



Auditions réalisées dans le cadre de l'étude sur l'expression et la visibilité religieuses dans l'espace public aujourd'hui en France

Second semestre 2018 et premier semestre 2019



Mardi, 18 septembre 2019

Audition de M. Fabien Truong, sociologue au Centre de Recherches Sociologiques et Politiques de Paris au sein de l'équipe Cultures et Sociétés Urbaines (Cresppa-CSU) et professeur à l'Université de Paris 8

Monsieur le Président,

Monsieur le Rapporteur général,

Mesdames et Messieurs,

Je vous remercie de m'accueillir pour cette audition.

La question du regard que l'on pose sur ces questions de visibilité religieuse dans l'espace public et de recours à l'islam chez les jeunes est liée à l'endroit d'où l'on parle. Je pratique l'ethnographie longitudinale. Je travaille dans le temps long, sur – mais aussi avec – des jeunes de quartiers populaires depuis plus de 10 ans. J'ai auparavant été enseignant au lycée en zone REP pendant plus de six ans. J'ai différents terrains d'enquêtes, m'intéressant autant aux questions de mobilité sociale, d'acculturation scolaire ou à de délinquance, envisagées comme des processus lents. Nous avons là des temporalités qui ne sont pas toujours celles de la temporalité académique. Les terrains que j'évoque, notamment dans ce livre, *Loyautés radicales*, renvoient aussi à une enquête menée pendant deux ans et demi, dans des lieux dans lesquels je passe trois ou quatre jours par semaine « en immersion ».

Il est important d'explicitier la méthode, notamment pour l'examen du volet « radicalisation ». Je place le mot entre guillemets, car nous sommes bien d'accord que c'est une catégorie normalisée de l'action publique mais une catégorie intellectuelle problématique – et polysémique. Ce que j'explique dans ce livre, c'est que si nous nous intéressons au recours à la violence politique, le problème avec cette catégorie analytique de « radicalisation », c'est que l'on met des carottes et des choux dans un même panier sans toujours s'en rendre compte. Tout cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas organiser la réflexion et qu'il n'existe pas de logiques sociales à l'œuvre, mais parler de « radicalisation » permet rarement de préciser de quoi on parle. Bref, cela entretient un halo.

Pour répondre plus précisément à vos interrogations ; je me limiterai ici au traitement de la thématique du désir d'islam.

Pourquoi le désir d'islam ? À quelles questions répond le recours à l'islam pour de nombreux jeunes dans les quartiers populaires ? On a là beaucoup de débats désincarnés sur « l'idéologie » religieuse, mais très souvent on oublie à quoi correspond concrètement le recours à l'islam. À quelles questions, à quels besoins de sens répond la religiosité ? Beaucoup de personnes intervenant publiquement sur le sujet ne répondent pas à ces questions car leur point de vue ne permet pas de les envisager. Il s'agit pour se faire d'avoir accès à une certaine forme d'intimité avec ces jeunes, et de pouvoir démêler ce qui tient de la mise en scène et des pratiques au long cours. D'où l'intérêt d'une approche ethnographique au long cours.



J'aimerais contextualiser en réduisant la focale sur une catégorie de jeunes très précise. Il s'agit d'un « profil » au centre de nombreuses polémiques – les garçons « racailles de banlieue » qui « trempent » durablement dans la délinquance de rue. À ce propos, il existe là deux types de rapport à la délinquance. Il y a d'abord une délinquance de passage: on y rentre, puis on en sort. Celle-ci est de loin la plus courante. Il y a ensuite une autre sous population – celle ci qui nous intéresse ici ; les garçons socialisés dans ce que j'appelle *la seconde zone*, qui sont exposés durablement à la violence et à sa pratique – ceux qui restent « englués » dans la délinquance. C'est une sous population sur laquelle on connaît moins de choses mais qui fait l'objet de représentations fantasmées : ce n'est pas uniquement l'univers des « gangs », mais aussi la constitution morale et sociale anthropologique d'une forme d'entre soi dont il s'agit.

Pourquoi réduire la focale sur ces garçons ? Parce qu'ils sont sujets à moult débats, et parce que, si on regarde les « terroristes maison » qui vont au bout de leurs projets mortifères, il y a là une régularité claire dans les « profils ». Elle renvoie quasi-exclusivement à ce passage par cette « seconde zone ». J'ai un point de vue ethnographique sur ces questions et il est presque impossible de quantifier cette « seconde zone ». Elle correspond à une minorité de « garçons de cités », mais j'ai le sentiment que depuis environ 6 ans, c'est une sous-population qui tend à essaimer. La réalité de ses conditions de vie est largement oubliée alors qu'elle est au cœur du problème.

La question que je pose est la suivante : en quoi ce type de socialisation affecte les subjectivités, les manières de voir et de penser le monde, mais aussi soi-même ?

Sur les trajectoires de ces garçons socialisés durablement dans l'univers de la délinquance, ce que j'aimerais montrer c'est qu'il y a une série de questions intimes qui se posent puissamment. Au fond, le recours à l'islam est une façon d'y répondre, et on gagne ici à se dégager du seul prisme religieux. Il n'y a pas que la religiosité qui peut – ou pourrait – répondre à ces questions-là. Cela devrait nous interroger sur le rôle des institutions républicaines et des rapports de socialisation entre générations qui, de fait, répondent trop peu à ces questions.

Il y a d'abord des questions métaphysiques. Le recours à l'islam répond à une forme de « vide » existentiel. Le discours religieux est avant tout un discours métaphysique et répond aux interrogations : « qui je suis ? » ; « d'où je viens ? » ; « où vais-je ? » Et, bien sûr à la question, hyper présente pour ces jeunes, de la mort. Les deux premières questions sont en rapport avec les parents et les trajectoires de migration. Je les laisse de côté car certains ont déjà beaucoup écrit sur ce sujet comme Tobie Nathan. J'insisterai plutôt sur le rapport à la mort, auquel tous, ces jeunes sont confrontés. Il y a là des morts brutales, absurdes, injustes par rapport au cycle normal de la vie. La totalité des garçons évoqués dans mon livre ont perdu des amis proches. Sur ce sujet, il y a certes la question des « bavures » policières, mais plus encore celle des règlements de compte dont on parle moins... Ce sont des réalités fondamentales. Comment leur donner du sens, se faire une raison, se construire face à ces morts taboues ?

Il y a aussi l'omniprésence de la « mort sociale ». La mort « ne tombe pas du ciel », il y a une cartographie sociale de la mort prématurée dans les quartiers populaires. On le sait, ce sont statistiquement les ouvriers non-qualifiés qui financent la retraite des enseignants car ils meurent généralement avant d'en jouir pleinement. Sur la moitié des garçons du livre, les papas ne sont plus là et sont morts « sur les chantiers ». C'est une réalité significative qui demande une forme de réparation et de rationalisation symbolique.

Cette présence de la mort implique celle du deuil. Il n'y a quasiment aucun accompagnement sur ces questions. La question est taboue : on ne parle pas de ces choses car quand un jeune tue un autre jeune du quartier, il y a des conflits de loyauté, il y a donc un tabou, et on n'extériorise pas ce qui pourrait l'être. Revenons par exemple au travail mené sur Amédy Coulibaly dans le livre (j'ai enquêté deux ans et demi dans son quartier). J'ai travaillé avec ses « proches », avec ses amis, mais aussi avec



les personnes avec qui il était en inimitié etc ; pour essayer de reconstituer un tableau et « l'amont » de sa trajectoire terroriste. Et ici, il y a un élément important : c'est un garçon qui perd son meilleur ami à 18 ans. Ils tentent de voler des motos : un policier tue ce meilleur ami de plusieurs balles en essayant de les interpellier. On peut s'interroger sur les conséquences de cette mort et on peut comprendre la haine de la police, la question du deuil non résolu, le rejet des institutions etc., mais il y a autre chose derrière que permet de révéler l'enquête ethnographique. Ce qui fait ciment, c'est « la haine de soi ». À ce moment, il est absolument persuadé qu'il aurait dû mourir à la place de son ami. Il y a pour lui une forme d'injustice, et il se construit avec la certitude qu'il aurait dû partir à la place de son ami et qu'il est, lui aussi coupable. Il grandit avec ce sentiment de culpabilité, de dettes et de détestation à l'égard de soi pendant plus de dix ans. C'est un élément hyper structurant, pas le seul bien sûr. Or, si on n'aborde pas ces questions dans une forme de dialogue éducatif, elles ré-émergeront. La haine des autres se construit sur la haine de soi.

Ici, l'offre religieuse offre des réponses efficaces car individualisées. Dans ce contexte de tabou. C'est une façon, pour ces jeunes, d'avoir des réponses « directes » en évitant l'interlocution et l'intermédiation avec d'autres adultes, notamment.

Il y a aussi des questions morales et éthiques. Ces garçons vivent avec cette certitude « d'être dans le mal », d'être une mauvaise personne. C'est récurrent. Ils sont persuadés qu'ils iront « en enfer ». Cela revient toujours dans leurs discours quand on leur parle. Il faut bien comprendre que cela renvoie à la question de sa projection en tant qu'« être moral » et à une profonde mésestime de soi – d'où l'intérêt de travailler avec eux sur le temps long pour arriver à « percer la carapace ».

Si l'on travaille simplement en surface, on reste dans le spectacle offert: « on est plus forts que les autres, plus viriles, on montre que tout va bien, on cache les failles ». Tout simplement parce que vous êtes obligé de montrer cette « façade » si vous voulez durer dans la « seconde zone » et ne pas vous mettre en danger. Derrière cette mise en scène, il y a la question de la clandestinité, et de sa durée qui « démoralise » et souille. « Faire du sale » en est l'expression : cette expression issue des quartiers populaires veut dire « faire quelque chose en ayant conscience que cela n'est pas bien ». Ces garçons se construisent avec cette idée qu'ils « font du sale ». Cela empêche de se « regarder dans la glace », nourrissant la haine de soi. Ainsi, le recours à l'islam – et notamment aux hassanates qui ressemblent à des bons points de moralité – fait sens. Il est aussi essentiel sur la question de l'au-delà et du « comment reprendre pied ». Se convertir religieusement permet de se reconstruire. Le recours concret aux bons points de moralité permet de se ré-envisager comme un « être moral », pas à pas.

On retrouve cette thématique de la remoralisation et de la renaissance dans le discours de Daesh et elle vise ici « juste ». On touche là à un point essentiel : croire que l'on peut changer de direction. Et Daesh offre là une forme de « magie », en fournissant un *imaginaire politique flottant* qui politise ce mal être en refusant la contextualisation.

L'entrée dans l'islam répond aussi à de nombreuses questions intellectuelles, des questions ignorées ou passées sous ironie, mais qui sont bien réelles. La première dimension c'est le besoin de ré-intellectualisation critique, en mettant des mots et de la distance sur des expériences immédiates, trop immédiates et qui sont étouffantes. *Ré-intellectualiser* l'expérience quotidienne est un besoin fondamental. Or, il y a une erreur de diagnostic qui tend à présenter les garçons de cités déscolarisés comme des garçons qui auraient une culture anti-scolaire. Si il y a bien une défiance et une haine à l'égard des institutions qui se sont constituées dans leurs trajectoires scolaires, cela ne signifie pas une remise en cause de la « culture française » ni même de l'idéal méritocratique. Il s'agit plutôt d'un *amour éconduit*. Par exemple, quand les garçons font semblant de lire, jouent les exégètes avec souvent pas mal de « mauvaise foi », se font passer le coran etc., on peut voir à quel point le principe de légitimité culturelle est, au fond, intégré. Ce point est essentiel car il permet d'ouvrir un espace de dialogue une fois qu'on le prend en considération. La simple existence de mon enquête en est, je crois, la preuve. Les délinquants ou anciens délinquants qui ont quitté l'école tôt disent ainsi tous



la même chose : ils ont le regret de ne pas avoir été un « bon élève ». Cela renvoie au rôle central de l'école. La question de la ré-intellectualisation par l'islam paraît « magique » puisque vous pouvez mettre en scène une forme d'opposition critique à la société dans le contexte actuel de nos sociétés dites occidentales – et par là mettre en ébullition de nombreux adultes... Ce mécanisme fonctionne, dans un second temps, avec un *confort de la désintellectualisation* – propre à tout acte de foi... L'endroit où se règle là le « curseur » est décisif.

L'on pourrait également évoquer les questions esthétiques. En effet, l'expérience du beau que l'on peut faire à travers la religion est centrale. Cela renvoie à toute l'antinomie que ces garçons vivent avec le rapport esthétique aux quartiers populaires : quand « la merde » des conditions de vie côtoie la beauté « cachée » de la solidarité qui va avec.

Il y a aussi la question d'un recours à l'imaginaire politique qui renvoie au vide de l'imaginaire politique à disposition pour ces jeunes dans nos sociétés. Quelles sont les alternatives en termes d'utopie ? Dans la politisation du recours à l'islam, il y a quelque chose d'important qui se joue là, si vous comprenez le besoin d'altruisme, de moralité, de transcendance esthétique, métaphysique... Dans cette envie de politique, il y a aussi le désir de « faire groupe », de dépasser sa simple individualité et l'égoïsme qui va avec. D'une certaine manière, si on analyse les pratiques des garçons de la « seconde zone », en scrutant leur rapport au temps, au travail et aux projets, on est vraiment plongé dans l'envers du capitalisme contemporain. Ce sont des garçons qui sont dans une dictature du court terme permanent, dans une recherche constante de profit – quelque chose de très « occidental » et qui se fait pour eux de manière illicite. Ce « mode d'être » au monde provoque une profonde fatigue. Il faut noter combien ce sentiment de fatigue revient souvent. Et la question du rapport au politique, on ne peut la comprendre si on ne comprend pas cette question.

Enfin, le recours à la religion permet de fabriquer de la cohérence et un sentiment de consistance, dans des trajectoires sociales marquées par l'exacerbation des conflits de loyautés. Les regards portés sur ces jeunes se sont considérablement durcis depuis 15 ans, conduisant à une politisation de cette jeunesse (qui a « fait » et « défait » l'agenda politique et médiatique). Cette stigmatisation produit une certaine façon de se construire au monde, entretien de multiples conflits de loyauté. D'une certaine manière, l'entrée dans une religion pensée comme politique et englobante permet d'y répondre, au moins partiellement. De nombreux jeunes grandissent très tôt en ayant la certitude qu'ils sont « un problème » de société.

Et là, il est essentiel de voir comment se transforme le rapport à la religiosité dans le temps. Il y a en fait deux moments : le moment d'entrée dans la religion, qui se fait sous le mode de la *conversion*, qui est un moment de défiance, de spectacle, de rupture, d'effervescence et d'opposition ; et le moment de la *reconversion*, qui est un temps plus long, un moment de recontextualisation, où l'engagement dans la religiosité reprend du sens par rapport aux engagements sociaux antérieurs et se fait moins englobant, moins excessif, moins utopique aussi. C'est dans ce passage que se joue la clef d'un point de vue éducatif : *l'imaginaire politique flottant* de Daesh cherche à entretenir le spectacle de la conversion, de la rupture et de la renaissance en prolongeant la confusion entre la mise en scène du réel et la réalité, c'est là qu'il faudrait aborder les problèmes différemment.

Pour conclure, j'ai voulu brosser dans cette intervention un tableau permettant de comprendre de quoi l'entrée dans l'islam pour ces garçons de la seconde zone était le nom. Elle renvoie à une série de questions concrètes qui font « système ». Identifier ces questions qui se posent, ce qui fait besoin et sens, est primordial pour établir une politique publique de « prévention » adaptée. Se focaliser en aval sur la seule « idéologie » ou sur le seul volet théologique n'est pas suffisant, et, la plupart du temps contre-productif quand cela empêche, justement de recontextualiser les questions théologiques (et de leur donner une valeur éducative) en les mettant en regard avec les problèmes qui se posent.



Le manque de temps m'a conduit à ne pas aborder deux points importants – je renvoie donc là à mon travail pour qui souhaiterait les aborder.

- en ce qui concerne le volet dit de « radicalisation », la différenciation des « profils », des motifs et des dispositions au regard du geste du départ sur zone de guerre, de l'attentat-maison ou l'expression dans l'espace public d'une vision intolérante et excluante de la religion (et/ou de l'orthopraxie). Il y a là des problématiques qui ne se recoupent pas entièrement et qu'il convient de « démêler ».
- en ce qui concerne la désistance et le rôle que peut jouer la religiosité dans les parcours de « pacification » (une dimension par ailleurs statistiquement majoritaire par rapport aux trajectoires de « radicalisation »), il convient de souligner que « les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets », en observant les multiples « petits mécanismes » qui, enchaînés les uns aux autres, finissent par fabriquer la radicalisation ou de la désistance. Sur ce point, la comparaison du parcours d'Amédy Coulibaly et de son meilleur ami Adama, qui fait qu'à univers d'origine comparable, on peut emprunter des chemins diamétralement opposés, me paraît éclairante. Ces petits mécanismes ne sont pas anecdotiques : ce sont autant de leviers concrets sur lesquels une politique éducative et « préventive » peut – et devrait – reposer.



Mardi, 18 septembre 2018

Audition de M^{me} Martine Cohen, sociologue, chargée de recherche au CNRS au sein du laboratoire GSRL (Groupe Sociétés, Religions et Laïcités)

À vrai dire, je n'ai pas précisément préparé d'exposé. Mais je dirais à priori que la visibilité du judaïsme en France est multiple.

Elle peut être religieuse ou culturelle ou politique.

Il faut insister sur cette diversité. Les aspects culturels se donnent à voir au plan religieux. On voit notamment les *loubavitch* au moment de *Hanoukka* avec des *hanoukkias* géantes, allumée publiquement, de la musique, un discours religieux et de la danse.

L'une de ces soirées est au Champs de Mars, et il était assez étonnant, en décembre 2015, peu de temps après les attentats du *Bataclan*, de constater que la manifestation fut tout de même maintenue. Il y avait le président du CRIF, du Consistoire central, le grand Rabbin de France, etc.

La visibilité est souvent, sur le plan religieux, celle des *loubavitch* mais ce n'est pas la seule. Je pense notamment à la publicité médiatique qui a été donnée à la femme rabbin du Mouvement juif libéral de France (MJLF), Delphine Horvilleur, qui est assez importante me semble-t-il, en contre-point.

Au plan culturel, il y a des manifestations publiques diverses de festivals de culture juive dans les grandes villes, Paris, Lyon, Marseille, etc.

Pour conclure, au plan politique, sur la question de l'antisémitisme, on a à travers les médias de nombreuses prises de paroles sur la visibilité religieuse de la part des institutions.



Mardi, 18 septembre 2019

Audition de M. Sébastien Fath, docteur en histoire, chercheur au CNRS et directeur du laboratoire GSRL

Monsieur le Président,

Monsieur le Rapporteur général,

Mesdames et Messieurs,

Je vais vous présenter quelques brefs éléments sur nos travaux à propos de la visibilité religieuse des mouvements protestants évangéliques.

L'objet de cet exposé porte sur le protestantisme évangélique.

En préambule, je voulais vous dire qu'à titre personnel j'ai des liens très proches, par mon épouse, avec le Soudan du Sud, un pays dont l'origine conflictuelle est notamment liée à des troubles confessionnels et ethniques. Je peux d'autant plus témoigner que la laïcité comme pacificateur social est un bien précieux, qui n'est pas acquis.

Je suis particulièrement heureux que l'Observatoire de la laïcité ait été reconduit pour 5 ans et je vous souhaite beaucoup de courage.

Les tensions sont exacerbées et beaucoup de versions frelatées de la laïcité circulent, avec une montée de la « panique identitaire ». Il est d'autant plus important de faire intervenir les chercheurs en contact avec le terrain. Je dis cela alors que, sur *Facebook* (les chercheurs doivent regarder *Facebook*), j'ai vu un groupe souhaitant « envoyer les bobos dans le 93 ». . . Il se trouve que j'ai habité trois ans à Bobigny, ma voisine était juive, et l'autre salafiste tout en étant absolument charmant. Il y avait un véritable vivre ensemble et une cohabitation harmonieuse.

Pour en venir plus précisément à notre sujet : l'évangélisme c'est une sorte de « tiers état du christianisme ». Les évangéliques rejettent l'idée d'une Église d'État et lui préfèrent des associations de convertis. Ils se rapprochent des anabaptistes du XVI^e siècle, appelés « rebaptiseurs » car ils n'acceptent pas le baptême du nourrisson. Il faut avoir l'âge de raison pour s'approprier personnellement la parole de Dieu.

Cette Réforme radicale portée en particulier par les anabaptistes, au côté de la Réforme luthérienne, de la Réforme calviniste et de la Réforme luthérienne, sera mise en cause par tous les mouvements religieux. Malgré tout, elle va se maintenir et va nourrir ce qu'on nomme le « protestantisme non-conformiste » au Royaume-Uni. Ce protestantisme sera lui aussi discriminé, mais va s'embarquer gaillardement dans les bateaux qui se dirigent vers le Nouveau Monde. Dans les colonies américaines, il va faire florès et cela va donner naissance au protestantisme évangélique que l'on connaît aussi aujourd'hui sous le nom de born again, avec toutes ces outrances, ses excès mais aussi son dynamisme, son rôle social, sa vitalité. Denis Lacorne écrit dans *La religion en Amérique* que l'évangélisme c'est aujourd'hui l'expression ordinaire et courante du protestantisme aux États-Unis.



En Europe en revanche, ce protestantisme est longtemps resté à la marge : il a généré au 19^e siècle toute une série de « mouvements de réveil », avec des dénominations dont je vous fais grâce, et ces courants vont coïncider alors avec une mutation politique majeure qui nous fait passer de l'Ancien Régime à des modes de sociétés démocratiques, républicains, pluralistes marqués en particulier par l'individuation des options politiques mais aussi religieuses. Ce n'est plus un délit, ce n'est plus un problème de ne pas appartenir à telle ou telle religion majoritaire. Les individus sont libres de se déterminer et dans ce contexte de mutation, ces mouvements de réveil évangéliques vont saisir l'occasion. Ils vont gagner « des parts de marché » sur la concurrence religieuse et plus particulièrement sur le catholicisme en ce qui concerne la France. Le 19^e siècle, rappelons-le, est aussi celui de la colonisation. Vous voyez comme tout s'imbrique. À partir du moment où cet évangélisme reçoit une sorte d'appel d'air, compte tenu de la nouvelle conjoncture politique et sociale et dans la mesure aussi où la colonisation déploie ses effets, l'évangélisme va se répandre comme une trainée de poudre en Afrique, en Asie du Sud-Est, en Océanie et un peu en Amérique latine où cela va prendre plus de temps.

À ce propos, jusqu'il y a quelques années, on pensait que l'Argentine restait à l'écart de ce mouvement, mais depuis 15 ans il y a un phénomène assez considérable de conversion vers les églises protestantes et évangéliques. Au Brésil, au Guatemala, au Mexique et dans bien d'autres pays, le phénomène est déjà plus ancien. Ces trois derniers pays comportent aujourd'hui des minorités évangéliques très importantes. En Amérique latine, parfois il ne s'agit plus de « minorités » : au Guatemala, on peut parler d'une majorité plus que d'une minorité.

L'essor continue partout dans le monde : 640 millions de chrétiens protestants évangéliques¹ aujourd'hui, c'est tout à fait considérable. C'est une offre religieuse qui se développe beaucoup et que certains comparent à l'islam même si l'évangélisme est davantage orienté vers la conversion que l'islam. La croissance démographique de l'islam est également beaucoup marquée par les unions matrimoniales quand, chez les évangéliques, l'accent est mis sur les conversions de façon importante ².

Je vais bien sûr revenir sur des éléments de définition. Il faut reconnaître que c'est compliqué : vous avez des Églises protestantes qui ont le terme « évangélique » dans leur dénomination mais qui ne le sont pas aux yeux du sociologue ou de l'historien. Par ailleurs, il y a des Églises protestantes qui n'affichent pas le terme « évangélique » mais qui le sont. Et évidemment il n'y a pas une Église évangélique comme il y a *une* Église catholique. C'est, comme vous le savez, le charme des protestants qui aiment la diversité!

Un collègue britannique, l'historien David Bebbington, a distingué quatre critères, qui ne sont pas parfaits mais qui permettent de qualifier une « Église *évangélique* » :

- ▀ le *crucicentrisme* : c'est-à-dire la centralité du thème de la croix. Ceci nous rappelle que les évangéliques sont chrétiens : toutes les Églises chrétiennes se réfèrent à la croix. Chez les évangéliques la lecture de la croix est exclusiviste. Si l'individu ne reconnaît pas le sacrifice de Jésus sur la croix, il ne saurait être sauvé. Il y a donc une forme de dramatisation de la croix, en accordant une importance à la fois à la crucifixion mais aussi à la résurrection, comme point nodal de l'histoire humaine à partir duquel l'individu peut passer de la mort à la vie. C'est cette forme de dramatisation qui va nourrir bien évidemment par la suite la dynamique militante et prosélyte. Puisque si le salut de l'humanité est en cause, évidemment il faut que les communautés locales de convertis annoncent l'offre de salut.

1 - Sur près de 900 millions de protestants dans la diversité de leurs courants ; et 2,36 milliards de chrétiens.

2 - En France, le protestantisme évangélique constituerait la religion connaissant la plus forte croissance, avec la création d'un nouveau temple tous les 10 jours en moyenne sur les deux dernières années.



- le *biblicisme* : selon un sondage IFOP de 2010 fait en prévision d'un colloque qui a donné le livre collectif *La nouvelle France protestante, essor et recomposition au XXI^e siècle*, les protestants évangéliques liraient 5 fois plus en moyenne par semaine la bible que les protestants réformés ou les protestants luthériens. Il y a donc cet accent mis sur la bible qui est très important. Ainsi quand on envoie un chercheur sur le terrain, il est préférable de veiller à ce qu'il ait une certaine connaissance de la bible. Les versets de la bible sont parfois cités sans référence car ils font partie intégrante des éléments de langage de ce milieu chrétien. La bible est le point de repère et pas seulement en matière éthique, elle sert aussi la vie quotidienne. Autre point de distinction depuis le 19^{ème} siècle, les évangéliques se sont inscrits en porte-à-faux par rapport au mouvement de métaphorisation des écritures qui a marqué d'autres Églises.
- la *conversion* : pour les évangéliques, on ne naît pas chrétien, on le devient suite à une démarche personnelle, présentée dans ces milieux comme une rencontre avec Jésus. Le dispositif de conversion se décompose entre un regret des fautes passées, et l'entrée dans une vie reconfigurée, réformée par les valeurs évangéliques, suivie d'un contrôle social dans les Églises. Il y a une validation sociale de la conversion. Ce n'est pas juste une déclaration « mysticisante », il y a une validation du récit de conversion, et ensuite l'assemblée veille à s'assurer la conformité entre la vie du *born again* et l'*ethos* chrétien professé. Ces Églises sont des Églises de militants, et des assemblées de convertis. Il faut garder cela à l'esprit quand on examine les chiffres.
- le *militantisme* : les Églises évangéliques mettent l'accent sur l'engagement, le prosélytisme, l'orthopraxie, la rectitude du comportement, c'est-à-dire que la conversion doit être validée par des actes. Ces Églises sont des Églises de militants même si depuis dix ans j'ai été amené à nuancer mes propos. En 2005, j'écrivais dans *Du ghetto au réseau* que la catégorie des évangéliques non-militants n'existait pas et, en réalité, je me suis trompé. À force de terrain et de rencontres je me suis aperçu qu'en fait il y a un volant non-pratiquant qui n'est pas négligeable et qu'il y a presque aujourd'hui un début d'« évangélisme culturel » en France, comme on constate largement un « protestantisme culturel » chez les autres protestants. C'est-à-dire des protestants évangéliques qui ne vont pas à l'Église, et qui ne sont absolument pas prosélytes, mais qui se reconnaissent dans ce protestantisme évangélique pour différentes raisons.

