

Situation du catholicisme français

Philippe PORTIER *

Résumé : Cette contribution vise à montrer que le catholicisme français affiche aujourd'hui une figure inédite, fruit du travail sur soi que lui impose la sortie, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, du monde organique où il s'était établi depuis le Moyen Âge. Cette transmutation peut être décrite comme un passage du normatif au réflexif : le catholicisme s'est construit, jusqu'aux années 1960, tel un englobant de l'existence, imposant au croyant, et même à la société tout entière (en tout cas sur certains points), ses principes axiologiques ; moins injonctif, il se révèle souvent, maintenant, être une ressource que les acteurs sociaux soumettent, en vue de construire leur projet de développement personnel, à leur propre herméneutique.

Mots clés : catholicisme, France, seconde modernité, sécularisation, religion réflexive, évolution sociohistorique

Dans les années 1970, déjà, Michel de Certeau voyait dans le catholicisme français une réalité en voie de « folklorisation » : l'avenir, constatait-il, verra subsister des éléments de l'ancienne civilisation, inscrits dans les monuments, les calendriers ou même les langages, mais à l'état de vestige, sans faire corps avec la culture commune. Un petit reste, peut-être, y puisera le sens de son existence. Nullement le grand nombre, désormais radicalement dissocié de l'imaginaire chrétien (Certeau, 1974).

L'approche certaliennne a fait l'objet trente ans plus tard d'un approfondissement suggestif sous la plume de Danièle Hervieu-Léger, par le biais du concept d'« exculturation ». Jusque dans les

* Philippe Portier est professeur à l'École pratique des hautes études et membre du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités.

années 1960, malgré ses différences régionales, la société française était marquée, tout entière, par une commune façon d'habiter le monde, structurée autour des normes venues du travail civilisationnel des siècles chrétiens. Rien de tel aujourd'hui. Ne demeurent, explique la sociologue, que des traces du monde d'hier, illisibles par la majeure partie des Français, incapables, en tout cas, de configurer leur histoire collective :

La folklorisation renvoie à une sortie de la mémoire qui se traduit par un arrachement non seulement à la syntaxe propre d'un langage théologique quelconque, mais à la logique d'un système de significations culturelles identifiables. (Hervieu-Léger, 2007 : 14, cf. 2003.)

La « Manif pour tous » a suscité un autre discours, prompt à repérer, dans le monde alentour, les reliquats d'un système de catholicité plus vivace qu'on ne le croit ordinairement : si la France s'est engagée, contre toute attente, dans les vastes mobilisations de 2012–2013 contre la légalisation du mariage entre personnes du même sexe, ce serait parce qu'une partie de sa population resterait attachée, aujourd'hui encore, à l'ordre symbolique antérieur à la révolution individualiste issue des Trente Glorieuses. Telle est la thèse de Emmanuel Todd et Hervé Le Bras (2013 : 16) dans *Le mystère français* : sans doute le catholicisme est-il dans une situation quasi létale – les deux auteurs parlent même de « catholicisme zombie » – « en tant que croyance métaphysique » et dans sa « dimension rituelle » ; il faut cependant, affirment-ils, admettre la permanence de sa « puissance sociale » en tant « qu'agent de structuration des comportements éducatifs et politiques ».

Évanouissement ou résistance ? Ces deux approches sont jumelles : elles pensent la réalité catholique à partir d'une substance de chrétienté à l'aune de laquelle il faudrait évaluer son état contemporain. On voudrait ici explorer une autre voie interprétative en rappelant que le catholicisme, loin de s'effacer ou, à l'inverse, de se maintenir, affiche aujourd'hui une figure inédite, fruit du travail sur soi que lui impose la sortie, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, du monde organique où il s'était établi depuis le Moyen Âge. Cette transmutation peut être décrite comme le passage du normatif au réflexif : le catholicisme s'est construit, jusqu'aux

années 1960, comme un englobant de l'existence, imposant au croyant, et même à la société tout entière (en tout cas sur certains points), ses principes axiologiques ; moins injonctif, il se révèle souvent, maintenant, être une ressource que les acteurs sociaux soumettent, en vue de construire leur projet de développement personnel, à leur propre herméneutique.

L'effacement de la religion englobante

Dans la première moitié du XX^e siècle, comme le montre la carte Boulard parue en 1947 dans *Les Cahiers du clergé rural*, la société française présentait certes, sur le plan religieux, un visage tout de diversité. Ici, comme dans l'Ouest armoricain ou le sud-est du Massif central, le prêtre apparaissait comme la conscience sociale incarnée : la société locale, où fleurissait la plupart des vocations religieuses, acceptait ses injonctions dans toutes les sphères de l'existence, y compris sur le terrain électoral ; ailleurs, comme dans la zone aquitaine ou dans le bassin parisien, il n'était guère plus qu'un pourvoyeur de rites pour un monde de tièdes qui ne fréquentaient l'église que par intermittence, lorsqu'il s'agissait d'entrer dans les « grandes saisons de la vie ».

Cette forte disparité, qui perpétuait, comme l'atteste la distribution des serments d'adhésion à la Constitution civile du clergé lors de la Révolution française (Tackett, 1986), des traits politico-religieux repérables dès le XVIII^e siècle, s'exprimait cependant dans le partage de manières de penser, de sentir et d'agir souvent issues de l'habitus chrétien. Or, ce schéma s'efface dans les années 1960 : s'opère alors, sous l'effet de l'entrée de la société française dans l'ordre singulariste de la « modernité seconde », une différenciation accentuée des ordres, sous la forme d'une double « sécularisation », tout à la fois « politique » et « sociétale » (Dobbelaere, 2002).

Une sécularisation politique

Reprenant le projet, né de la Révolution française, d'immanentiser le politique, la Troisième République, inaugurée en 1875–1879, introduit une rupture décisive avec le catholicisme.

L'Église romaine – avec trois autres confessions (Portier, 2016) – était, depuis le Concordat de 1801, associée à l'État ; voulant construire l'ordre social sur la raison seule, le nouveau régime relègue le religieux en dehors de la sphère étatique. Cette séparation vient-elle détruire totalement l'architecture mentale du monde antérieur ? Au moment de son institution, l'ordre républicain s'appuie encore, par bien des traits, sur l'armature de la culture catholique. Ce n'est plus vraiment le cas cent ans plus tard.

