Paris, Ed. de Fallois, 1987.

SUMMARY

A country of old Catholic roots, France is characterized today by an extremely low rate of regular practice and by a chronic shortage of religious personnel. These measurable indicators of the loss of control by the ecclesiastical institutions in French society only take on full significance in the context of an analysis of changes that have taken place within a religious culture transformed by its progressive incorporation into cultural modernity. The collapse of the world of observances which were part of an ancient parish civilization and the loss in plausibility of the dream of Christian reconquest which, until the end of the 1960s, mobilized a particularly active militant Christianity, are now accepted fact: to the ethical-emotional move toward uniformity in a Catholicism of emotional communities corresponds henceforth the dissemination of a «cultural Christianity» which sustains, outside of all institutional control, the most varied of identity demands. The paper presented here attempts to identify some aspects of this process of cultural and religious reconstruction.

RESUMEN

País de antiguo arraigamiento católico, Francia se caracteriza hoy por una tasa extremadamente baja de práctica regular y por una penuria crónica en personal religioso. Estas señales mensurables de la pérdida de influencia de la institución eclesiástica en la sociedad francesa toman su verdadero sentido solo a través de un análisis de las modificaciones que se operan al interior de una cultura religiosa transformada por su incorporación progresiva al modernismo cultural. El derrumbe del mundo de observancias que se sitúa dentro de una antigua civilización parroquial, y la pérdida de plausibilidad del sueño de reconquista cristiana, que movilizaba hasta fines de los años 60 un cristianismo militante particularmente activo, son de ahora en adelante hechos adquiridos; a la uniformización ético-afectiva de un catolicismo de comunidades emocionales responde de ahora en adelante la disseminación de un «cristianismo cultural» de la cual se alimentan, fuera de todo control institucional, las solicitudes de identidad más variadas. El artículo presentado aquí trata de circunscribir algunos aspectos de este proceso de recomposición cultural y religiosa.