Je vais terminer sur le terrain français et ouvrir sur les questions d'accessibilité à l'espace public. Aujourd'hui on compte 720.000 évangéliques en France métropolitaine, dont 500.000 pratiquants réguliers. On compte 250.000 évangéliques dans les régions d'Outre-mer, donc près d'un million de personnes³. Ce n'est pas une population très importante, mais c'est tout de même un type d'offre religieuse qui mérite un certain intérêt. Après avoir été ghettoïsée, cette offre religieuse est maintenant en croissance, avec de nombreux fidèles qui ne viennent pas des horizons protestants. Il y en a qui viennent des horizons catholiques, mais aussi d'anciens non-croyants, il y a entre 25 et 30 pasteurs évangéliques en France qui sont d'anciens musulmans, et parfois ils viennent d'horizons bouddhistes, ou autre. Ce sont des Églises qui ont pour caractéristique d'être une forme de « tiers état » car elles recrutent moins que d'autres dans les milieux d'héritiers, et ont le sentiment d'être oubliées à la table de la République, voire méprisées.

Néanmoins au-delà du mépris, les évangéliques représentent des milieux divers et populaires. Ils ne constituent pas, en France un duplicata des milieux évangéliques américains. D'autant plus que l'évangélisme est, en son fondement, marqué par une régulation *bottom up*. Les fidèles élisent et financent le pasteur. Il y a une grande adaptabilité des structures sociales évangéliques, qui fonctionnent souvent sur le mode de l'autogestion locale.

3 - Sur une population totale estimée à 2,8 millions de Français de confession protestante, pratiquants ou non.



Ils rassemblent des groupes sociaux qui expriment une palette de besoins, dont un désir de réussite sociale. L'envie de « s'en sortir ». Il y a un sentiment de relégation qu'on retrouve dans les cercles musulmans et dans le département de Seine-Saint-Denis, où les protestants évangéliques sont très nombreux, cela saute aux yeux. Il y a un désir de « faire sa place au soleil ». C'est une forme de *néo-weberianisme*.

Le rapport des évangéliques à la visibilité se joue d'abord sur le terrain immobilier : 3000 lieux de cultes en France métropolitaine, des centres de formation, des lieux de rencontre, des centres de vacances. Mais il faut souligner que la quasi-totalité de ces lieux de cultes est postérieure à la loi de 1905. Contrairement au large parc immobilier catholique, ils ne sont donc pas financés par le denier des contribuables. Il y a donc une inégalité de fait qui est ressentie par le milieu évangélique même s'il y a peu de revendications ouvertes à ce sujet.

Autre inégalité de fait sur le plan de la laïcité, les protestants évangéliques ne relèvent pas des dispositions concordataires en Alsace-Moselle, à l'inverse des protestants réformés et luthériens. Mais, de la même façon que les musulmans, ils ne demandent pas à relever de ces dispositions.

En ce qui concerne la visibilité en terme d'affichage public informatif, les évangéliques sont plutôt discrets, ils ont peu de patrimoine ancien, ils s'affichent peu dans les rues.

Cependant, il y a un « affichage sauvage » évangélique à la fois dans Paris intra-muros et en banlieue. Cela est essentiellement le fait des Églises composées d'une large population migrante. Cet affichage n'est pas régulé et pas forcément légal, et cela peut poser un certains nombres de difficultés.

Le troisième point est évidemment la visibilité prosélyte, qui est la plus importante pour les évangéliques. Ce qui compte pour les Églises est de proposer l'offre de salut et l'évangélisation.

Et dès lors, la problématique la plus importante qui se pose en matière de rapport à l'espace public c'est l'évangélisation. Les évangéliques s'affichent par plusieurs biais.

Voici trois exemples :

- les *Marches pour Jésus* (MPJ) tenues une fois par an dans quelques villes françaises constituent un phénomène nouveau et un peu déroutant. Ces marches revendiquent une « fierté chrétienne » pacifique dans la rue, loin de la réputation de discrétion imputée au protestantisme français, posant à nouveaux frais la question du rapport à l'espace public de ces Églises évangéliques.
- l'évangélisation de rue n'est pas toujours organisée par les Églises. Elle est parfois générée tous azimuts par des libres entrepreneurs individuels, sans lien direct avec les pasteurs ou les Églises. Ce sont des phénomènes en croissance notamment dans le métro ou sur les réseaux sociaux. J'observe des manifestations d'intérêt de la part des jeunes évangéliques sous une forme de compétition et de concurrence. Ce phénomène d'émulation prosélyte sans régulation peut poser question.
- l'évangélisation événementielle avec en particulier des manifestations phares comme *Bouge ta France* en 2017, à l'occasion des 500 ans de la Réforme protestante. Les protestants évangéliques se sont coordonnés à travers le Conseil national des évangéliques de France (CNEF, fondé en 2010) qui a organisé un mouvement spectaculaire dans le stade Océane du Havre. Les évangéliques sont familiers de ce genre d'événements pour capter l'attention de personnes extérieures aux Églises, afin qu'elles puissent éventuellement se convertir au christianisme.



Mardi, 25 septembre 2018

Audition de Monsieur Yann Raison du Cleuziou, maître de conférences en science politique à l'Université de Bordeaux et membre du Centre Émile Durkheim

Monsieur le Président,

Monsieur le Rapporteur général,

Mesdames et Messieurs,

Je vous remercie de m'accueillir pour cette audition.

Je n'ai pas fait d'enquête spécifique sur la visibilité religieuse. Mais je peux vous livrer des éléments de réflexion sur cette visibilité religieuse et sur les effets sociaux de l'émergence de cette question.

Vous m'avez demandé d'intervenir sur « la visibilité religieuse dans l'espace public aujourd'hui en France ». Cet énoncé a une histoire. La construction d'un problème/question est toujours une opération de cadrage. C'est une sélection. Il correspond à la mise en série d'un certain nombre de faits et à leur qualification de déviance par rapport aux conditions nécessaires au maintien de l'ordre public. Un problème ne devient public qu'à l'issue d'une mobilisation qui parvient à faire reconnaître au gouvernement le bien fondé d'une cause et la nécessité d'une intervention de l'État pour y apporter une solution.

Je ne suis pas là pour faire l'histoire de ce problème :

- Cela pourrait nous entraîner à l'année 1900 et à l'arrêté municipal prohibant le port de la soutane du maire du Kremlin-Bicêtre.
- Ou plus récemment aux controverses sur le port du foulard dans les écoles à partir de la fin des années 1980 ; à la loi de mars 2004, à celle sur la dissimulation du visage ou aux arrêtés anti-burkini.

Mais c'est pour mieux arriver aux catholiques que je souhaite vous rappeler qu'une question n'est jamais neutre, elle véhicule une histoire et des valeurs. Elle contribue à construire la réalité qu'elle vise à décrire et à penser. Lorsqu'on évoque cette problématique, cela convoque immédiatement des images qui se synthétisent, le plus souvent, dans l'image de la jeune fille voilée. La sociologie de l'action publique montre toujours que tout problème public est construit par des mobilisations d'acteurs qui vont désigner un certain nombre de faits comme étant problématiques et vont entreprendre une mobilisation pour que ce caractère problématique puisse faire l'objet d'une reconnaissance sociale, et éventuellement d'une intervention de l'État. Donc pour réfléchir à la « visibilité religieuse dans l'espace public », il faut préalablement s'interroger sur la manière dont cette problématique a été construite, ce qu'elle fait voir de l'espace public, le champ de visibilité et



le hors champs qu'elle crée. À cette fin, il faut préalablement penser comment ce que l'on voit de l'espace public est construit par quatre principales catégories d'acteurs :

1. il y a tout d'abord ceux qui utilisent l'espace public et qui déploient des formes visibles, qui peuvent alternativement être pensées pour être vues ou non. Des formes qui peuvent être le support d'une revendication, une manifestation d'appartenance à un groupe ou un instrument de construction de soi dont l'horizon est exclusivement personnel.
2. Seconde catégorie d'acteurs : ceux qui prennent la parole pour dire ce qu'« on ne devrait pas voir », c'est-à-dire ceux qui font voir des actes comme des déviations par rapport à des normes. En sociologie, on les désigne par le terme d'« entrepreneurs de norme ». En soi, il n'y a pas de déviance (selon le regard du sociologue sur les problèmes publics). Des actes deviennent « déviants » quand ils sont dénoncés comme tel justement par cette catégorie d'acteurs.
3. La troisième catégorie, ce sont ceux qui montrent et produisent les représentations de l'espace public en reprenant le cadrage des « entrepreneurs de cause » ou non. Ce sont les médias, les experts, les réseaux sociaux, etc.
4. La quatrième c'est l'État et les administrations, qui peuvent légitimer les problèmes portés par certaines catégories d'acteurs en les reconnaissant comme devant nécessiter une réponse. Ils peuvent notamment modifier les règles d'expression dans l'espace public pour répondre à ce qui est défini comme un « problème » et tel qu'il est porté.

Pour réfléchir au rapport des catholiques à la visibilité religieuse dans l'espace public, il est donc important de garder en tête ces différents types d'acteurs.

Il ne faut pas les isoler, ni croire qu'un problème religieux est exclusivement religieux, et qu'il suffirait donc d'étudier les acteurs religieux pour le comprendre.

La question telle qu'elle se pose est le produit d'une interaction entre ces différents types d'acteurs. Elle est le produit d'un rapport de forces pour définir les attitudes légitimes dans l'espace public. Et ce rapport de force a beaucoup d'enjeux parce que bien-sûr la liberté d'expression est encadrée et protégée par la loi, mais l'usage de la liberté d'expression, c'est-à-dire sa légitimité sociale, peut être entravée par une mobilisation et inhiber l'usage de l'expression religieuse ou lui donner un caractère « provocant » et « contre-culturel ».

Donc ce rapport de force a beaucoup d'enjeux, parce qu'indépendamment de toute modification du cadre légal, il joue déjà sur la légitimité de l'expression et il peut donc donner à l'expression religieuse un caractère « provocateur » qu'il n'avait pas nécessairement initialement. Mon intervention va être structurée en deux parties.

- Elle portera d'abord sur le champ de visibilité créé par l'attention au religieux dans l'espace public et la manière dont il change le rapport des catholiques à leur identité et à la société.
- Elle portera ensuite sur le hors champs et tout qui est invisibilisé par la focalisation sur certaines visibilités dans l'espace public et la manière dont cela affecte également les catholiques.

Mon propos consistera à analyser comment les catholiques sont saisis et se saisissent de ces nouvelles formes de visibilité et d'invisibilité.



I- Le champ de visibilité tel qu'il est construit et ses effets

La question de la visibilité religieuse dans l'espace public est d'abord liée, du point de vue de l'histoire sociale pour ce qui est de la fin du 20^e siècle, à la question de l'affirmation ou de la visibilité croissante de l'islam en France. C'est ainsi que la question a été posée, en référence à des scènes qui ont été dénoncées comme « problématiques » (exemple : les foulards des musulmanes à l'école que ce soit les élèves ou les simples mères accompagnatrices, les prières de rue, le burkini, les minarets, la non-mixité dans des piscines, etc.).

Mon propos n'est pas de dire que ces expressions sont illégitimes, mais que ce sont ces images qu'on a en tête quand on pose ces questions, et c'est à partir de celles-ci que mes enquêtés réfléchissent. Des pratiques musulmanes réelles ou supposées ont engendré une réaction militante de la part des « entrepreneurs de cause », qui se sont mobilisés pour défendre une extension du principe de neutralité qui s'impose uniquement à l'État et à ceux qui exercent une mission de service public. Ces « entrepreneurs de cause » se sont aussi mobilisés pour défendre une conception de la laïcité qui serait « menacée » par ces formes de visibilité.

À partir de la fin des années 1990, on observe un double processus médiatique (dans l'ordre des représentations) : une visibilité croissante de l'islam et dans le même temps une redéfinition du champ d'application de la laïcité. Ce double processus a eu un effet important au sein du catholicisme.

Le philosophe Pierre Manent, qui est aussi un acteur engagé important du catholicisme contemporain, décrit dans un paragraphe un « sentiment d'étouffement » de catholiques vis-à-vis de ce double processus parallèle (cf. *Situation de la France*, 2015). À mon sens, il touche du doigt une vraie forme de problématisation de la visibilité au sein du catholicisme :

« Une période d'épreuve commence, aussi décisive pour la physionomie ultérieure du catholicisme, et donc de la France, qu'ont pu être la Révolution ou la Seconde guerre mondiale. Les catholiques le sentent, ils s'y préparent si on en juge les innombrables publications portant d'une part sur la laïcité et d'autre part sur l'islam : les deux fronts entre lesquels ils se sentent menacés d'étouffement, les musulmans prenant une place de plus en plus considérable dans l'espace public tandis qu'une interprétation de plus en plus plus agressive et partielle de la laïcité s'en prend aux traces les plus modestes de la présence chrétienne.⁴ »

C'est un paragraphe fort, avec une comparaison à des précédents historiques particulièrement tragiques. Mais je crois que cette dramatisation dit quelque chose du catholicisme bouleversé par ces « deux fronts ».

J'observe deux types d'effets de ce « sentiment d'étouffement ».

1) Une rivalité mimétique

Dans mes observations sur le catholicisme contemporain, j'ai pu constater que c'est à partir de la focalisation médiatique sur l'islam que les catholiques vont repenser leur propre visibilité, une question à laquelle ils ne prêtaient pas autant d'attention auparavant.

Cette visibilité croissante de l'islam peut être une ressource militante pour le catholicisme, et une ressource de réforme du catholicisme. C'est très clair si on étudie à la fois les discours des jeunes

4 - Pierre Manent, *Situation de la France*, Paris, DDB, 2015, p. 154-155. Voir aussi mon la première partie de mon livre : *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Paris, Seuil, 2019.



prêtres qui se définissent de la génération de Jean-Paul II ou de Benoît XVI, plus conservateurs, et les discours des revues catholiques militantes que sont *Famille chrétienne*, *La Nef*, *L'Homme Nouveau*, ou le blog *Le Salon Beige*.

Un exemple : lors d'une messe du mercredi des cendres (messe d'entrée dans le temps du Carême), dans une paroisse de Versailles, après avoir lu l'Évangile dans lequel Jésus recommande d'être discret et de ne pas montrer les efforts offerts à Dieu, par l'aumône ou par le jeûne – car s'ils cherchent la reconnaissance sociale alors ils perdent la reconnaissance de ces actes devant Dieu – un prêtre quadra en soutane affirme être gêné par cet évangile.

Dans son commentaire, il se demande en effet si les catholiques ne sont pas allés trop loin dans cet effacement, et s'il ne faudrait pas sortir de la logique d'enfouissement des générations antérieures du catholicisme, pour au contraire réaffirmer une visibilité et réassumer ce que vivent les catholiques.

Cette problématique de la visibilité est directement liée, notamment, à une forme de concurrence, une sorte de rivalité mimétique avec l'islam. Ce jeune prêtre considère d'ailleurs ensuite que la règle a été trop oubliée au profit de l'inspiration et qu'il faut restaurer la culture de l'obligation et un esprit d'ascèse. Le prêtre l'affirme par son port de la soutane, il donne ainsi l'exemple de la visibilité du catholicisme.

Autre scène observée, lors d'une messe d'aumônerie dans la paroisse de Montrouge. Le prêtre demande aux enfants : « qu'est-ce que le jeûne ? ». L'un des enfants répond : « c'est ne rien manger du levée du soleil, au coucher du soleil ». Malaise dans l'assemblée... Le prêtre, surpris, le corrige finalement amicalement en disant qu'il confond avec « nos amis musulmans ».

Ce sont des exemples qui touchent à des scènes ordinaires très importantes puisque j'ai entendu à saturation dans mes entretiens des catholiques se plaindre d'une couverture médiatique très importante de l'entrée en ramadan, alors que l'entrée en carême fait l'objet selon eux d'une négligence médiatique, et qu'il n'est pas qualifié d'« événement ».

Il y a ainsi chez des catholiques le sentiment que l'islam devient la référence médiatique de ce qu'est la religion et que par conséquent les catholiques doivent se définir par rapport à l'islam pour réaffirmer leur existence.

Ce traitement de la visibilité de l'islam est une ressource de réforme du catholicisme pour de jeunes prêtres. Je prends l'exemple du dominicain Thierry-Dominique Humbrecht qui prêche en ce sens une « désinhibition » des catholiques. Dans ses conférences qui ont beaucoup de succès auprès des jeunes catholiques, il reproche aux catholiques d'avoir tellement intériorisé la laïcité qu'ils s'autocensurent et dépassent ce que la loi de 1905 demande en renonçant d'eux-mêmes à leur liberté d'expression religieuse dans l'espace public.

L'occupation de l'espace par des processions, plus nombreuses aujourd'hui qu'hier, s'inscrit dans cette démarche d'une réappropriation d'une liberté religieuse jugée comme trop désinvestie. Les jeunes prêtres sont les plus conservateurs : quand ils arrivent dans les paroisses, ils aiment très souvent restaurer le caractère public des processions que la génération précédente de prêtres limitait soit à l'espace interne de l'église soit à un espace privatif. Cependant, en Bretagne ou dans le grand ouest, les processions ont toujours conservé un caractère public familial.

Il serait donc intéressant de savoir si les préfetures ont des chiffres plus précis et si cette reproblématisation des processions a des effets quantitatifs mesurables.

Cette forme de rivalité mimétique, c'est-à-dire la volonté de réassumer le caractère public de la foi, traverse aussi la base catholique. J'ai mené quelques entretiens qui me semblent représentatifs. À titre d'exemple, j'évoquerai un entretien avec une mère de famille qui a choisi de placer ses enfants dans un



établissement scolaire public qui expliquait être outrée par le service de « menus sans porc » et, dans le même temps, qui se culpabilisait de ne pas assumer sa foi. Voici un petit extrait de l'entretien :

« Je ne proteste pas quand des œufs en chocolats sont donnés à la cantine le vendredi saint alors que nous faisons Carême à la maison. Jamais je ne demanderai d'aménagement du menu parce que j'ai choisi l'école publique, je respecte les règles. Mais je me dis que j'ai peut-être tort, car ce sont toujours ceux qui râlent qui obtiennent quelque chose. Il faut savoir rappeler que tout n'est pas négociable dans la foi⁵. »

On peut mesurer à quelle point cette catholique a profondément intériorisée le respect de la neutralité de l'espace scolaire, sans que cela lui pose question, mais les revendications de certaines familles musulmanes l'interrogent et elle se demande si elle a eu raison ou tort.

2) Une forme de patrimonialisation identitaire

Depuis la loi du 15 mars 2004 sur les signes religieux ostensibles à l'école, la spatialisation du principe de la neutralité religieuse de l'État a aussi des effets très importants au sein du catholicisme.

Par exemple, le proviseur du lycée Dumont d'Urville de Toulon a refusé aux aumôniers en soutane de la Communauté Saint-Martin la poursuite de leur ministère, affaire qui a eu beaucoup d'écho dans le monde catholique.

Les catholiques l'ont vécu comme un double déclassement symbolique. En effet, l'islam semble bénéficier d'une dynamique qui contraste avec le déclin de la pratique religieuse catholique.

Et, second déclassement, au nom de l'inquiétude soulevée par les mœurs musulmanes, la liberté d'expression des convictions religieuses régresse ce qui pèse aussi sur les catholiques, alors qu'ils estiment ne pas abuser de leur liberté d'expression religieuse.

Ce double déclassement nourrit beaucoup d'amertume. J'ai entendu de nombreux catholiques se considérés comme de « bons citoyens », « respectueux de la laïcité », « défenseurs de la République », qui se trouvent tout d'un coup devenus suspects et leur liberté remise en cause, à cause du port du foulard par des musulmanes.

Cette forme de déclassement suscite deux types de réactions :

1. La dénonciation par la Conférence des évêques de France de la dérive de l'interprétation de la laïcité en une position « laïciste » qui cherche à forclure l'expression religieuse à la sphère privée.

Les évêques se font alors les défenseurs d'un retour à l'esprit libéral de la loi de 1905, position soutenue par la part dominante de l'opinion catholique. Je ne m'étends pas sur cette position des évêques de France qui est systématiquement rappelée.

2. La seconde réaction est bien plus marginale, mais ce sont des signaux faibles auxquels il convient d'être attentif, car je pense que les conditions sont réunies pour que cette position se diffuse de manière croissante : il s'agit d'une appropriation subversive de la spatialisation du principe de neutralité. On retrouve cette appropriation, tout particulièrement dans le dernier ouvrage de Philippe de Villiers, *Les Cloches sonneront-elles encore demain ?* (Albin Michel, 2016), dont la thèse soutient que l'égalité des cultes devant la loi impose que les expressions du catholicisme et de l'islam bénéficient d'un même traitement. Dès lors, puisque les clochers ponctuent le territoire national, rien ne peut donc faire obstacle à la construction de minarets, par égalité. Pour Philippe de Villiers, les Français doivent donc se préparer à entendre le chant du muezzin rythmer leurs journées puisque les cloches le font déjà. Selon

5 - Mère de famille, 40 ans, avril 2018.



lui, ils ne pourront faire barrage aux muezzins qu'en renonçant à leurs cloches... Pour l'auteur, comme pour Éric Zemmour, Denis Tillinac et bien d'autres, l'égalité prévue par la laïcité donne donc aux musulmans les arguments juridiques pour « imposer leurs mœurs » et transformer la France en une « société multiculturelle ». Pour citer Philippe de Villiers : *« l'islam utilise l'arme des droits de l'Homme, à partir du dogme de la liberté religieuse et du principe de non-discrimination, pour imposer de manière subreptice sa civilisation sur le sol européen ».*

Il y a un terme qui est utilisé pour désigner cet effet pervers de la laïcité et qui sert, sous forme de hashtag, à le dénoncer, c'est le terme « d'allahicité », contraction d' « Allah » et de « laïcité ». Ce terme se diffuse de manière exponentielle sur les réseaux sociaux liés à l'extrême-droite et au catholicisme le plus conservateur, mais aussi au-delà. Le terme d' « allahicité » vient affirmer l'idée que l'égalité promue par la laïcité permet à une culture minoritaire d'avoir les mêmes droits que la culture majoritaire, ce qui est donc perçu comme une forme de déclassement et d'atteinte à la culture majoritaire et donc à l'identité nationale.

À ce titre, les controverses autour de la statue de Jean-Paul II à Ploërmel sont intéressantes. Au sein des réseaux sociaux de la droite extrême et de la droite catholique, mais également au-delà, la condamnation de la mairie a été interprétée comme une ambition de « déracinement de la France par rapport à son histoire chrétienne ». Ce « déracinement » ferait de la France un « espace culturel neutre », ce qui « désarmerait son peuple » et « favoriserait l'islamisation ». Au contraire, pour ces milieux, la « valorisation des mœurs chrétiennes » devrait rappeler aux Français musulmans « l'étrangeté de leur religion », ce qui, selon eux, est la condition pour les intégrer. L'idée étant qu'on ne peut pas s'intégrer à du vide (neutre) mais qu'on s'intègre à une culture (norme). La mobilisation des « racines chrétiennes de la France » permet à ceux qui tiennent ce discours de tracer une frontière culturelle pour distinguer les « authentiques Français » des autres et indiquer à ces derniers la voie de leur intégration, c'est-à-dire de leur conformation.

Je ne reviendrai pas sur le débat des crèches de la nativité dans les mairies qui diffèrent selon que cette pratique est historique et culturelle ou plus récente et identitaire, dans les mairies du RN (ex-FN) notamment.

La philosophe Bérénice Levet, assez lue dans l'univers catholique, donne un cadre théorique à cette nouvelle culturalisation religieuse de l'identité nationale. Elle affirme le « droit des peuples à la continuité historique », ce qui permet de déplacer le référentiel républicain⁶. Selon elle, l'État doit défendre la culture majoritaire contre les cultures qui l'ignorent ou la contestent. Cela implique de déconstruire les dispositifs juridiques qui fragilisent la culture majoritaire en la mettant à égalité avec toutes les cultures au nom du principe de non-discrimination.

Cette « politique des racines » s'est traduite par des propositions de révisions de la Constitution dont on a peu parlé, mais qui sont intéressantes parce qu'on ne les aurait pas vus il y a 10 ans. À l'Assemblée nationale, il y a eu trois propositions de révision de la Constitution visant à faire inscrire dans l'article 1^{er} de la Constitution que « la France est un pays de culture chrétienne ». Pour quelle finalité ? Car cela permettrait d'exonérer les manifestations visibles du catholicisme d'une extension de la stratégie de neutralisation de l'espace public, en raison de leur caractère patrimonial. Donc le discours sur les racines ce n'est pas un discours religieux. Ce ne sont pas des arguments spirituels qui sont mobilisés, mais une forme de patrimonialisation. On sait bien que les contournements de la loi de 1905 se font autour des ambiguïtés qu'il y a entre le culturel et le cultuel : on se trouve tout à fait dans cette logique ici.

6 - Bérénice Levet, « Le droit à la continuité historique », *Le Débat*, vol. 177, n°5, 2013, pp. 14-22.



Parmi les propositions figurent également, par exemple, celle de l'ex-maire de Tourcoing aujourd'hui ministre, Gérald Darmanin, qui, en 2016, s'est prononcé pour que l'interdiction des minarets soit inscrit dans le code de l'urbanisme du fait que, argue-t-il, « nous ne sommes pas une terre islamique, nous sommes un pays de racines chrétiennes »⁷. L'argument est uniquement patrimonial, le catholicisme est à défendre en tant que paysage de la culture nationale, avec derrière cela une construction « identitaire » très nette qui vise à retracer une frontière au sein de la population pour disqualifier certaines pratiques comme n'étant pas « authentiquement françaises ». Dans ce sens, Éric Ciotti a encore récemment fait la proposition de la mention de l'héritage chrétien dans la Constitution pour pouvoir subventionner certaines manifestations publiques de la foi catholique, avec pour justification une finalité qui ne serait pas « culturelle » mais « patrimoniale ». Les catholiques sont divisés quant à cette instrumentalisation des « racines chrétiennes ». Certains y voient une trahison de l'authentique esprit du christianisme qui est l'accueil de l'autre et le secours aux étrangers ; d'autres y voient une opportunité pour maintenir le statut social du catholicisme à un moment où la pratique s'effondre⁸.

II- le Hors champs et ses effets sur les catholiques

La visibilité du religieux dans l'espace public comme problème construit par une sélection de faits considérés comme problématiques donne à voir et masque en même temps. L'exemple type étant celui de la jeune fille voilée qui place la musulmane non voilée dans une certaine invisibilité.

La focalisation médiatique et militante sur certaines formes de visibilité influe sur la représentation globale de ce qu'est une « bonne » musulmane car celle qui ne porte pas le voile, en plus d'être ignorée, apparaît comme se soumettant à une injonction à l'indifférenciation, indépendamment de la signification religieuse qu'elle peut donner à son visage dévoilé.

Et il en va de même au sein du catholicisme, la focalisation sur certaines expressions de visibilité aboutit à une modification du rapport de force interne à cette religion.