Il importe, tout d'abord, de se situer sur le plan institutionnel. L'État républicain s'est construit, selon l'expression de Pierre Legendre (2006 : 281), « comme une version laïque de l'État pontifical ». Sa singularité est bien d'attribuer à la loi, en effet, une signification transcendante. Sans doute la vérité divine n'est-elle plus au fondement de l'ordre juridique. Son ontologie demeure cependant sous le concept de « volonté générale » qui lui est substitué¹ : celle-ci dépasse les volontés individuelles ; on la veut inerrante, et donc insusceptible de contrôle. Quant au fonctionnaire, qui reçoit la charge de la mettre en œuvre, il apparaît comme un clerc à son tour : dans le service du texte venu d'en haut, il se trouve, à l'exemple du prêtre, séparé de l'univers commun par le statut spécifique que lui accorde le droit public. Or, sous la Cinquième République, malgré l'enracinement catholique du général de Gaulle, cette « science politique théocratique » (*idem*, 1976 : 15) s'érode : l'ordre légicentriste, fondé sur la suréminence du politique, laisse place progressivement à un système polycentrique dans lequel l'État, en acceptant de travailler en réseau avec les acteurs de la société civile, et en soumettant de surcroît la validité de ses règles au contrôle du juge, se dissocie de la puissance de véridiction qui le liait hier à l'ancien ordre sacré.

La décatolicisation se repère plus encore au niveau axiologique. Bien qu'ils fussent attachés à la séparation des institutions², 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, en particulier dans le

¹ Cette substitution s'opère dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « La loi est l'expression de la volonté générale ».

² Comme le montrent la séparation des Églises et de l'école dans les années 1880, et celle des Églises et de l'État en 1905.

domaine 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. La politique républicaine concernant les droits sexuels et reproductifs va dans le même sens : en phase avec la doctrine de l'Église, rappelée fermement au tournant des XIX^e et XX^e 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.

C'est, de la sorte, tout un « catholicisme implicite », au sommet de l'État, qui s'est dissous. Cette dissolution est redevable bien sûr à la transformation des modes de gouvernement qui, en France comme ailleurs, accordent désormais beaucoup d'importance au dialogue avec la société civile ; comme on le verra plus loin, elle ne peut être pensée, non plus, indépendamment de la distanciation de l'opinion publique par rapport aux formes traditionnelles du catholicisme et à son ralliement aux principes de l'éthique individualiste.

Une sécularisation sociétale

Au milieu du XX^e siècle, tous les Français n'entretiennent pas une relation identique avec la religion catholique : les Bretons sont plus dévots que les Berrichons ; les ouvriers, plus détachés que les agriculteurs ; les femmes, plus présentes aux offices que les hommes. Ce sont là, du reste, des logiques de différenciation repérables déjà depuis le XVIII^e siècle au moins. Pour autant, sauf dans certains bastions ouvriers conquis par le Parti communiste français, demeure partout une catholicité diffuse que la statistique permet de repérer : en 1965, relève le chanoine Fernand Boulard, qui est alors le grand statisticien de l'Église 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 (Cuchet, 2017 : 65). Ces indices de catholicité, auxquels il faudrait ajouter la proximité valorielle avec l'Église sur les questions relatives à l'organisation de la vie ordinaire (notamment, la conception des rapports de genre³), connaissent un déclin dès le milieu des années 1960. Le chanoine Boulard, qui avait parié au début de la décennie sur une stabilisation à haut niveau des courbes d'appartenance, voit alors, dans les diocèses, remonter des chiffres inquiétants que les décennies suivantes ne cesseront d'amplifier.

Voyons les affiliations pratiques, tout d'abord. 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 (*European Values Study*)⁴, que 70 % en 1981 et 42 % en 2008. Les jeunes sont particulièrement touchés : en 2008, seuls 23 % des 18–29 ans se disent catholiques contre 65 % chez les plus de 60 ans. La pratique suit la même évolution : on comptait encore, dans la population hexagonale, 30 % de pratiquants réguliers (assistant 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. Cet écroulement quantitatif, qui touche la catégorie des baby-boomers en 1965–1966 avant de s'étendre aux générations plus âgées, s'accompagne d'une recomposition qualitative : les formes collectives d'exercice du croire se construisent dans la mutualité affinitaire (comme en témoigne le fait que le choix des lieux de culte par les fidèles s'opère de plus en plus fréquemment à partir de leur offre liturgique ou spirituelle), et non plus en s'en remettant à la dictée prescriptive de la hiérarchie (Donegani, 2007). 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

³ La gauche communiste si importante dans les années 1950–1960 se distingue cependant du catholicisme sur la question de la propriété et, aussi, sur le plan de la laïcité institutionnelle, voir Michelat et Simon (1977).

⁴ On s'appuie ici sur les enquêtes sur les valeurs des Européens (*European Values Study*) de 1981, 1990, 1999 et 2008. Y sont posées une trentaine de questions sur les attitudes religieuses, voir Bréchon et Gonthier (2014).

progresser : ils sont 25 %, déjà, en 1980 et 45 % en 2008 (selon les données des enquêtes sur les valeurs des Européens).

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 aujourd'hui 44 % dans cette situation (sondage Ifop, 2011), qui concerne d'ailleurs 31 % des catholiques déclarés. Quant à la croyance en 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 par 10 % d'entre eux en 2009 (sondage TNS Sofres/Logica, 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'interruption volontaire de grossesse (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 à accepter l'avortement en cas de détresse de la mère ; ils sont aujourd'hui 53 % à partager cette opinion (sondage Ifop, 2014). Cette évolution de la population française, chez ceux qui ne s'identifient plus au catholicisme comme chez ceux qui y demeurent attachés, exprime par ses étapes un double processus social : 1) 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 ; 2) un processus de pragmatisme : le jugement ultime de l'action ne se réalise 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.

