



**HAL**  
open science

## Le catholicisme français sous examen

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Le catholicisme français sous examen. Revue Française de Science Politique, 1993, 43 (6), pp.1008-1022. halshs-03139675

**HAL Id: halshs-03139675**

**<https://shs.hal.science/halshs-03139675>**

Submitted on 23 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## Le catholicisme français sous examen

Monsieur Jacques Palard

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Palard Jacques. Le catholicisme français sous examen. In: Revue française de science politique, 43<sup>e</sup> année, n°6, 1993. pp. 1008-1022;

[https://www.persee.fr/doc/rfsp\\_0035-2950\\_1993\\_num\\_43\\_6\\_394798](https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1993_num_43_6_394798)

---

Fichier pdf généré le 25/04/2018

d'une hypothèse importante et bien connue du modèle stratégique-systémique d'explication du système politico-administratif français, la « théorie fondée » de Friedberg. Cette hypothèse veut que le politicien qui cumule des mandats — le député-maire surtout — obtienne un surcroît de ressources pour son fief sous forme de subventions, investissements, accélération des dossiers ou autres faveurs particulières<sup>1</sup>. Certes, il ne manque pas d'élus pour souligner les avantages pratiques du cumul. Mais une démonstration complète devrait reposer sur la comparaison des avantages mesurables obtenus par les cumulants et les non-cumulants. Il est étonnant que cette hypothèse décisive pour le modèle stratégique-systémique n'ait pas été testée. En France comme ailleurs, des critères objectifs régissent formellement l'attribution des aides aux collectivités locales, et il n'est pas acquis à l'avance que, dans la pratique, l'influence des cumulants soit suffisante pour dénaturer ces critères<sup>2</sup>.

Enfin et surtout, il s'agit de dresser la liste des résultats de recherche de l'analyse stratégique et de montrer en quoi ils livrent des clés, éclairent des zones d'ombre, corrigent le tir ou apportent des confirmations nouvelles. La promotion de l'analyse stratégique passe par la promotion des résultats de ses utilisateurs. Preuves à l'appui, il faut montrer que le raisonnement est non seulement logique mais surtout fécond. Les praticiens de l'analyse stratégique doivent prouver à leurs collègues qu'ils leur sont indispensables. Après tout, n'est-ce pas ainsi, paraît-il, que l'acteur bâtit son pouvoir ?

Stéphane Dion est professeur au Département de science politique de l'Université de Montréal. Il est l'auteur de *La politisation des mairies, Paris, Economica, 1986* ; *The budget-maximizing bureaucrat: appraisals and evidence, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991 (en co-direction avec André Blais)* ; « Explaining Quebec nationalism », dans R. Kent Weaver (dir.), *The collapse of Canada? Washington, Brookings Books, 1992*. Il a publié récemment : « Do parties make a difference? Parties and the size of government in liberal democracies », *American Journal of Political Science*, 37 (1), 1993 (en collaboration avec André Blais et Donald Blake) ; « Are leftist governments more generous toward public sector employees? Evidence from Canada, 1967-1984 », *Governance*, 6 (1), 1993 (en collaboration avec André Blais et Donald Blake) ; « Creating a corporate culture. Lessons from the Canadian Federal Government », *Public Administration Review*, 53 (1), 1993 (en collaboration avec Jacques Bourgault et Marc Lemay). Il travaille actuellement sur les politiques envers la fonction publique (1950-1990) : comparaison entre la France, la Grande-Bretagne, le Canada et les Etats-Unis ; les hauts fonctionnaires : rôle et influence en démocratie libérale ; les nationalismes et la tentation sécessionniste en démocratie libérale (Université de Montréal, Département de science politique, CP 6128, Suc. A, Montréal, Québec, Canada, H3C 3J7).

## Le catholicisme français sous examen\*

Jamais au cours des dernières décennies, que ce soit dans l'ordre de l'engagement ou dans celui de l'analyse, l'intérêt porté aux effets socio-politiques des institutions religieuses, singulièrement de l'Eglise catholique, ne s'est véritablement démenti. S'il fallait, dans l'actualité récente et parmi de nombreux indicateurs

1. Michel Crozier, Erhard Friedberg, *L'acteur et le système, op. cit.*, p. 228.

2. Stéphane Dion, « Le cumul des mandats en France », *La revue Tocqueville*, 13, 1992, p. 99-126.

\* Philippe Portier, *Eglise et politique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Montchrestien, 1993, 160 p. René Rémond (dir.), *Société sécularisée et renouveaux religieux (XX<sup>e</sup> siècle)*,

possibles, en donner une rapide illustration, on pourrait retenir ce résultat d'une enquête CSA-*L'actualité religieuse dans le monde* (n° du 15 septembre 1993), selon lequel 71 % des personnes interrogées considèrent le prêtre comme « un homme nécessaire à notre société » ; ou signaler l'impressionnant succès de librairie — le chiffre de 600 000 exemplaires a été avancé — qu'a récemment connu le Nouveau Catéchisme romain ; ou encore évaluer l'activité éditoriale qui, tels les ouvrages d'Eugen Drewermann, indique une transformation de la perception du spirituel et de la gestion de ses rapports avec le corps, la nature et la modernité. L'avenir ne devrait pas démentir ce constat, du moins si l'on se fie à la célèbre phrase, apocryphe, de Malraux : « Le 21<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas ».

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner du singulier développement que continue de connaître l'analyse historique et sociologique de la prégnance du religieux dans la société française. « La France reste-t-elle ... la nation catholique qu'elle fut, la fille aînée de l'Eglise romaine ? », s'interroge R. Rémond en ouverture du quatrième tome de *Histoire de la France religieuse* (p. 9). La question de l'historien revient comme en écho dans le titre même de l'ouvrage sociologique de G. Michelat, J. Potel, J. Sutter et J. Maître : *Les Français sont-ils encore catholiques ?* Elle rappelle celle que posait déjà la revue *Réalités* en 1952 dans le titre d'un article qui rendait compte de la première enquête réalisée en France dans le domaine religieux : « La France est-elle encore catholique ? » Questions homologues mais non totalement identiques ni équivalentes, qui renvoient à des méthodes d'investigation et à des objets différents, et sans doute aussi, plus profondément, à des conceptions nettement spécifiques à la fois des relations entre le système social et le sous-système religieux, des ruptures et des continuités dans la capacité d'emprise de l'Eglise catholique sur les institutions socio-politiques et les consciences individuelles, des rapports entre l'organisation religieuse et le croyant.

Obéissant en toute logique à une approche diachronique, l'ouvrage d'histoire religieuse contemporaine *Société sécularisée et nouveaux religieux* que dirige R. Rémond distingue trois périodes contrastées, dont chacune s'avère être, elle, fortement hétérogène : 1895-1926, phase marquée par la laïcisation, l'union sacrée et l'apaisement, et que traitent J.-P. Lapierre et P. Levillain ; 1926-1958, période analysée par Etienne Fouilloux, qui met en évidence l'émergence d'un processus de reconquête qui paraît en passe de répondre avec succès aux défis extérieurs et intérieurs qu'affronte l'institution religieuse ; 1958-1990, que R. Rémond, s'interdisant tout diagnostic hâtif et toute interprétation définitive devant une configuration organisationnelle qui s'est complexifiée et diversifiée, qualifie de « chapitre inachevé ». Un chapitre 3, qui s'intercale entre la deuxième et la troisième période et que Freddy Raphaël consacre aux « Juifs de France, de l'affaire Dreyfus au bicentenaire de la Révolution française » (texte complété par d'utiles indications à caractère statistique et institutionnel de Daniel Lindenberg), opère une césure dans le développement de l'exposé. Toutefois, s'il occupe un statut incertain dans un ouvrage prioritairement structuré autour de la position institutionnelle qu'occupe l'Eglise catholique dans la société française — et s'il fait également regretter, non d'ailleurs par simple souci de symétrie, que l'islam, « deuxième religion de la France » (p. 441), soit traité en deux seules pages —, il ne fait pas pour autant figure de « hors sujet » si l'on considère les interférences, parfois conflictuelles, entre la communauté juive et l'Eglise catholique, qu'il s'agisse des « silences » de l'épiscopat sous le régime de Vichy ou du développement du « dialogue » judéo-chrétien.

tome 4 de *Histoire de la France religieuse*, dirigée par Jean-Pie Lapierre et Michel Winock, Paris, Le Seuil, 1992, 478 p. Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Sutter, Jacques Maître, *Les Français sont-ils encore catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris, Le Cerf, 1991, 332 p. Yves Lambert, Guy Michelat (dir.), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992, 264 p. (coll. « Logiques sociales »).