1) L'invisibilisation de la complexité du catholicisme

La focalisation sur la visibilité de l'islam, militante, médiatique, a entraîné une recherche de scènes comparables dans les autres religions, y compris le catholicisme. On peut montrer, dans les représentations médiatiques, comment l'émergence du jeune prêtre en soutane est aussi liée à l'émergence de la jeune fille avec foulard. Mais aussi à quel point le retour des processions de rue, les cortèges de Civitas, La Manif pour tous, ou Sens Commun (plus récemment) ont fait l'objet d'une focalisation dont la construction n'est pas indifférente à ce problème de la visibilité religieuse dans l'espace public.

Ces différentes manifestations se sont trouvées cadrées et comparées à certaines formes de visibilité des musulmans, le tout montrant un retour des religions, ou la « montée parallèle des fondamentalismes ». Une manifestation caricaturale de cette association se retrouvait dans un éditorial de Laurent Joffrin dans *Libération* le 24 novembre 2016, identifiant François Fillon à un « Taliban de Sacristie ».

Au sein du catholicisme, cette focalisation sur certaines manifestations du religieux a produit des effets internes : les jeunes prêtres en soutane ou en col romain (exemple : les prêtres blogueurs influents sur Internet) dominant, les prises de positions des évêques les plus conservateurs sont aussi

7 - Propos tenus au Grand Jury sur RTL le 12 juin 2016.

8 - Cf. Yann Raison du Cleuziou, *Une contre-révolution catholique*, op. cit.



les plus relayées, les manifestations les plus radicales sont les plus visibles (ex : les manifestations de Civitas à l'automne 2011 en opposition à certaines pièces de théâtre jugées blasphématoires).

Dans le rapport de force interne à l'Église, cette visibilité médiatique donne une sorte de quasi-monopole de la représentation du catholicisme à ces tendances. Par opposition, ceux qui n'apparaissent pas semblent avoir abandonné et se retrouvent implicitement ou explicitement disqualifiés comme « tièdes ».

Ainsi, la représentation sociale du catholicisme se retrouve déséquilibrée et sa réalité complexe laissée en hors champs. Pourtant le catholicisme est un univers pluriel et complexe ce que j'ai démontré dans des enquêtes récentes⁹. J'y ai proposé diverses typologies afin d'en rendre compte. Je ne m'étendrais pas davantage là-dessus, mais je tiens à prendre une certaine distance, dans la description du catholicisme, avec le concept de « catholicisme d'identité » fréquemment utilisé aujourd'hui. Ce concept m'interroge car il implique qu'une seule stratégie d'identité et de forme de visibilité traverserait le catholicisme. Alors que tous les catholicismes ont des stratégies de visibilité et donc d'identité qui sont différentes.

En voici quelques exemples : dans la typologie du catholicisme, je distingue les « conciliaires revendiqués », les « observants », les « inspirés » et les « émancipés ».

1. Les catholiques « observants » aiment les processions de rue, ils sont plutôt conservateurs, on les retrouve dans les « marches pour la vie », dans les cortèges de pèlerins (exemple : pèlerinage de Chartres). On les identifie par le port de la soutane pour les jeunes prêtres, ou éventuellement par des maraudes de l'ordre de Malte, etc.
2. Les catholiques « conciliaires » font aussi des maraudes comme celles du Secours catholique, on les retrouve aussi dans des processions (exemple : à Lourdes). Dans l'espace public, on peut les retrouver dans les magasins lors des quêtes de la Banque alimentaire ou du CCFD-Terre solidaire ou encore de l'ACAT.
3. Les catholiques « émancipés », de l'Action catholique, souvent très engagés à gauche, très faiblement investis dans les manifestations culturelles de la foi avec le plus souvent une certaine distance critique à l'égard du centre institutionnel. Ils ont aussi leurs formes de visibilité : l'aide sociale de la JOC au sein des banlieues, des actions pour l'environnement (exemple : AMAP), manifestations altermondialistes, etc.
4. Les catholiques « charismatiques », pratiquent souvent le témoignage public de leur foi, l'évangélisation de rue, ils peuvent organiser des maraudes ou des processions dans un genre un peu différent.

Tous les catholicismes ont des stratégies de visibilité, sous des formes différentes, y compris le prêtre ouvrier que les jeunes prêtres conservateurs disqualifient souvent comme quelqu'un ayant renoncé à toute forme d'identification. Le prêtre ouvrier a au contraire une stratégie d'identité extrêmement forte, puisque la valeur religieuse de son affirmation comme prêtre et ouvrier, d'adopter un travail et une tenue banalisée, a des effets très importants et recherchés sur la visibilité de l'Église, sur la volonté de rompre avec une image d'un clergé de notables et d'une Église surplombante.

Mais le fait que seulement certaines stratégies de visibilité fassent l'objet d'une focalisation médiatique modifie le rapport de force interne et laisse certaines formes de catholicisme dans l'ombre au profit d'autres.

9 - Yann Raison du Cleuziou. *Qui sont les Cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, DDB, 2014. À partir des résultats d'une enquête menée de 2010 à 2013 à l'initiative de l'association d'intellectuels catholique Confrontation, Y. Raison du Cleuziou y établit une série de portraits types de catholiques de France, vus par eux-mêmes. Cette enquête a eu un second volet quantitatif Cf. *Quel catholique êtes-vous ?* Sondage Bayard/IPSOS publié dans La Croix – Le Pèlerin le 12 janvier 2017



2) Une mise en visibilité abusive de l'invisible

Le mouvement social de la Manif pour tous¹⁰, à partir de novembre 2012, a été interprété, voire disqualifié, comme une manifestation d'un réveil du catholicisme militant, comme un réinvestissement catholique de la rue, en somme, comme une manifestation du retour du religieux. Or, l'attente que l'on peut avoir à l'égard de la visibilité du religieux dans l'espace public amène à négliger les aspects de la réalité qui ne cadrent pas avec cette attente.

J'attire votre attention sur quelque chose qui a été systématiquement négligé dans les analyses de la Manif pour tous : ce mouvement a choisi un registre d'argumentation et de visibilité non confessionnel. Les manifestants se sont vu imposer des consignes très claires pour se conformer à cette ligne non confessionnelle. Cette ligne non confessionnelle a d'ailleurs été mise en scène avec des alliances avec à la fois d'autres groupes confessionnels et une pluralité de mouvements politiques de gauche comme de droite, même si derrière il n'y avait pas, on le sait, de réalités conséquentes. Mais il est très intéressant d'observer cette stratégie qui vise à faire peuple afin d'obtenir la légitimité que la démocratie donne à la majorité.

Cette stratégie a été bien appropriée par la base. L'ethnologue Valérie Aubourg, en donne de bons exemples dans les études ethnographiques qu'elle a faites sur les manifestants lyonnais. Elle mentionne, entre autres, l'interview qu'elle a menée avec une religieuse voilée afin de connaître sa congrégation, cette dernière a refusé de répondre, en affirmant qu'elle n'était là qu'en tant que citoyenne et ne voulait pas être identifiée à autre chose qu'une citoyenne.

Cette démarche de déconfectionnalisation ou de non confessionnalité est intéressante par opposition, par exemple, à la stratégie du groupe Civitas qui défile derrière des croix en récitant des chapelets, avec des banderoles sur lesquelles l'homosexualité est disqualifiée comme un « péché » (registre confessionnel de mobilisation).

Or la Manif pour tous a refusé d'utiliser ce registre, pour éviter à ses membres d'être disqualifiés en tant que catholiques, car ils savaient qu'ils seraient disqualifiés de ce fait. Au-delà de ce calcul stratégique, les catholiques qui se sont mobilisés ont fortement intériorisé un habitus laïque et ils n'auraient pas défilés dans la rue pour contester un projet de loi au nom de leur foi. En revanche, les opposants à la Manif pour tous ont déconstruit ce caractère non-confessionnel. Ils ont contesté le caractère général de la cause portée en identifiant ses porteurs à un groupe confessionnel, les catholiques. Cette particularisation les déboute donc de leur prétention à incarner la majorité silencieuse du pays ou l'intérêt général. Cette stratégie d'opposition à la manifestation s'est faite par une confessionnalisation du mouvement, ce qui a provoqué énormément d'amertume, comme j'ai pu le mesurer dans beaucoup d'entretiens.

Certes c'est indéniable, il y avait dans ce mouvement social des catholiques dont les réseaux étaient très importants, mais ces catholiques se trouvent réduits à leur catholicisme alors même qu'ils veulent jouer le jeu de la délibération démocratique et donnent des arguments non religieux possiblement appropriables par tous. Cette lecture particularisante de ce mouvement a donc suscité un malaise : ces catholiques se sont sentis discrédités en raison d'un délit d'origine. Certains se sont sentis comme des citoyens de seconde zone dont les opinions ne valaient pas autant que d'autres, en raison même de leur éventuel ancrage religieux alors même qu'ils s'en détachaient.

Et paradoxalement, c'est cette disqualification qui a suscité une forme de retournement du stigmate sous la forme d'une réaffirmation décomplexée du catholicisme. Cela a contribué à donner une autorité aux courants les plus conservateurs, qui eux-mêmes disqualifiaient ce répertoire non confessionnel et qui appelaient à ce que les catholiques s'assument totalement.

10 - La même analyse pourrait, selon Yann Raison du Cleuziou, être faite à partir de la focalisation médiatique sur le mouvement Sens Commun en novembre 2016.



Conclusion

La visibilité religieuse dans l'espace public est un problème construit qu'on ne peut penser sans analyse de l'interaction entre les quatre principaux acteurs qui le construisent :

1. ceux qui adoptent des formes de visibilité ;
2. ceux qui les dénoncent comme étant éventuellement problématique ;
3. les médias qui donnent autorité à certaines représentations du monde social ;
4. et l'État et les administrations qui légitiment ce rapport de force.

Il faut donc bien traiter la question en prenant en compte le rapport de force entre ces quatre acteurs, ensemble.

Au sujet des « entrepreneurs de cause », c'est-à-dire ceux qui entreprennent de dénoncer certaines formes de visibilité comme étant des menaces à la laïcité, il est très important aujourd'hui – je le dis comme professeur et pédagogue qui donne des cours dans un DU « religion, laïcité et société » – d'observer une certaine perte de la culture de la liberté d'expression et un certain goût pour la censure.

C'est-à-dire que, pour eux mais plus largement aussi – j'ai pu l'observer chez certains de mes étudiants –, la liberté d'expression d'autrui n'est plus accueillie comme l'exercice de sa liberté, mais comme une menace sur sa propre liberté. Il y a facilement une forme d'association d'idée : pour eux, quand l'autre donne son opinion, c'est une forme de prosélytisme dont ils seraient victimes. C'est de l'ordre de l'implicite, mais cela fait partie des dimensions du problème.

Cela mérite une véritable réflexion, car toutes ces controverses sur la visibilité religieuse aboutissent à une culture de la méfiance à l'égard de la liberté d'expression, et par conséquent à une déformation du rapport à la laïcité, que certains surinvestissent comme un mode de censure et non plus comme une protection des libertés.

Au sujet de la catégorie médiatique, les « experts », ceux qui donnent une légitimité en répercutant un certain regard sur ce que l'on doit voir dans l'espace public : je crois qu'il serait important que les journalistes aient une formation aux enjeux éventuellement religieux des angles qu'ils choisissent. Et cela, afin de faire attention à croiser les différentes formes de visibilités qui peuvent être observées, mais qui sont médiatisés de manière inégale.

Ce problème d'angle n'est pas lié au religieux, et je ne crois pas qu'il y ait une trop grande inculture des journalistes par rapport au religieux (c'est un discours que l'on entend souvent mais qui ne me convainc pas tout à fait). Je crois plutôt qu'il y a des logiques rédactionnelles, de production de l'information, qui valorisent toujours l'exceptionnel et l'extraordinaire, et qui font que beaucoup de réalités sociales n'accèdent à la représentation médiatique que lors d'occasions estimées comme « problématiques ». Cela a des effets qu'il faut mesurer. Il est aussi important de produire des contenus qui présentent la société dans ce qu'elle a de banale, d'ordinaire et de pacifique.

Ensuite pour les acteurs étatiques et administratifs, il faut avoir conscience de ce rapport interne et de tous les effets que la simple légitimation du problème a sur toute cette série d'acteurs.

Et en ce qui concerne les acteurs religieux, je crois qu'une complexification de l'image sociale des religions peut potentiellement faire perdre à la recherche de visibilité sa plus-value contre culturelle, et contribuer à développer un usage de la liberté d'expression plus apaisé.

Je vous remercie de votre attention.



Mercredi, 10 octobre 2018

Audition de M. Franck Frégosi, directeur de recherche au CNRS, enseignement à Sciences-Po Aix en Provence

Monsieur le Président,

Monsieur le Rapporteur général,

Mesdames et Messieurs,

Je vous remercie. Pour moi il est important de croiser ce que les sciences sociales peuvent nous dire de la recomposition du paysage islamique en France.

Effectivement, c'est un sujet de stimulation pour les praticiens des sciences sociales, toujours à l'affût de nouvelles tendances, pour percevoir et analyser les contours mouvants du religieux contemporain dans le contexte français, profondément sécularisé. La visibilité publique est un sujet clivant, elle est aussi un objet de controverse, la visibilité constituant pour certains un problème en soi. Je me suis plus particulièrement interrogé sur ce que la visibilité religieuse, dans ces diverses formes, nous dit du religieux contemporain dans une société qui, pour moi, n'est pas en voie de désécularisation comme le laissent entendre certains collègues.

La question de la laïcité en France c'est aussi la question du religieux et de son statut social, on ne peut pas dissocier les deux. Je propose d'aborder cette question de la visibilité publique du religieux en s'interrogeant sur le fait de savoir si cette visibilité accrue dans l'espace public, qui n'est guère contestable comme fait social, serait l'indice d'un religieux en expansion, ou tout simplement le reflet de dynamiques plus profondes, dues à la pluralisation de nos sociétés et à une sorte d'hybridation du religieux ? Finalement quels sont les nouveaux territoires et horizons du religieux ? Pour le dire autrement, au prisme de la visibilité urbaine nouvelle des religions, devons-nous considérer qu'il s'agit d'un phénomène transversal qui concerne certaines religions en particulier, avec une stratégie délibérée d'étendre leur champ d'influence en raison de leur nature totalisante ? Avons-nous les raisons de craindre le retour du religieux, un religieux expansif, qui chercherait à dicter ses règles sur l'ensemble de la collectivité (d'où le débat sur le communautarisme exclusivement explicité sous l'angle de la question religieuse) ? Ne faudrait-il pas mentionner, comme le suggèrent Jean Baubérot et d'autres, une progressive, euphémisation des frontières entre le religieux et le non-religieux qui rendrait difficile toute vellétés de se prononcer sur la nature de ce que nous avons sous les yeux autrement qu'en termes d'hybridation réciproque ? Car n'oublions pas, comme le souligne Philippe Portier, nous sommes passés d'un moment séparatiste à un moment reconnaissant. On a l'impression que différents signes de soutien symbolique et financier de la part de la puissance publique sont en jeu. Autant dire que le champ religieux réagit et n'hésite pas à faire étalage d'un certain nombre de signalétiques visant à capter l'attention des pouvoirs publics. Ou bien plus prosaïquement, et je me situerai davantage dans cette problématique-là, il faut se demander si ce que nous percevons comme visibilité accrue du religieux dans l'espace public n'est pas *in fine* le redéploiement des religions, et non pas d'une seule en particulier dans une société profondément sécularisée, dont une bonne part de ses membres, confrontée à la montée de l'incertitude par rapport à demain (écologique, économique, sociale et politique), aurait pris le pari d'user du religieux comme d'un refuge sécurisant. Autrement



dit on ne serait pas du tout confronter à un retour du religieux, mais plutôt à un recours au religieux, ce qui est un phénomène qui a largement été étudié par les « pères fondateurs » de la sociologie.

Je propose une réponse en 3 temps :

- I- Le processus de sécularisation
- II- Les nouveaux territoires religieux et les défis posés
- III- Le redéploiement du religieux par le prisme de l'islam en France

I- Le processus de sécularisation : dissolution ou recomposition du religieux ?

La sécularisation désigne une dynamique centrale principalement à l'oeuvre dans les sociétés occidentales européennes, même si nous avons des indices qui tendent à montrer que ce phénomène est beaucoup plus transversal, et qu'il traduit une situation de tension entre les institutions religieuses et la société, et plus précisément l'autonomie de cette dernière conquise par rapport à l'univers religieux, qu'il s'agissent des institutions, des symboles, des doctrines ou des pratiques religieuses.

À l'heure où tous les experts s'accordent, je pense notamment à Charles Taylor et son ouvrage *L'âge séculier*, à décrire des sociétés occidentales durablement ancrées dans l'âge séculier, a contrario l'actualité regorge d'exemples illustrant le contraire : récentes polémiques sur le voile et le halal en France, sur les minarets en Suisse, sur les caricatures du prophète, la circoncision en Allemagne, voir les prises de positions tranchées de certaines hiérarchies catholiques hostiles au mariage entre personnes de même sexe, etc. Pour donner un exemple très récent, en juillet dernier sur France culture, au cours d'une messe radiodiffusée à l'occasion du festival d'Avignon centré cette année sur le genre, M^{gr} Cattenoz, archevêque d'Avignon, lors de son homélie, s'en est pris aux LGBT, à l'avortement et à la GPA et PMA. Il a également fait une sortie à l'égard de l'entrée de Simone Veil au panthéon (sans la nommer) en disant avoir versé une larme. L'affaire est loin d'être anecdotique. Installé dans le Vaucluse, je vois les effets de cette polémique. Des groupes de chrétiens « résistants » (« Chrétiens en Vaucluse ») pointent régulièrement des déclarations lors d'homélie, de prêtres du département, qui comme il y a encore 15 jours, faisaient valoir que les polémiques autour de la pédophilie dans l'Église relevaient de peccadilles et qu'il serait peut-être important de s'intéresser aux autres cultes qui éventuellement commettent de tels actes. Même s'il ne s'agit que d'un évènement, cela reflète qu'il peut y avoir dans différents champs religieux toute une série de tensions qui ne viennent pas toujours du même côté : on pointe souvent à juste titre les propos quelque peu déplacés de certains prédicateurs musulmans, mais il faudrait en faire de même lorsqu'il s'agit d'autres cultes...

Ces exemples témoignent sinon de la persistance sociale du religieux, en tout cas de signes de visibilité religieuse renforcée, voire même de résistance dans des sociétés largement sécularisées comme la nôtre. Et cela, en dépit du fait que les lieux de cultes sont loin de faire le plein, en dehors de quelques périodes de fêtes ciblées, que le pourcentage de personne se déclarant sans religion et sans appartenance est importante (un tiers de nos compatriotes se déclare sans appartenance religieuse, c'est à peu près la moyenne européenne), le religieux demeure omniprésent dans les vies de certains de nos compatriotes. Comme il fait aussi paradoxalement l'objet d'une attention particulière, et d'une certaine mise en scène parfois, de certains responsables politiques. Je ne rappellerai pas ici les polémiques sur la kippa dans la rue, les prières de rue, les pains au chocolat, ou encore les déclarations du Président de la république aux Bernardins. D'où la nécessité de rappeler ce qu'est la sécularisation. C'est d'abord une mutation religieuse de la société : la société conquiert



progressivement son autonomie par rapport à l'influence des institutions religieuses. Ce constat ne saurait être remis en cause, nous n'avons pas basculé d'un régime à un autre. « Dieu est en option » (Danièle Hervieu-Léger) alors que dans les siècles précédents il s'agissait d'une obligation que d'avoir recours à Dieu, même si nous savons que souvent l'adhésion était extrêmement formelle et ne reposait pas forcément sur l'adhésion totale au catéchisme.

La société se donne les moyens de se fixer sa propre finalité sans être tenue par les enseignements, la doctrine confessée par telle ou telle religion. Le religieux a perdu de sa surface sociale. Cet élément se traduit encore aujourd'hui par la montée du pourcentage de personne se disant sans religion, mais aussi, au sein du paysage religieux, par une érosion du sentiment religieux, voire un affaiblissement, mais qui connaît néanmoins quelques pics pendant les périodes de fêtes religieuses. Si nous allons dans les moquées de France, hormis le vendredi, et les prières du soir pendant le ramadan ou de la fête de l'Aïd, c'est le même constat que dans les églises et temples sauf autour de Noël. Noël qui a une dimension festive est présenté comme « la fête des enfants ». Il y a manifestement un décalage de plus en plus fort entre ceux qui se rendent à l'office et ceux pour qui la religion est une trace qu'ils réactivent sans y mettre nécessairement l'expression d'une foi. Ce constat a amené certains sociologues à considérer que la religion devrait disparaître à terme de l'espace sociétal.

Force est de constater que ce n'est pas le cas. Il y a eu un basculement qui s'est opéré à partir de travaux réalisés aux États-Unis dans les années 1970. La religion ne disparaît pas, elle se transforme à travers les nouveaux mouvements religieux (terme scientifique pour parler des sectes) et, dans les années 1970-80, à travers des formes de radicalismes politico-religieux qui concernaient aussi bien les mondes chrétien, juif et musulman. Finalement est-ce que la sécularisation est simplement une mutation religieuse de la société ou également de la société religieuse elle-même ? Pour reprendre les propos de Jean-Paul Willaime, ce qui change c'est aussi ce qui se passe à l'intérieur du champ religieux : il y a un rapport individualisé au croire, une subjectivisation du croire, voire une mondianisation du croire. Le croire qui aujourd'hui suscite l'adhésion de nos contemporains est un croire qui s'inscrit dans l'ici-bas et non plus dans l'au-delà. Autrefois, la mystique ou la vie contemplative impliquait l'idée de se déployer dans un au-delà, avec la perspective de l'autre monde. Tandis qu'aujourd'hui il s'agit de se déployer dans ce monde-ci : les théologies de la prospérité (dans le pentecôtisme ou dans l'islam) montrent que les fidèles qui s'engagent sont en recherche de recette pour réussir leurs vies ici-bas et non plus dans l'au-delà.

Le fait de montrer qu'on est un croyant qui a réussi, est vu comme un moyen d'attirer les gens vers Dieu. D'où l'importance de montrer son appartenance par des signes extérieurs. En France, ce n'est pas quelque chose de très présent parce que la population n'est pas assez réceptive, mais de l'Égypte jusqu'à la Turquie il y a une série de discours de prédicateurs qui développent un rapport décomplexé à la richesse dès lors que celle-ci est acquise de manière licite. Et les ministres du culte disent : « n'ayez pas peur de la richesse qui est la vôtre, on montrant que vous êtes des bons croyants et que vous êtes bien établis économiquement vous êtes au contraire des incitateurs. On peut être heureux en ayant de l'argent et en respectant les normes divines. » Il existe un discours similaire du côté du pentecôtisme pour lequel la réussite économique, pour reprendre le schéma de Weber, est le signe de l'élection divine, à condition de l'entretenir.

On est ici en présence d'une recomposition du religieux qui se traduit par le poids pris par les dynamiques émotionnelles. Cela a été mis en évidence par des travaux sur des mouvements conversionnistes.

Les mouvements Loubavitch, par exemple, qui sont une branche du judaïsme orthodoxe, ont un rapport au judaïsme joyeux, et doivent dans le même temps repérer « les juifs tièdes ou timides » (les personnes d'origines juives qui se sont tenues éloignées des synagogues). Dans le Marais à Paris (quartier avec une communauté juive importante) il peut arriver d'être interpellé dans la rue pour se voir demander si nous avons respecté nos obligations religieuses du matin. C'est une démarche que



L'on peut qualifier de prosélyte, simplement il s'agit pour eux de ramener ceux qui s'en sont éloignés à une pratique religieuse progressive.

Il y a un équivalent dans l'islam avec le mouvement du Tabligh : généralement ils sont vêtus de blancs, ils font aussi du repérage en cercles concentriques. Ils vont repérer dans les quartiers périphériques des individus qu'ils identifient comme a priori musulmans (des personnes âgées ou des jeunes) pour leur proposer de les accompagner à la mosquée. Dans ces deux exemples, il y a une même dynamique avec une gradation dans la pratique religieuse : un retour progressif pour arriver à atteindre un rapport intégral à la religion. On assiste ici à une véritable division sociale du travail religieux. Nous avons des témoignages très intéressants de figures médiatiques comme Abd al Malik, slameur, qui explique comment il est passé de jeune homme des quartiers à Strasbourg, ayant des déboires avec la justice pour trafic de matières illicites, à suivre son frère attiré par le mouvement du Tabligh. Cependant, la musique étant jugé non licite par ce mouvement, il a changé de mouvance pour celle de Tariq Ramadan qui le satisfaisait même s'il ne l'a trouvée pas suffisamment réflexive. Il a finalement épousé la voie de l'islam mystique qui ne l'empêchait pas de s'épanouir artistiquement.

On pourrait également multiplier les exemples avec les groupes « alpha » (groupe d'alphabétisation) ou le néo-catéchuménat dans la monde catholique, sans parler des mouvements évangéliques et pentecôtistes.

Je résumerai mon propos en faisant référence à l'ouvrage de Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti* (Flammarion, 1999), dans lequel elle résume le paysage religieux à ces deux figures. Le pèlerin symbolise la religiosité nomade, une démarche religieuse articulée autour d'une pratique volontaire et personnelle en contraste avec la figure du pratiquant régulier qui reste le plus souvent dans le cadre de sa paroisse et d'une religion normée par l'institution, alors que le pèlerin prend le risque de partir. Le pèlerinage c'est autant le chemin parcouru que le but. La figure du converti est l'expression même de la circulation : on peut venir d'un univers religieux et passer à un autre comme on peut être issu d'un milieu non marqué par le religieux et au cours d'un cheminement emprunter à différentes formes religieuses. Je pense qu'à ce tableau de Danièle Hervieu-Léger, on pourrait le compléter par une troisième figure, celle du militant, pour qui la religion ne se résume pas aux murs étroits des lieux de cultes, ni à une quête individuelle du salut découlant d'une observance méticuleuse, ou d'une forme d'illumination religieuse, mais suppose un engagement (notamment politique) dans la cité. Force est de constater qu'invoquer Dieu est redevenu un prétexte pour se mobiliser autour de causes résolument profanes.

II- Les nouveaux territoires religieux et les défis posés

Doit-on parler pour autant de nouvelles conquêtes territoriales du religieux ou de phénomènes d'hybridation ? Cette notion de « nouveaux territoires religieux » m'est venue lors d'une discussion avec des responsables du secteur hospitalier et de lectures sur ce qui a changé à niveau global vis-à-vis du religieux.

Qu'est ce qui a changé ? Dans un premier temps, nous assistons à un phénomène de religieux déterritorialisé, c'est-à-dire une dissémination géographique des offres religieuses. Plus aucune religion ne semble devoir rester cantonner dans le périmètre territorial national, culturel et ethnique qui l'a vu naître, au sein duquel elle est majoritaire. Finalement l'heure est à l'essor d'un religieux résolument nomade, à des sociétés devenues religieusement plurielles. De même que le centre de gravité du christianisme s'est déplacé au cours des siècles du cœur de l'Europe au continent américain puis vers l'Afrique. Il en va de même pour d'autres traditions religieuses à l'instar de l'islam né dans la péninsule arabe mais qui est aujourd'hui majoritairement asiatique et qui est aussi



bien implanté dans l'espace européen. Sans oublier le bouddhisme, religion dont on parle moins, mais qui séduit nombre de nos contemporains, surtout dans sa version tibétaine.