Cette fragilisation de l'emprise magistérielles a partie liée avec le déclin de l'encadrement clérical. Jusqu'au milieu des années 1950, l'Église ordonne environ mille prêtres diocésains chaque année ; le chiffre est tombé à moins de cent (80 ordinations diocésaines en 2016, auxquelles s'ajoutent la vingtaine d'ordinations enregistrées dans les communautés religieuses, « nouvelles » et « anciennes ») contre 135 en 2006. On ne compte plus que 12 000 prêtres en 2015, dont la moitié seulement est en activité, contre 16 000 en 2005 (Béraud, 2015). Des stratégies d'adaptation en ont résulté. Certaines concernent le personnel. Les diocèses n'hésitent plus, depuis une vingtaine d'années, à faire appel aux prêtres de

« communautés nouvelles » comme la Communauté de l'Emmanuel ou la Communauté Saint-Martin ou, en une inversion des flux habituels d'évangélisation, aux « prêtres en mission » venus de l'étranger, aujourd'hui aux alentours de 1800. À cette recomposition participe aussi l'appel lancé aux diacres permanents (plus de 2 000) et aux laïcs missionnés (Abiven et Portier, 2015). D'autres regardent les territoires. Le catholicisme s'est construit en France sur une superposition de la paroisse et du village (ou du quartier, dans les villes). Ses dirigeants ont dû procéder à des regroupements paroissiaux en s'appuyant souvent sur l'idée, affirmée par le nouveau Code de droit canonique (1983), que la vie religieuse procède d'une logique communautaire autant que territoriale. Cette réorganisation a partie liée avec l'évolution des autres secteurs de l'existence sociale, bien rappelée par le géographe Marc Bonneville (2001 : 194) :

La remise en cause de la paroisse traditionnelle fait penser à celle des espaces publics, dont la plupart ne sont plus des lieux de rencontre des groupes sociaux diversifiés, mais des espaces mis en scène pour le passant ou l'automobiliste.

Enfin, l'adaptation touche les discours : la hiérarchie épiscopale en France a su construire une pensée nouvelle, très conciliaire, au fond, qui place l'Église non point dans une situation de surplomb injonctif, mais dans une logique d'accompagnement et de proposition (Portier, 2014).

Deux explications exogènes, cumulatives plus qu'alternatives, ont été données pour rendre compte de cet effacement, dans la sphère étatique comme dans la sphère sociale, de la présence traditionnelle du catholicisme. On a mentionné, d'une part, l'affaiblissement des contrôles religieux. Cette thèse a été développée notamment par Gabriel Le Bras. La désaffiliation religieuse de la société française aura beaucoup à voir avec l'expansion de la civilisation urbaine où la relation sociale s'extrait des règlements institutionnels pour se construire sur le seul principe contractuel. Il le dit ainsi dans les *Études de sociologie religieuse* :

L'attraction des villes a une influence ruineuse sur la religion des ruraux [...]. Sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près quatre-vingt-dix qui, au sortir de

la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants. (Le Bras, 1956 : 480.)

On a souligné aussi la concurrence des offres séculières. Cette approche est celle, par exemple, de Ronald Inglehart. Si l'importance de la religion est moindre, c'est parce que les réponses qu'elle donne aux besoins des individus ont été suppléées par d'autres systèmes de sens et d'action : le politique (dans sa fonction assistancielle) 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 (Inglehart et Norris, 2004 ; Stolz, 2015).

À côté de ces facteurs exogènes ont pu jouer aussi des facteurs plus endogènes, liés non point tant aux évolutions de la société (à la faveur de ce que Henri Mendras appelait la « seconde Révolution française » [1988]) qu'aux positions de l'Église elle-même. Certains auteurs ont fait valoir, en pointant la responsabilité singulière de l'encyclique *Humanae vitae* (1968), le conservatisme de la hiérarchie, qui aurait rendu impossible le maintien dans l'institution d'un peuple catholique qui s'est désormais rendu, pour la majorité, aux arguments de la civilisation de la liberté (Sevegrand, 2008). D'autres ont mis en exergue, au contraire, la responsabilité de la pastorale postconciliaire : en refusant d'accompagner les manifestations de piété populaire, en abandonnant le discours sur les fins dernières, en relativisant l'obligation de la messe dominicale et de la confession individuelle, les « nouveaux prêtres » auraient contribué à éloigner de l'Église des cohortes entières de pratiquants dont l'adhésion au catholicisme n'était pas dissociable de cet ensemble enraciné de croyances et de pratiques ancestrales (Cuchet, 2018)⁵. Ces théories ont leur fécondité, bien sûr, pour penser la fin de la civilisation homogène des campagnes. Elles ont le tort toutefois de déboucher sur l'hypothèse de l'évanouissement nécessaire du catholicisme.

⁵ La thèse de Guillaume Cuchet est séduisante. On peut cependant lui opposer cette objection en forme de question : sur quoi s'appuie l'idée que la crise est due en même temps à l'expansion de la civilisation hédoniste et à la répudiation de la piété traditionnelle ?

L'avènement d'une religion réflexive

Des observateurs ont récemment indiqué que la société française connaissait aujourd'hui un « moment catholique » (Marion, 2017) dans une culture qui demeurait de « marque chrétienne » (Manent, 2016). Si elle ne prend pas suffisamment en considération le processus de sécularisation qu'on vient de décrire, l'approche présente l'avantage d'insister sur le fait, trop souvent sous-évalué, que le catholicisme est encore capable de susciter des attentes et de produire des adhésions. Reste que le phénomène ne prend plus la forme qui était la sienne au moment de l'entrée dans la démocratie, lorsque l'Église se présentait, face au monde moderne, comme « la grande alternative sans aucune médiation possible » (selon la formule de Carl Schmitt). Elle s'articule autrement avec la société en faisant valoir, à la place de la logique de l'englobement, celle de la réflexivité.

Une communauté d'affiliation

Le catholicisme dispose encore d'un ensemble de ressources organisationnelles : une administration territorialisée (le réseau des diocèses et des paroisses), un système de socialisation (écoles, mouvements de jeunes, universités d'été), un dispositif d'associations (caritatives, familiales et humanitaires, notamment), des relais médiatiques (presse, radios, sites Internet), administratifs (avec les aumôneries militaires, pénitentiaires ou hospitalières) et politiques (essentiellement au sein des partis de droite [Raison du Cleuziou, 2016]). Ce ne sont pas là simplement les beaux restes d'un monde révolu. Cet ensemble joue, davantage qu'on ne le croit, comme force structurante : il instaure « l'Église en acteur social significatif susceptible même d'attirer, en certaines circonstances, l'allégeance [...] de pans entiers de populations » (Davie, 2012 : 95).

Les adhésions fournissent un premier indice. Si l'examen des indicateurs traditionnels révèle une dépression, il signale, en même temps, des points d'appui significatifs. Les catholiques déclarés sont environ 35 millions, dont 13 millions sont pratiquants (à titre plus ou moins régulier, sachant que la ritualité « festive », liée aux grands événements de la vie familiale, est ici largement dominante).