Aidé en cela par une riche iconographie, qui caractérise la collection et la série, l'ouvrage offre un vaste tableau de l'évolution des rapports de force et des courants intellectuels, dont on trouve une excellente illustration dans le premier chapitre. J.-P. Lapiere et P. Levillain y soulignent d'emblée que « l'histoire des relations entre la société française et le catholicisme domine l'histoire de France de la fin des années 1870 au tournant des années 1930 » (p. 13). Selon des modalités et des systèmes d'acteurs qui varient dans le temps, on assiste de fait à une forme de parachèvement de l'entreprise inaugurée par la Constitution civile du clergé (adoptée par l'Assemblée en juillet 1790). Ce processus prend la forme d'un passage, pour l'Eglise catholique, d'une position de domination relative à une position de subordination relative. Dans un contexte d'abord concordataire puis post-concordataire, après l'adoption de la loi de Séparation des Eglises et de l'Etat en 1905, l'enjeu fondamental réside bien évidemment dans la concurrence que se livrent l'Eglise et l'Etat pour s'imposer comme instance centrale de régulation des rapports sociaux. Dans ce contexte conflictuel, l'anticléricalisme d'Etat forme le terreau sur lequel se fonde et se consolide la République. L'offensive contre les congrégations, la lutte qui se développe de façon récurrente sur le terrain scolaire, les tentatives constamment avortées de formation d'un parti représentatif du courant catholique commandent, tout autant que les conflits intra-institutionnels (condamnation du Sillon, de l'Action française ainsi que du « modernisme » théologique et exégétique), le processus de perte d'emprise progressive de l'Eglise sur la société française et singulièrement sur les sphères du pouvoir. Le lecteur saisit bien les principales lignes de fractures, les moments clefs et le rôle des principaux protagonistes : Combes, Briand, Maurras, Sangnier, Loisy... Toutefois, des voies sont ouvertes, qui auraient pu donner lieu à une plus large investigation : ainsi, l'analyse régionale, évoquée comme « filtre d'analyse » au même titre que le milieu socio-économique ou que le clivage rural-urbain pour rendre compte de la diversité des pratiques religieuses, ne conduit pas à une mobilisation systématique des données disponibles (aucune carte ne figure d'ailleurs dans l'ouvrage). On pourrait également relever l'absence de ligne interprétative permettant notamment de dégager une sorte de généalogie des conflits et des prises de position à défaut d'en pouvoir saisir à tout coup la logique dominante. A cet égard, le débat engagé de façon indirecte avec Emile Poulat sur le rôle attribué par l'auteur de *L'Eglise contre la bourgeoisie* à la structure intransigeantiste des positions de la hiérarchie est trop rapidement clos ; mais peut-être est-ce là, sur ce terrain des rapports entre sociologues et historiens, affaire de méthode et d'appréciation, sur le compte desquelles on pourrait mettre l'inversion, en matière d'antériorité, entre le chanoine Boulard et Gabriel Le Bras (p. 86) : né en 1898, le premier n'a pu initier les études de sociologie religieuse dans la décennie 1920-1930<sup>1</sup>, période immédiatement antérieure, en revanche, à la publication en 1931 par le second de son « manifeste » en faveur d'une étude statistique et historique de la différenciation régionale du catholicisme français<sup>2</sup>, article-programme auquel se réfère d'ailleurs E. Fouilloux dans sa propre contribution (p. 191). On peut aussi noter, ici ou là — mais, on le verra plus avant, ce n'est pas un cas d'espèce —, l'expression d'une attitude « compréhensive », qu'un regard extérieur serait fondé à estimer faiblement distanciée de l'objet d'analyse : c'est le cas de l'encadré de présentation de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (p. 88), qui ne fait d'ailleurs pas référence aux travaux réalisés sur le sujet par Jacques Maître (absents de la bibliographie générale de l'ouvrage, ainsi que ceux de Danielle Hervieu-Léger). Cela n'invalide pas, toutefois, la démarche d'ensemble : par sa densité et sa précision, en ce qui a trait en particulier aux organisations catholiques et au contexte intellectuel du début du siècle, ce chapitre

1. F. Boulard se fera d'abord connaître en 1945 avec la publication de *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Paris, Le Cerf).

2. « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 17, 1931, p. 425-449. Ce texte est repris dans l'ouvrage du même auteur, *Etudes de sociologie religieuse*. Paris, PUF, 1955, tome 1, p. 1-24.

donne au lecteur la possibilité de ré-organiser dans sa propre perspective les abondants matériaux ainsi mis à sa disposition.

Au cours de la période qui s'ouvre avec la condamnation de l'Action française, sorte de « second ralliement » qu'E. Fouilloux qualifie d'« événement fondateur » en ce qu'il tourne la page contre-révolutionnaire de l'histoire de l'Eglise de France, la stratégie pastorale l'emporte sur le « politique d'abord ». Sans doute conviendrait-il plutôt de parler moins de stratégie proprement dite que de logique d'action, tant sont nombreuses les catégories d'acteurs religieux, et incertaine la marge de manœuvre. Demeure de la période précédente la question scolaire, conflit « témoin » qui permet le maintien de l'affirmation laïque, elle-même forme résiduelle de l'anticléricisme de naguère. Le système d'action qui se met en place ne se développe pas en terrain vierge. Le lecteur est ainsi invité à prendre la mesure des principales contraintes conjoncturelles et structurelles. Retenons-en deux, de nature éminemment différente : d'une part, le développement d'un Parti communiste qui tend à faire figure, par sa mystique (ouvrière), sa défense d'une ligne doctrinale et ses rituels liturgiques, de contre-Eglise ou de contre-société à visée salvatrice ; d'autre part, les cultures régionales différentielles qui se dégagent des travaux du tandem Boulard-Le Bras sur l'état des pratiques prescrites. E. Fouilloux dresse ici une analyse détaillée des contrastes territoriaux, qui ne démentent pas les conclusions des travaux de Claude Langlois et de Timothy Tackett sur la distribution géographique du serment constitutionnel. « Terres de mission » (Sud-Est du Bassin parisien et Nord-Ouest du Massif central), « terres de chrétienté » (péninsule armoricaine, Alsace, Franche-Comté et Sud-Est du Massif central) et régions dites « intermédiaires » (Bassin parisien au fort indifférentisme religieux et « grand Sud » où se conjuguent piété ostentatoire et anticléricisme masculin) présentent des configurations spécifiques qui matérialisent elles-mêmes des conceptions différentes sinon parfois antagoniques des rapports entre le religieux et le socio-politique.

La période s'avère propice à la réflexion sur les orientations à adopter. Qui privilégier des élites ou des masses, et faut-il continuer à concentrer les ressources humaines sur les opérations d'évangélisation au nom de la recherche d'une influence spirituelle jugée indispensable, ou convient-il au contraire d'en opérer un redéploiement commandé par une vision agonistique des rapports sociaux ? Prédomine au total l'idée selon laquelle, plutôt que de conforter l'adhésion des « fidèles », il convient au contraire d'accorder la priorité à la lutte contre le détachement religieux de masses à reconquérir. Le passage s'opère ainsi d'un christianisme de position(s) à un christianisme de mouvement(s), dont la JOC puis la JAC vont constituer les figures emblématiques et qui va conduire notamment à la création, dès les années 1940, des Missions de France, de Paris et de Marseille. Pour des raisons qui tiennent moins à la différence entre les organisations proprement dites qu'au substrat socio-économique des populations cibles, l'impact de cette orientation, évaluée à la lumière de ses effets sociaux et de l'engagement politique des militants, s'avérera nettement plus probante en milieu rural qu'en milieu ouvrier.