Cette exportation (ou transplantation) du religieux hors de leur environnement traditionnel se prolonge par un double processus : une acculturation et une logique d'enracinement. Derrière cette idée de déterritorialisation du religieux, on a l'image d'un croire dynamique, qui chez nombre de nos contemporains emprunte à divers traditions religieuses, sans pour autant se résigner à s'inscrire dans un univers confessionnel précis. On peut prendre pour exemple le cas de Léonard Cohen qui était un « *jewbu* » (Jewish + buddhist), un juif et bouddhiste, il faisait des retraites dans des monastères bouddhistes et néanmoins il se réclamait du judaïsme. Ces formes de bricolages ne sont peut-être pas encore très visibles en France, encore qu'il y a des centres de méditation encadrés par un prêtre catholique qui utilisent le zen comme support de méditation. C'est en l'occurrence une hybridation, car méditer sur le « non-être » tout en se focalisant sur la figure centrale du Christ, donne matière à débattre.

On peut aussi entendre « les nouveaux territoires du religieux » comme une effusion du croire, hors des cadres conventionnels de la foi, du culte et des religions institutionnelles. C'est un débat que nous avons aujourd'hui, est-ce que certaines attitudes peuvent être considérées comme religieuses même si elles ne s'expriment pas dans un cadre confessionnel bien délimité ? Dans les années 1970, Édouard Bailey, pasteur anglican, a forgé la notion de « religion implicite ». Il disait qu'afin de qualifier certains moments de conscience singulière durant lequel l'individu réputé post-moderne fait des expériences transcendantes (ex : sentiment de plénitude au contact d'une oeuvre d'art ou de la nature, sentiment de valeurs absolues débouchant sur une expérimentation intime du sacré). Une formulation qui pourrait nous servir à désigner cette religiosité anonyme de l'hyper-modernité. On est là face à deux alternatives concrètes : d'une part celle d'un religieux qui sans frontière s'exporte, et d'autre part, une religiosité diffuse. Ces deux approches peuvent être parfaitement complémentaires.

En outre, raisonner en termes de « nouveaux territoires du religieux » oblige à penser un religieux en mutation, en déplacement, qui aurait été amené à connaître durant la période contemporaine certains déploiements ou redéploiement en direction de domaines ou de champs d'activité, de territoires d'où sa présence n'était pas jusque-là déterminante et n'était pas perçue comme socialement légitime. Il y a par exemple des débats comme « la religion a-t-elle sa place dans l'entreprise ? Dans la finance ? ». On peut songer à la question de la finance islamique en France. Est-ce que la finance islamique en tant que telle relève du religieux ? C'est un débat, je pourrais poser la même question à propos du halal. Certains collègues ont travaillé sur la notion de « halal business », en l'occurrence j'aurais tendance à dire que c'est plus du business que du halal. Le halal a été lui-même reformulé par les acteurs comme étant une norme-canon, alors que dans la hiérarchie des normes dans l'islam il s'agit d'une norme médiane. Aujourd'hui, le halal ne s'arrête plus simplement à la boucherie, cela inclut aussi la cosmétique, les vêtements et le comportement dans l'espace de la cité. Idem pour la notion de la cashrout qui certes renvoie à la question de l'abattage rituel juif, mais inclut aussi le fait d'avoir un comportement casher. Il y peut-être matière à comparaison, même si on a voulu parfois calquer le modèle du halal sur le casher alors que ce n'est pas tout à fait la même chose. Les travaux de Florence Bergeaud-Blackler (cf. *Le marché halal ou l'invention d'une tradition*¹¹, Seuil, 2017) montrent qu'il n'y a pas de sacrifice, même certains imams refusent l'idée d'un abattage rituel. Il y a en effet des modes d'abattage, mais en aucun cas il s'agit d'un acte sacrificiel. Ce n'est pas sacralisé de la même manière que peut l'être l'acte dans le judaïsme. Je peux comprendre que les pouvoirs publics trouvent des formes d'analogies. Parfois on fait des comparaisons même si on sait que cela ne correspond pas tout à fait, d'où le débat imam/ministre du culte... Il faut recourir à cela, mais la réalité sociologique vécue n'est pas toujours identique.

11 - https://www.liberation.fr/debats/2017/01/05/florence-bergeaud-blackler-le-halal-est-ne-industriel-fruit-du-neoliberalisme-et-du-fondamentalisme_1539349



Et si tout ce qui vient d'être évoqué jusque-là n'était que le reflet d'une évolution en interne du champ religieux lui-même ? J'évoquerai ici la notion de relocalisation du religieux, de pluralisation du paysage religieux. Ces nouveaux espaces de visibilité de la religion dans l'espace public sont la conséquence logique de la présence, dans notre société ou dans certains secteurs d'activités donnés, de personnes croyantes qui font publiquement état d'une appartenance religieuse par une pratique religieuse ostensible (ex : prières sur le lieu de travail, la pratique du jeûne, le port de tenues vestimentaires pudiques ou de signes religieux, des demandes particulières d'absence pour des fêtes religieuses, ...). Cette publicisation individualisée de demandes spécifiques peut donner le sentiment d'une pénétration indue du religieux là où auparavant il n'y avait aucune demande.

Cependant, attention. Le recours à l'histoire montre qu'il y a effectivement eu des situations où on a pu gérer cela. Seul un examen approfondi permettrait de mesurer le degré de nouveauté de telle ou telle situation. Je prends un exemple : la gestion des jours d'absence et le risque de favoriser une forme de communautarisation des entreprises. Je vous rappelle que le problème s'est posé dans les années 60 lors de l'arrivée des rapatriés d'Algérie, avec la création du Bureau du Chabbath (BDC). Il s'agit d'une institution peu connue qui a changé de nom depuis. Au sein de la communauté juive s'était mise en place une antenne, bénéficiant par la suite d'une mise à disposition de quelques employés de l'ANPE, visant à permettre que des juifs observant venus d'Algérie puissent retrouver un cadre d'activité professionnelle qui ne remette pas en cause leur conception du judaïsme. Le BDC a changé de nom en 2017 et se nomme désormais « OVED – objectif emploi¹² » et il n'y a manifestement plus de liens avec Pôle Emploi. À aucun moment ont été évoqués les risques de communautarisation, il s'agit pourtant de mettre en relation des entreprises qui garantissent à un futur salarié le respect du calendrier liturgique juif. Imaginez cela pour le cas musulman, cela susciterait un certain nombre de polémiques.

Le recours à l'histoire peut donc nous permettre de voir que ces questions se sont posées. Pour les cimetières, notamment, nous appliquons des dispositions qui ont déjà été mises en œuvre pour la communauté juive, du moins pour ceux qui souhaitent être inhumés dans un carré confessionnel bien déterminé.

Aux modes d'expression religieuses, les réponses peuvent être différentes. Dans le privé ou dans le public, il n'existe pas forcément les mêmes types de réponses. Certains nous expliquent aujourd'hui, c'est peut-être un des effets indirects de l'affaire *Baby Loup*, qu'il pourrait y avoir des entreprises « de tendance laïque » dans le monde privé. C'est révélateur de l'évolution voulue par certains de la laïcité, qui connaît des formes de mutations, voire d'extension. Je m'interroge cependant car si tout devient laïque, il n'y a plus de laïcité, de même que si tout devient religieux, il n'y a plus de religion.

Je voudrais maintenant revenir sur un des éléments de crispation. Certains de nos compatriotes sont déboussolés face à la formulation de demandes liées aux pratiques religieuses plus exigeantes dans le domaine de l'alimentation ou vestimentaire. On doit pouvoir comprendre pourquoi ils ont des relations épidermiques par rapport à ces situations. Cela s'explique en partie par l'état profondément sécularisé de nos sociétés, mais aussi par le fait que le christianisme, qui a laissé son empreinte, a progressivement tourné la page, déserté le terrain des interdits alimentaires, ne se bornant *a minima* aujourd'hui qu'à recommander l'abstinence de produits carnés le vendredi de carême, voir le jeûne du Mercredi des Cendres et du Vendredi Saint. Le malaise visible traduit plus en amont autant une incompréhension qu'un réel désarroi qui nous renvoie à notre propre rapport ténu au religieux. Ces nouvelles demandes nous dérangent et nous surprennent car elles font écho à notre propre désenchantement religieux. Elles ont un effet miroir, le reflet inversé de nos rapports distanciés au religieux. Et à ce titre, ces demandes nous paraissent socialement illégitimes et semblent perturber le quotidien. C'est à mon sens un élément que l'on doit prendre en compte.

12 - <http://www.oved.fr/>



Cela peut également expliquer pourquoi on assiste à une remobilisation de la sphère laïque militante. Ces militants s'imaginent un retour en force du religieux quand ils pensaient l'avoir cantonné dans le domaine privé, la domesticité. Pour avoir eu l'occasion de les rencontrer, j'ai pu mesurer ce décalage : « ils nous renvoient une image que nous ne voulons pas voir de nous-mêmes ».

Cette relocalisation du religieux est également liée à l'enracinement de communautés religieuses dont l'une des caractéristiques est d'être massivement composées de groupements humains originaires de notre ex-empire colonial. Les polémiques tournent autour de l'islam, et cela nous ramène à notre propre histoire, au fait qu'il fut un temps nous nous considérions comme un empire colonial musulman. Et aujourd'hui nous avons du mal à accepter ce qui fait finalement partie de notre histoire nationale. Il y a certes eu des progrès, mais c'est une dimension qui reste toutefois prégnante chez certains de nos compatriotes. Autrement dit, c'est tout le problème des mémoires meurtries, d'un héritage et d'imaginaires croisés autour de la colonisation et de la décolonisation, certains estimant que cette dernière n'est pas totalement achevée. On ne retrouve pas la même fixation par rapport à d'autres traditions religieuses qui nous renvoient aussi, peut-être, à notre imaginaire national. C'est le cas du bouddhisme par exemple. Nous avons aussi été en responsabilité politique dans la Cochinchine, mais le bouddhisme bénéficie d'une image très positive parce que tout le monde a tendance à l'assimiler, peut-être trop rapidement, à la figure du Dalaï-Lama qui, lui, est auréolé comme résistant face à la Chine communiste. Donc il y a des situations qui tiennent aussi à l'histoire.

L'autre point qu'il faut avoir à l'esprit c'est que cette publicisation du monde religieux nous oblige à prendre en compte une forme englobante du croire, qui ne se réduit pas à de pures spéculations sur ce qu'est la religion pour nous, mais induit bel et bien des comportements précis dans la vie sociale (et pas seulement dans le monde intracommunautaire mais au-delà). Nous sommes en train de redécouvrir ce que Max Weber écrivait dans *Économie et Société* (1921), la seule définition qui donne de la société, extrêmement basique : « la religion est une espèce particulière d'agir en communauté », et j'ajouterais, de faire société aussi.

Pour conclure, soyons honnête, en guise de nouveaux territoires, il peut être questions de velléités de groupes religieux s'estimant minorés ou plus dynamiques qui essaient d'affirmer leur présence et de se faire entendre dans des circonstances exceptionnelles comme des événements tragiques. Quelques exemples :

- ▶ L'Église de Scientologie s'est déployée en Thaïlande suite au tsunami (2004), elle n'y était pas implantée mais elle a pallié aux déficiences de l'État thaïlandais, espérant sans doute que les acteurs locaux leur rendraient grâce pour avoir prêté main forte.
- ▶ La même chose s'est produite en Algérie lors d'un tremblement de terre à El Asnam (1980). L'État étant incapable de répondre à la demande, c'est ceux qui deviendront plus tard « le Front islamique du salut » (FIS) qui sont venus à leur secours. Lors des élections, les Algériens se sont rappelés, même s'ils n'étaient pas observants, que ceux-là étaient venus à leur secours alors que l'État lui-même n'était pas en mesure de le faire.

N'oublions pas que des formes d'expressions publiques peuvent aussi avoir lieu à l'occasion de manifestations culturelles (ex : des protestations contre des œuvres d'arts contemporains ou des pièces de théâtres jugés blasphématoires) ou autour de débats parlementaires. Il s'agit de mobiliser en jouant des émotions pour renforcer sa légitimité ou s'imposer socialement comme des acteurs incontournables et faire fléchir les responsables publics. Cela est bien-sûr évoqué à propos du développement de mouvements dits sectaires en France, on peut penser à ces mobilisations citées plus haut par des groupes de croyants (la tuerie à la rédaction de Charlie Hebdo étant un exemple extrême), mais aussi aux manifestations menées en France par des groupes dissidents de l'Église catholique romaine. C'est le cas de l'organisation Civitas, qui s'est portée contre la collection d'arts contemporains Yvon Lambert (saccage de l'œuvre d'art intitulée « Piss-christ » du photographe cubain



Andres Serrano, figurant un crucifix plongé dans de l'urine et du sang) ou contre la pièce de théâtre sur le concept du visage du fil de Dieu « *Golgota Picnic* » à Paris, ce qui avait donné lieu à une procession aux flambeaux, avec des femmes portant des tuniques figurant le christ-roi. On doit aussi le prendre en compte ce phénomène. On peut mesurer l'hybridation et le glissement d'un registre à un autre. Ces manifestations sont déconnectées des calendriers liturgiques et non cautionnées par l'épiscopat, le tout dans une société laïcisée qui n'est plus habituée à voir des personnes défilées (même s'il y a des règles de droit qui peuvent le permettre). Et par-dessus tout, elles sont en l'occurrence explicitement défendues comme des opérations de reconquête. Civitas déclare qu'il s'agit de « mettre à bas la républicaine maçonnique française et de restaurer la royauté du Christ ».

Il s'agit bien-sûr ici d'un groupuscule, mais il convient d'étudier aussi ces phénomènes parce qu'ils nous disent un certain nombre de malaises et de transformations dans certains secteurs de la société.

Récemment je lisais une déclaration de Civitas qui date de juillet dernier au cours duquel le responsable, Alain Escada, encourageait les militants à être des héritiers et des transmetteurs. Être les héritiers de Jeanne d'Arc ou de Charles Martel, on peut le comprendre même s'il y a ici l'allusion à l'invasion étrangère. On peut aussi très bien l'imaginer pour les Vendéens et les Chouans. Mais il énumérait ensuite Franco, Salazar, Viktor Orban, Salvini et puis un passage, plus étonnant, évoquant l'affaire Maurice Audin : « *on peut regretter que Maurice Audin ait été mis à mort d'une manière irrégulière, cependant le préjudice n'est pas grand, d'un beau procès avec hermine, plaidoiries et réquisitoires aurait dû dans un État normalement constitué aboutir devant un peloton d'exécution* ». Ces propos vont encore plus loin. Ce responsable de Civitas fait allusion aux président de la République, Nicolas Sarkozy et Emmanuel Macron qui ont honoré la mémoire de deux résistants. En l'occurrence, c'est Guy Môquet qui a aussi droit aux diatribes : « *Guy Môquet a fait les frais de la rupture entre les deux monstres totalitaires, on peut lui accorder quelques circonstances atténuantes du fait que son engagement était dû à l'éducation et à l'exemple déplorables donnés par un père communiste et qui n'a pas eu de chance. C'est peut-être une victime, comme il y en a eu hélas en grand nombre, mais certes pas un héros national. Et au plus littéraire et patriotique sa lettre n'a pas grande valeur.* » Et je termine cette longue citation de ce responsable qui joue sur le registre du religieux et du politique. Chacune de ses manifestations est toujours orchestrée par tout un cérémonial et une signalétique empruntés à la tradition catholique. Voilà ce qu'il dit : « *cependant aucun redressement national ne pourra venir de ces héroïsmes frelatés, seul le mépris peut répondre à ce dévoiement de la mémoire nationale qui s'opposera toujours à ces nains politiques et à leurs idoles (...). Ces gloires authentiques que sont Jeanne d'Arc et Philippe Pétain en passant par Louis XIV.* »

On pourrait s'interroger, sur ce que nous appelons la visibilité du religieux, s'il n'y avait pas des zones d'intersection et de chevauchement entre des formes apparemment profanes de penser et d'agir et des emprunts à différentes techniques et pratiques issues du religieux. Je pense notamment à des collègues qui ont interpellé sur la mode du coaching aujourd'hui. Le coach s'apparente d'un certain côté à un maître spirituel ou à un maître initiatique. Je ferais même un parallèle avec les maîtres dans les confréries mystiques musulmanes parce qu'il y a des liens interpersonnels très forts qui unissent le disciple à son maître spirituel, ce dernier devant lui expliquer que la solution est en soi, exactement comme le coach. L'un propose une réalisation spirituelle, l'autre propose une réalisation dans l'activité professionnelle. Je pense qu'il y a plus que des analogies en la matière, autrement dit il y a des emprunts. De la même manière dans le monde chrétien on a les techniques des groupes alpha (groupe d'alphabétisation et ré-évangélisation) construits sur le système des club-services. On organise des repas, il y a des couples témoins, on discute un peu de tout autour d'une thématique de la foi. Par la suite des liens se tissent et des couples, des familles qui étaient en délicatesse avec l'Église se réinscrivent dans une démarche de ré-évangélisation. Ce sont de curieux chevauchements entre les théories du management et la question religieuse qui mériterait peut-être de nous interroger.



III- Le redéploiement du religieux par le prisme de l'islam en France

Je terminerai par un regard contrasté sur la visibilité nouvelle de l'islam dans l'espace public, car me semble-t-il, c'est autour de cette question-là que bon nombre de controverses tournent aujourd'hui, à tort ou à raison. Pour commencer passons en revue plusieurs points de crispation qui s'articulent principalement autour de l'extériorisation des attitudes orthopraxes (fidélité à une norme comportementale comme le port de tenues enveloppantes ou le refus de serrement de main), mais aussi autour d'aspects connexes à l'observance culturelle stricto sensu (ex : querelles sur la localisation des lieux de culte, présence ou non de minaret, l'abattage dit rituel, prières de rue, l'observance du jeûne du ramadan, ou la dénonciation de propos tenus à l'occasion de moment religieux par des prédicateurs qui légitiment le recours à la violence).

Ces divers points de crispation nous en disent davantage sur nos propres inquiétudes et angoisses par rapport à l'enracinement de l'islam en France, processus qui est bel et bien engagé, que sur un hypothétique processus d'islamisation rampante de l'hexagone, plus fantasmé que réellement objectivable. Les différentes attitudes évoquées sont davantage des artefacts distincts les uns des autres que la résultante d'un continuum idéologique comme on voudrait nous le laisser croire.

Il ne s'agit pas pour moi de nier que nous assistons dans divers secteurs de l'islam de France à des manifestations qui témoignent d'un ritualisme prononcé. Ce que Tareq Oubrou, imam à Bordeaux, dénonce comme « l'orthopraxie de masse », et que son homologue de la région parisienne, Mohamed Bajrafil, fustige comme la « bigoterie ritualiste » qui caractérise la majorité des fidèles qui fréquentent les lieux de cultes. Ces deux imams viennent pourtant de deux horizons familiaux distincts, l'un, T. Oubrou, vient d'un milieu totalement sécularisé – lui-même se dit « laïque » –, l'autre, M. Bajrafil, vient d'une famille issue de responsables de confréries à la tête de madrasas aux Comores. Ils ont donc connu des situations religieuses différentes, mais ils font le même constat de cette réalité religieuse de plus en plus ritualiste et orthopraxe.

Que ce ritualisme connaisse un regain est vrai, il doit être observé avec rigueur sans qu'il soit possible de décréter que cela est la résultante d'un complot frériste-salafiste-wahhabite pour autant. Le développement et l'enracinement de pratiques religieuses, y compris déviantes, ne résulte pas d'une causalité unique, fût-elle religieuse. Il faut aussi prendre en compte le terreau social, démographique et culturel, ainsi que les circonstances historiques qui président à leur développement. Le propos des sciences sociales est de rapporter les idées et les représentations religieuses à des configurations sociales précises. Se borner à la seule étude des textes ne suffit pas à expliciter le comportement des individus. L'essor du ritualisme visible dans l'espace public semble autant être lié à un défaut de reconnaissance, à une quête de distinction (au sens bourdieusien du terme), voire à un désir élitiste chez certains individus socialement déclassés et faiblement dotés en capital religieux, qu'avec l'essor souterrain de courant idéologique littéralistes. C'est autant une question de foi que d'estime de soi. Pour certains individus « tomber dans le Dîn », c'est-à-dire littéralement « tomber dans la religion » sans forcément l'avoir mesuré, est une planche de salut, mais cela ne fonctionne pas pour tout le monde. Il faut donc revenir à des itinéraires biographiques pour nous permettre de comprendre cela.

Cela a pu notamment être mis en évidence dans l'essor d'un certain salafisme en France, chez des individus pour lesquels l'immersion dans un univers religieux sensé s'adosser à une version supposée originelle et pure contribue à les hisser en gardiens du dogme le plus pur de l'islam, compensant par là-même le terreau social défavorisé qui est le leur au départ.



Toute une série de travaux montrent que le développement du néo-salafisme aujourd'hui constitue la construction d'une aristocratie religieuse. Certains jeunes français, déclassés socialement, ayant connu une série de ruptures scolaires, voire de la délinquance, vont trouver par cette immersion complète dans une religion littéraliste une manière de se construire une nouvelle identité. Et on retrouve le même processus avec certaines figures de jeunes djihadistes : le changement de nom, le fait de se projeter dans une nouvelle famille, et parfois pour certains d'anticiper une future paternité. On rentre alors ici dans la psychologie des individus, et là les sciences sociales françaises sont mal à l'aise car elles se sont construites en réaction à toute volonté de prendre en compte la dimension psychologique. On ne peut plus raisonner comme cela aujourd'hui.

Ce sont des phénomènes que l'on connaît bien dans les milieux convertis quels qu'ils soient, avec changement de nom ou pas. On se reconstruit dans une nouvelle famille quitte parfois à brouiller les étapes, en revendiquant mieux savoir ce qu'est la religion que ceux qui sont nés dedans..

Ce que je dis là est le résultat d'une enquête réalisée pour le compte du ministère de l'Intérieur (BCC) entre 2015-2018 sur les imams. Plus de 65 entretiens ont été réalisés avec des imams de tous horizons culturels, ethniques, géographiques et de sensibilités religieuses. Une grande partie d'entre eux se sont montrés gênés par ces remontées de pratiques ritualistes, et décrivaient parfois des scènes qui pourraient faire sourire, mais qui témoignent d'un état d'esprit. Je pense notamment à un imam marseillais qui disait : « chaque fois que je viens pour la prière du vendredi, il y a toujours quelqu'un qui m'envoie une chechia pour que je me couvre la tête. Pourquoi ? Je n'ai pas besoin de cela. Veux-t-il venir prêcher à ma place ? » Il décrit l'attachement des fidèles à des formes coutumières et rituelles qui ne sont absolument pas canoniques. Le même imam me raconte : « chaque fois que je monte [au minbar] ils veulent me donner un bâton. Le bâton je vais m'en servir pour leur taper dessus. » D'autres imams sont étonnés quand on leur rend compte que des chauffeurs de bus refusaient de s'asseoir où l'une de leurs collègues femmes s'était préalablement assise. « Où va-t-on chercher ce type de pratique ? » m'a répondu un imam. C'est dire le désarroi de la part de ceux qui sont supposés être les guides religieux, donc on est vraiment dans une querelle d'orthopraxie.

De même sur la question du voile, on peut constater différents types de voiles. Il y a toute une série de modes au sens mercantile du terme. On parle beaucoup de mode pudique, mais cela obéit néanmoins à des logiques marchandes et commerciales. Mammon¹³ tient là sa revanche sur Dieu !

Les voiles montant qui dissimulent un faux chignon, par exemple, ne sont pas la conséquence d'une prédication d'un imam, mais des séries télévisées turques massivement diffusées dans le monde arabo-musulman, en particulier au Maghreb. Les jeunes femmes reproduisent le schéma de la mode turque. C'est que j'appelle la mode du « sexy halal », autrement dit comment les jeunes filles composent avec la loi supposée commune et le maquillage et des attitudes vestimentaires (port du pantalon moulant contraire aux usages) pour séduire les hommes. Est-ce qu'on est encore dans une logique de redéploiement du religieux ou est-ce qu'on n'est pas dans un phénomène d'hybridation ? Finalement la part de la représentation de soi prend le pas sur le fidéisme qui animerait ceux qui le portent. Ce n'est certes pas aussi mécanique, mais on doit se poser la question.

L'autre problème qui se pose c'est qu'il n'y a pas de réponse doctrinale telle quelle puisqu'on est aujourd'hui confronté à une orthodoxie plurielle. Il y a en effet plusieurs groupes en concurrence s'agissant de la définition de la norme religieuse commune. De la même manière, dans d'autres mouvements, le problème s'était également posé, mais il a été réglé. Le judaïsme consistorial a été et est toujours confronté à une affirmation ritualiste très forte, souvent de la part de jeunes juifs. Au niveau de la cashrout, cela a été géré en intégrant dans le Beth Din des certificateurs Loubavitch ultraorthodoxes, des acteurs extrêmement rigoureux. C'est une manière de réguler la multiplication

13 - Dans le Nouveau Testament, Mammon symbolise la richesse matérielle que les hommes sont susceptibles de diviniser.



des pratiques orthopraxes dans cette communauté. Il faut aussi voir que la plupart des grands rabbins du consistoire, à part l'actuel grand rabbin, avaient depuis longtemps tourné la page du franco-judaïsme, y compris dans le mode de présentation vestimentaire, ils avaient abandonné les tenues traditionnelles qui étaient celle du Grand rabbin Kaplan, pour finalement porter le chapeau normal et la kippa noire de l'orthodoxie. Il serait donc bon de regarder de temps en temps comme cela se passe dans d'autres communautés, et comment elles gèrent cette extension d'un ritualisme. Manifestement, l'islam en France peine à le faire.

Toutes ces questions sont abordées en interne. Ne nous imaginons pas que ces questions n'intéressent que nous, ou qu'il n'y a que l'Observatoire de la laïcité, que la Libre Pensée ou le Grand Orient de France, etc. C'est débattu en interne, sur les sites islamiques on peut voir de nombreuses prises de positions qui visent à attirer l'attention sur un risque de confusion entre littéralisme, ou la fidélité à ce qui est perçu comme une tradition, avec la foi elle-même.

Prenons l'exemple du serrement de main. Il y a 15-20 ans, j'avais moi-même interrogé cette question-là. Quand je voyais une femme voilée je ne lui tendais pas la main parce que je ne voulais pas la mettre en situation de difficulté. Je ne le fais plus aujourd'hui, je tends ostensiblement la main ou on me tend la main avec que j'en fasse moi-même la démarche. Certaines choses ont donc commencé à évoluer parce qu'il y a des acteurs qui ont réinterrogé cette nécessaire distance qu'il devrait y avoir entre les personnes de sexe opposé. Et en revenant aux sources, on a déclaré que ce qui était contestable c'était l'intention qui préside au geste de la main tendue : si je tends la main dans l'intention de séduire, cela est réprouvé, mais si la civilité qui est en jeu, il n'y a aucune remise en cause. On va même jusqu'à trouver des exemples où le Prophète aurait été touché par une femme, sans qu'il ne se soit rien passé de désastreux. Tout cela pour dire qu'il y a un certain nombre d'acteurs qui réinterrogent ces pratiques-là.