Plus de 30 % des enfants reçoivent encore le baptême⁶. En outre, 70 % des obsèques sont religieuses. Ajoutons que c'est au cœur des villes, d'où procèdent d'ailleurs les générations nouvelles de prêtres, que la présence catholique, liée jadis au monde rural, est la plus vivace, comme si l'Église était de connivence avec les secteurs les plus dynamiques de la société. Comme on le précisait plus haut, la pratique (qu'il s'agisse des messes, des mariages, des baptêmes) s'opère souvent désormais dans des lieux choisis, où se cultive une correspondance, au plan spirituel et liturgique, entre l'offre du prêtre et la demande du fidèle. Il est aussi des adhésions plus distendues. On aurait tort, par exemple, de négliger la pratique des marches pèlerines (comme celles des Journées mondiales de la jeunesse [Portier, 2015] ou le pèlerinage de Notre-Dame de Chrétienté à Chartres) ou la visite des églises et des chapelles ou la fréquentation estivale des pardons. Des catholiques d'institution peuvent certes prolonger leur pratique par ce type de geste. Il concerne aussi de simples passants. À leur propos, l'anthropologie – celle d'un Victor Turner, par exemple – rappelle que cette religion de l'itinérance n'est pas purement folklorique : ces moments sont des temps de l'ambivalence, où le tourisme fait cause commune avec le spirituel. Il faut lire, de ce point de vue, *l'Immortelle randonnée* de Jean-Christophe Rufin, immense succès de librairie en France, qui met en scène le parcours spirituel de son auteur, pourtant agnostique, sur les chemins de Compostelle : le sous-titre même – *Compostelle malgré moi* – signale bien un attachement intérieur, fondé sur le retour à « des racines profondes, historiques » et traduisant, quoique selon une modalité subjectiviste, une inscription de soi dans un récit préalable qui ne s'abolit pas aussi aisément.

Les discours sont également significatifs. Portée par une manière de « religion par procuration » (*vicarious religion*) qui la pousse à y adhérer sans nécessairement participer⁷, la population manifeste bien des attentes à l'égard du catholicisme. On s'est récemment arrêté sur la compatibilité des religions avec les valeurs de la

⁶ En France, les baptisés sont 44 millions (70 % de la population).

⁷ Les concepts de « religion par procuration » (*vicarious religion*) et de « croyance sans appartenance » (*believing without belonging*) sont empruntés à Grace Davie (2015).

société française : un sondage Ipsos réalisé pour *Le Monde*, la Fondation Jean Jaurès et le CEVIPO en janvier 2013 met en évidence, de ce point de vue, une coextensivité immédiate de la société française et de la culture catholique. 26 % des Français considèrent que l'islam est congruente à l'éthos général de la France ; 75 % opinent ainsi au judaïsme. On atteint le score de 89 % pour le catholicisme. Pour la laïcité, la tendance est la même : 92 % des Français jugent que la présence des catholiques dans la société ne présente aucun danger pour la laïcité (Ipsos, 2013). Cela n'est pas sans lien, probablement, avec la perception du prêtre dans l'opinion. On croyait son image profondément dégradée. Elle se maintient en fait à un niveau élevé d'adhésion. Les Français jugent les prêtres « dignes de confiance », « ouverts », « disponibles » ; 51 % d'entre eux les voient même comme une « référence, un guide, un repère ». 62 % les jugent utiles à la transmission des valeurs et 55 %, à la cohésion sociale (sondage Ifop, 2017). L'excellent accueil du pape François (par les catholiques comme par les sans religion à 90 %) va dans le même sens. Sans doute est-il possible d'analyser la réception scandalisée des affaires de pédophilie davantage comme l'expression d'une attente déçue que comme une marque d'anticléricalisme. Il reste que cette imprégnation culturelle, qui se repère aussi dans les hésitations de l'opinion publique à l'égard du développement des biotechnologies ou dans sa nostalgie de la civilisation rurale, ne touche pas de la même manière les catholiques déclarés et les sans religion : plus on se rapproche du pôle des pratiquants, plus on adhère aux croyances, aux valeurs et aux activités promues par l'institution ecclésiale.

Les catholiques sont souvent plus que de simples croyants : ils sont engagés dans des militances qui prolongent, à partir d'une vision intégraliste (sans être nécessairement intransigeante⁸) de la foi, leurs adhésions religieuses. Xabier Itcaina a décrit plusieurs champs d'intervention : le registre de l'entrepreneuriat, le registre de l'hospitalité, le registre de la subsidiarité (Itcaina, 2015). Il faudrait y ajouter le registre de la réflexion (qui se déploie, par exemple, autour de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France fondé en 2006, ou du Collège des Bernardins restauré en 2008, ou de l'Académie catholique de France également

⁸ Sur cette dualité intransigeance-intégralisme, voir Donegani (1993).

créée en 2008) et celui de l'intimité (qui se développe autour des mobilisations en faveur de la famille traditionnelle), central depuis les années 1990. Cette militance n'est nullement unifiée comme elle pouvait l'être (relativement) dans la première moitié du XX^e siècle. Elle se déploie dans une réelle pluralité que deux grandes polarités viennent cependant structurer (Itcaina, 2015 ; Portier, 2012)⁹.

D'un côté se trouve la « polarité de l'ouverture ». Les chrétiens qui s'y reconnaissent adhèrent à l'« esprit de Vatican II ». Sur le plan religieux, ils défendent le dialogue œcuménique et interreligieux, accompagnent les innovations liturgiques, valorisent le partage des compétences en Église en s'appuyant sur la notion conciliaire de « peuple de Dieu ». Leur modèle politique est celui de la délibération : une société se constitue dans la rencontre des arguments, non dans la soumission à la loi divine-naturelle. On les retrouve volontiers autour des Réseaux du Parvis, du journal *Témoignage chrétien*, de la Conférence catholique des baptisé-e-s francophones, dans ce qui reste des mouvements d'Action catholique, qui prolongent le « catholicisme de gauche » des années 1970. Cet état d'esprit est partagé aussi, mais à bas bruit, par de nombreux fidèles qui animent les structures paroissiales. Ce monde-là, qui connaît des divisions internes repérables notamment sur le terrain des options politiques, est plutôt vieillissant (le plus souvent, il n'a pas transmis à sa descendance son système de croyances) et ressent la réaction « identitaire » de l'Église, engagée sous les pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI, comme une impasse qui interdit de faire le lien avec la société contemporaine. Le pape François, lui, semble introduire une bouffée d'air frais. Aux élections présidentielles de 2017, ils se sont retrouvés du côté d'Emmanuel Macron et de Jean-Luc Mélenchon.