L'historien du temps présent, par modestie mais aussi par difficulté d'interprétation d'événements dont il estime qu'ils n'ont pas livré leur plein développement ni a fortiori leur totale signification, se fait particulièrement prudent : le titre — « Un chapitre inachevé » — donné à l'analyse de la troisième période (1958-1990) donne la mesure de cette prudente herméneutique. La difficulté ne tient pas seulement, il est vrai, au caractère immédiatement contemporain des données analysées ; elle découle également de la forte diversification des modes d'appartenance à l'Eglise catholique et des groupements présents sur le « marché » religieux. Au total, « l'Eglise commence de connaître à son tour la situation de diaspora perdue dans une masse indifférente, qui est la condition historique des Eglises de la Réforme en France depuis la fin du 16<sup>e</sup> siècle » (p. 351). Cette période, qu'inaugure l'élection du pape Jean XXIII à la mort de Pie XII, est marquée tout à la fois par l'*ouverture*, symbolisée par les voyages de Paul VI — premier pontife à sortir de Rome depuis 1870 —, et le *repli*, sans doute accentué

par la remise en question du religieux, elle-même liée à la récusation de la morale traditionnelle que portent les événements de mai 1968.

R. Rémond croit devoir opérer un examen séparé de la crise des Eglises (p. 364-388) et de la sécularisation de la société (p. 389-393). Analytiquement fondée, la distinction opère peut-être un clivage trop net entre les deux dimensions d'un même processus : la déprise de l'Eglise catholique ne saurait être sans effet sur son fonctionnement propre et sur les représentations que ses membres se font de son rôle et de son fonctionnement ; on pourrait ici utilement se référer au concept de « sécularisation interne » tel que l'a circonscrit F.-A. Isambert<sup>1</sup>.

L'évaluation des transformations à l'œuvre se fait nuancée : sans doute le baptême a-t-il cessé d'être une pratique sociale quasi unanime, mais il concerne encore deux familles sur trois, signe parmi d'autres que « le catholicisme demeure en France à la fin des années 1980 fortement majoritaire » (p. 369) ; l'assistance à la messe dominicale ne concerne que 10 % des Français, mais « aucune autre activité sociale facultative ne compte à une fréquence hebdomadaire une participation aussi considérable » (p. 371). Moins que les pratiques proprement dites, c'est le rapport du croyant à l'institution et à ses préceptes qui change, dans le sens de la privatisation et de l'individualisation que traduit un écart croissant entre prescriptions et pratiques effectives : sur le plan de la morale sexuelle, véritable pierre de touche, l'encyclique *Humanae Vitae* publiée par Paul VI en 1968 a marqué à cet égard une véritable rupture.

Les rapports qui s'établissent avec les pouvoirs publics sont marqués par un apparent paradoxe : ils sont confortés et connaissent un élan nouveau alors même que la position socio-religieuse de l'Eglise continue de s'affaiblir. L'Eglise est reconnue de facto comme exerçant une fonction d'utilité sociale, ce qui lui vaut d'être représentée dans diverses commissions d'experts et de faire désormais bénéficier ses donateurs de déductions fiscales. Toutefois, c'est véritablement sur le plan du dualisme scolaire que le retournement de situation est le plus net : témoignage de cette évolution le retrait en 1984 du projet de loi Savary et le récent accord Lang-Cloupet. La participation du Père Guiberteau, secrétaire général de l'Enseignement catholique au cours des années 1981-1984, à la mission de « bons offices » dépêchée par M. Rocard en Nouvelle-Calédonie au lendemain des élections de 1988 illustre singulièrement le renversement de tendance qui s'est opéré en l'espace de quelques années. R. Rémond voit dans cette attitude nouvelle des pouvoirs publics la traduction d'une forme d'« estime » accordée aux Eglises : « En 1900, c'était des relations de puissance à puissance entre pouvoirs qui se disputaient la force de l'opinion. A la fin de ce siècle, l'Eglise a répudié toute volonté de domination et l'Etat n'a plus lieu de redouter en elle une rivale » (p. 401). Ne peut-on pousser plus loin l'interprétation, quitte à l'inscrire dans une perspective proprement stratégique ? La sollicitude dont l'Eglise est ainsi aujourd'hui l'objet n'est sans doute pas étrangère à quelque forme de sollicitation : l'Etat peut-il en effet rester insensible à sa capacité rémanente de mobilisation et de régulation dans un contexte marqué par la crise des organisations patentées d'encadrement social (partis politiques, syndicats, fédérations d'éducation populaire...) et par le développement des phénomènes de pauvreté et de marginalisation sociale ? Bien plus, l'Eglise catholique des années 1980 paraît également marquée par une révision radicale de la stratégie qui avait pour une large part caractérisé la période antérieure. L'heure n'est plus, dans ses sphères dirigeantes, au développement du militantisme souterrain dans les « milieux de vie », mais à l'affirmation de l'identité religieuse et à la recherche de son expression visible. La construction de la cathédrale d'Evry, à laquelle concourent les pouvoirs publics, et le « retour des certitudes » dans les orientations dictées par le pape Jean-Paul II participent de cette révision stratégique. On pourrait dès lors formuler l'hypothèse d'une alliance objective, même limitée, entre responsables politiques — non exclusivement de droite, on l'a vu — et représentants

1. « La sécularisation interne du christianisme ». *Revue française de sociologie*, 17 (4), 1976, p. 573-589.



autorisés de l'institution religieuse, alliance qui n'est pas nécessairement étrangère à une visée régulatrice de la religion par l'État<sup>1</sup>.

Lui-même ancien responsable de ACJF et du Comité catholique des intellectuels français, devenu auprès de l'épiscopat un expert consulté et écouté, R. Rémond n'est pas en position de totale extériorité à l'égard de son objet d'analyse. Peut-il, de ce fait, totalement se départir d'une attitude « compréhensive » ? Le propos traduit — trahit ? — ici ou là une vision « de l'intérieur » et une posture composite où l'élucidation n'opère pas en terrain neutre et où se superposent parfois définition substantive et définition fonctionnelle de la religion : ainsi de la clôture du concile de Vatican II, le 8 décembre 1965, qui conduit à l'évocation d'« heures lumineuses » (p. 356), de la courbe des vocations qui, à l'instar de l'évolution de la catéchèse des enfants, « dessine une tendance inquiétante » (p. 377), de la sécularisation qui « progresse ... de façon insidieuse dans la quotidienneté de l'existence ordinaire » (p. 390) ou du rôle des médias qui consacrent « plus de place aux sectes qu'aux grandes religions, aux initiatives bizarres qu'aux comportements raisonnables » (p. 407). Mais il n'est pas faux de dire que le lecteur gagne en finesse d'analyse et en richesse d'information et d'évocation, sous la conduite d'un tel « observateur engagé », ce qu'il perd en totale objectivité.