D'autres dossiers demeurent en revanche en souffrance. Lors de notre enquête pour le ministère de l'Intérieur, une pratique nous a beaucoup interpellés et qui interpelle beaucoup les imams. Les imams sont souvent consultés pour des problèmes de couples, des problèmes psychologiques, pour un enfant qui travaille mal à l'école. Et un imam de la région bordelaise, disait que 70% de ses consultations concerne les questions de désenvoutement. Beaucoup de fidèles ont en effet tendance à interpréter systématiquement les difficultés qu'ils rencontrent dans la vie quotidienne (emploi, questions sentimentales, ...) comme une influence du « monde caché » et des esprits. Les imams se disent désemparés par rapport à cela. Il y a ceux qui sont businessman et qui disent avoir la solution à leurs inquiétudes, il y a aujourd'hui un vrai marché sur ce créneau. Et il a des imams réformistes qui préconisent une consultation auprès de psychologues, et enfin ceux qui refusent de s'en préoccuper et renvoient au « vrai » professionnel.



Mercredi, 10 octobre 2018

Audition de M. Philippe Portier, directeur du GSRL à l'école pratique des hautes études, titulaire de la Chaire « Histoire et sociologie des laïcités »

Monsieur le Président,

Monsieur le Rapporteur général,

Mesdames et Messieurs,

Je vous remercie pour cette invitation. Il s'agira de présenter les stratégies de visibilité mises en place par les groupements religieux dans la France contemporaine. Je procéderai par remontée historique pour mieux comprendre ce qui est advenu au cours de la période récente¹⁴.

Une rupture décisive s'est opérée avec l'avènement de la modernité. On assiste alors, comme l'écrit Niklas Luhmann, à une « provincialisation des secteurs d'existence ». Jusqu'à la rupture moderne, la société est puissamment intégrée, le religieux est l'unique médium de communication. Le monde social est alors saturé de ses systèmes de signification. Cela vaut au niveau des normes juridiques : il revient à l'Église (en France, l'Église catholique romaine) d'en valider le contenu éthique. Cela vaut au niveau des outillages mentaux : l'Église gère directement presque tous les dispositifs de socialisation (à travers notamment le système de l'éducation). Cela vaut, enfin, au niveau des structures temporelles : le temps est alors articulé au calendrier liturgique de l'Église, et rythmé quotidiennement par les cloches des églises. Il n'est pas de réunion officielle qui ne s'ouvre ni ne se conclue par une prière. Avec l'entrée progressive dans le monde moderne, on assiste à l'avènement d'une société différenciée. Le monde échappe alors à l'emprise de l'appareil religieux, chaque secteur d'existence (la politique, l'art, la science) acquiert son indépendance et s'agence désormais à partir de son propre système normatif. Le religieux demeure bien sûr, mais comme un secteur à part laissé à la seule autonomie du sujet. Cela se traduit, sur le plan des comportements, par une expression discrète du religieux vouée à ne pas s'exprimer au-delà de la sphère privée (avec toute la difficulté de définir ce concept). C'est ce qu'exprime très bien Charles Taylor dans *L'âge séculier* : « Dans les sociétés séculières, nous dit-il, les croyances doivent toujours s'exprimer discrètement dans le respect de l'incroyance qui est devenue l'option par défaut. »

Comment ce nouveau régime d'existence social qui trouve son point de cristallisation politique dans la Révolution de 1789, s'est-il traduit dans la pratique juridique française ? On peut repérer à partir de 1789, pour ce qui a trait à l'expression publique du religieux, deux grands moments. Un premier moment très bref qui court de 1792 à 1801-1802. 1792, car c'est l'année de la dernière Fête-Dieu, célébrée publiquement au cours de la décennie révolutionnaire : il n'y en aura plus ensuite, jusqu'à

14 - Nous avons conservé la forme orale de l'intervention. L'exposé portait le titre suivant : *Le retour de la visibilité religieuse dans la France contemporaine*.



la réconciliation napoléonienne. Ce moment-là est, quand il n'est pas celui de l'éradication du religieux historique (comme en 1793-1794), celui de la privatisation absolue des cultes, ce qu'exprime bien le décret de séparation du 21 février 1795. Ce décret qui affirme la nécessaire séparation de l'Église et de l'État proscribit les processions publiques et l'interdiction de signes d'appartenance religieuse. En son article 4, il dispose : « les cérémonies de tout culte sont interdites en dehors de l'enceinte choisie pour leur exercice. » Il ajoute un peu plus loin : « Nul ne peut paraître en public (et c'est déjà l'obsession vestimentaire de notre société française), avec les habits, ornements, ou costumes affectés à des cérémonies religieuses. ». Il ajoute enfin : « Aucun signe particulier à un culte ne peut être exposé dans un lieu public. »

Le second moment va de 1801-1802 jusqu'à nos jours. Ce moment est celui de la « liberté contenue » qui vient succéder à la privatisation absolue. La nouvelle législation reconnaît la liberté de conscience et l'exercice public du culte. Comme le note le Cardinal Fesch, oncle de Napoléon I^{er}, en saluant la procession à Notre-Dame-de-Paris en 1802 qui restaure l'Église dans son antique splendeur, « la publicité extérieure du culte est une grande victoire que nous avons remportée ». Jusqu'aux lois libérales de la Troisième République, on vit sous le régime de l'autorisation préalable ; après, dès lors que s'efface le régime concordataire, sous celui de la déclaration préalable. La liberté de manifester ses adhésions religieuses peut cependant se trouver limitée au nom de l'ordre public. Sur ce terrain, deux types de police interviennent : la police spéciale et la police générale. La police spéciale qui concerne spécifiquement les cultes et qui s'exprime à travers l'article 45 des articles organiques de 1802 : l'article prévoit d'« interdire une procession là où existe les temples d'un autre culte ». Au titre de la police générale, en 1837, en 1863, et encore en 1884 (avec la loi municipale), et en 1905 (dans la loi de séparation), on rappelle les pouvoirs généraux du maire en matière de réglementation des manifestations publiques du culte. Tout le problème, au titre de la police générale, sera de savoir ce que subsume le concept de l'ordre public.

Dans ce cadre juridique où l'espace religieux n'est plus coextensif à l'espace politique et où l'agencement de l'espace religieux dépend de la puissance même de l'État souverain, l'institution religieuse, de manière générale, n'a jamais voulu abdiquer la possibilité de prendre place dans l'espace public que j'envisagerai ici à partir de ses deux acceptions : l'espace public comme espace de la rue, l'espace public comme l'espace du débat. Encore faut-il faire une double remarque. La première nous permet d'opposer les confessions. Si l'on s'en tient à l'espace de la rue, on peut dire que toutes les dénominations religieuses n'ont pas eu toujours la même position sur la question de la visibilité, en tout cas dans un premier temps. Si l'on excepte quelques groupes protestants, comme l'Armée du Salut avec son évangélisation de rue, il n'est guère que le catholicisme pour avoir, jusqu'au milieu du XX^e siècle, nourri le dessin d'occuper l'espace de la rue. Les autres cultes se montrent d'une discrétion tout à fait exemplaire, c'est seulement à partir des années 1980 que leur désir de visibilité se manifeste de manière plus nette.

La seconde remarque nous permet de distinguer les périodes. La visibilité n'a pas toujours eu la même visée, en effet. Dans un premier temps, l'entreprise de visibilité religieuse, portée essentiellement par l'Église catholique, répond à une stratégie de reconquête intégraliste. Il s'agit pour le catholicisme romain de replacer la société politique sous tutelle de la loi chrétienne. Dans ce modèle-là, un double schéma de subordination intervient, subordination de la loi civile par rapport à la loi religieuse, et d'autre part, schéma de subordination du fidèle vis-à-vis du clerc. Depuis les années 1980, l'entreprise de visibilité, qui touche la quasi-totalité des cultes, répond à une stratégie de reconnaissance identitaire. Pour les religions, il s'agit alors moins de soumettre l'ordre politique à l'ordre religieux que d'obtenir une extension plus large de la liberté religieuse.



Une volonté de reconquête

Je m'arrêterai ici sur le catholicisme pour deux raisons essentielles. Une raison arithmétique d'abord. Au cours de la période traitée, est en situation de totale hégémonie dans le champ religieux. L'un des tout premiers sondages d'opinion en 1952, note que 94% des Français se déclarent catholiques, c'est le même pourcentage qui était apparu lors du dernier recensement officiel en 1872 (il n'y aura plus ensuite de statistiques religieuses en France). Une raison empirique ensuite : le catholicisme est alors la seule religion à vouloir s'affirmer dans l'espace de la rue. Le protestantisme (si l'on excepte, encore une fois, certaines expressions de la mouvance évangélique) et le judaïsme adoptent une position de très grande discrétion dans l'espace public. Comment le catholicisme s'est-il érigé en force de reconquête intégraliste ? Comment a-t-il occupé l'espace public après la période révolutionnaire ? La politique catholique se fonde sur des assises doctrinales et des pratiques militantes.

Assises doctrinales

De Pie VI, qui assiste à l'événement révolutionnaire, jusqu'à Pie XII, le catholicisme s'affirme au nom du projet de « tout restaurer dans le Christ » (selon la devise de Pie X, « *Instaurare omnia in Christo* »). Tout cela s'appuie sur une théologie marquée par deux moments logiques : le moment judiciaire et le moment programmatique. Le moment judiciaire, d'abord. Le catholicisme de ce temps est tout entier organisé autour d'une doctrine de l'opposition. La société est en crise. Tout remonte, explique le magistère, à la Révolution française, elle-même annoncée par le moment de la Renaissance, lui-même suivi par les Lumières. C'est un thème qui existe sans discontinuité tout au long du XIX^e jusqu'à la fin du règne de Pie XII. On le voit apparaître dans un bref de 1791, le « *Quod aliquantum* », qui récuse la Constitution civile du clergé et qui affirme aussi que les Droits de l'Homme de 1789 détruisent la civilisation. Il trouve une expression paroxystique dans le texte de Pie IX, le *Syllabus errorum* de 1864. L'idée est ici de remettre en cause la configuration anthropocentrique des temps modernes. Dans ce monde-là en effet, marqué par la métaphysique de la subjectivité qu'autorise l'oubli de Dieu, tout devient permis, tout devient possible. Rien ne demeure de l'harmonie de la *Respublica christiana*. La violence et l'injustice deviennent la règle des conduites humaines.

À ce catholicisme d'opposition correspond un catholicisme de restauration. Il s'agit de « refaire chrétienne la société », de replacer le monde sur l'égide de la loi divine. Dans un premier temps, en France en tout cas, cette volonté de restaurer la toute-puissance chrétienne suppose une alliance avec la monarchie. Avec une préférence pour la tendance légitimiste, les Orléans étant trop proches de la modernité. Dans un deuxième temps, ce projet de restauration s'accommodera d'un ralliement à la République, à condition bien sûr que ses autorités se rendent à la vérité des significations chrétiennes. Du point de vue institutionnel, tout cela s'accompagne d'un refus de la pensée séparatiste. Le magistère ne peut concevoir un univers laïque, qui se construirait en dehors de l'alliance éternelle de l'Église et de l'État. La doctrine est rappelée tout au long du XIX^e siècle. Pie X la formule avec une grande fermeté dans l'encyclique de février 1906, *Vehementer nos*, qui fait suite au vote de la loi de Séparation. Cette critique de l'idéologie séparatiste ne conduit pas l'Église, on l'oublie trop souvent, à se faire l'apologète de la formule concordataire, telle en tout cas qu'elle a été dessinée par Napoléon : celle-ci s'appuie en effet sur toute une série d'articles organiques qui nient, pour une part, la *Libertas Ecclesiae*, en restreignant l'autonomie d'organisation et de communication du grand corps catholique.



Tout cela débouche sur un programme pratique : pour restaurer l'ordre chrétien, il faut aussi que soient mis en place des dispositifs de pénétration de la société séculière. Dans cette perspective, le magistère envisage deux types de stratégies. D'abord, la stratégie du compromis, de la négociation, de la conversation avec les autorités politiques. C'est une pratique assez fréquente durant la première partie du XIX^e siècle. Les choses deviennent beaucoup plus difficiles à partir du moment où l'Église se trouve confrontée au monde des républicains. S'opère alors une transformation. Faute de pouvoir agir sur les autorités, l'Église s'engage dans une mobilisation active du peuple chrétien. On lui intime de ne pas se laisser enfermer dans un catholicisme de position. Le temps est au catholicisme de mouvement. Comme l'écrit Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* s'adressant aux chrétiens qu'il entend constituer en *Ecclesia militans*, « il faut pénétrer partout où s'ouvre un accès afin d'y infuser, tel un sang réparateur, la sève de la doctrine chrétienne ». Cette présence au monde ne s'exprime pas selon un schéma qui laisserait aux laïcs une pleine autonomie : l'Église se pense alors comme une « armée en ordre de bataille », au sein de laquelle le fidèle doit toujours s'en remettre au prêtre. Une fois défini ce modèle théorico-pratique, il faut encore préciser les modalités de son actualisation.

Pratiques militantes

Cette politique pastorale s'articule autour d'un double militantisme. Le premier est d'ordre religieux, le second est d'ordre politique. À travers ce découpage, j'adopte une présentation « moderne » en opposant deux sphères que jamais l'Église jusqu'à Pie XII, n'a accepté de dissocier, le politique n'étant à ses yeux qu'un appendice du religieux. Le militantisme religieux prend la forme d'une politique monumentale : il faut rendre visible partout la maison de Dieu. On assiste tout au long du XIX^e siècle, et encore au cours de la première moitié du XX^e siècle (en particulier dans les banlieues des grandes villes), à la construction d'un grand nombre de lieux de culte en nombre. Le quart des édifices religieux aujourd'hui recensés a été construit au XIX^e siècle, souvent d'ailleurs avec le soutien des municipalités. Ce sont le plus souvent des constructions standardisées, dans un style qui rappelle la monumentalité médiévale. Deux styles sont mis en avant, qui tranchent avec le style néo-classique, trop rationaliste : le néo-roman et le néo-gothique, qui renvoient l'un et l'autre à cette époque où l'Église absorbait la totalité de la sphère sociale. J'y ajoute l'érection, souvent liée à des missions, de statues, celles représentant la Vierge par exemple, ou de croix géantes. L'édification, un peu partout en France, de reproductions de la grotte de Lourdes témoigne d'une sensibilité religieuse qui, dans un univers social livré au positivisme, témoigne de l'importance contre-utopique du sentiment et du mystérieux dans l'économie de la foi chrétienne. La question de l'occupation de l'espace va parfois déboucher, comme le signale de manière plaisante le *Clochermerle* de Gabriel Chevallier, à des conflits entre la mairie et le presbytère.

À cette politique monumentale s'ajoute un politique liturgique. L'Église entre, comme tous les corps sociaux, dans « l'ère des masses ». Les partis séculiers organisent les populations, l'Église fait de même, autour de ses cérémonies religieuses, installées, pour une part, sur la voie publique. Les cérémonies sont de deux ordres. Certaines sont exceptionnelles. On peut penser aux si nombreux couronnements de la Vierge. On dénombre près de 200 cérémonies, entre 1850 et 1964 : il s'agissait alors, en apposant une couronne sur des statues de la Vierge déjà installées, que la véritable reine de la France, c'est Marie, comme le voulait déjà Louis XIII en faisant vœu de consacrer la France à Notre-Dame, et non Marianne. Ces couronnements nous confrontent à ce que les anthropologues appellent un événement total, qui ne se réduit pas au seul moment, ponctuel, du couronnement. Le clergé organise plusieurs jours avant le couronnement des chemins de croix, des messes en plein air, des grands jeux qui réunissent tous les enfants des paroisses alentour. Le couronnement advient après ce temps propitiatoire. Il est suivi par une messe de clôture. Ce sont là des événements exceptionnels. Mais l'occupation de la rue advient parfois à temps plus régulier. Le grand moment de



L'année est la Fête-Dieu, avec ses repositoires et ses lits de fleurs installés dans les rues, ponctuée par la grande procession des catholiques. Ce mouvement est si massif que les républicains, comme en miroir, vont à partir des années 1880, organiser les fêtes des écoles publiques, les fameux landits, souvent au cours de la même semaine. Ces manifestations extérieures du culte catholique sont souvent favorisées par le pouvoir jusque dans les années 1880. Au cours des décennies 1870-1920, certains maires anticléricaux tenteront de les limiter. Le Conseil d'État affirmera cependant, surtout à partir de 1907-1908, une jurisprudence libérale. Pensons à la jurisprudence Abbé Olivier de 1909 au sujet des convois funéraires, et, pour ce qui concerne les processions, aux jurisprudences Abbé Loubaye de 1923 et Abbé Verron de 1927.

Un militantisme de type politique se développe aussi. On s'est beaucoup inquiété de la constitution d'un parti musulman voici quelques années. L'Église catholique est aussi intervenue dans le monde politique au XIX^e-XX^e siècle. Les dispositifs sont pluriels. Il peut s'agir de la technique de la pétition, employée dès les années 1830, à propos du soutien à la liberté d'enseignement. Le vote est investi également. L'Église le transforme en acte religieux, avec cette injonction épiscopale qui revient constamment dans les *Semaines religieuses* jusqu'aux années 1930 : « Il faut que vous votiez pour le *'bon candidat'*. Vous devrez rendre compte devant Dieu de votre choix ». Les modernes séparent le politique du religieux. Rien de tel dans cette théologie du vote. Il est aussi un associationnisme catholique. L'Église profite de la loi sur les syndicats de 1884, et de celle sur les associations de 1901. Ses fidèles créent aussi des partis politiques d'obédience chrétienne, comme l'*Alliance libérale populaire* (1901-1919) qui, sans se dire expressément catholique, agira très clairement comme un parti de défense des valeurs et des intérêts chrétiens. Sans doute faut-il ajouter un mot sur la manifestation. Les véritables manifestations catholiques apparaissent en 1906 à propos l'affaire des inventaires. Elles ont parfois donné lieu à des violences. Les interdictions municipales en ont également suscité de nombreuses dans les années 1910-1920. Mais, sur ce terrain, il faut sans doute retenir 1924-1925 : les manifestations sont portées par la Fédération nationale catholique, c'est-à-dire l'Action catholique générale des hommes, contre le projet laïcisateur d'Édouard Herriot. Celles-ci entremêlent des traits du cortège processionnel et du meeting politique. Quatre moments les caractérisent : le premier est constitué par la messe qui ouvre le rassemblement des citoyens catholiques ; il est suivi par un défilé qui conduit à un lieu de meeting ; durant ce meeting interviennent de grands catholiques laïques mais aussi des évêques ; la journée se termine par un retour à la cathédrale où une messe est célébrée. Cet entremêlement du cortège processionnel et du meeting politique s'accompagne d'une subordination des laïcs au clergé. Ce sont souvent, à l'époque, les évêques qui mènent le mouvement.

Ce modèle de visibilité se présente au nom d'une visée intégraliste : on occupe la rue pour rappeler à la société la puissance persistante de l'Église et encourager les fidèles à reconquérir au Christ le siècle apostat. Or, cette stratégie de reconquête a connu une crise de plausibilité au cours de ces dernières décennies. D'abord parce qu'on a assisté à des processus de sécularisation externe : le catholicisme intransigeant n'est plus capable de marquer son emprise sur la société française. Le nombre des pratiquants baisse, le nombre des affiliés déclarés diminue de même, comme l'adhésion des pratiquants et de déclarants aux règles de l'institution. Ensuite, on a assisté à une sécularisation interne du catholicisme de l'époque : les évêques, portés par le Concile Vatican II, acceptent de plus en plus nettement l'autonomie des réalités terrestres (c'est la grande doctrine de « *Gaudium et Spes* ») au point même de cultiver pendant une vingtaine d'années un désir d'enfouissement, ou de grande discrétion, à l'instar des autres groupes religieux, juif, protestant ou musulman.



Une demande de reconnaissance

Les années 1980 sont le moment d'un retour à la religion publique. S'agit-il d'une reconquête stratégique à la mode catholique, celle du XIX^e et du début du XX^e ? Nullement. D'une part, les intentions des acteurs religieux sont aujourd'hui très différentes de celles qui les portaient hier : le langage mis en avant est celui des droits, et non celui des devoirs. D'autre part, les pratiques des acteurs ont évolué : les mobilisations religieuses laissent un large part à l'autodétermination des fidèles. Ce schéma concerne la famille catholique ; il s'étend aussi aux groupes religieux minoritaires.

Mode de justification

On se présente davantage désormais au nom de ce que Jeanne Favret Saada appelait il y a peu les « sensibilités blessées » : on entend faire valoir, en excipant des droits de l'homme et sans vouloir remettre en cause le principe de différenciation des sphères, son identité subjective. Ce schéma d'affirmation ne concerne pas la seule famille catholique ; il s'étend aussi aux groupes religieux minoritaires.

Le mot « identité », introduit par Erik Erikson dans les années 1950, renvoie, en phase avec la subjectivation des existences, à l'idée que chacun doit pouvoir exprimer sa singularité dans la société. Or, les acteurs religieux s'appuient souvent désormais, pour justifier leur présence dans l'espace public, sur cette thématique. On peut présenter ce nouveau régime de justification en deux temps. Négativement, il est bien rare que les croyants et leurs organisations affirment la nécessité de faire retour à l'ordre théocratique : le thème dominant n'est plus celui de la nécessaire soumission de la sphère politique à la normativité objective de la religion. Cela arrive bien sûr, comme dans certains groupes catholiques intégristes – Civitas, la Fraternité Saint Pie X – ou dans certains groupes islamistes qui veulent étendre la loi de Dieu à toutes les sociétés. Cela est très minoritaire. Portés par l'impératif de la traduction (selon l'expression de Jürgen Habermas), les organisations religieuses inscrivent leur discours dans le langage dominant du temps, celui des droits de l'homme, ce qui les conduit à accepter la démocratie et la laïcité. Il faut relire de ce point de vue le discours de Jean-Paul II, prononcé le 11 février 2005, date anniversaire de *Vehementer Nos* de Pie X, où il considère que la laïcité française est un régime non seulement acceptable mais souhaitable. Il y a la volonté d'affirmer le respect des droits de l'homme, de celui qui pense autrement, quand on considèrerait dans le modèle précédant de l'englobement que la liberté de conscience et d'opinion étaient des « libertés de perdition ». On trouverait la même chose dans la plupart des textes des autres prescripteurs religieux. C'est le cas chez les protestants, y compris chez les évangéliques, mais aussi chez les juifs orthodoxes, et chez la plupart des musulmans. Même Mohamed Latrèche, fondateur du Parti des Musulmans de France, se présente au nom de la défense de la liberté des femmes, et non de la loi de Dieu, lorsqu'il s'oppose à la loi de 2004 sur les signes religieux à l'école publique.

Positivement, les institutions religieuses emploient un lexique proche du libéralisme communautarien : chacun doit pouvoir disposer d'un cadre de vie qui lui permette de répondre à ses propres dilections spirituelles. Le propre de la démocratie n'est pas d'unifier, selon le principe de la généralité propre à l'idéologie révolutionnaire de 1789, mais au contraire de permettre à chacun de faire valoir sa singularité. On le voit très clairement dans les revendications musulmanes de ces dernières années. Elles se sont exprimées en plusieurs étapes en s'adossant à la systématique du sujet. Trois phases se sont succédé au cours de la période récente, correspondant à trois générations successives de droits. Il y eut, d'abord, des revendications salariales. Sont venues ensuite des revendications d'ordre civique (droit à la citoyenneté), lorsque les musulmans s'inscrivent dans la société française dans les



années 1980 à la faveur de la loi sur le regroupement familial, À partir de la fin des années 1980, sous l'effet de facteurs sociaux (crise de l'intégration républicaine) et internationaux (l'expansion des réseaux musulmans), des revendications d'ordre culturel et religieux. Comme l'écrit Olivier Roy, « les musulmans osent alors parler en musulman ». Le contentieux ouvert par l'interdit du voile intégral (la loi de 2010 sur la dissimulation du visage dans l'espace public) donne un bon exemple de cet usage de la rhétorique des droits. La plaignante a fait valoir devant la Cour européenne des droits de l'homme (qui finalement, dans la décision *SAS c/France*, ne retiendra pas l'argument) que le port du voile, loin d'être l'indice d'une volonté de remise en cause du principe de la laïcité, était un moyen d'exprimer son « humeur spirituelle » et d'affirmer sa singularité.

Se satisfaisant de demander à l'État républicain, au nom même de ses propres principes, une application plus large de la liberté d'expression, ce discours permet aux acteurs religieuses – sujets ou institutions – d'entrer en interlocution avec les grands principes de la société contemporaine. Ce n'est pas là stratégie simplement. Ce type de discours traduit un modèle bien différent de celui qui primait au XIX^e siècle dans le camp catholique. Une double inflexion est ici repérable. D'une part, l'État n'est plus requis de se soumettre a priori à la loi de Dieu : il est érigé en défenseur des droits du sujet. D'autre part, le croyant n'est plus désormais le simple instrument de la communauté de foi dont il est membre : il est censé s'exprimer à partir de son propre désir de reconnaissance. Il reste que, bien que fondé sur le discours des droits subjectifs, ce dispositif présente une dimension prosélyte. Il peut d'ailleurs aboutir, dans certains cas, à remettre en cause le principe de différenciation des sphères, en limitant la liberté de choix de ceux qui ne partagent pas le même système normatif, comme on l'a vu, en 2012-2013, au moment des mobilisations de rue de La Manif pour tous lorsqu'il s'est agi de contrer le projet de loi visant à étendre le droit au mariage et à l'adoption aux couples homosexuels.

Mode de publicisation

La sensibilité religieuse peut s'extérioriser de deux manières : tantôt de manière individuelle, tantôt de manière collective. Cette action collective se déroule sous l'égide de ce que Jean Paul Willaime a pu appeler « l'individualisme communautaire » : l'engagement ne se fait pas à partir d'un principe d'appartenance préalable, mais à partir d'une proposition personnelle qu'on cherche à valider en la partageant avec autrui dans une action commune. Cette affirmation publique de soi s'était effacée dans les années 1960-1970. Sa réapparition aujourd'hui est le fruit d'un contexte nouveau dont il sera parlé un peu plus loin.

Visibilisation individuelle, d'une part. Cela touche la religion chrétienne. Le catholicisme a vu ses fidèles arborer, depuis les années 1990, des « signes ostensibles » : le port du col romain et même de la soutane (comme dans les communautés nouvelles) est revenu au premier plan. Une enquête en cours a relevé que dans certains collèges publics, lorsque l'atmosphère y est homogène, les enseignants n'hésitent pas à faire valoir, dans la salle des professeurs, leurs propres attachements, soit en orientant les conversations, soit en laissant quelques flyers confessionnels sur les tables. La croix protestante est également de plus en plus visible dans les milieux luthéro-réformés. Dans les taxis, certains conducteurs, dont on apprend vite qu'ils sont évangéliques, n'hésitent pas à attacher des croix à leurs rétroviseurs et à diffuser des chants religieux pendant les courses. On ne perçoit peut-être pas toujours l'importance de ces manifestations extérieures : la société française, sans doute moins exculturée qu'on ne le pense, demeure attachée en effet à tout un imaginaire chrétien qui les fait entrer dans l'espace des pratiques relativement ordinaires. On remarque davantage les pratiques juives : la kippa est apparue ; des « hommes en noir » et des femmes en perruque marquent l'espace urbain. L'alimentation casher est de plus en plus fréquente. C'est le cas aussi dans le monde



musulman. On a pu parler ici d'une « halalisation » de la vie, sous l'effet du développement de nouvelles pratiques alimentaires, de nouvelles habitudes vestimentaires, de nouveaux spectacles. Le ramadan est, dans les jeunes générations, de plus en plus suivi, comme la prière ou la fréquentation de la mosquée sont de plus en plus régulières. Souvent cela s'exprime par toute une série de demandes d'exemptions ou d'allocations adressées aux autorités publiques ou aux dirigeants des associations ou des entreprises privées.