De l'autre côté on retrouve la « polarité de l'identité », rassemblée autour de structures, diverses, certes, dans leurs attentes spirituelles ou liturgiques, comme les scouts d'Europe, la Communauté de l'Emmanuel, les Associations familiales catholiques, le magazine *Famille chrétienne*. Ses tenants ne récusent pas le concile Vatican II, à rebours de la branche traditionaliste réunie autour de la Fraternité sacerdotale Saint-

⁹ Voir aussi la typologie de Raison du Cleuziou (2014), qui distingue les conciliaires, les fraternelles, les observants, les inspirés.

Pie-X. Simplement, ils l'envisagent à partir d'une herméneutique de la continuité. D'un point de vue liturgique, ils sont souvent favorables à un marquage des frontières (entre prêtres et laïcs, entre hommes et femmes, comme l'a attesté la controverse autour des servantes d'autel) et à la restauration de certaines pratiques que le moment postconciliaire avait laissées en déshérence (dévotion mariale, adoration du Saint-Sacrement, chemins de croix, rites d'aspersion...). Sans méconnaître l'engagement social-caritatif (le registre de la « subsidiarité » dont parle Xabier Itcaina), ces catholiques sont très impliqués dans les dossiers liés au « vivant » (du commencement de la vie à sa fin), à la famille et au genre, qu'ils souhaitent agencer, en rupture avec l'inclination « libérale-libertaire » de la société contemporaine, selon les décrets de la « loi naturelle », et, désormais, de plus en plus, dans le dossier écologique (à partir d'une réflexion sur l'« écologie humaine » ou « intégrale », dont la revue *Limite* est l'un des vecteurs). Un clivage a pu opposer, en leur sein, une frange favorable à la défense d'une nation religieusement homogène (Dandrieu, 2017) et une école plus ouverte, au contraire, à l'accueil de l'étranger (Le Morhedec, 2017). Ils ont soutenu François Fillon et, à moindre titre, Marine Le Pen lors des dernières élections présidentielles. Ce monde-là, qui entend se rendre visible, est en progression pour tout un ensemble de raisons où jouent particulièrement la crise des repères sociaux, l'inflexion conservatrice du discours du magistère et son poids démographique à l'intérieur de l'Église (du fait de l'efficacité de la transmission intergénérationnelle en son sein)¹⁰.

La scène catholique n'oppose pas, comme deux mondes totalement antinomiques, d'un côté, les adeptes de la conscience subjective, de l'autre, les défenseurs de l'orthodoxie institutionnelle. La polarité de l'identité entraîne, elle aussi, le plus souvent un usage subjectif, fondé sur l'« autorité de la première personne » (Vincent Descombes), du corpus religieux. On l'a vu avec La Manif pour tous en 2012–2013 : elle s'est constituée sur l'assise d'une autoactivation du laïcat, sans que des consignes épiscopales ne soient venues l'encadrer, même si elles l'ont, d'ailleurs, un temps, accompagnée (Béraud et Portier, 2015). Il importe cependant d'ajouter une « réserve » (*caveat*) à ce processus

¹⁰ À ce sujet, voir Tincq (2018).

d'autoréférentialisation : il s'exprime dans le cadre de contraintes institutionnelles concernant, par exemple, le rapport prêtre/laïc ou le rapport homme/femme qui en restreignent la dynamique d'expansion.

Une communauté d'interprétation

On défend parfois cette idée que si le catholicisme dispose encore de quelques troupes, il est désormais un enclos replié sur soi, privé de toute capacité d'informer le monde social. Le propos mérite d'être nuancé. La société française demande volontiers à l'Église de lui fournir les significations nécessaires à sa stabilisation éthique, l'érigeant de la sorte en « communauté d'interprétation » (Habermas, 2008). Cette réquisition ne se fait nullement, bien sûr, dans la négation du principe d'autonomie : il ne s'agit pas de replacer l'ordre politico-juridique sous l'empire de la loi de Dieu, mais de faire travailler de concert l'apport chrétien et l'apport séculier dans la construction, toujours temporaire, de l'existant social-historique.

Michaël Sandel expliquait, il y a quelques années, que le discours des acteurs politiques américains s'était reconfiguré au cours de ces dernières années, au sein même d'ailleurs du camp démocrate : « Contrairement à Kennedy, écrivait-il, Obama tenait un langage qui possédait une dimension morale et spirituelle qui portait au-delà de la neutralité libérale » (Sandel, 2015 : 362). La France a connu une évolution semblable depuis quelques années, à droite, certes, mais, quoique de manière plus discrète, à gauche aussi. D'abord, les élites politiques associent volontiers, désormais, l'« identité nationale » à son histoire religieuse. Au cours de ses visites des hauts lieux de la catholicité française, comme lors de son intronisation canoniale en la basilique de Saint-Jean-de-Latran en 2007, Nicolas Sarkozy n'a pas hésité à rapporter la France à ses « racines chrétiennes », en évoquant notamment, à la manière de Raoul Glaber, le moine de Cluny, le « blanc manteau d'églises » qui recouvre son territoire. À gauche, on trouve des harmoniques similaires, comme dans cette allocution de Bernard Cazeneuve, alors ministre de l'Intérieur, lors de l'inauguration de la cathédrale de Créteil en 2015 :

Aux yeux des Français, qu'ils soient croyants ou non et quelle que soit leur confession, les cathédrales ne sont pas seulement des édifices où s'exerce un culte particulier, elles sont d'authentiques lieux de mémoire où s'exprime le génie de notre peuple, où se lit notre Histoire. (Hoffner, 2015.)

La campagne présidentielle de 2017 a témoigné de la même tendance. François Fillon ou Marine Le Pen se sont rendus dans les endroits les plus significatifs de la geste chrétienne, comme la basilique du Puy-en-Velay pour le premier ou la cathédrale de Reims pour la seconde. Plus proche des catholiques d'ouverture, Emmanuel Macron a jeté son dévolu sur un centre du Secours catholique. Cela ne l'a pas empêché de visiter la basilique de Saint-Denis ni de déclarer que « [l]es racines chrétiennes de la France marquent encore nos paysages, elles imprègnent encore une large part de notre morale commune » (Macron, 2017). Les autres candidats d'importance, comme Benoît Hamon ou Jean-Luc Mélenchon, ont évoqué leur éducation chrétienne, tout en déclarant s'en être dissociés.