Peut-on, sur l'ensemble de la période qu'analyse l'ouvrage, tenter de faire ressortir une logique globale ? La répartition de la rédaction entre trois auteurs ne s'y prête guère ; on peut certes saisir des récurrences, mais le propos vise pour l'essentiel moins à vérifier une thèse qu'à traiter aussi précisément que possible des événements clés et des évolutions majeures. Dans *Eglise et politique en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Philippe Portier choisit au contraire délibérément de dégager une ligne directrice. Traitant de la même période et opérant lui aussi un découpage chronologique en trois phases similaires — 1880-1920 : « le triomphe de la raison républicaine » ; 1920-1955 : « la reconquête du siècle apostat » ; 1955-1990 : « la crise de l'utopie restitutionniste » —, il annonce d'emblée son intention : montrer que « l'Eglise (dans ses cercles dirigeants du moins) est demeurée, tout au long du siècle, dans une fidélité résolue au modèle "intégraliste" que sa hiérarchie met en place aux alentours des années 1880 » (p. 10). Cette problématique, qui se réfère aux travaux déjà évoqués d'Emile Poulat sur l'intransigeantisme<sup>2</sup>, structure de fait l'ensemble d'un ouvrage aux dimensions beaucoup plus restreintes — collection oblige — que celles du précédent. On la retrouve exprimée de façon récurrente — et le plus souvent convaincante — au travers de l'examen des moments cruciaux, en particulier la publication de l'encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*, qui appelle à construire en France, dans le cadre du régime républicain, une société *intégralement* chrétienne, ou, plus globalement, la période 1920-1955. Ces années, que certains, avec R. Rémond, considèrent comme les « trente glorieuses de l'Eglise », portent, selon l'auteur et au vu d'indicateurs estimés majeurs, le système intégraliste à son niveau maximum d'efficacité : augmentation des vocations sacerdotales, consolidation de l'Action catholique, reprise de l'assistance à la messe dominicale, croissance de l'encadrement syndical et politique chrétien. Même s'ils reposent sur une conception inductive du savoir religieux et une plus nette segmentation de l'action pastorale, l'Action catholique ouvrière ainsi que le « régime de mission », qui connaît un singulier développement dès la fin de la seconde guerre mondiale, sont clairement situés dans cette perspective : « Il s'agit bien de replacer

1. Cf. J. Zylberberg, « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass*, 37 (1), 1990, p. 87-96.

2. Jean-Marie Donegani opère une nette distinction, à valeur heuristique et à visée opératoire, entre l'intransigeantisme (« attitude de refus total que la pensée catholique a exprimé envers les principes et les valeurs au fondement du monde moderne ») et l'intégralisme (« aspiration du catholicisme à répondre à la totalité des questions humaines » et « volonté d'ensemencer et d'inspirer tous les aspects de la vie des sociétés et de l'existence des individus ») (*La liberté de choisir*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 173).



l'Eglise en situation de dominance dans les milieux qui vivent de l'athéisme et adhèrent à l'espérance soviétique » (p. 93). Rendent compte également de cette logique d'ensemble et la remise en cause du processus d'ouverture à la modernité renforcé ou simplement labellisé par le concile de Vatican II, et le refus corrélatif de reconnaître la valeur de la sécularisation : le rapport présenté en 1981 par Gérard Defois, secrétaire général de l'épiscopat français, à l'Assemblée plénière de l'épiscopat a ici statut de véritable manifeste en ce qu'il comporte une critique en règle de la pratique militante et fonde en principes une stratégie visant à redonner aux institutions chrétiennes une plus nette visibilité et une capacité d'emprise nouvelle sur la société (p. 144-145). Cette stratégie restitutionniste est aujourd'hui conduite depuis le « centre » par le pape Jean-Paul II lui-même.

Selon P. Portier, même si la spécificité de certaines conjonctures en occulte quelque peu la portée, les positions de la hiérarchie demeurent fondamentalement commandées, sur l'ensemble de la période analysée, par une double orientation. La première, à usage externe, est fondée sur le principe d'hétéronomie : contre les sociodicies imprégnées de modernisme, l'individualisme égalitariste des Lumières et de la Révolution française, et la séparation d'inspiration libérale entre sphère publique et sphère privée, l'organisation sociale doit obéir aux normes chrétiennes. La seconde est à usage interne : elle affirme la primauté de l'institution sur le croyant, au nom de la place que doit occuper la religion dans le système d'attitudes individuelles. En d'autres termes, parce que le christianisme est une religion révélée, son corpus fondateur (base scripturaire et textes doctrinaux) tient son pouvoir d'imposition et sa fonction de magistère moral de son caractère non négociable ; parce que la hiérarchie remplit la fonction de sauvegarde de ce « donné », on ne saurait contester sa légitime prétention à en déduire des préceptes.

Obéissant à des problématiques différentes et répondant chacun, par l'exposé des données et la dimension rédactionnelle, à une ambition et à des visées spécifiques, ces deux ouvrages sont parfaitement complémentaires. Le second offre en quelque sorte une clef de lecture, une hypothèse valide parce que falsifiable du premier. On peut simplement regretter que l'un et l'autre fassent pratiquement l'impasse sur l'analyse des formes organisationnelles de l'Eglise catholique, du moins si l'on s'accorde à reconnaître qu'il s'instaure une forte corrélation entre le mode de fonctionnement interne de l'institution religieuse et sa conception des rapports avec son environnement socio-politique. Le regain de faveur dont jouit aujourd'hui le courant ultramontain offre de cette interrelation une excellente illustration : le « retour des certitudes » ne vaut pas seulement condamnation des stratégies de réconciliation avec la modernité ; il induit également une régulation par le sommet d'un fonctionnement institutionnel qui privilégie tout à la fois et de façon complémentaire le centre pontifical et le niveau diocésain. Dans cette perspective, mais ce n'est là qu'un simple exemple de possibles prolongements, il y a bien évidemment place pour une analyse diachronique de la Conférence épiscopale et de ses rapports évolutifs avec l'organisation territoriale de l'Eglise (qui refuse de s'appliquer à elle-même le principe de subsidiarité) et sa structure d'autorité interne. Sans doute P. Portier fait-il mention des effets sur l'organisation ecclésiastique des recentrages doctrinaux et pastoraux (p. 53-55 et 115), mais il n'en opère pas un traitement systématique. On est bien là encore, pourtant, dans le domaine des relations entre religion et politique, sauf à considérer qu'une institution religieuse n'est pas justiciable d'une analyse en termes de pouvoir.

Le passage du niveau institutionnel et organisationnel à celui des pratiques individuelles, qui se confond ici de façon symptomatique avec un clivage disciplinaire entre approche historique et analyse sociologique, s'impose bien évidemment pour répondre aux questions introductives, bien que l'on puisse légitimement estimer que la dynamique de l'institution ne découle pas seulement des comportements religieux individuels ; on l'a vu, la reconnaissance d'intérêts communs à l'Eglise et aux pouvoirs publics est de nature à compliquer quelque peu le jeu des critères d'évaluation du degré de « catholicité » de la société française. Quoi

qu'il en soit, demeure la seconde question : *Les Français sont-ils encore catholiques ?* L'ouvrage que publient sous ce titre J. Sutter, J. Maître, J. Potel et G. Michelat — dans l'ordre d'entrée en scène — apporte des réponses originales et diversifiées à cette question centrale de l'analyse de la culture politique et des forces religieuses dans la France des années 1980-1990. Il s'agit en effet d'un texte à plusieurs voix, qui s'appuie principalement sur une enquête par sondage dont la « commande » a été négociée avec trois médias (le journal *Le Monde*, l'hebdomadaire *La Vie* et la radio publique « France-Inter ») et qui a été réalisée par la SOFRES en septembre 1986, quelques semaines avant le voyage du pape Jean-Paul II dans la région lyonnaise. Les auteurs, qui s'attachent chacun à la rédaction d'un chapitre, contribuent de façon complémentaire, mais sans débat entre eux, à la mise en perspective et à l'analyse des données recueillies lors de cette enquête. J. Maître, associé à l'entreprise après l'enquête proprement dite, se trouve adopter de ce fait un point de vue quelque peu extérieur, dont la spécificité se retrouve moins sans doute dans l'analyse qu'il propose de « L'évolution statistique du catholicisme depuis la Libération » (chap. 1) que dans sa postface, qui invite le lecteur à prendre la mesure de certaines des limites du mode d'investigation retenu et à s'engager dans une comparaison des techniques statistiques mises en œuvre par les trois contributeurs principaux, dont les approches, en effet, se distinguent clairement : analyse diachronique et comparative des sondages par J. Potel (chap. 2 : « Identités catholiques et comportements religieux. Sondages, comptages et ritualisations récentes ») ; analyse hiérarchique par G. Michelat (chap. 3 : « Ce que se dire catholique veut dire. Les facettes de l'appartenance au catholicisme ») ; analyse factorielle des correspondances par J. Sutter (chap. 4 : « Dérive culturelle et catholicisme minoritaire. Analyse factorielle d'une enquête sur l'identité catholique des Français »).