Visibilisation collective, d'autre part. On le voit dans les cérémonies cultuelles. Arrêtons-nous sur le catholicisme. Depuis les années 1980, on assiste à un développement des chemins de croix publics (cela a été lancé à Paris par le Cardinal Lustiger). On a retrouvé aussi les cérémonies de couronnement de la Vierge : au cours de la période 2005-2018, on a recensé 35 commémorations sur ce terrain. On retrouve aussi le sens du pèlerinage (comme celui de « chrétienté » ou de « tradition »). Les Journées Mondiales de la Jeunesse (JM) instaurées dans les années 1980 en sont le signe : elles voient partir tous les deux ou trois toute une génération de jeunes Français vers les cités du monde entier dont ils occupent bruyamment l'espace. Il ne s'agit pas là d'une réitération à l'identique de la tradition, mais bien de sa réinvention subjectivée. Rien là de la discipline des grands pèlerinages du XIX^e siècle : on inscrit le déplacement croyant dans un vaste processus d'hédonisation de la religion. On trouve la même volonté d'occuper la voie publique du côté des évangéliques. On pourrait reprendre ici l'exemple de Jacques Barbero qui, à partir des années 1970, va développer une évangélisation de rue, d'ailleurs très proche de celle, aujourd'hui, chez les Témoins de Jéhovah, autour de l'opération « Une Bible par foyer ». Il faut évoquer aussi les « marches pour Jésus », dont la première en France s'est déroulée à Paris en 1991. Depuis, la manifestation s'est étendue à tout le territoire. Au-delà des évangéliques, l'opération « Protestants en fête » à Strasbourg en 2017 a relevé de la même logique. Mais la visibilité peut prendre aussi un tour plus politique : on songe en particulier à l'usage contemporain de la thématique des « racines chrétiennes de la nation » dans les discours des acteurs politiques.

Comment, au-delà du discours tenu par les acteurs, expliquer cette réaffirmation de la visibilité du religieux, après la discrétion des années 1950-1980 ? Pour reprendre la typologie de Georges Balandier, il me semble que cette visibilisation nouvelle est liée, d'une part, à des « raisons du dehors » et à des « raisons du dedans ». Raisons du dedans. Le discours des prescripteurs religieux a profondément évolué au cours de la dernière période. C'est tout à fait net avec la théologie catholique de la « nouvelle évangélisation » apparue chez Paul VI en 1975 (exhortation *Evangelii nuntiandi*) et puissamment réaffirmée chez Jean-Paul II dans son allocution d'intronisation en 1978 : « *N'ayez pas peur, ne craignez pas, ouvrez toutes grandes les portes au Christ ! À sa puissance salvatrice ouvrez les frontières des États, les systèmes économiques tout comme les systèmes politiques, les vastes champs de la culture, de la civilisation, du développement* ». Il faudrait aussi relever la transformation du discours du consistoire juif, en particulier sous l'influence du Rabbin Sitruk, mais aussi l'impact de la pénétration du protestantisme évangélique – fondé à la fois sur le conversionnisme et le prosélytisme – dans le protestantisme français. Raisons du dehors. La société française a profondément évolué au cours de ces dernières années : elle s'est dissociée de la logique du progrès qui la caractérisait durant les Trente Glorieuses. L'opinion a tendance, dans ce moment particulier de l'histoire, à se replier sur un régime patrimonialiste d'existence. Ce tropisme du ré-enracinement peut se manifester selon diverses modalités. Les croyants l'expriment en faisant retour, selon le mode singulariste de la contemporanéité, en articulant leur quête de cohérence au récit religieux qu'ils s'approprient.

Il faudrait s'interroger sur les réactions de la puissance publique devant ce retour à la visibilité. Son dispositif articule deux tendances. D'une part, une tendance à la neutralisation. On cherche aujourd'hui, davantage qu'hier, à neutraliser le religieux, du moins, lorsque ce religieux semble ne pas correspondre pas aux valeurs définies par l'ordre libéral. L'exploration d'un certain nombre de lois et de jurisprudences permettent de fonder ce constat : il faut que le religieux se retire dans le for interne, sans venir perturber l'espace social. La signification de la notion d'espace social a changé :



l'espace social prolongeait hier la sphère privée, et s'ouvrait donc à la possibilité de l'affirmation du religieux. Rebaptisé espace public, on le voit de plus en plus comme un appendice de l'espace étatique. D'autre part, une tendance à l'instrumentalisation. Les pouvoirs publics, tant au national qu'au niveau local, ont tendance à valoriser le religieux visible, quand il fait corps du moins avec l'éthos de la démocratie constitutionnelle : en portent témoignage, tant au plan institutionnel qu'au plan symbolique, les coopérations qui se nouent aujourd'hui, dans diverses instances, entre le politique et le religieux. Sans doute les réactions à l'incendie de Notre-Dame de Paris sont-elles l'indice de cette convivance retrouvée des deux ordres, dans un monde qui, cependant, ne s'accommode pas de l'hétéronomie.



Mardi, 16 octobre 2018

Audition de M^{me} Fatiha Ajbli, docteure en sociologie, ancienne membre du Cadis-EHESS

Je voudrais tout d'abord vous remercier de m'avoir invitée à prendre part aux réflexions que vous menez ici sur « la visibilité religieuse dans l'espace public ». Il se trouve que je travaille sur l'épineuse question de la « place » des françaises identifiées comme musulmanes et plus particulièrement sur les perspectives de mobilité qui s'offrent à elles dans une société qui les stigmatise et leur dispute la légitimité d'exister dans l'espace public. C'est ainsi que j'ai été amenée à questionner la dimension conflictuelle de la visibilité du « fait islamique », au travers de celles qui en assurent la publicisation et que l'on appelle communément les « femmes voilées ».

Pour entrer dans le vif du sujet, je propose de couvrir 3 volets constitutifs du phénomène qui nous occupe ici : un volet théorique, un volet politique et volet empirique. Le premier nous permettra d'abord de poser un cadre général pour penser l'articulation entre les notions de « visibilité », d'« espace public » et de « conflit ». On pourra à cette occasion se demander *qu'est-ce qu'un signe visible ?* ou plutôt, *à partir de quand un signe devient-il visible ?* Le second volet nous amènera ensuite sur le terrain de l'« imaginaire national du voile » : *quelle est la fonction de cet accessoire religieux dans la structuration de notre narration collective ?* Le troisième volet se rapportera, enfin, à la construction des itinéraires des femmes musulmanes. Il s'agira à la fois de donner des clés d'analyse indispensables pour comprendre *comment se construit la religiosité de ces femmes ?* et de se demander *dans quelles mesures le contexte politique actuel affecte leurs trajectoires sociales ?*

Je précise par ailleurs, que je n'ai évidemment pas vocation à parler ici de toutes les « femmes voilées » ; celles, ultra-minoritaires, qui s'inscrivent dans des parcours de rupture avec la société française ou dans des trajectoires de radicalisation échappent à mon propos. Celles dont il est question sont, à l'inverse, caractérisées par leur volonté d'inclusion dans la société française ; une inclusion qu'elles envisagent à « visage découvert » autrement-dit « tête couverte ».

J'en viens désormais à mon 1^{er} point sur l'articulation entre « visibilité », « espace public » et « conflit »

I) Visibilité, espace public et conflit

On a tendance à l'oublier mais la visibilité du fait musulman n'a pas toujours été la même, tout comme d'ailleurs les marqueurs sur lesquels s'est cristallisé le rejet à son égard. Pendant toute une période correspondant à la 1^{ère} phase d'installation des immigrés, ces populations avaient peu de visibilité en tant que « musulmans ». C'est le passage d'une immigration de travail à une immigration familiale et l'abandon des illusions du retour qui vont faire de l'affirmation musulmane une dimension majeure de la sédentarisation. On assiste aujourd'hui à « un processus de visibilisation extensive » (Corinne Torrekens) de l'islam dans l'espace public *via* le port du voile, les projets architecturaux de construction ou de rénovation des mosquées et le développement d'une « consommation halal » etc. De fait, cette visibilité plus forte de l'islam est un signe de son enracinement. En clair, c'est parce qu'il y a enracinement, qu'il y a visibilité (Abdelmalek Sayad). L'expression publique du culte



musulman doit donc être comprise comme une façon de matérialiser l'existence d'un islam français. Malheureusement, elle est comprise et traduite comme son strict opposé, c'est-à-dire comme une preuve de danger ou de juxtaposition avec le reste de la société. Dans le cas précis des femmes « voilées », les études réalisées auprès d'elles montrent qu'elles sont intégrées à la culture française, que leur système de pensée et d'action portent en lui la détermination de la société où elles sont nées, beaucoup plus que celle des pays dont elles sont originaires. L'extériorisation de leur « islamité » n'est par conséquent pas à lire comme la négation de leur « francité » mais plutôt comme une façon singulière de l'assumer. Selon Farhad Khosrokhavar, elles « *cherchent non pas à rompre avec l'identité française mais à l'assumer différemment, à s'intégrer sans se laisser assimiler. Elles sentent donc le besoin de se distinguer des autres tout en participant à la société, à être d'autant plus elles-mêmes qu'elles sont un petit peu différentes et, surtout, à pouvoir se démarquer des parents autant que du monde extérieur* ».

Mais, alors, *qu'est-ce que sous-tend cette quête de visibilité ?* Selon, Michel Wiewiorka, deux conditions déterminent le déclenchement d'un processus d'affirmation collective : l'existence d'abord d'une situation initiale de domination, de rejet ou de disqualification ; et la capacité ensuite de l'acteur à apporter en retour quelque chose de constructif, de culturellement valide, qui renforce son estime pour lui-même et vis-à-vis de la société. Il y a dans la quête de visibilité un enjeu de reconnaissance qui est transversal aux minorités. Dans le cas des fidèles musulmans, Corinne Torrekens montre que la demande de visibilité est travaillée par un souci de transparence traversé lui-même par l'idée que faire connaître l'islam (en le rendant plus visible) devrait permettre de rompre avec les tensions que génère sa médiatisation négative. Qui-plus-est, rendre visible l'islam dans l'espace public revient à rendre légitime sa présence dans un espace public multiconfessionnel ; ce qui est indéniablement un moyen de sortir d'une forme d'humiliation ressentie, d'une situation vécue comme injuste et discriminante. Enfin, dans un contexte global sécularisé, la visibilité constitue un mode de production ou d'affirmation identitaire. En somme, la demande musulmane de visibilité est sous-tendue à la fois par une quête de reconnaissance, par la réparation d'une situation d'injustice ressentie et par une affirmation identitaire.

Bien qu'il ne concerne qu'une minorité, ce processus de visibilisation islamique suscite de très fortes oppositions. Ces oppositions ne sont pas systématiquement motivées par la volonté d'empêcher les croyants de pratiquer leur culte ; mais elles reflètent *a minima* un sentiment de malaise et d'indisposition face à une présence jugée trop voyante, trop encombrante, et dont les prétentions à occuper l'espace public ne sont de toute évidence pas considérées comme légitimes, *a fortiori* dans un contexte où la « guerre » contre le terrorisme introduit beaucoup de confusion. Or, on ne peut pas comprendre les tensions que suscite la visibilité du fait musulman si on n'intègre pas l'idée que notre espace public n'est pas neutre, mais qu'il est normé et normatif. Si l'espace public n'est pas neutre, c'est parce qu'il est avant tout le terrain de la publicisation des problèmes sociaux et de leurs délibérations publiques. Il est le lieu des métamorphoses de la société. D'ailleurs, toutes les identités et toutes les conduites sociales ne s'y valent pas. Donc, même si, d'un point de vue théorique, l'espace public est censé admettre la diversité et le pluralisme ; dans les faits, il est structuré par des normes dominantes. Ce qui lui accorde, du coup, des propriétés aussi bien *inclusives* que *exclusives*. Pour les groupes sociaux dont les revendications sont délégitimées au motif qu'elles ne font pas partie de l'intérêt général, l'espace public représente alors le fond sur lequel vient se révéler le degré de recevabilité des conduites.

À défaut d'être neutre, l'espace public est au contraire, tant dans ses débats contradictoires que dans sa matérialité symbolique un espace normatif. Selon Nilüfer Göle, cette normativité se structure principalement autour de deux dimensions : l'une a trait au religieux et l'autre aux normes sexuelles. Du point de vue religieux, notre espace public est le résultat d'une interaction historique très particulière entre un État « en chantier » et une Église dominante ; interaction qui a abouti à un compromis quant à leurs relations et leurs sphères d'influence réciproques. Cet espace a donc toujours été et est toujours porteur (même après le processus de sécularisation) de l'identité dominante où les éléments religieux ont ou ont eu leur importance. Ce qu'il faut relever c'est que cette identité dominante et les éléments religieux qui lui sont inhérents sont inscrits dans l'espace public,



matériellement (bâtiment religieux : église et temple) et symboliquement (jours fériés du calendrier). Partant de là, l'espace public devient le lieu symbolique où se gèrent les contradictions que traverse la société du fait de la cohabitation entre groupes aux intérêts, comportements, cultures et religions différents. S'agissant des normes sexuelles, elles sont l'héritage de la libération sexuelle post-68. Même si ces normes ne font pas l'unanimité (comme on a pu le voir à l'occasion du débat sur le mariage pour tous), c'est bien sur le terrain de la sexualité que se joue la rhétorique politique du « choc des civilisations ». Éric Fassin souligne l'apparition d'un « nous » -défini par la démocratie et la libération sexuelle – que l'on oppose aux « autres » – enfermés dans une culture hostile par essence aux femmes. Dans cette configuration, explique l'auteure, l'irruption des femmes musulmanes dans l'espace public, peut être vue comme une violation de ces normes, soit comme une transgression qui défie à la fois les limites de l'indifférence séculière de l'espace public et les normes d'un féminisme séculier.

Il en ressort que *si la visibilité des femmes musulmanes porte en elle une part intrinsèque de conflit, c'est parce qu'elle produit un effet disruptif dans « l'ordre établi » et qu'elle fait entrer des ruptures de cadre normatif*. Au fond, c'est cela même qui caractérise la visibilité d'un signe. Un signe devient visible (et donc plausiblement conflictuel) à partir du moment où il introduit des ruptures du cadre normatif ; surtout si ces ruptures sont portées par des minorités « infériorisées » du point de vue des représentations collectives.

Ce qui m'amène directement à mon second point, « le voile dans notre imaginaire collectif ».

II) La fonction du corps voilé dans la structuration du roman national

En France, la récurrence des controverses sur le voile, l'extension des domaines où elles s'appliquent (l'école, l'hôpital, l'université, la plage, l'entreprise, la rue etc.), leur charge émotionnelle ainsi que l'adoption depuis 2004 d'une série de mesures légales anti-voiles indiquent que le corps des femmes musulmanes constitue un enjeu majeur des conflits idéologiques et politiques qui agitent notre société et, au-delà, les sociétés euro-américaines. *Comment expliquer que ces femmes suscitent autant de rejet et que leurs apparitions publiques soient si polémiques* sinon par la perspective d'un fétichisme qui, soit dit-en-passant, connaît son équivalent inverse dans certaines sociétés à majorité musulmane. L'hyper-stigmatisation des pratiquantes musulmanes n'est naturellement pas sans lien avec la perception dominante négative de l'islam. Pour ainsi dire, elles représentent une sorte de *fantasme dans le fantasme de l'islam*. En effet, dans les représentations politiques et médiatiques, l'islam est construit sur le mode imaginaire de la menace ; l'islamisme servant d'épouvantail. Il existe une réelle incapacité à se défaire de ce que Vincent Geisser appelle « le complexe obsessionnel de l'islamisme ». C'est l'idée que l'islamisme sert de point de référence à la représentation politique et médiatique de l'islam ; c'est de là qu'on va chercher à comprendre et à interpréter les formes ordinaires de piété musulmane. Il y a donc surdétermination de la grille de lecture politique qui fait l'aveu d'une autre forme d'incapacité : celle d'entrevoir l'islam comme une religion d'abord, et comme une religion française par surcroît.

Les femmes étant celles qui assurent la publicisation de l'islam dans l'espace public, elles sont inévitablement confondues avec le danger de l'islamisme. Cela se vérifie d'ailleurs facilement dans la manière dont les médias surexploitent l'imagerie des femmes musulmanes voilées dans leur iconographie du danger. Cette imagerie est utilisée de façon à convoquer un imaginaire de la peur, un imaginaire de protection nationale. On remarque à ce titre que l'usage qui en est fait suggère une double signification : d'abord que la démographie de l'islam passe par les femmes, c'est l'islamisation de la société par le ventre des femmes. Ensuite que toutes les femmes françaises seront obligées de se voiler lorsque « les musulmans seront au pouvoir ». Le voile sert, dans les deux cas, à signifier la domination sur le *corps des femmes* et par extrapolation sur le *corps national*. Évidemment, la



survisibilisation des images de femmes voilées contrastent radicalement avec l'invisibilisation de ces mêmes femmes silenciées dans les plateaux TV et à la radio où on débat d'elles mais sans elles. Pire, les rares « voilées » qui ne répondent pas au rôle de « victimes du joug l'islam » et qui osent apparaître même furtivement dans l'espace télévisuels coiffées d'un couvre-chef et en position d'intégration sont violemment blâmées pour leur conduite de franchissement. Je pense notamment au déferlement de violence qui a succédé à l'apparition télévisuelle de la chanteuse Menel (*The Voice*) et de Myriam Pougetoux (jeune syndicaliste de l'UNEF). *La brutalité des campagnes de dénigrement et de cyber harcèlement qu'elles ont vécues sont à la fois la preuve de l'infraction commise et le moyen de sa sanction.*

Cette perspective sous-tend l'idée que le voile est construit comme un « objet ennemi » de la république. Ici, l'ennemi est une construction politique et non pas un donné. C'est dans la nature même du politique que de différencier l'ami de l'ennemi. Un ennemi est toujours nécessaire car il permet à une collectivité de s'identifier par opposition. À cet égard, l'État est la forme la plus aboutie du politique en ce qu'il a le pouvoir d'identifier et de nommer l'ennemi. Dans le contexte post-11 septembre, l'antagonisme avec l'islam s'est radicalement accentué ; il a ouvert sur une « guerre » contre le terrorisme qui a de multiples effets pervers sur les concitoyens musulmans. Ce qui doit nécessairement nous amener à remettre en question la longue tradition sécuritaire qui caractérise la gestion publique du fait musulman. Pour rappel, la première affaire du Burkini éclate 2 jours après l'assassinat du prêtre Jacques Hamel et le maire de Cannes adopte un arrêté anti-burkini au motif qu'« on ne peut pas accepter des tenues ostentatoires faisant référence à des mouvements qui nous font la guerre ». Il y a là clairement une projection idéologique qui a trouvé les moyens de son expression politique liberticide. Autrement-dit, la construction du voile comme « objet ennemi » produit des politiques intrinsèquement genrées : de toutes les controverses autour de l'islam, celles débouchant sur une loi, un règlement ou un arrêté concernant exclusivement les « femmes voilées » : *la loi du 15 mars 2004* qui vise à appliquer le principe de neutralité aux élèves dans les établissements d'enseignement public ; la circulaire Châtel qui vise à appliquer le principe de neutralité aux parents accompagnant des sorties scolaires, en mars 2012 ; *la loi du 11 octobre 2010* relative à l'interdiction de dissimuler son visage dans l'espace public ; la restriction de la liberté religieuse en entreprise, notamment avec *la loi du 8 août 2016* ; l'adoption d'arrêtés municipaux autour du « burkini » en août 2016 (Fatima Khemilat). Ces politiques ont une double fonction : non seulement elles régularisent l'irrégularité citoyenne des femmes musulmanes visibles mais, en plus, elles organisent le cadre politique légal de leur marginalisation, voire de leur ségrégation. En pratique, elles participent à élargir les « espaces interdits » aux femmes voilées et à réduire par conséquent les espaces qui leur sont « ouverts », ce qui tend à les acculer aux espaces « réservés », communément appelés « espaces communautaires ». À ce sujet, il convient de souligner le paradoxe qui consiste à leur reprocher un « communautarisme » alors même qu'on organise politiquement leur « communautarisation ». Je précise tout de même avoir des réserves sur le contenu et l'usage, à mon sens, problématiques du concept de « communautarisme » dont vous remarquerez qu'il ne s'applique qu'à l'islam et qu'il est ultra-péjoratif. Or, si le communautarisme consiste à se regrouper par affinités, alors tous les groupes sociaux sont communautaires et on peut tout à fait envisager de parler du « communautarisme » des élites.

En définitif, le *corps voilé* constitue un enjeu de la définition politique du corps national et de son identité ; il s'apparente à un corps étranger au corps national. Il sert de ligne de démarcation avec l'identité française et même de contre-modèle à l'identification nationale. C'est cela qui rend précisément « acceptable » – voire même « nécessaire » – la criminalisation de leurs pratiques religieuses ainsi que le contrôle massif de leurs corps physiques.

1. J'en terminerai avec mon 3^e et dernier point sur la construction des itinéraires des musulmanes « voilées ». Quand on cherche à renouer avec la complexité des phénomènes d'envoilement, il me semble important de maîtriser quelques notions-clés et puis d'envisager la façon dont le contexte impacte ces trajectoires de vie.



III) Les itinéraires des musulmanes « voilées »

A) Des clés d'analyse indispensables

A1) « La « recomposition française de l'islam féminin » : c'est l'idée que les itinéraires des femmes qui revendiquent la légitimité d'activer une islamité visible se composent et se recomposent dans un contexte bien particulier, qui est le contexte français. Un contexte profondément sécularisé et religieusement pluriel. C'est important de le souligner parce que la religion y est soumise non seulement à une logique d'optionalité mais aussi à une pluralité d'offre, y compris à l'intérieur de l'islam. Le voile est donc principalement construit comme un choix, il est l'objet d'une réappropriation personnelle. *Se tromper de contexte, c'est se tromper d'analyse.* Pour les pratiquantes, se couvrir les cheveux est vécu comme une obligation personnelle envers l'Absolu. L'adoption du voile traduit chez elles la volonté de se doter d'une nouvelle forme de spiritualité qui se construit dans un dialogue avec le sacré, dialogue où diverses restrictions, pas uniquement vestimentaires, deviennent porteuses d'un sens redéfini de façon autonome. Si l'aspect normatif est clairement valorisé, il ne se traduit pas pour autant dans une application littérale et figée. Bien au contraire, il interagit avec son environnement et se recompose à la lumière d'une contextualisation réfléchie. Si bien qu'elles adoptent des attitudes syncrétiques qui consistent à faire coexister le registre religieux et le registre de la société. Ainsi, dans leur écrasante majorité, les pratiquantes musulmanes travaillent à harmoniser leur double système normatif. Elles se sont appropriées les valeurs de la société et elles vont même jusqu'à les islamiser. Elles adhèrent à titre d'exemple aux principes d'égalité des sexes, de promotion des femmes, d'indépendance financière, et de liberté du conjoint. Lorsqu'elles investissent l'espace public pour y prendre une place, elles mettent ainsi en cohérence et en concomitance leur « islamité » et leur « francité ».

A.2) « Tensions entre référentiels normatifs » : la visibilité du voile étant polémique et sources de rejet, la coexistence de ce double référentiel normatif produit inévitablement des tensions, voire des contradictions. Dans le cadre de ma thèse de doctorat consacrée à l'emploi des femmes musulmanes, j'ai pu vérifier ô combien ces conflits sont présents chez les femmes qui cherchent à s'insérer dans la vie professionnelle. Les exigences de neutralité qu'on leur oppose le monde du travail les installe dans une impasse : « avancer masquées pour prendre une place dans la société ou renoncer à cette place pour avancer voilées ». Face à cette injonction au dévoilement, les actives musulmanes mobilisent différents types de leviers. J'ai mis en évidence les stratégies qu'elles adoptent pour résoudre ce dilemme. J'en ai dégagé 3 principalement : les « stratégies de contournement », les « stratégies d'évitement » et les « stratégies de conformisme ». Les « stratégies de contournement » impliquent d'opter pour des secteurs d'activité où le voile est accepté, où il ne pose quasiment pas de problème ; elles conduisent les actives musulmanes à s'orienter vers *l'ethnic business* et/ou, vers le secteur libéral, ou encore à faire le choix de l'exil, surtout en ce qui concerne les plus diplômées. Les « stratégies de conformisme », quant à elles, sont le fait principalement des « fonctionnaires », des actives « voilées » partageant un fort sentiment d'impuissance, résignées à respecter l'impératif de neutralité. Les « stratégies d'évitement », enfin, consistent à se soustraire à la tension par un retrait volontaire du monde professionnel. C'est une forme d'auto-exclusion. Naturellement, les contraintes du monde professionnel conduisent les femmes musulmanes à développer un arsenal de techniques de camouflages que je n'ai pas le temps de développer ici mais qui participent tout autant à solutionner le problème.



- A.3)** « Démocratisation des modes d'habillement » : les stratégies dont nous parlons portent en elles les germes d'une démocratisation des formes de voilement. Il n'existe pas une seule manière de se couvrir : l'offre vestimentaire s'est pluralisée. Quand on se promène dans la rue, on rencontre une diversité d'expression du voile : du *jilbab*, au *niqab*, en passant par le *hijab*, le turban, le chapeau, le béret, le bandana ou la casquette. Depuis plusieurs années, on assiste à une destandardisation du foulard musulman. Cette destandardisation a conduit à des emprunts culturels venant aussi bien des pays arabes (ça reste minoritaire) que de la société d'accueil. Dans ce dernier cas, on peut y voir une forme de re-culturation de la pratique du voile à partir d'accessoires mis à disposition par la culture française. Cette re-culturation est une réélaboration de l'orthopraxie musulmane visant à neutraliser la charge « islamique » du couvre-chef, soit à résorber son altérité radicale. Naturellement, cette re-culturation fait débat chez les tenants de l'autorité religieuse ; mais elle indique avant tout que les femmes s'accordent une certaine autonomie dans la façon dont elles gèrent leur référentiel islamique. En outre, cette volonté d'investir l'espace public, de prendre part à la vie de la cité, les conduit à une double transgression : la transgression des normes de l'espace public dont j'ai parlé en début d'exposé, d'un côté et la transgression des normes de l'islam patriarcal, où les femmes ont d'abord un rôle familial, d'un autre côté. Le « voilement » est donc loin d'être un phénomène figé ; il est au contraire dynamique et mouvant. En outre, il masque un autre phénomène tout aussi marquant du point de vue des processus de recomposition de l'islam féminin : le dévoilement. En effet, de nombreuses femmes musulmanes décident après avoir porté un couvre-chef pendant un certain temps de se débarrasser de cette pratique, soit parce qu'elles ont fait évoluer leurs opinions et leur rapport à la norme religieuse, soit parce que la pression sociale est trop forte.
- A.4)** « Femmes voilées » : une catégorie à interroger : il y a une véritable difficulté à définir ce « groupe » social alors même qu'il existe un accord tacite autour de sa désignation. Cet accord s'établit sur la base d'un indice d'homogénéité basé sur le port d'un couvre-chef inspiré de l'orthopraxie islamique. C'est l'idée que la parure portée par les musulmanes est un trait de ressemblance (ou de différence selon les points de vue) suffisamment pertinent au regard du sens commun pour y pressentir une entité à part, un exo-groupe. C'est une lacune qui existe même dans la littérature sociologique qui a longtemps défini la femme voilée à partir de son attribut (le voile). Or, ce n'est pas l'accessoire qui fait la femme voilée mais son adhésion à l'orthopraxie normative et le rapport positif et régulier qu'elle entretient à la norme. Pour preuve, bon nombre d'actives musulmanes sont « voilées » au sens de ce rapport actif vis-à-vis de la norme et pourtant « têtes nues » sur le lieu de travail.