Faut-il considérer, avec Olivier Roy (2016 : 46), que « la continuité revendiquée entre christianisme et sécularisme moderne s'exprime aujourd'hui plus en termes d'identité que de valeurs » ? Les citations des acteurs politiques à l'instant rapportées mettent clairement en évidence la fonction identitaire imputée au religieux. On ne saurait cependant le priver trop rapidement de sa fonction axiologique. Relevons, par exemple, deux déclarations. L'une est de Pierre Joxe, ministre de l'Intérieur, le 12 septembre 1990 à Strasbourg, qui rappelle la part prise par les forces spirituelles dans l'animation des réflexions autour des questions de bioéthique :

Le gouvernement tient à ce que les autorités spirituelles et morales que sont les responsables religieux de ce pays fassent entendre leur voix sur les problèmes de notre temps et contribuent au rayonnement de notre pays en maintenant vivantes les valeurs qui ont fait la France ; c'est ainsi qu'ils sont membres du Comité national d'éthique chargé de faire des propositions sur des questions entièrement nouvelles, touchant au respect de la vie et à la recherche médicale. On s'aperçoit que ceux qui doivent dire le droit ont besoin d'être un peu philosophes et de s'entourer. (Documentation catholique, 1990.)

Son homologue, Michèle Alliot-Marie, opine semblablement dix-sept années plus tard, le 4 juillet 2007, en inaugurant la maison de la Conférence des évêques de France :

Dans un monde qui a vu s'effondrer la plupart des repères idéologiques et moraux, les religions ont plus que jamais vocation à éclairer la société, qu'elle soit civile ou politique. Je remercie l'Église catholique de la contribution déterminante qu'elle apporte à ce débat. (Alliot-Marie, 2007.)

Même François Hollande, qui fut sans doute, parmi les présidents de la Cinquième République, le plus éloigné des préoccupations métaphysiques, a trouvé matière, à la fin d'un mandat marqué par l'attentat du Bataclan et par la guerre contre Daech, à saluer la part des communautés religieuses dans le travail civilisationnel, notamment lorsqu'il a soutenu, en mars 2017, la proposition de la communauté de Sant'Egidio visant à créer, en partenariat avec l'État, un « corridor humanitaire » pour accueillir les réfugiés du Proche-Orient : « Accueillir les plus fragiles, faire reculer les peurs, porter l'espoir, donner du sens. C'est le message de la France, et c'est celui que vous avez adressé au monde » (Le Priol, 2017)¹¹.

Mais cela est aussi une pratique de la reconnaissance. On le voit, par exemple, en ce qui a trait à la sauvegarde du patrimoine religieux. Celle-ci ne date pas d'hier, bien sûr : à la suite de la campagne menée par Maurice Barrès (décrite dans son ouvrage *La grande pitié des églises de France* [2012]), la Troisième République avait instauré une politique de protection des monuments historiques (en 1913 et en 1927) qui incluait le bâti cultuel. Elle a été renforcée cependant dans la période récente. Depuis les années 1980, des commissions nationales (telle la Commission pour la sauvegarde et l'enrichissement du patrimoine

¹¹ Emmanuel Macron (2018), dans son allocution au Collège des Bernardins le 9 avril 2018, déclarait notamment : « Je sais que l'on a débattu comme du sexe des anges des racines chrétiennes de l'Europe. Et que cette dénomination a été écartée par les parlementaires européens. Mais après tout, l'évidence historique se passe parfois de tels symboles. Et surtout, ce ne sont pas les racines qui nous importent, car elles peuvent aussi bien être mortes. Ce qui importe, c'est la sève. Et je suis convaincu que la sève catholique doit contribuer encore et toujours à faire vivre notre nation ».

culturel créée en 1979) et locales de protection des ouvrages culturels ont été mises en place (Saint-Martin, 2015). À la base, les mairies, généralement propriétaires des églises construites avant 1905, engagent des sommes considérables pour en assurer l'entretien. À Paris, par exemple, où la municipalité possède 96 édifices culturels, le montant des crédits investis dans leur restauration est passé de 27 millions d'euros entre 1996 et 2000 (soit une moyenne de 5,5 millions d'euros par an) à 150 millions d'euros entre 2001 et 2014 (près de 11 millions par an). Ces efforts signalent le souci des collectivités locales de faire de la préservation des lieux de culte un élément significatif de leur politique culturelle. C'est le vœu, du reste, des populations, comme en témoignent les résultats (le plus souvent négatifs) des référendums locaux organisés sur les projets de destruction des églises désaffectées : elles associent souvent, aujourd'hui, leur identité personnelle et collective à l'histoire longue dont témoigne la présence des églises sur leur territoire de vie.

La pratique recognitive se repère aussi sur le plan de la délibération publique. La France a cette singularité d'avoir établi une laïcité fondée sur la séparation stricte des ordres : il fallait en finir avec les reliquats « théocratiques » de l'ère concordataire, comme l'écrivait Aristide Briand dans son rapport du 4 mars 1905. Or, au cours de ces dernières années, les coopérations se sont accrues entre les pouvoirs publics et les Églises, et notamment l'Église catholique. L'État la subventionne généreusement (Portier, 2016) ; il l'associe aussi à la réflexion sur le devenir de la société. Sur ce dernier terrain, au plan national, un dialogue régulier, demandé par le cardinal Lustiger, a été institué entre les autorités gouvernementales et les responsables catholiques au début des années 2000, sous le gouvernement socialiste de Lionel Jospin. Des dialogues plus informels ont eu lieu à propos de la COP21 concernant la révolution climatique. Les relations sont plus fortes encore au niveau local. Les grandes agglomérations, comme Bordeaux ou Marseille, ont instauré des instances de discussion avec les communautés religieuses, au point que les mouvements laïques ont pu dire que la France confondait dorénavant, en rupture avec sa propre tradition, la laïcité et le dialogue interreligieux. Une enquête récente réalisée auprès des maires des villes françaises de plus de 20 000 habitants a montré que plus de 70 % d'entre eux,

aujourd'hui, entretiennent des relations régulières avec le clergé local.¹² Sans doute faudrait-il ajouter qu'il est un emploi public du rite catholique, comme lors de catastrophes nationales (on pense aux attentats récents en France, qui ont donné lieu à une célébration à Notre-Dame-de-Paris¹³). À Rennes, après la tuerie du Bataclan, c'est l'archevêque du diocèse qui a mis en œuvre la rencontre des religions, en présence des autorités civiles. Faut-il d'autres indices de cette réarticulation du politique et du religieux ? On pourrait les trouver, par exemple, dans la réception très positive du texte du Conseil Permanent de la conférence des évêques de France en 2016, *Dans un monde qui change, retrouver le sens du politique*, comme dans l'adhésion d'une partie significative de la population en 2012–2013 aux propositions de la Manif pour tous en faveur de la forme traditionnelle de la famille.