Quelle signification faut-il accorder au fait, mesurable et tangible, que 80 % des Français se déclarent catholiques ? La quasi-stabilité de ce taux depuis quarante ans (la première enquête de l'IFOP dans le domaine de la religion a été réalisée, on l'a vu, en 1952 pour la revue *Réalités*) vaut-elle également pour la structure du système symbolique et les référents institutionnels de ceux qui s'auto-positionnent ainsi dans le champ religieux ? N'entre-t-elle pas en contradiction avec ce que beaucoup s'accordent à reconnaître comme une évidente perte d'emprise de l'Eglise catholique sur le système socio-politique ou, en d'autres termes, s'établit-il un rapport de congruence entre approche individuelle (développée en l'occurrence par voie de sondage) et approche institutionnelle des phénomènes religieux ? Quels sont les effets politiques de cette forte prédominance ? Toutes ces questions ne prennent pas place, du moins avec le même statut et la même force, dans l'ouvrage. Des éclairages adjacents sont apportés, mais l'orientation thématique reste déterminée par l'analyse des croyances et des pratiques religieuses au travers du sondage de septembre 1986, mode d'investigation qui n'est probablement pas sans incidence, on peut en poser l'hypothèse, sur la construction de l'objet de recherche et l'appréhension des changements opérés ou engagés au cours des dernières décennies.

Dès l'abord, la justification du recours au sondage que présentent les initiateurs de la recherche, sous forme d'un quasi-syllogisme, mérite à tout le moins discussion. Une citation ici s'impose :

« Environ 80 % des Français se déclarent catholiques. Ce taux élevé a très peu varié depuis quarante ans ; ce qui ne manque pas de donner du poids à cette assertion communément admise qu'il va de soi que les Français sont catholiques. Etant donné les nombreuses interférences qui existent entre le religieux et les domaines du politique, du culturel et du social, cette identification du caractère confessionnel de la population française a nécessairement des répercussions sur le traitement des problèmes de société et sur les diverses modalités d'implication des acteurs sociaux ; la hiérarchie catholique, par exemple, peut s'exprimer au nom de la majorité des Français. Cette façon valait que l'on s'interroge ... Pour répondre à cette interrogation, *il nous fallait un instrument permettant de couvrir l'ensemble de la population française. D'où la mise en œuvre d'un sondage* » (p. 12-13, c'est moi qui souligne).

Le recours au sondage résulte ainsi à l'évidence, fût-ce au terme d'un processus de rationalisation a posteriori, du postulat selon lequel il est en quelque sorte méthodologiquement nécessaire — et apparemment suffisant... — de « couvrir l'ensemble de la population française », conclusion qui ne va pourtant pas de soi, à moins d'estimer qu'une étude extensive des effets individuels de la transformation de l'institution catholique (quant à son organisation interne et à la place qu'elle occupe dans le système social) soit qualitativement supérieure et doit donc être retenue, concurremment à d'autres, sans autre forme d'examen scientifique. Par ailleurs, la « question » à traiter, qui n'est pas ici clairement identifiée, paraît porter sur l'élucidation des rapports qui s'instaurent entre l'identité religieuse majoritaire de la population française, d'une part, et le système social d'action et de mobilisation, d'autre part. Or telle n'est pas l'orientation dominante du questionnaire, dont on annonce par ailleurs à tort (p. 322) qu'il figure en annexe. Sont en effet très nettement privilégiées les thématiques relatives aux pratiques et aux croyances religieuses. Au total, le rapport au politique, peu inventorié au demeurant, se résume à deux questions : l'affinité politique partisane (variable situationnelle) et la compatibilité entre l'identification catholique et le fait d'être communiste, socialiste, d'extrême droite ou capitaliste (p. 15).

Surtout, et les auteurs en conviennent eux-mêmes, le sondage, en tant que mode d'investigation, introduit des biais méthodologiques difficiles à contrôler. Dans son énoncé et son architecture interne, le questionnaire est une traduction des représentations sociales et du système de valeurs de ses auteurs. Traduction inévitable sans doute mais non sans effet, puisque le questionnaire est lui-même par définition un instrument d'interaction susceptible, de ce fait, d'infléchir les réponses en fonction de stimuli émis en direction du « répondant ». Après s'en être pris vivement aux « positions de principe contre les sondages » (p. 51-53), J. Potel, prêtre et sociologue, qui parle à ce propos de « catholico-centrisme », souligne lui-même que « les concepts utilisés, la formation des questions et la problématique d'ensemble restent tributaires avant tout de *l'Eglise catholique prise comme centre et point de référence quasi exclusif* » (p. 60, souligné dans le texte). En particulier, le questionnaire présente des catégories a priori (*in-croyant, non-pratiquant, a-thée...*) qui tendent à suggérer que l'appartenance à une religion et singulièrement, en France, à l'Eglise catholique est « normale » (p. 58). Il adopte comme contenu des croyances « une série de notions et de formules reprises parfois de l'ensemble dogmatique et catéchétique de l'Eglise catholique » (p. 112), et, comme critères de conformité, des préceptes édictés par l'Eglise sans qu'en soit préalablement examinée la signification sociale, du point de vue notamment de la pertinence de certaines modalités de structuration spatio-temporelle à forte connotation religieuse : « Des façons de faire contredisent plus ou moins fortement le précepte d'obligation chaque semaine » (p. 118), « les sondages n'ont pas suffisamment rendu compte de récentes ritualisations » (p. 122) et, de ce fait, « la plasticité de l'identité religieuse vécue est à prendre en compte pour penser la problématique des sondages et formuler les questions » (p. 127). G. Michelat estime pour sa part que, « même comme mesure de la pratique religieuse elle-même, le critère de l'assistance à la messe n'apparaît plus satisfaisant si l'on considère la perte d'importance de la paroisse comme lieu exclusif des activités religieuses, l'apparition de « nouvelles pratiques », la remise en question de la notion d'obligation (tolérée et même acceptée par une partie du clergé) dans une société où l'individu doit pouvoir choisir librement la forme que prennent ses engagements » (p. 133-134). Comme pour faire bonne mesure, mais aussi pour désamorcer par avance des critiques jugées du même coup implicitement fondées, J. Sutter note, dès l'introduction, que « le questionnement reste encore trop imbriqué dans la légitimité des normes de l'institution, dans le contexte d'une pensée dominante, trop marqué, par exemple, par certaines formes de théologie, comme l'attestation graduée du fait que Dieu existe » (p. 15).

A ces réserves, J. Maître ajoute deux remarques complémentaires fondées sur la prise en compte du contexte culturel. Dans une conjoncture de concurrence ethnoreligieuse, l'affiliation confessionnelle peut constituer un instrument d'affir-

mation identitaire et pourrait expliquer en partie la large surestimation du poids du catholicisme dans les données de l'enquête ; l'auteur, pour qui « le taux de baptisés à 97 % n'est guère plausible », souligne à cet égard dans sa postface (p. 322) l'une des anomalies déjà évoquées dans le premier chapitre (p. 36) : le sondage évalue à 2 % le taux de personnes interrogées qui se déclarent comme appartenant à d'autres religions que le catholicisme et qui souhaitent un enterrement religieux alors que les données émanant des Pompes funèbres générales estiment à 15 % la proportion des enterrements religieux non catholiques. Par ailleurs, les techniques d'enquête contribuent elles-mêmes à laisser dans l'ombre trois types de phénomènes religieux :

« Ceux qui se déroulent dans le cadre de l'Eglise sans avoir un poids statistique suffisant pour figurer d'une façon significative à travers l'échantillon ; ceux qui relèvent d'autres religions soit à effectifs relativement faibles (protestantisme, judaïsme, "sectes"), soit à place socialement trop distante du monde des enquêteurs pour fournir un recrutement avec le système des quota (islam) ; ceux qui trouvent leur espace dans la "nébuleuse des hétérodoxies" au sens que j'ai défini dans mes recherches sur l'astrologie et sur les médecines parallèles. De telles limitations pèsent lourd, si l'on considère que le "retour du religieux" fait écho dans les médias surtout avec ces trois domaines » (p. 323).