B) Les effets du contexte politique sur leurs trajectoires

B.1) La discrimination : une routine

Dans les entretiens que j'ai menés, les femmes décrivent la discrimination comme une « expérience totale », en ce sens qu'elle englobe toutes les sphères de leur vie publique. Les sous-entendus qu'elles emploient fréquemment, du type « à chaque fois », « comme d'habitude », « c'est toujours la même chose », « dès que », sont des expressions qui inscrivent les situations relatées dans le registre de l'habitude et de l'évidence et qui suggèrent la discrimination comme une routine.

Un sentiment d'insécurité dans l'espace public : cette routine de la discrimination se vit notamment dans la rue, lorsqu'elles empruntent l'espace public, en principe, ouvert à tous. Là, les femmes en voile décrivent des scènes de violences qui se



banalisent et qui vont des « regards » insistants (voire défiants) aux agressions physiques (voile arraché/voiture qui accélère), en passant par des remarques racistes et sexistes et des attitudes insultantes (soupirs/crachats). L'ampleur du ressenti et des vécus indique de toute évidence une forme spécifique de « harcèlement de rue » qui n'est perçu que d'elles et qui entrave sérieusement leur capacité à se mouvoir librement dans l'espace. Ces violences de rue s'intensifient tout particulièrement à la suite de chaque épisode terroriste.

Des barrières symboliques mais bien réelles : les interactions interpersonnelles sont également sources de discriminations. Celles qui sont le plus couramment évoquées pointent les personnels des administrations qui mobilisent arbitrairement la notion de laïcité pour prétexter leur refus de délivrer un service. Ainsi, parmi les femmes rencontrées, certaines racontent comment elles se sont vues interdire l'accès à la mairie ou à un bureau de vote. D'autres rapportent comment elles ont été refoulées d'une banque, d'une salle de sport ou d'un restaurant. D'autres encore ont essuyé des refus de soin tantôt explicites tantôt détournés.

B.2) Quels sont les impacts de ces discriminations sur la vie des femmes musulmanes ?

Le 1^{er} impact que j'identifierai ici est directement lié au contexte politique qui fait peser sur elles le poids de la stigmatisation et des dispositifs légaux qui débordent souvent de leur cadre légal ; ce qui a pour effet objectif de compromettre l'exercice de leurs droits et de leurs libertés fondamentales. Le 2nd impact concerne, quant à lui, les souffrances liées à leur statut de « stigmatisées ». La surexposition aux violences islamophobes en tout genre conduit certaines femmes musulmanes à l'autodépréciation. Elles intériorisent la charge de leurs échecs comme des « incapacités » ou des « incompétences » personnelles alors même qu'ils sont pour bonne partie déterminés par des discriminations systémiques. L'auto-exclusion est le 3^e impact. On parle d'autoexclusion lorsque les femmes musulmanes construisent leur exclusion comme un retrait volontaire. Ce retrait vise essentiellement à se soustraire aux humiliations et aux risques plausibles de discriminations, elles restent donc volontairement en marge de la société. Cette auto-discrimination prouve de façon générale que le système discriminatoire est capable de fonctionner sans qu'il y ait de actes discriminatoires. Enfin, le dernier impact réside dans l'hyper correction sociale. Pour faire démentir les stéréotypes autour de leur prétendue aliénation et des soupçons d'accointance avec les phénomènes de l'extrémisme, les femmes musulmanes cherchent ardemment à contrôler leur image pour réduire le risque de tensions lors des interactions sociales. S'en dégage un sentiment de « fatigue », d'être constamment en représentation pour « briser les clichés ».

Au terme de cet exposé, on voit bien la totale déconnexion entre les discours politiques et médiatiques sur le voile et la réalité sociale des femmes qui le pratiquent, d'une part, et la spécificité de leur expérience discriminatoire, puisqu'elles vivent des discriminations qui ne sont éprouvées ni par les hommes de leur minorité, ni par les femmes de la majorité, d'autre part.



16 octobre 2018

Audition de M^{me} Lucine Endelstein, chargée de recherche au CNRS et enseignante à l'Université Toulouse Jean Jaurès

Mon intervention porte sur les formes multiples de la visibilité du judaïsme dans les espaces publics. Elle s'appuie sur mes travaux menés depuis les années 2000 sur le monde juif contemporain avec une approche à la croisée de la géographie sociale et de l'anthropologie urbaine, avec un intérêt particulier pour la dimension spatiale des faits religieux.

Analyser les formes multiples de la visibilité du judaïsme dans l'espace urbain, c'est une manière d'observer d'une part des mutations religieuses dans le monde juif contemporain, et d'autre part des rapports multiples et évolutifs des juifs à la cité, dans un double contexte : celui des débats autour de la laïcité et de la place accordée aux religions dans l'espace public ; et celui de la recrudescence des actes antisémites depuis les années 2000, exacerbé depuis les meurtres de 2012 et 2015.

Dans ce contexte, la visibilité du judaïsme dans l'espace public oscille entre visibilité nouvelle liée à la revitalisation religieuse et invisibilité liée à la crainte de l'antisémitisme. Je présenterai un panorama des différentes expressions de la religion dans l'espace public, puis mes travaux plus récents sur la fête publique de Hanoucca¹⁵ qui est très représentative des nouvelles formes de visibilité du judaïsme, plus événementielles qu'auparavant.

I. Revitalisation religieuse dans le monde juif contemporain

Le monde juif est concerné par le double processus qui touche la société française et les sociétés européennes : la sécularisation et la revitalisation religieuse pour une partie des populations. Certains juifs se définissent en dehors de toute référence religieuse, d'autres ont intensifié leurs pratiques ou ont adopté des pratiques nouvelles s'ils n'étaient pas pratiquants auparavant. C'est surtout la place de la référence religieuse dans la réinterprétation de l'identité qui est redevenue importante pour une partie de la population juive, après plusieurs décennies où elle semblait être dans un processus continu de régression.

Je rappelle à quel point il est difficile de donner des chiffres sur ce phénomène surtout pour le monde juif contemporain, limites méthodologiques de toutes les enquêtes...

15 - Cette présentation reprend des éléments d'un article récemment publié : ENDELSTEIN L., « Lumières sur la ville. Les fêtes de Hanoucca entre action missionnaire transnationale et appartenance événementielle », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 177, 2017.



Ex : Enquête D. Schnapper, C. Bordes- Benayoun et F. Raphaël dans *La condition juive en France*, PUF, 2009. Sur un échantillon de 610 personnes :

- ▶ 18,4% se définissent en dehors de toute référence de pratique (c'est moins par rapport aux enquêtes précédentes, mais les méthodes n'étaient pas les mêmes)
- ▶ 26,2% peu pratiquants
- ▶ 21,5% assez pratiquants
- ▶ 22,1% pratiquants
- ▶ 10% très pratiquants
- ▶ 53% se situent entre les catégories « assez pratiquants » et « très pratiquants »

Au total 1/3 des personnes interrogées s'estiment plus religieuses que leurs parents.

Ce qui signifie que la réinterprétation de la judéité en termes religieux est aujourd'hui redevenue importante : la réaffirmation identitaire des années 1980 a abouti à une réappropriation de l'héritage religieux que les juifs des générations précédentes avaient délaissé, par choix identitaire, mais aussi parce qu'ils suivaient le mouvement général de sécularisation.

Cette réapparition du religieux dans les processus d'identification au judaïsme correspond à des conceptions de la judéité et des horizons idéologiques différents.

On peut observer la revitalisation du judaïsme au cours des dernières décennies dans sa dimension spatiale, avec la multiplication du nombre de lieux de culte, d'écoles juives, de commerces cashers, d'événements ponctuels :

Exemple : les restaurants certifiés par la surveillance rabbinique du Consistoire de Paris (sans compter les surveillances orthodoxes indépendantes): 4 en 1971, 70 en 1991, 108 en 2002, 129 aujourd'hui à Paris et en banlieue.

Écoles juives : 10 en 1956, 88 en 1986, 125 en 2004, près de 300 aujourd'hui (moins si l'on compte en « groupes scolaires »)

Cette démultiplication des lieux juifs semble refléter une effervescence religieuse, ce qui est vrai, mais l'expliquer par la seule dimension religieuse serait réducteur, car elle relève d'une combinaison de facteurs religieux et de facteurs non religieux, particuliers ou non au monde juif : par exemple l'évitement du secteur public pour les écoles (avec en plus, la particularité de la recherche d'une éducation traditionnelle et de la peur de l'antisémitisme) ; pour le secteur casher le développement de la restauration rapide, et l'industrialisation des modes de production alimentaire et la recherche de traçabilité des produits (avec la particularité du respect d'une norme alimentaire religieuse ou d'une tradition).

La revitalisation du judaïsme s'exprime aussi par des pratiques individuelles, difficilement quantifiables : les pratiques vestimentaires (avec le succès du mouvement ultra-orthodoxe Loubavitch, dont je reparlerai plus tard, les hommes portant barbe, chapeau et costume noir sont plus nombreux à arpenter les rues des grandes villes françaises aujourd'hui qu'il y a quelques décennies).

Vue de loin, la présence religieuse juive est plus importante et plus visible dans l'espace public. Vue de plus près, cette présence est inégale, polymorphe, et changeante dans le temps et dans l'espace. Elle exprime une diversité de choix individuels et collectifs concernant les manières de vivre en tant que juif dans une société laïque.



La visibilité du judaïsme est marquée par le contraste entre la discrétion des lieux de culte et des écoles juives et le caractère très visible de certaines pratiques vestimentaires, et de certains événements : les signes pérennes de la présence du judaïsme dans l'espace public tendent à s'effacer, tandis que la visibilité de cette religion devient plus événementielle.

II. Expressions du judaïsme dans l'espace public

▸ Les **lieux de culte contemporains et les écoles** font très souvent preuve de discrétion

Il existe là un contraste entre la monumentalité des synagogues consistoriales du 19^e siècle (par exemple la synagogue de la rue de la Victoire), et les synagogues contemporaines qui sont très souvent invisibles. Les synagogues consistoriales représentaient l'incarnation spatiale d'une intégration désirée par les Juifs récemment émancipés et d'une volonté de l'État de les reconnaître comme citoyens.

Au contraire les lieux de culte contemporains sont souvent discrets, sans aucun signe d'appartenance au monde juif lorsqu'ils ont une interface avec la rue. Cette discrétion relève surtout d'un souci de protection pour des lieux potentiellement vulnérables. Mais elle relève aussi d'une époque marquée par des débats récurrents autour du statut public des religions et de la place des religions dans la société. Or les synagogues représentent aussi une appartenance collective, communautaire, qui peut être jugée avec suspicion.

▸ Visibilité des **commerces cashers**

Les vitrines de ces commerces contribuent à façonner le paysage urbain, mais ils sont loin d'être tous visibles en tant que commerces juifs. Ils présentent un continuum allant de l'affichage identitaire assumé à l'invisibilité totale de la référence au judaïsme, en passant par des degrés intermédiaires de visibilité avec la présence de quelques signes discrets, qui ne sont identifiables que pour les initiés (par exemple, un K dans un O qui signifie casher).

Ces mises en scène multiples de l'identité juive sur ces vitrines révèlent diverses stratégies commerciales et identitaires de la part des entrepreneurs du secteur casher, car ces vitrines sont le support d'interactions permanentes entre le monde juif et les citoyens. Ces commerces cashers cherchent à capter une clientèle à la recherche de produits spécifiques et certains d'entre eux choisissent de se rendre visibles pour cette clientèle (surtout des supermarchés et des boucheries). D'autres ne se distinguent que par un détail à peine repérable ou n'affichent aucune référence distinctive, d'une part dans un souci de discrétion, mais aussi parce que de plus en plus de commerces cashers fusionnent les références culturelles (restaurants chinois ou japonais cashers). Ces commerces sont tournés vers une clientèle qui recherche un certificat d'application d'une norme religieuse, mais ils sont aussi des lieux d'ouverture vers une consommation perçue comme exotique. Ces établissements sont souvent discrets visuellement quant à leur appartenance au monde juif, et ils participent également à l'essor spectaculaire de la restauration asiatique depuis les années 2000.

▸ **Pratiques vestimentaires**

Je passerai vite car mes enquêtes ethnographiques sur le sujet datent des années 2000 et doivent être réactualisées- Je voudrais surtout souligner le contraste entre les pratiques visibles des plus orthodoxes et la tendance à l'invisibilisation pour une partie des hommes pratiquants (cacher sa kippa sous une casquette par exemple).



Les pratiques vestimentaires visibles sont dues à l'essor des courants orthodoxes non consistoriaux, qui relève à la fois de phénomènes de recompositions identitaires dans l'immigration et de phénomènes liés à la mondialisation religieuse. Depuis le début des années 2000 la visibilité des hommes juifs ultra-orthodoxes tient en grande partie au succès du mouvement Loubavitch (voir ci-dessous), mais doit aussi être replacée dans le contexte plus général de l'essor de l'orthodoxie ashkénaze et de son influence dans le monde juif contemporain. En France, des juifs descendants d'immigrés maghrébins ont recherché un approfondissement de leur identité juive en adoptant des pratiques orthodoxes ashkénazes, dont vestimentaires, détachées de leurs origines et traditions familiales.

J'insère ici quelques précisions sur les raisons du succès du mouvement Loubavitch, suite à la question qui m'a été posée :

Le succès du mouvement Loubavitch tient à ses actions missionnaires adaptées à différents publics – contrairement à d'autres mouvements ultra-orthodoxes le mouvement Loubavitch est ouvert à tous les juifs quel que soit leur degré de pratique (cours de « Torah pour les nuls », cours de cuisine etc...). C'est une ultra-orthodoxie peu exigeante, qui propose et donne l'exemple mais n'impose pas de suivre des normes religieuses. Il y a donc une nébuleuse de sympathisants qui participent à certaines activités organisées par les Loubavitch, mais qui peuvent avoir un rapport très distendu à la religion dans leur vie quotidienne.

À propos de la tendance à l'invisibilisation des pratiques vestimentaires d'une partie des hommes juifs, c'est un phénomène que j'ai observé sur mes terrains d'enquête parisiens dès le début des années 2000. Outre les hommes qui faisaient le choix de dissimuler leur kippa, quelques directeurs d'écoles juives parisiennes m'ont rapporté qu'ils donnaient la consigne à leurs élèves de cacher leur kippa dans la rue.

(Je précise même si je ne l'ai pas dit lors de l'audition que le choix de l'invisibilité religieuse dans l'espace public correspond aussi à la permanence au sein d'une partie de la population juive française, depuis le 19^e siècle, d'un modèle de citoyenneté qui relègue l'identité religieuse à l'espace privé)

III. De nouvelles formes de visibilité : les fêtes de Hanoucca

Je vais maintenant présenter un moment d'expression du judaïsme dans l'espace public qui a pris de l'ampleur depuis les années 2000 : il s'agit des allumages publics des bougies de Hanoucca. Cette fête est devenue le moment de l'année où le judaïsme s'exprime dans l'espace public de façon spectaculaire, qui contraste avec la tendance à la discrétion des lieux juifs contemporains.

La fête de Hanoucca a lieu en décembre, au moment où les villes sont illuminées des décorations de Noël et des autres fêtes d'hiver. Ces allumages publics des bougies de Hanoucca étaient anecdotiques dans les années 1980, puis ils se sont démultipliés au cours des années 1990-2000 et sont organisés d'un bout à l'autre de la planète : ils ont lieu de Sydney à New Delhi en passant par Berlin et Buenos Aires. Il y aurait environ 15 000 allumages dans le monde. En France plus de cent allumages publics ont été organisés en Ile de France en 2017 (29 à Paris, 75 en banlieue), du Champ de Mars à Sarcelles en passant par la Place des Fêtes, la place de la Bastille, Neuilly ou Pontault-Combault.

Ces fêtes sont organisées par le mouvement Loubavitch, un mouvement minoritaire au sein du monde juif mais très actif et en expansion, qui appartient au monde dit « ultra-orthodoxe » et à l'une de ses branches hassidiques. Le hassidisme est né en Europe orientale à la fin du XVIII^e siècle, c'est un mouvement pieux et émotionnel qui s'oppose à l'austérité et à l'intellectualisme de la tradition



rabbinique. Le hassidisme a connu une période de déclin dû à la Seconde Guerre Mondiale et aux migrations, puis une renaissance, dans le contexte de mondialisation religieuse et de réapparition de mouvements rigoristes. En particulier le mouvement Loubavitch a connu un succès grandissant depuis les années 1980, en France surtout auprès de juifs originaires d'Afrique du Nord puis plus récemment auprès d'un public plus large.

Ces fêtes publiques de Hanoucca sont organisées par un mouvement juif ultra-orthodoxe minoritaire, mais elles sont devenues au cours des 20 dernières années des fêtes urbaines où se met en scène un collectif souvent désigné comme « la communauté juive », qui en réalité est un collectif très hétérogène aux frontières floues.

Il s'agit d'un événement parfait pour observer d'une part la place nouvelle accordée à la religion dans les réinterprétations identitaires ; d'autre part, comment une religion minoritaire négocie sa place dans la cité au cours d'un événement public.

En tant que fêtes urbaines les allumages de Hanoucca ont un sens religieux, et sens séculier : ces célébrations s'inscrivent dans la série des marches, des parades, des processions organisées par d'autres religions, et qui prennent l'espace urbain comme terre de mission. Elles font aussi partie des fêtes « minoritaires » telles que le Nouvel An chinois, la fête du Dieu Ganesh, qui sont des moments d'expression d'un groupe dans la société. Ces événements ont aussi un sens interne et un sens externe :

- Interne : au cours de ces événements, un sentiment d'appartenance au monde juif peut se construire et se reconstruire.
- Externe : il s'agit aussi un moment festif d'échange et de partage, un dialogue ouvert avec la société.

Je présenterai ces différentes facettes en m'appuyant sur mes enquêtes par observations et questionnaires courts auprès des publics de ces fêtes sur des grandes places parisiennes (75 questionnaires) en 2016.

1. Une fête transnationale et missionnaire

Hanoucca est une fête qui commémore la réinauguration du second Temple de Jérusalem au II^e siècle avant Jésus-Christ, suite à la victoire des Maccabées sur les Grecs. L'allumage de bougies pendant les huit jours de la fête symbolise le miracle qui, selon la tradition rabbinique, s'est produit lors de la réinstallation du culte hébraïque dans le Temple : une très petite quantité d'huile aurait suffi pour brûler pendant huit jours. Selon la tradition juive, la lumière de cette fête d'hiver représente aussi la résistance spirituelle juive dans un milieu voué à la faire disparaître.

Cette fête est très suivie aujourd'hui dans le monde juif même par des familles qui se définissent comme laïques : joyeuse, peu contraignante de plus Hanoucca tombe pendant la période de Noël.

Si le mouvement Loubavitch a entrepris de procéder à des allumages des bougies de Hanoucca dans la rue, c'est parce qu'il occupe une place très spécifique au sein du monde de l'ultra-orthodoxie juive: alors que tous les autres mouvements ultra-orthodoxes cherchent à se protéger du monde environnant pour préserver leurs modes de vie, au contraire les Loubavitch veulent faire partie des sociétés dans lesquelles ils vivent, car ils cherchent à diffuser leurs messages pour ramener un maximum de juifs vers la pratique religieuse. C'est un mouvement messianique et missionnaire qui se donne pour objectif d'atteindre des juifs éloignés de la religion et de les inciter y « revenir », avec l'objectif d'accélérer l'arrivée du Messie. C'est pourquoi les loubavitch considèrent leur présence en diaspora et leur visibilité comme essentiels : le mouvement ne prône pas l'émigration des juifs vers Israël. Leur stratégie est de montrer l'exemple et d'être ouverts où tous sans chercher à imposer ni



contraindre, en proposant un judaïsme joyeux et accessible. Ils peuvent susciter des réactions très contrastées dans le monde juif : certains les considèrent avec sympathie pour les actions qu'ils mènent pour réanimer le judaïsme, d'autres au contraire désapprouvent leurs modalités d'action très visibles.

Les allumages publics de Hanoucca sont des événements brefs- environ une heure- qui s'inscrivent furtivement dans les espaces publics avec le montage d'un candélabre géant juste avant la cérémonie, et son démontage immédiatement après. Le moment fort de la fête est l'allumage des lampes accompagné de la brève énonciation de bénédictions, et de la prononciation de discours. Ces moments solennels sont intégrés dans une ambiance festive et ouverte sur la ville où tout passant est convié, et qui se fond dans l'atmosphère des fêtes de fin d'année.

La résonance mondiale de la fête de Hanoucca est mise en scène à Paris lors d'un rassemblement plus important au Champ de Mars. Des écrans géants transmettent en duplex ces célébrations avec celles de New York et de Jerusalem, les hauts lieux du monde juifs contemporain. Cela rappelle à quel point ces technologies sont un vecteur prodigieux de diffusion des messages religieux, y compris pour les mouvements rigoristes qui accompagnent la modernisation des sociétés – bien qu'ils soient perçus comme rétrogrades, et bien qu'ils aient des visions très conservatrices des sociétés.

À l'occasion des allumages de hanoucca les Loubavitch mènent une double stratégie d'ouverture : une diffusion sociétale, et une stratégie d'ouverture « vers le haut ». Pour les Loubavitch ces célébrations portent un enjeu politique : le mouvement travaille à l'établissement de bonnes relations avec l'ensemble du monde juif institutionnel, en conviant des responsables à prononcer des discours. Mais il y a aussi un enjeu de légitimation pour ce mouvement qui se positionne en tant qu'organisateur de l'événement, comme le représentant de « la communauté » juive en rivalisant à ce moment-là avec les institutions historiquement établies pour représenter le judaïsme.

2. Sens multiples de la fête

Je voudrais maintenant présenter les sens multiples que le public de ces fêtes donne à sa participation à ces événements.

- Tout d'abord pour les membres du mouvement Loubavitch les allumages publics des bougies de Hanoucca sont vécus comme des vecteurs de diffusion de la foi pour le monde urbain. Ils viennent donc « illuminer le monde » avec des lumières matérielles et spirituelles :

« La lumière de Hanoucca est là pour le monde, pas seulement pour les juifs » (femme Loubavitch).

Haïm Nissenbaum l'un des leaders du mouvement avait déclaré Place de l'Étoile : *« Que vous soyez israélites ou d'autres religions, vous êtes les bienvenus. Hanoucca se fête dans la rue car le message de Hanoucca est universel, pour toute l'humanité »*

- Le public comprend aussi des Juifs non Loubavitch qui viennent célébrer et ressentir une appartenance dans la joie de la fête, qu'ils donnent ou non un sens religieux à l'accomplissement du rituel. Les personnes interrogées ont été nombreuses à mettre en avant explicitement la volonté d'appartenance au monde juif le temps d'une célébration

Il s'agit d'un rassemblement dans la diversité : les participants sont des juifs appartenant à différents courants du judaïsme, qui fréquentent des synagogues consistoriales, ou des synagogues libérales ou massorti... Mais aussi des juifs qui se définissent comme laïques, même s'ils semblent minoritaires, participent à ces événements et viennent « célébrer sans croire ». C'est la réactualisation d'un sentiment d'appartenance à un collectif que ces juifs recherchent plutôt que l'affirmation publique d'une adhésion à un système de croyances.



De nombreux juifs ont recours à la religion pour fonder leur identité tout en ayant des relations irrégulières voire très distendues avec l'observance religieuse. Une grande partie d'entre eux sélectionnent et accomplissent certaines pratiques dans le but de s'inscrire dans un collectif (ce que H. Gans a appelé la religiosité symbolique¹⁶).

- ▶ Par ailleurs parce qu'il est plus facile de venir dans la rue que d'entrer dans une synagogue pour entrer en contact avec le monde juif, des individus éloignés de la vie communautaire se rapprochent à ces occasions : des conjoints non-juifs de personnes juives, des personnes d'origine juive plus ou moins lointaine qui se rapprochent brièvement du monde juif qu'ils connaissent à peine. Ces juifs très éloignés du monde juif semblent être peu nombreux, mais il s'agit précisément du public auquel s'adressent à l'origine ces festivités...

La diversité du public est un succès majeur des actions spectaculaires du mouvement Loubavitch : ses allumages publics sont quasiment les seules occasions susceptibles de rassembler, pour un temps limité, un spectre aussi élargi du monde juif.

- ▶ Ces fêtes sont aussi des occasions d'échanges, qui permettent de convier la société à la cérémonie.

Elles peuvent devenir le support de rencontres inter-religieuses informelles : des participants chrétiens viennent reconnaître et célébrer les racines juives du christianisme (catholiques, protestants pentecôtistes et évangéliques...); des musulmans viennent découvrir cette fête juive. Il s'agit d'un public minoritaire, mais que j'ai rencontré sur chacun des lieux d'enquêtes.

Le caractère très festif des allumages de Hanoucca les rend potentiellement attractifs pour un plus large public, notamment sur les lieux touristiques, puisqu'il permet aux passants et aux curieux de s'approcher. Aussi la fête de Hanoucca peut être perçue comme une fête urbaine comme les autres dont le sens religieux est parfois à peine saisi.

Des participants juifs ont déclaré explicitement qu'ils vivaient ces festivités comme des occasions d'échanges avec les citoyens, comme me l'a expliqué un couple : « cette fête c'est le rassemblement, la communion, l'ouverture sur la ville et sur la cité ».

3. Symbolique des lieux

J'en viens enfin au 3^e point sur la symbolique des lieux choisis pour le déroulement des fêtes. Les travaux sur les événements ont montré l'importance des lieux où se déroulent les fêtes, processions, manifestations de rue. De même que les modes d'investissement de l'espace ont une signification politique dans les marches et manifestations, les lieux ne sont pas de vulgaires cadres de l'action festive, mais des acteurs signifiants de l'événement qui servent aussi à affirmer l'identité d'une collectivité.

Dans le cas des fêtes de Hanoucca les lieux participent à la ritualisation de la rencontre entre le monde juif et la société.

Il est remarquable que certains lieux choisis pour le déroulement des festivités sont chargés d'une grande puissance symbolique puisqu'il s'agit de hauts-lieux des nations françaises et britanniques : la Tour Eiffel, l'Arc de Triomphe, la place de la République... Sur ces grandes places centrales, des

16 - GANS Herbert J., 1994, « Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, n° 4, p. 577/92.



symboles du monde juif et des symboles de la nation se trouvent superposés de façon aussi éphémère que spectaculaire. Ces images sont ensuite pérennisées sur les sites internet Loubavitch, et rendent visibles la volonté manifeste du monde Loubavitch d'être présents au cœur des nations. Cette volonté relève de l'idéologie politico-religieuse du mouvement, pour lequel la présence en diaspora est essentielle afin d'accomplir le dessein messianique. Au delà du visuel, on entend souvent la Marseillaise dans la programmation musicale : si la fête est un moment privilégié de cristallisation du sentiment d'appartenance au monde juif, elle semble être aussi un moment où s'expose l'appartenance à la nation.