Cette réarticulation du politique et du religieux est le fruit de deux logiques. Il y a d'abord une logique de l'offre : l'institution catholique dispose encore d'un capital institutionnel, mémoriel, militant, théologique qui la rend capable de proposer à la société, sans remettre en cause dorénavant le schéma démocratique qui la régit, un ensemble de significations socioéthiques aptes à revivifier le lien social. Dans sa *Brève apologie pour un moment catholique*, Jean-Luc Marion décrivait ainsi la situation, de manière peut-être trop univoque : « Le catholicisme offre la possibilité d'une communauté qui mette en œuvre l'universel au moment où il fait le plus défaut à la société française » (Marion, 2017 : 122). Ensuite, il y a une logique de la demande : l'ultramodernité dans laquelle la France s'est aujourd'hui installée se caractérise par une situation d'incertitude, née de la décrédibilisation des principes de la première modernité (raison, progrès, État). Or, cette situation, sans rendre possible le réenracinement de la société dans une religion

¹² L'enquête a été réalisée en 2015–2018 par Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, dans le cadre d'un contrat sur la laïcité municipale, en voie de publication.

¹³ Après l'attentat du 13 novembre 2015 au Bataclan, une messe a été célébrée en la cathédrale de Paris, présidée par l'archevêque, le cardinal Vingt-Trois. Y assistaient notamment, au premier rang, Anne Hidalgo, la maire de Paris, Claude Bartolone, le président de l'Assemblée nationale, les anciens premiers ministres François Fillon et Alain Juppé et l'ancien président de la République Valéry Giscard d'Estaing.

englobante, induit un retournement : elle conduit les acteurs politiques à éprouver les limites de la rationalité autoréférentielle et à se tourner, sans leur accorder nul monopole toutefois, vers les repères de réflexion offerts par les grandes institutions religieuses.

On retrouve ainsi l'hypothèse formulée dans l'introduction au sujet de l'ambivalence de la situation contemporaine du catholicisme français. Par rapport aux années 1920–1950, une décline s'est opérée. L'Église a perdu des baptisés, des pratiquants, des fidèles. Son système de normes, en particulier dans le domaine de la sexualité, est en outre souvent contesté, ou ignoré, par une société qui entend construire son rapport à l'existence à partir de ses propres choix. Pour autant, il n'est pas dans l'état léthal où on le situe parfois. Demeure, comme l'écrivait Alphonse Dupront, sur les débris de la « puissance » d'hier, une « latence » (1993), qui a son efficacité : présentée, comme le requiert l'esprit réflexif du temps, de manière propositionnelle, l'offre catholique, dans ses rites comme dans ses idées, suscite encore l'intérêt et le soutien, selon certes une intensité différente dans l'adhésion, de toute une population que son regard désillusionné sur la modernité porte à vouloir retrouver un sol.

Bibliographie

- ABIVEN, Yohann et Philippe PORTIER. 2015. « Les diacres en France ». Dans *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, sous la dir. de Solange LEFEBVRE, Céline BÉRAUD et E.-Martin MEUNIER, p. 349–374. Québec : Presses de l'Université Laval.
- ALLIOT-MARIE, Michèle. 2007. « Les religions ont plus que jamais vocation à éclairer la société » ; Extrait du discours de Michèle Alliot-Marie, ministre de l'intérieur, lors de l'inauguration de la Maison de la Conférence des évêques de France le 4 juillet », *La Croix*, 6 juillet. Récupéré le 12 juin 2018 de https://www.la-croix.com/Archives/2007-07-06/Les-religions-ont-plus-que-jamais-vocation-a-eclairer-la-societe-Extrait-du-discours-de-Michele-Alliot-Marie-ministre-de-l-interieur-lors-de-l-inauguration-de-la-Maison-de-la-Conference-de-s-veques-de-France-le-4-juillet-_NP_-2007-07-06-295907.
- BARRÈS, Maurice. 2012 [1925]. *La grande pitié des églises de France*, sous la dir. de Michel LEYMARIE et Michela PASSINI. Presses universitaires du Septentrion.
- BÉRAUD, Céline. 2015. « Le catholicisme français après l'épisode du mariage pour tous ». *Cahiers français*, no 389, 43–47.
- BÉRAUD, Céline et Philippe PORTIER. 2015. *Métamorphoses du catholicisme*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BONNEVILLE, Marc. 2001. « Les paroisses entre anciennes et nouvelles proximités ». *Les Annales de la recherche urbaine*, no 90, p. 190–198.
- BRÉCHON, Pierre et Frédéric GONTHIER. 2014. *Les valeurs des Européens. Évolutions et clivages*. Paris : Armand Colin.
- CERTEAU, Michel de. 1974. *Le christianisme éclaté*. Paris : Le Seuil.
- CONSEIL PERMANENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. 2016. *Dans un monde qui change, retrouver le sens du politique*. Paris : Du Cerf. Récupéré le 12 juin 2018 de <https://eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/elections-2017/428276-monde-change-retrouver-sens-politique-introduction>.
- CUCHET, Guillaume. 2017. « Identité et ouverture dans le catholicisme français ». *Études*, no 2, p. 65–76.
- . 2018. *Comment notre monde a cessé d'être chrétien ? Anatomie d'un effondrement*. Paris : Seuil.
- DANDRIEU, Laurent. 2017. *Église et immigration, le grand malaise : le pape et le suicide de la civilisation européenne*. Paris : Presses de la Renaissance.
- DAVIE, Grace. 2012. « A British Perspective ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 160, p. 95–100.
- . 2015. *Religion in Britain : A Persistent Paradox*. Oxford : Wiley-Blackwell.
- DOBBELAERE, Karel. 2002. *Secularization : An Analysis at Three Levels*. Bruxelles : P.I.E., Peter Lang.