Les auteurs eux-mêmes n'ignorent pas l'insuffisance d'un mode d'investigation qui tend à faire du « tout sondage » une... religion. Il faut voir précisément dans ces propos tenus par des spécialistes patentés de l'enquête par sondage une indication supplémentaire de la transformation d'une institution qui se rapproche du type « secte » (au sens wébérien du terme) et qui paraît ainsi moins légitimement justiciable que naguère d'une approche strictement quantitative des pratiques et des croyances individuelles prescrites, quand bien même le statut implicitement reconnu au fidèle, et donc à son opinion, accorderait un surcroît d'intérêt et de validité à ce mode d'appréhension. Une fois relevée pareille auto-critique, uniment professée et qui est à inscrire comme telle au crédit de ceux qui émettent de telles réserves à caractère méthodologique et épistémologique — les unes amendables, les autres inhérentes à l'outil d'investigation lui-même —, il convient de se livrer à l'inventaire particulièrement riche des résultats, au double plan d'une meilleure connaissance du catholicisme français et d'une brillante démonstration *in concreto* du bon usage de l'analyse statistique des données d'enquête.

La brève synthèse des principaux indicateurs institutionnels français que présente J. Maître plante le décor, offrant d'emblée une mesure très précise et très suggestive de la transformation interne de l'Eglise catholique, considérée sous l'angle des pratiques cultuelles et de l'état de l'appareil ecclésiastique. Trois données sont singulièrement éclairantes, qui traduisent l'ampleur de l'évolution en cours : la pratique des baptêmes, qui touchait 90 % des enfants en 1958, deviendra minoritaire d'ici à la fin du siècle, ce qui n'ira pas sans comporter une incidence directe au plan de la socialisation religieuse et donc, à terme, à celui de... l'auto-définition religieuse des Français ; le taux des messalisants réguliers (assistance à la messe du week-end), qui représentait environ un tiers de la population au lendemain de la seconde guerre mondiale, est aujourd'hui sensiblement inférieur à 10 % ; enfin, selon le modèle démographique développé en 1983 par Hervé Le Bras et Monique Lefebvre, le nombre des prêtres en activité passerait de 27 500 en 1975 à 1 860 en 2010. Seuls résistent l'enterrement catholique, qui constitue 70 % du total des cérémonies, et la fréquentation de l'école catholique, mais, dans ce dernier cas, pour des raisons qui relèvent plus des stratégies éducatives des familles que de leurs convictions proprement religieuses. Au total, l'observateur est fondé à conclure à « une rapide récession des pratiques cultuelles obligatoires » (p. 47) et à l'effondrement de l'encadrement ecclésiastique.

La courbe de forte et rapide décroissance des pratiques cultuelles se dessine en pointillé à la lecture de l'analyse rétrospective que conduit J. Potel sur la base d'une série de sondages, et qui confirme la corrélation entre l'appartenance et

les pratiques religieuses, d'une part, et les traditionnelles variables discriminantes, d'autre part : sexe, âge, profession, milieu familial d'origine, orientation partisane. Le taux des Français qui se déclarent « sans religion » est désormais supérieur à celui des messalisants assidus. Compte tenu de la connotation du terme, peut-on pour autant en conclure que « des Français formant un courant non négligeable se *marginalisent* et s'écartent des Eglises » (p. 59-60, c'est moi qui souligne) sans succomber soi-même au « catholico-centrisme » (p. 60) déjà relevé et que dénonce par ailleurs l'auteur ? Confronté à un important écart entre résultats des sondages (obtenus par déclarations verbales) et résultats des comptages (constitués par compilation d'états statistiques), J. Potel tente d'en rendre compte par la différence des populations étudiées (les adultes, d'un côté ; les bébés et les jeunes enfants, de l'autre) et surtout par « une baisse générale des croyances religieuses qui fait que les Français sont moins portés vers le baptême, et quand ils font baptiser leurs enfants, ils tardent plus souvent » (p. 71). L'explication par le biais qu'introduisent l'outil d'investigation et les conditions d'enquête n'est évoquée qu'au travers de « la validité des réponses » et des « affirmations subjectives » induites par une « tendance à se valoriser ou bien à oublier » ; il eût sans doute aussi fallu mettre cet écart en rapport avec les raisons, évoquées plus haut, qui ont conduit par ailleurs à la sous-représentation de l'islam. Les auteurs ne paraissent pas avoir sur ce point confronté leurs divers systèmes interprétatifs.

De nombreuses remarques apparaissent logiques sinon de l'ordre de l'évidence : « La proportion de baptisés diminue ... avec la déclaration d'appartenance » (p. 66) ; « le taux de catéchisés varie selon l'appartenance religieuse » (p. 72) ; « la communion reste une question de croyance personnelle » (p. 87) ; « on affirme de façon plus ou moins ferme l'existence de Dieu suivant le diagnostic de chacun sur sa croyance personnelle » (p. 107). D'autres, en revanche, révèlent d'apparents paradoxes (17 % des non-baptisés souhaitent un enterrement religieux ; 26 % des « sceptiques » et 5 % des « incroyants » déclarent qu'ils feraient certainement ou probablement appel à un prêtre si leur existence se trouvait en danger)<sup>1</sup> ou soulignent des ruptures particulièrement sensibles comme l'« effondrement » de la confession (dans le second tableau de la p. 95, il faut lire bien sûr « au moins une fois par an » et non « au moins une fois par mois »). L'abondance même des données traitées interdit, sinon par pure intuition, de dégager avec précision des lignes de forces synthétiques, voire statistiquement explicatives. C'est à cette tâche que se livrent G. Michelat et J. Sutter, par l'utilisation respective des ressources de l'analyse hiérarchique (et secondairement de l'analyse discriminante) et de l'analyse factorielle des correspondances, c'est-à-dire de traitements statistiques informatisés qui ont en commun d'analyser ensemble une vaste constellation d'items, de rechercher des structures sous-jacentes et d'opérer par interprétation a posteriori.

L'intérêt de l'exercice tient en outre au caractère démonstratif et itératif du montage progressif des procédures analytiques, dont les qualités pédagogiques sont indéniables. Les auteurs ne cherchent pas à cacher en effet les « échafaudages » qui leur permettent ici de construire des échelles d'attitudes, là de définir les principaux facteurs et déterminants des opinions et des pratiques. A la lecture des résultats de l'analyse hiérarchique, on ne peut qu'être frappé par la très forte « cohérence » interne des pratiques et des croyances ; G. Michelat établit d'ailleurs que l'échelle des pratiques religieuses (qui comprend 8 items et dont le coefficient d'homogénéité — dit de Loevinger —, qui évalue en quelque sorte l'unidimensionnalité relative, est égal à 0,76) est « un bon indicateur non seulement des pratiques elles-mêmes mais aussi du système symbolique qui caractérise le catholicisme, c'est-à-dire qu'elle constitue *une* mesure du niveau d'intégration à celui-ci » (p. 146, souligné dans le texte). De même, par sa forte cohérence, l'échelle de croyances (échelle de 14 items dont le coefficient d'homogénéité, également élevé, est de 0,68) apparaît comme un indice probant de l'existence d'un « groupe

1. G. Michelat fait observer que le besoin de gérer l'angoisse de la mort constitue le « noyau le plus résistant de la religiosité » (p. 171).

catholique ». Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt d'observer que le niveau des pratiques s'élève au rythme de celui des croyances et qu'ainsi dimension idéologique et dimension ritualiste sont parallèles (p. 154). Cette cohérence globale apparaît nettement lorsque les items des deux échelles sont regroupés en une seule : « A chaque niveau de pratiques correspond un niveau de croyances et vice versa » (p. 157). Plus largement, G. Michelat conclut à une forte liaison entre chacune de ces trois échelles et la quasi-totalité des autres dimensions : pratique de la prière, importance accordée à la foi dans la vie personnelle, attitude à l'égard du système hiérarchisé de l'Eglise, pratique de la communion, échelle des activités religieuses non prescrites... Parmi l'ensemble des variables, la fréquence de l'assistance à la messe, qui va de pair avec un ensemble d'opinions, d'attitudes et de comportements religieux, et que J. Sutter privilégie également en raison de sa « signification identitaire », représente le meilleur indicateur du niveau d'intégration au catholicisme, ce qui n'est évidemment pas sans rapport avec le caractère désormais très minoritaire d'une pratique étroitement associée, ipso facto, à un haut degré d'implication.

L'auteur parle à ce propos d'un « continuum » sur lequel il est possible de ranger les individus en fonction de leurs croyances et de leurs pratiques, réglant implicitement du même coup la question de l'éventuelle spécificité de ceux qui occupent une position médiane sur l'échelle. Or, ne peut-on suggérer que poser « l'hypothèse d'une lente déstructuration de l'univers des croyances religieuses » et constater dans cette perspective, par l'analyse des « erreurs », qu'il s'opère une « diminution de la cohérence à la fois de la croyance et de l'incroyance » (p. 152) pourrait légitimement porter à rejeter une stricte unidimensionnalité du schème explicatif au profit d'un modèle plus complexe qui n'envisagerait plus « l'incroyance que comme le creux de la croyance » (p. 200, c'est moi qui souligne), c'est-à-dire sur le mode du manque ou de la dérive<sup>1</sup> ?

L'analyse de J. Sutter, qui confirme la forte cohérence entre les différentes dimensions du religieux, participe à sa façon de ce même schème de représentations : l'interprétation des plans factoriels met ainsi le plus souvent en opposition pôle « attestataire » et pôle « déficitaire », aussi dénommé pôle du « refus » ou de la « négativité »... On ne saurait dès lors être surpris de la difficulté rencontrée dans l'interprétation des valeurs médianes, singulièrement lorsque la représentation graphique se présente sous forme de courbe parabolique ; cette difficulté, d'ordre tout à la fois problématique et méthodologique, constitue d'ailleurs une forme de thème récurrent central du chapitre de J. Sutter. La mise en œuvre de l'analyse factorielle des correspondances, dont la lecture est freinée par l'utilisation des sigles de modalités des réponses (qui auraient sans doute pu figurer « en clair »), est articulée à une interrogation de base qui fait droit à une hypothèse de non-linéarité : « En définitive, il s'agit de vérifier ou d'infirmer le fait majoritaire d'une appartenance catholique des Français avec l'hypothèse soit d'un *continuum*, d'une variation d'intensité sur une échelle d'appartenance, soit d'une discontinuité, indice de ruptures essentielles » (p. 221, souligné dans le texte). On en a une claire traduction avec l'analyse de la structure des croyances, qui permet de dégager un premier facteur dit d'« orthodoxie » et un second qui « corrige quelque peu ce que pouvait avoir d'excessif les oppositions du premier facteur » (p. 255) et qui fait apparaître un groupe central, au sommet de la parabole, constitué essentiellement des « sans réponse ». L'auteur y voit « le développement d'un processus d'une autre dialectique, non plus seulement celui des oppositions antagonistes à l'intérieur d'un champ, en l'occurrence celui du catholicisme ... mais celui d'une légitimation de l'indifférence » (p. 259). Tentant de rendre compte en conclusion de cette zone du « flou », de l'« indétermination »,

1. A un autre niveau, ce modèle pourrait être en mesure d'intégrer l'analyse du développement de religions « civiles » et de systèmes symboliques « séculiers » du type de la « nébuleuse d'hétérodoxies », qui renvoient aux travaux de J. Maître (cf. p. 324-325), considérés comme autant de formes de « religiosité sans théologie » et non à la manière de sous-produits supposés frelatés ou dégradés de la seule matrice catholique.



de l'« incertitude » ou de la « moindre adhésion », J. Sutter avance une interprétation en termes de perte de cohérence et d'homogénéité des différentes dimensions du religieux mais aussi de « dynamique de la dérive ». J. Maître estime dans la postface que l'analyse n'est pas poussée à son terme, en matière notamment de définition de « types idéaux » et d'interprétation des facteurs ; là où il voit un effet de l'allégeance à l'une des écoles mathématiques d'analyse des données, on pourrait se demander si cela ne traduit pas aussi la difficulté de concevoir une interprétation des « ruptures » qui soit totalement dégagée de l'emprise que continue d'exercer l'institution catholique, ne serait-ce que par « imprégnation » culturelle. On rejoindrait par là, indirectement, la nature des critiques que les auteurs, faisant ainsi preuve et de lucidité et d'excessive modestie, adressent eux-mêmes à leur propre mode d'investigation. Ne peut-on en conclure que, dans le champ religieux sans doute plus encore, l'analyse des ruptures institutionnelles suppose aussi rupture épistémologique ?

C'est l'une des principales questions qui structurent en filigrane la publication, sous la direction d'Yves Lambert et de Guy Michelat, des actes du colloque organisé par l'Association française de sociologie religieuse en février 1992 : *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religion en France*. Ce ne serait d'ailleurs pas sans profit d'en engager la lecture par les remarques critiques de Liliane Voyé (« Vers de nouvelles questions »), qui font office de conclusion. L'auteur, professeur de sociologie à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, centrant son propos sur la posture de l'analyste, invite en effet à renverser la problématique classiquement formulée en termes de désaffection ou d'hétérodoxie pour « se demander pourquoi l'on pratiquait plus autrefois qu'aujourd'hui » (p. 256). L. Voyé dénonce la tendance à « construire au moins inconsciemment des échelles catholico-centriques » (p. 257) exprimées en termes de « plus » et de « moins » et à adopter finalement le point de vue de l'institution : « Il m'a semblé que nous véhiculons avec nous une idée latente du " *c'est plus comme avant ; tout se déglingue* " ; une idée de déclin, de déconstruction, de perte. On rejoint ainsi un certain discours de l'institution qui veut " *rechristianiser l'Europe sécularisée* " » (p. 258, souligné dans le texte).

Cet appel au renouvellement vient à l'appui de la contribution d'Y. Lambert (« Les jeux de la transcendance et de l'immanence »), qui se fonde sur l'exploitation d'une enquête nationale conduite avec Olivier Galland auprès de jeunes ruraux. Le coordonnateur du colloque prend ouvertement ses distances avec les analyses qui postulent ce que lui-même et Françoise Champion appellent ailleurs « le modèle des " cercles concentriques " autour du pôle chrétien » (p. 71) ; l'application aux données de l'enquête de l'analyse factorielle des correspondances l'« ont conduit à sortir de la représentation christiano-centrique qui sous-tend les sondages religieux, avec son dégradé allant du noyau croyant-pratiquant vers la périphérie des " non-pratiquants " et des " sans-religion ", définis de façon purement négative » (p. 191). Trois sous-ensembles se dégagent, qui correspondent à trois idéaux-types : « christianisme " confessant " (de conviction), christianisme " culturel " (comme héritage culturel) et " humanisme séculier " » (p. 190). Cette typologie tripolaire s'articule avec l'hypothèse selon laquelle « la forme dominante des repères est désormais de type axiologique (valeurs), l'adhésion à des valeurs étant beaucoup plus forte que l'adhésion à des croyances ou à des idéologies (...) l'éthique s'autonomisant par rapport à la religion et à l'idéologie » (p. 193). L'auteur ne s'interroge pas sur la pertinence de la distinction qu'il opère ainsi entre, d'une part, croyances et religion et, d'autre part, idéologies : ce clivage analytique n'entre-t-il pas en contradiction avec l'adoption d'une approche dégagée de tout parti pris a priori ? En tout état de cause, au terme de son analyse des orientations religieuses des jeunes protestants réformés de la région Centre-Alpes-Rhône (unité territoriale de l'Eglise réformée de France), Pierre Bréchon rejoint sur un autre plan et dans un autre contexte la ligne interprétative d'Y. Lambert : la faible intégration religieuse des jeunes va de pair avec leur inscription dans le système éthique de leurs aînés : « L'intégration au groupe s'amenuise, les valeurs demeurent » (p. 138).