Philippe PORTIER

- DOCUMENTATION CATHOLIQUE. 1990. « Le régime concordataire en Alsace-Moselle », 4 novembre.
- DONEGANI, Jean-Marie. 1993. *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- . 2007. « Le religieux “à la carte” : une individualisation des pratiques et des croyances ». *Cahiers français*, no 340, 44–48.
- DUPRONT, Alphonse. 1993. *Puissances et latences de la religion catholique*. Paris : Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen. 2008. « Qu’est-ce qu’une société “post-séculière” ? ». *Le Débat*, no 152, p. 4–15.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2003. *Catholicisme. La fin d’un monde ?* Paris : Bayard.
- . 2007. « L’héritage chrétien de la France ». *Cahiers français*, no 340, 10–14.
- HOFFNER, Anne-Bénédicte. 2015. « À Créteil, Bernard Cazeneuve rend hommage aux cathédrales, « signes de l’invisible », *La Croix*, 21 septembre. Récupéré le 12 juin 2018 de <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/A-Creteil-Bernard-Cazeneuve-rend-hommage-aux-cathedrales-signes-de-l-invisible-2015-09-21-1359097>.
- INGLEHART, Ronald et Pippa NORRIS. 2004. *Sacred and Secular : Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press.
- INSTITUT FRANÇAIS D’OPINION PUBLIQUE, IFOP. 2011. Sondage Ifop réalisé pour *Le Journal du Dimanche*, « Les Français et la croyance religieuse », avril.
- . 2014. Sondage Ifop réalisé pour *Sud Ouest Dimanche*, « Les Français et l’interruption volontaire de grossesse », 10 février.
- . 2017. Sondage Ifop réalisé pour *La Croix*, « L’image des prêtres auprès des Français », mai.
- IPSOS PUBLIC AFFAIRS. 2013. Sondage Ipsos réalisé pour *Le Monde*, la Fondation Jean Jaurès et le CEVIPOF, « France 2013 : les nouvelles fractures », 25 janvier.
- ITCAINA, Xabier. 2015. « Société civile mobilisée, territoire et politique en Europe du Sud ». Mémoire d’Habilitation à diriger des recherches, Bordeaux, Institut d’études politiques de Bordeaux.
- LE BRAS, Gabriel. 1956. *Études de sociologie religieuse*. Volume 2. Paris : Presses universitaires de France.
- LE MORHEDEC, Erwan. 2017. *Identitaires : le mauvais génie du christianisme*. Paris : Éditions du Cerf.
- LEGENDRE, Pierre. 1976. *Jourir du pouvoir. Traité de bureaucratie patriote*. Paris : Seuil.
- . 2006. *Nomenclator*. Volume 2, *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris : Fayard.

- LE PRIOL, Mélinée. 2017. « Réfugiés : François Hollande salue une “collaboration fructueuse” avec les Églises », *La Croix*, 14 avril. Récupéré le 12 juin 2018 de <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Refugies-Francois-Hollande-salue-collaboration-fructueuse-avec-Eglises-2017-03-14-1200831801>.
- MACRON, Emmanuel. 2017. « Présidentielle 2017 – Rencontre avec Emmanuel Macron », *Famille chrétienne*, 5 avril. Récupéré le 12 juin 2018 de <https://www.famillechretienne.fr/politique-societe/presidentielle-2017/presidentielle-2017-rencontre-avec-emmanuel-macron-216083>.
- . 2018. « Emmanuel Macron aux Bernardins : le discours », *La Croix*, 9 avril. Récupéré le 12 juin 2018 de <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/France/Emmanuel-Macron-Bernardins-discours-2018-04-09-1200930420>.
- MANENT, Pierre. 2016. *Situation de la France*. Paris : Desclée de Brouwer.
- MARION, Jean-Luc. 2017. *Brève apologie pour un moment catholique*. Paris : Grasset.
- MENDRAS, Henri. 1988. *La seconde Révolution française*. Paris : Gallimard.
- MICHELAT, Guy et Michel SIMON. 1977. *Classe, religion et comportement politique*. Paris : Éditions du Cerf / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- PORTIER, Philippe. 2012. « Pluralité et unité dans le catholicisme français ». Dans *Catholicisme en tensions*, sous la dir. de Céline BÉRAUD, Frédéric GUGELOT et Isabelle SAINT-MARTIN, p. 19–36. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- . 2014. « L'épiscopat dans l'espace politique français ». *Revue Projet*, no 342, p. 32–39.
- . 2015. « L'Église catholique dans l'espace public en régime de seconde modernité. L'exemple des Journées mondiales de la jeunesse ». *Les Cahiers du littoral*, vol. 2, no 14, p. 283–298.
- . 2016. *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- RAISON DU CLEUZIOU, Yann. 2014. *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*. Paris : Desclée de Brouwer.
- . 2016. « Les Poissons Roses et Sens Commun. Un renouveau de l'engagement des catholiques en politique ? ». *Les Cahiers du littoral*, vol. 15, no 2, p. 365–380.
- ROY, Olivier. 2016. « Pour des sociétés ouvertes. Repenser la place des religions en Europe ». *Espit*, vol. 44, no 2, p. 44–58.
- SAINT-MARTIN, Isabelle. 2015. « Entre patrimonialisation et réappropriation : les lieux de culte, enjeux d'une pastorale du tourisme ». Dans *Le catholicisme dans la culture, en France et au Québec*, sous la dir. de Solange LEFEBVRE, Céline BÉRAUD et E.-Martin MEUNIER, p. 91–114. Québec : Presses de l'Université Laval / Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Philippe PORTIER

- SANDEL, Michaël. 2015. *Justice*. Paris : Albin Michel.
- SEVEGRAND, Martine. 2008. *L'affaire Humanae vitae : l'Église catholique et la contraception*. Paris : Karthala.
- STOLZ, Jorg. 2015. *Religion et spiritualité à l'ère de l'ego*. Genève : Labor et Fides.
- TACKETT, Timothy. 1986. *La Révolution, l'Église, la France*. Paris : Éditions du Cerf.
- TINCO, Henri. 2018. *La grande peur des catholiques de France*. Paris : Grasset.
- TNS SOFRES/LOGICA. 2009. Sondage TNS Sofres/Logica réalisé pour *La Croix*, « Les Français et la résurrection », 8 avril.
- TODD, Emmanuel et Hervé LE BRAS. 2013. *Le mystère français*. Paris : Seuil.

Abstract : This contribution sheds light on the unique form taken by present day French Catholicism : it is the outcome of the work done onto oneself, now necessitated by the departure, notably since the end of the Second World War, from the organic world it established since the Middle Ages. This transmutation is the result of a transition from the normative to the reflexive. Until the 1960s, Catholicism consisted of an all-encompassing structure of existence that imposed on the believer, even on society as a whole (for certain issues), its axiological principles. Nowadays less injunctive, Catholicism remains a resource that social actors submit to their own hermeneutics in order to build their personal development project.

Keywords : Catholicism, France, second modernity, secularization, reflexive religion, socio-historical evolution