Certes, les croyances se transforment et s'éloignent des contenus estampillés ; sans doute observe-t-on que « tous les critères de rattachement institutionnel sont en déclin » (Y. Lambert, p. 35) : G. Michelat souligne ainsi que, de 1966 à 1988, l'assistance à la messe dominicale passe de 18 à 2 % dans la classe d'âge des 21-24 ans. L'analyste se trouve néanmoins fermement invité à ne plus porter prioritairement attention aux écarts entre les normes prescrites par l'institution et les pratiques effectives mais, de façon « positive », à « renouveler assez fondamentalement (ses) outils d'analyse » et à chercher à dégager des « cohérences nouvelles » (L. Voyé), qui résultent de ce qu'Anne Muxel, notamment, qualifie chez les lycéens de processus de « recomposition », de « redéfinition » et de « réajustement » (p. 111).

Semblable déplacement thématique et, surtout, problématique implique beaucoup plus qu'une simple opération intellectuelle de re-construction de l'objet : l'observateur, en effet, on l'a déjà noté, est « naturellement » conduit à donner à son analyse une forme de diagnostic clinique et à adopter, ce faisant, le point de vue des représentants autorisés du christianisme — religion du Livre et producteur de dogmes —, pour qui les prescriptions ne sont susceptibles ni de négociation ni de réappropriation sur la base des seuls intérêts du sujet ou du groupe. Postulé cependant comme scientifiquement salubre, ce déplacement se fonde en dernier ressort sur l'assertion selon laquelle la religion participe d'une situation générale qui fait de la jeunesse une phase d'expérimentation (« qui contribue à dévaluer partiellement les héritages », O. Galland, p. 31) plus que de reproduction. F. Champion et Y. Lambert estiment à cet égard que « les traits de la religiosité des jeunes ..., tels que la volonté d'indépendance, le subjectivisme, le pragmatisme, le relativisme, sont des attitudes qui œuvrent plutôt à la dissolution de la religion institutionnelle » (p. 91). Il convient dès lors de replacer le religieux dans l'ensemble du champ symbolique et, bien que ce ne soit pas là la terminologie des auteurs, d'opérer le passage, plus difficile qu'il n'y paraît, d'une approche implicitement substantive de la religion à une approche fonctionnelle.

Peu ou prou, la plupart des chapitres de l'ouvrage peuvent être lus selon cette dernière perspective. Ainsi, c'est pour mieux préserver leur appartenance culturelle que les jeunes musulmans de la région d'Aix-Marseille analysés par Mohamed Ababou ou que les jeunes juifs (d'origine maghrébine sépharade) de Sarcelles étudiés par Sylvie Strudel s'attachent à respecter des observances qui constituent pour eux autant d'attributs identitaires. G. Michelat note que se conjuguent, sur un mode apparemment paradoxal, une baisse de l'intensité des croyances et de leur orthodoxie et la tendance des plus jeunes à être « un peu plus fréquemment croyants » et, notamment, à penser qu'« il existe un au-delà de la mort » (p. 51). A. Muxel voit dans un tel choix de « conserver certaines références qui font sens pour eux », en particulier la croyance en une vie après la mort, la marque d'« un attachement des jeunes non pas à la dimension institutionnelle de la religion mais à sa dimension culturelle, symbolique » (p. 105) ; Sylvette Denèfle ajouterait « morale » et « normative » (p. 154), y compris chez les étudiants « se déclarant sans religion ». Dans la même ligne, l'analyse des représentations de Dieu chez les jeunes conduit J. Potel à « constater qu'il existe un Dieu des jeunes et que Dieu n'est plus ce qu'il était » (p. 176) : il laisse en effet les hommes libres et n'intervient pas directement dans leur existence ; Pierre Cousin observe pour sa part que, « dans l'ensemble, le mot Dieu, lorsqu'il n'est pas rejeté, est ... utilisé en dehors de tout sens religieux » (p. 188).

L'évolution des mouvements des jeunes catholiques eux-mêmes est justiciable d'une interprétation en partie analogue. F. Champion met ainsi en exergue en quoi le Mouvement eucharistique des jeunes participe du « développement de notre société individualiste » : la valorisation de la vie humaine ordinaire, l'obligation du subjectivisme et l'attention à l'intimité, la tolérance et le pragmatisme (p. 214-218) ; Philippe Laneyrie montre que la stratégie mise en œuvre par les Scouts de France fait passer la foi du statut de donné à celui de construit ; Jean

Nizey confirme l'importance de la dimension relationnelle développée au sein de la JOC/JOEF. Ici et là se constatent « le caractère individuel de la construction de l'identité religieuse » (Roland J. Campiche, p. 247), la dérégulation plus ou moins affirmée des systèmes de croyances et le jeu des rapports entre autonomie et hétéronomie.

La France est-elle catholique ? Les Français sont-ils catholiques ? A ces questions sémantiquement différentes, la réponse ne saurait être ni univoque ni définitive. Elle ne dépend pas seulement de l'appartenance disciplinaire de l'observateur, de ses outils d'investigation, de sa posture scientifique ou de ses propres présupposés. Elle découle également de la définition et de la portée que l'on donne au double mouvement de « réveil » à l'intérieur des Eglises (sur fond de sécularisation supposée des sociétés occidentales) et de désinstitutionnalisation du religieux, à la « crise du croire » et à celle des « univers de sens », aux fonctions de substitution que remplissent les religions « séculières » ou « métaphoriques » et la ritualisation du politique<sup>1</sup>. La réponse ne ressortit toutefois pas à la seule analyse ; elle dépend aussi de la capacité des institutions religieuses, catholique et autres, « à composer avec une dynamique de circulation des signes religieux, qui entre elle-même en contradiction avec les modes de gestion traditionnels de la mémoire autorisée »<sup>2</sup>, à des fins de réactualisation conservatoire ; la prise en compte d'une telle optique stratégitiste imposerait une combinaison de l'approche institutionnelle et de l'approche psycho-sociale, de l'investigation des formes nouvelles prises par l'offre de dépôt sacré hérité et de l'analyse des intérêts du citoyen croyant.

Jacques PALARD

Centre d'étude et de recherche sur la vie locale  
Institut d'études politiques de Bordeaux

### *Italie : pour comprendre la Ligue\**

Disons-le d'emblée ; de tous les ouvrages suscités de l'autre côté des Alpes par la rapide montée en puissance de la Ligue-Nord — appelée en France, souvent et désormais improprement, Ligue lombarde — la lecture de celui d'I. Diamanti, après la première étude pionnière de Renato Mannheimer<sup>3</sup>, s'impose pour l'intelligence de ce nouveau sujet politique qui bouleverse la vie publique italienne. Ce livre court mais d'une rare densité est tout simplement fondamental par sa méthodologie, son contenu et les réflexions qu'il provoque, en particulier au lecteur français.

Par ses méthodes, d'abord. En sociologue averti, I. Diamanti cherche à éviter les quatre principaux travers de la plupart des écrits consacrés jusqu'ici à ce sujet : la stigmatisation du mouvement du sénateur Umberto Bossi ; l'imbrication permanente des jugements de fait et des jugements de valeur ; la recherche d'une clef unique d'interprétation comme, par exemple, celle, en vogue dans la péninsule et ailleurs, consistant à attribuer le recul des partis traditionnels, Démocratie

1. L'adoption comme emblème européen du... drapeau de la vierge dit clairement le poids des reminiscences rituelles et des toujours possibles échanges entre la sphère du religieux et celle du politique, surtout lorsque ceux-ci s'opèrent « en toute ignorance de cause » ; cf. G. Vincent, « Instances européennes et légitimations métasociales », dans G. Vincent, J.-P. Willaime (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1993, p. 80.

2. Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*. Paris, Le Cerf, 1993, p. 246.

\* Ilvo Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Rome, Donzelli Editore, 1993, 127 p. (coll. « Saggi. Storia e scienze sociali »).

3. Renato Mannheimer, *La Lega lombarda*, Milan, Feltrinelli, 1991, 203 p. Voir aussi Dwayne Woods, « Les ligues régionales en Italie », *Revue française de science politique*, 42 (1), février 1992, p. 36-55 et le numéro de *Polis*, 2, février 1993.