Alors que les synagogues sont plus souvent discrètes voire invisibles, les fêtes de Hanoucca opèrent un renversement de l'ordre spatial : il s'agit d'une occasion de « prendre place », de s'afficher en tant que juifs au cœur de la cité le temps d'une cérémonie.

Dans le contexte post-attentats de 2015, ces fêtes ont pris aussi une dimension plus grave :

« ça fait toujours plaisir de voir les allumages, surtout aujourd'hui quand les gens ont peur de montrer qu'ils sont juifs »
(homme de 33 ans)

« et puis il y a un désir de continuer à exister. Après toutes ces tentatives pour nous faire disparaître, c'est un témoignage qu'on est là, pour continuer à exister » (couple, retraités)

Depuis quelques années au-delà de leurs dimensions religieuse et identitaires ces fêtes urbaines s'inscrivent de plus en plus dans la recherche d'un droit moral à exister.

Conclusion

Les allumages publics des bougies de Hanoucca jouent un rôle ambivalent à l'égard de l'altérité : ce sont des festivités ouvertes sur la ville, des lieux d'échanges et de joie partagée. Mais elles cultivent en même temps le particularisme de l'appartenance au monde juif et les normes strictes d'un mouvement ultra-orthodoxe.

Ces fêtes sont porteuses d'une attente messianique aussi bien que de démarches identitaires dissociées de croyances. Malgré leur caractère transnational, elles ne font pas disparaître le rapport à la nation et peuvent participer aussi au niveau collectif d'une recherche de reconnaissance au sein des pays d'installation.

Enfin on peut s'interroger sur les images du monde juif produites par ces fêtes, dans le contexte des débats autour de la place accordée aux manifestations du religieux dans les espaces publics :

Alors que la diversité du public juif s'expose pendant ces fêtes, cette diversité échappe à l'observation des passants non avertis. Ces festivités peuvent-elles contribuer à (re)construire l'imaginaire d'une « communauté juive » homogène et solidaire ? Peuvent-elles contribuer à altérer le monde juif en mettant en scène une différence religieuse ? Ou bien, tendent-elles à banaliser la présence juive qui deviendrait une minorité culturelle parmi d'autres, s'exprimant lors de spectaculaires célébrations ?

On peut en tout cas avancer l'hypothèse que le caractère extraordinaire et festif de ces allumages publics les renvoie à la catégorie des fêtes urbaines dont l'existence est sans doute perçue comme plus légitime que la visibilité religieuse ordinaire et les prières de rue.



Mardi, 22 janvier 2019

Audition de M. Patrice Rolland, professeur émérite de droit public et membre du GSRL

Pour parler de la visibilité du religieux dans l'espace public, il est possible de partir d'un étonnement : la loi de 1905 semble avoir clairement résolu la question sur le plan juridique lors des séances des 26 et 27 juin 1905 à la Chambre des députés avec le rejet sans appel de l'amendement Chabert interdisant le port du costume ecclésiastique en-dehors de l'exercice de leurs fonctions par 391 voix contre 184 et l'adoption de l'article 27 de la loi après les interventions de Groussau, Noulens et Ribot rejetant le projet gouvernemental d'interdiction totale des manifestations extérieures du culte soutenu par Briand. Ribot déclarait : « Ne faites pas de distinction entre les manifestations qui ont un caractère religieux et les manifestations qui ont un tout autre caractère. L'ordre public est-il intéressé, oui ou non ? Voilà toute la question. » Dès lors, la solution consistait à soumettre au droit commun l'expression de toutes les convictions, celui de l'actuel article L.2212-2-3° CGCT.

L'étonnement vient de ce que, dans l'opinion publique, la visibilité des signes religieux est loin d'avoir la même évidence. Trois types d'arguments se dégagent pour contester cette visibilité des signes religieux. Le plus ancien et l'un des plus solides est l'argument libéral : celui selon lequel la vraie religion est intérieure, et n'a pas besoin d'une expression publique. Le second argument, l'argument culturel, est le plus répandu et part du postulat selon lequel la forme de visibilité choisie par l'individu est le test d'une intégration sociale aux mœurs majoritaires, ou aux valeurs communes. La troisième raison est la dénonciation du prosélytisme au sens large du terme. Elle révèle les craintes d'une société qui se découvre beaucoup plus pluraliste qu'elle n'en a envie au regard de ses convictions et présume de cette pluralité un risque de conflits.

Or le droit interne et le droit international, garantissent de façon non équivoque « la liberté de manifester sa religion [...] en public et en privé, ... ». Ce contraste entre le principe du droit et une certaine opinion publique peut reposer sur des motifs idéologiques, mais aussi provenir d'une certaine confusion du vocabulaire et des termes. Il est frappant que dans n'importe quelle conversation sur le sujet il faille demander à chacun ce qu'il veut dire. Dans ce cadre il est particulièrement opportun de définir trois grands termes ou expressions aussi courants que confus : l'espace public, le signe religieux et la neutralité.

La notion d'espace public

Si on veut comprendre les enjeux de la visibilité du religieux dans l'espace public, on ne peut pas s'en tenir à une simple approche juridique qu'il convient de compléter sociologiquement. Il est aussi nécessaire de préciser le sens de son antonyme, la privatisation.

L'approche juridique de la notion d'espace public

Une double difficulté marque la définition de l'espace public. La première tient dans la grande polysémie du terme « public ». Il contient un sens physique désignant ce qui est visible et audible. En désignant un lieu ouvert à tous, il prend un sens spatial. Il compte aussi un sens politique désignant ce qui relève de l'État. Il a enfin un sens social plus large et plus vague, désignant ce qui



est commun à tous. Ce sont des significations qu'on ne peut pas unifier ou superposer dans toutes les situations. Un lieu public peut l'être parce qu'il est ouvert à tous alors qu'il n'appartient pas à une personne publique. La deuxième difficulté vient de ce que l'approche juridique tend à fixer la question de la visibilité du religieux sur le terrain des rapports des Églises et de l'État et donc à en avoir une approche principalement politique et « séparatiste » : la religion séparé du « public » confondu avec les pouvoirs publics. Elle est donc marquée par l'héritage des conflits historiques issus de la Révolution et de la résistance contre-révolutionnaire de l'Église catholique.

Une approche élargie de la notion d'espace public

Une approche plus sociale de la notion d'espace public met l'accent sur les rapports religion-société plutôt que sur les rapports Églises-État. L'espace public, à travers ce regard plus sociologique, devient avant tout le lieu d'exercice des libertés. L'espace public se perçoit comme un lieu essentiel de l'échange et de la communication entre les hommes. Pour cette raison la liberté d'expression y est fondamentale. L'espace public doit donc être compris comme un espace dans lequel se forme le lien social. Pour contourner la polysémie embarrassante du mot « public » on pourrait même l'appeler plutôt espace commun. C'est le sens que lui donnaient les Lumières, et notamment E. Kant lorsqu'il parlait d'un espace public de délibération. On a affaire ici à une approche plus inclusive que l'approche purement juridique.

Si on entend de cette façon élargie l'espace public, il repose sur une double condition : un principe d'égalité de participation et un principe d'exercice public de la raison. S'il en est ainsi, on est en droit de se poser la question suivante : que signifierait une exclusion du religieux si l'espace public peut être compris de cette façon-là ? Il s'agirait d'une exclusion d'un espace de liberté des échanges et de délibération dans lequel se forme le lien social.

La notion de privatisation du religieux

L'expression « privatisation du religieux » contient à peu près les mêmes équivoques que celle d'espace public et appelle le même travail de définition. Elle correspond à deux significations ou objectifs principaux.

Le premier est politique et coïncide avec le principe de séparation du religieux d'avec le pouvoir politique. La question religieuse devient privée au sens où elle n'intéresse plus l'État. La séparation va se manifester sous une double forme ; l'État respecte le for interne des individus et l'autonomie interne des cultes, mais inversement les Églises respectent l'État dans ses missions régaliennes. Il faut cependant faire remarquer que, du point de vue de l'État, aucune séparation ne peut jamais être absolue. Il reste, en effet, soumis en permanence à la question vitale pour lui : à qui l'homme obéit-il en dernier lieu ? L'État conserve donc à ce titre un droit de regard qui le conduit à observer et surveiller les religions. Dès lors, on ne peut pas confondre séparation et ignorance.

La deuxième signification est sociale et porte sur les formes de la présence du religieux dans la société. L'idée de privatisation trouve ici deux justifications complémentaires. La liberté religieuse pour être réelle et effective n'exigerait pas de visibilité ou d'expression dans l'espace public. C'est l'analyse d'une philosophie libérale qui réduit la religion au seul for interne. Elle n'est pas purement politique et elle est partagée aussi par les théologies libérales. Le paradigme du Vicaire savoyard chez Rousseau l'illustre : la religion vraie est celle du cœur et elle n'a nul besoin de dogmes, d'institutions et de rites. Le rapport de l'homme à Dieu est personnel et n'appelle aucune visibilité sociale. C'est un peu la condition de sa vérité et sa protection contre l'hypocrisie ou le prosélytisme dont est soupçonnée l'expression publique des convictions religieuses. La seconde justification sociale de la privatisation du religieux va plus loin. Elle considère que la religion n'a strictement plus rien à dire dans la vie sociale, politique et économique ni à dicter normes ou conseils en matière politique, économique, sociale ou de mœurs : « Qu'elle reste dans la sacristie » selon la formule d'un militaire de haut rang devant une protestation des évêques sur le programme de dissuasion nucléaire français.



Dans ce cadre, l'idée d'une séparation absolue se révèle, là encore et pour d'autres raisons, très abstraite. Le propre d'une vie religieuse ou marquée par des convictions religieuses est de ne pas cloisonner la vie religieuse personnelle et la vie sociale.

La notion de signes religieux

Ni la notion ni la signification du signe religieux ne sont clairs ou faciles à déterminer. Mais on doit admettre que le principe de Séparation de la loi de 1905 a transformé le sens du signe religieux visible.

L'indétermination juridique de la notion de signe religieux

Le signe religieux est marqué d'une double source d'incertitude : qui est apte à le définir en régime de laïcité ? Quel est son statut s'il devient culturel ? Aucune évidence, en premier lieu, ne s'impose dans une société pluraliste et sécularisée pour le définir. Les signes religieux institutionnels restent encore et par définition régulés par l'institution. Est-ce encore le cas pour les signes individuels (vêtements, marques d'appartenance religieuse, pratiques rituelles, etc...) ? Récemment, la question parlementaire de M. Ratenon au ministre de l'Éducation du 17 avril 2018 à propos de la circulaire du recteur de l'académie de la Réunion précisant les vêtements ou signes considérés comme religieux et interdits de ce fait dans l'école publique montre la complexité du sujet. En vue d'une appréciation plus souple par les autorités, il insistait sur la distinction des signes religieux et du vêtement traditionnel : ce dernier est le reste sécularisé d'une tradition d'origine religieuse mais devenue purement culturelle. Il est clair, en tout cas, que les anciennes habitudes sociales ne suffisent plus à déterminer facilement ce qui constitue un signe religieux. L'apparition des « nouveaux mouvements religieux » autant que la sécularisation de la société française ont fait disparaître ces évidences héritées de la tradition historique. On ne peut donc éviter, en second lieu par voie de conséquence, de se demander à qui revient le pouvoir de définir le caractère religieux d'un signe ou d'un vêtement ? Au Canada, La Cour suprême a opté pour la solution individualiste qui laisse à l'individu le soin de qualifier ce qui est religieux à ses yeux, le juge n'ayant qu'à contrôler la sincérité de l'individu. La Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) privilégie une solution moins individualiste et plus institutionnelle. La qualification d'une pratique ou d'un signe comme religieux s'établit dans une relation ou un débat triangulaire qui reconnaît, au-delà de l'affirmation de l'individu croyant et de l'appréciation du juge, une fonction régulatrice à la communauté de convictions du demandeur¹⁷. La CEDH en a fait application récemment dans sa décision *Hamidovic c/ Bosnie-Herzégovine* du 5 décembre 2017, dans laquelle l'État a été condamné pour avoir sanctionné un témoin musulman ayant refusé de retirer sa calotte en salle d'audience. Pour qualifier cette pratique comme religieuse, la Cour européenne a fait figurer comme « autres sources pertinentes » l'avis de la Communauté islamique de Bosnie-Herzégovine et de son grand Mufti (§§23 et 24). En France, le juge n'est qu'indirectement saisi à l'occasion de décisions disciplinaires concernant les élèves de l'école publique ; la définition a donc été posée préalablement par la loi et précisée dans les circulaires ministérielles. La circulaire du 18 mai 2004 avait eu la prudence d'adopter une interprétation particulièrement ouverte rappelant que « la loi est rédigée [...] de manière à répondre à l'apparition de nouveaux signes, voire à d'éventuelles tentatives de contournement de la loi. ». Une affaire de jupes longues en 2016, en justifiant cette prudence, a aussi illustré la plasticité, voire l'inventivité, en matière de vêtement religieux.

Une seconde incertitude provoque parfois des remous. Un signe religieux n'aurait-il qu'un sens univoque ? Une croix est-elle naturellement un signe religieux ? L'affaire *Lautsi c. Italie* du 18 mars 2011 avait porté le débat dans l'opinion¹⁸. On peut, en effet, se demander si n'apparaît pas une

17 - Pour plus de détails, voir P. Rolland, « Ordre public et pratiques religieuses », in J.-F. Flauss (éd.) *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, 2002, pp.243-250.

18 - L'argument du caractère culturel et identitaire de la tradition du crucifix dans les classes avait été invoqué par le gouvernement italien (§67).



nouvelle catégorie de signes : le signe culturel d'origine religieuse ? Ceci ne résulte-t-il pas de cette jurisprudence qui reconnaît que, dans certaines conditions locales (ville ou région), en raison d'une tradition ancienne la crèche de Noël perd son caractère religieux pour ne plus avoir qu'une signification culturelle qui autorise sa présence dans un bâtiment public ou dans l'espace public. Il s'agit de prendre en compte la sécularisation de symboles religieux anciens. Cette évolution qui peut paraître neuve, – voire audacieuse au regard du principe de laïcité –, était implicitement présente dans l'article 28 de la loi de 1905 sous deux occurrences. L'interdiction de signes religieux sur « les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit », ne valant que pour l'avenir, laisse donc subsister de multiples signes religieux dans l'espace public. Le même article 28 renforce encore ce qui constitue l'exception culturelle par excellence dans le cas des signes et emblèmes religieux qui se trouvent dans « les musées et expositions ». Comment comprendre une telle distinction entre signes anciens antérieurs à 1905 subsistant dans l'espace public et signes récents interdits, ou encore entre le signe religieux ordinaire et celui qui fait l'objet d'un classement, signes matériellement tous religieux mais dont la nature juridique est pourtant variable ? Ce sont des signes religieux qui demeurent visibles mais qui, pour autant, n'ont plus qu'une valeur culturelle aux yeux de l'État et sont en quelque sorte neutralisés du point de vue de la laïcité. Il ne s'agit plus de protéger les lieux ou objets de l'ancien service public du culte ; ils ne font donc pas l'objet d'une autre protection que celle du droit commun des monuments historiques (sauf en cas d'affectation culturelle). L'article 17 de la loi de 1905 dans son dernier alinéa prévoit et protège l'usage public culturel des édifices et objets du culte classés ; il en exige même la gratuité. L'article 29 du décret du 16 mars 1906 confie logiquement au ministre des beaux-arts l'inspection et la protection de ces édifices ou objets classés traités comme objets culturels.

En fin de compte, dans ce système issu de la loi de 1905 où le signe religieux subsiste dans l'espace public à titre historique ou culturel, tout se passe comme si sa signification était remise à la discrétion du spectateur qui pourra le considérer comme un signe religieux, un signe culturel, ou même comme rien du tout s'il est indifférent ou ignorant.

La Séparation transforme la signification de la visibilité religieuse

Le régime de Séparation adopté en 1905 transforme la signification de la visibilité du religieux. Plutôt que de « privatiser » les signes et les manifestations visibles du religieux, la loi de 1905 a pour effet de les « dépolitiser ». C'est le sens de la soumission au droit commun de la police administrative par l'article 27. Un certain nombre de cérémonies catholiques avaient eu clairement, au long du 19^e siècle, une signification politique (contre-révolutionnaire ou antirépublicaine) en manifestant la prétention de l'Église catholique à conserver sa situation au cœur de la société comme avant la Révolution. La Fête-Dieu ou la fête de l'Assomption pouvaient avoir ce sens ce qui explique les interdictions municipales des années 1880-1905. En quel sens peut-on parler de « dépolitisation » ? Contre l'amendement Chabert visant l'interdiction d'un costume religieux dans l'espace public, Briand l'a emporté en soulignant que ce signe religieux n'avait dorénavant plus qu'une signification purement privée, non protégée. De même pourvu qu'elles respectent l'ordre public (entendu en un sens purement matériel), les manifestations extérieures du culte dont la visibilité n'est plus politiquement associée aux pouvoirs publics ne constituent plus que de la manifestation d'une opinion. Par suite de la loi, le Conseil d'État a profondément révisé sa jurisprudence antérieure et commencé à autoriser les cérémonies ou processions les moins politiques (enterrement ou port du viatique à domicile), et puis vers 1912 les grandes processions traditionnelles¹⁹. C'est le sens de la jurisprudence *abbé Olivier* dans laquelle le Conseil d'État a surenchéri sur le libéralisme de la loi en dégageant la notion de

19 - voir sur ce sujet J.-F. Amedro, *Le juge administratif et la séparation des Églises et de l'État sous la IIIe République*, thèse Paris II, 27 janvier 2011, pp. 511-524.



« sorties sur la voie publique conforme aux usages locaux » dispensés de la déclaration préalable, consacrée par le législateur matériel en 1935. Il s'agit bien d'une privatisation au sens politique mais non social du terme.

La neutralité dans l'espace public

L'idée d'une neutralité de l'espace public a souvent été évoquée dans le passé comme dans l'actualité, mais, en général, avec toutes les équivoques déjà signalées pour le terme « public ». À titre d'exemple, on peut signaler une proposition d'extension à l'espace public des principes de la loi de 2004. Deux questions doivent être posées sur ce terrain.

Le visible est-il nécessairement ostentatoire ?

La première est de savoir si le signe visible est nécessairement ostentatoire ? Il est nécessaire à ce sujet de rappeler quelques éléments du débat sur les signes religieux à l'école publique. La circulaire Jospin du 12 décembre 1989, à la suite de l'avis donné à sa demande par le Conseil d'État, définit le prosélytisme comme un comportement et non comme le seul port de signes visibles d'appartenance religieuse. C'est le sens de la formule redondante dans l'avis : « **actes** de pression, provocation, prosélytisme, propagande » (souligné par nous). La circulaire Bayrou du 20 septembre 1994 modifie sensiblement la formule en parlant de « signes ostentatoires [qui] sont en eux-mêmes des éléments de prosélytisme ». Elle laisse, en théorie, subsister des signes discrets qui seraient non ostentatoires. Le juge administratif a résisté à une telle interprétation : le signe visible n'est pas prosélyte en soi ; il doit nécessairement être accompagné d'actes ou de comportement de nature prosélyte (pressions, etc...). Cette résistance n'a été surmontée que par l'intervention du législateur en 2004. En-dehors du cas de l'école publique qu'on peut considérer encore à l'heure actuelle comme dérogatoire, il est donc nécessaire de distinguer la visibilité et les conditions de la visibilité. C'est la signification qu'on peut trouver à la lecture de la décision du Conseil d'État du 25 octobre 2017 *Fédération morbihannaise de la Libre pensée*. Contrairement à ce qu'attendait peut-être la requête, la décision n'a pas porté sur la visibilité en soi dans l'espace public d'une statue dont la signification religieuse est sans équivoque. Elle aurait pu subsister sur la place publique sans la croix qui la surmontait. Elle reste, au demeurant, visible exactement de la même façon depuis l'emplacement privé en bordure de la place publique où elle a été déplacée. La décision n'a donc pas porté sur la visibilité mais sur les conditions de la visibilité du monument. Ceci permet de préciser le sens de l'interdiction de l'article 28 de la loi de 1905. L'arrêt sanctionne une tentative d'appropriation symbolique de l'espace public au profit d'une religion. La ville de Ploërmel avait, en effet, soutenu que « la croix était l'expression d'une forte tradition catholique locale ». L'arrêt ne sanctionne donc pas la visibilité d'une expression particulière de nature religieuse, à l'instar de sa position sur les manifestations extérieures du culte. Contre l'argument de la ville, il s'agit implicitement de rappeler que l'espace public en Bretagne ne peut plus, ni juridiquement ni même sociologiquement, être considéré comme à l'époque où la religion catholique y était partout chez elle. Depuis 1905 l'espace public n'est plus pour les religions le lieu d'un magistère moral et culturel mais exclusivement le lieu d'exercice des libertés, y compris la liberté religieuse, dans la pluralité des expressions et le respect de l'ordre public. Dans cette décision, le Conseil d'État a d'ailleurs rappelé le sens de la neutralité des personnes publiques : elle impose d'« interdire la manifestation de la reconnaissance d'un culte ou la marque d'une préférence religieuse ».

Il reste à se demander pourquoi la visibilité du religieux dans l'espace public soulève autant de débats. Il convient de remarquer que cette même visibilité subit bien moins de critiques dans d'autres contextes pourtant eux aussi publics. Les religions sont présentes dans les médias, sur internet, dans les monuments historiques n'appelant que rarement les critiques. La différence de traitement tient



très probablement au fait que le visible dans l'espace public s'impose au regard des tiers sans qu'ils y aient consenti. Les autres formes de présence dans l'espace public (les médias en général) se distinguent parce qu'elles sont dans la plupart des cas à la libre disposition ou au libre consentement des individus qui choisissent d'y accéder. On pourrait ainsi opérer un rapprochement avec une ancienne jurisprudence sur les conditions d'affichage des journaux, des annonces de films ou de pièce de théâtre. Elle mettait en œuvre une distinction entre une publicité plus discrète dans l'espace public, et les lieux où prédomine, au contraire, le consentement. Personne n'est contraint de lire un livre, d'assister à une pièce de théâtre, une exposition de peinture ou à une projection cinématographique dans un lieu clos. Il y aurait donc à faire une différence claire entre les lieux publics consentis et non consentis. On se trouve là sur un terrain permettant de tester la façon dont une société accepte la pluralité des mœurs et des comportements, formes visibles des convictions.

Quelle neutralité dans l'espace public ?

Il faut s'interroger pour terminer sur la question de savoir quelle neutralité serait possible ou souhaitable pour l'espace public. La notion doit sa complexité à la dépendance dans laquelle elle est vis-à-vis du contexte dans lequel elle est appliquée : le service public, l'enseignement, la justice, etc... Comment peut-elle se décliner dans le cas d'un espace public non consenti ? Deux formes de neutralité sont possibles dans une société marquée par la pluralité des convictions et des valeurs. La première, une neutralité par abstention ou négative, est souvent celle de l'État. Plusieurs raisons d'interdire la visibilité de signes ou d'activités dans un espace non consenti sont invocables. On justifie l'interdiction ce qui choque ou scandalise en présument parfois de façon un peu rapide un risque pour l'ordre public. L'article 45 des Organiques catholiques contrôlant les manifestations extérieures du culte catholique, reposait sur une telle présomption de troubles à l'ordre public dans les villes où existait le temple d'un autre culte. La crainte du prosélytisme ou une conception très large de la notion sert aussi à imposer aux individus une neutralité par abstention. L'enjeu du débat en France est de savoir, si comme le pense la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt *Kokkinakis*, on accepte de distinguer clairement le prosélytisme légitime en matière religieuse du prosélytisme abusif²⁰. Cette neutralité négative tend à ramener l'expression dans l'espace public au plus petit commun dénominateur et court le risque de conforter le conformisme majoritaire sur le sujet. Il y a un prix à payer pour cette solution : une réduction sensible de la liberté d'expression des convictions et le risque de faire de la laïcité un instrument de conformisme plutôt que de liberté. L'autre forme de neutralité est positive au sens où elle conserve le principe de la liberté d'expression, fondée sur la reconnaissance de la pluralité des convictions et de leur égal droit de paraître en public. Elle est conditionnée par les principes ordinaires en droit des libertés publiques : le respect de l'ordre public au sens matériel ; le refus du prosélytisme abusif ; l'absence de domination ou de monopole culturel²¹. Dans ce cas là, il y a aussi un prix à payer en termes de ces tensions intellectuelles et psychologiques qui caractérisent selon Karl Popper les « sociétés ouvertes ». La Cour européenne des droits de l'homme dit à peu près la même chose avec ce « mantra » tiré de sa décision *Handyside* (7 décembre 1976) : « *La liberté d'expression constitue l'un des fondements essentiels d'une société démocratique, l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun. Sous réserve des restrictions mentionnées, notamment dans l'article 10 de la Convention européenne des droits de l'homme, elle vaut non seulement pour les informations ou les idées accueillies avec faveur, ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi pour celles qui heurtent, choquent ou inquiètent l'État ou une fraction quelconque de la population. Ainsi le veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'y a pas de société démocratique.* »

20 - Voir Patrice Rolland, « La régulation de la liberté religieuse : le cas du prosélytisme », *Chemins d'Europe. Mélanges en l'honneur de Jean Paul Jacqué*, Dalloz, 2010, pp.577-589.

21 - Voir l'arrêt de Grande Chambre de la CEDH *Leyla Sahin c. Turquie* du 10 novembre 2005, §§ 111 et 115.



Mardi, 22 janvier 2019

Audition de M^{me} Anne-Laure Zwilling, ingénieure de recherche au CNRS

Avant de pouvoir évoquer la non-religion, il importe de rappeler brièvement les principales caractéristiques du paysage religieux de la France contemporaine.

Le paysage religieux de la France

Croissance de la sécularisation

Durkheim disait déjà, à la fin du XIX^e siècle, « il faut fermer les yeux pour ne pas voir que (les religions) sont en train de se dissoudre »²². Et en effet, on peut constater en Europe en général, et en France en particulier, une baisse de la plupart des critères de l'adhésion chrétienne (pour mémoire, le recul de l'appartenance religieuse chrétienne, la baisse de la pratique culturelle régulière (au moins une fois par mois), la diminution de l'adhésion aux dogmes, la perte de la confiance dans les institutions religieuses, et la religion est de moins en moins considérée comme une source de force et de réconfort²³.

On observe également une progression démographique de l'athéisme, vu comme un corollaire de ce déclin de la religion et du progrès inéluctable de la sécularisation. En France, en 1952, seulement 4% des Français n'étaient pas affiliés à une religion ; selon l'enquête européenne sur les valeurs, ils étaient, en 2008, 30% dans cette situation. Selon un sondage Win-Gallup de 2015, la France compte 40% de croyants, 35% de non-croyants, 18% d'athées convaincus et 7% d'indécis²⁴.

Retour du religieux

Depuis quelques années cependant, on évoque aussi un « spirituel » proliférant, un foisonnement de nouveaux groupes et de nouvelles façons de se relier à des forces ou des entités surnaturelles. Le monde postmoderne et globalisé semble réinvesti par les religions. Les médias annoncent un « retour du religieux » ou une « offensive mondiale » du religieux à grand renforts de données qui en signalent la visibilité et l'importance.

22 - *L'avenir de la religion*, 1887.

23 - Dans *L'âge séculier*, Taylor pose le constat d'un monde « incroyant » ; il distingue « trois sens » de la sécularité : 1 : la perte de l'importance du religieux dans l'espace politique et les espaces publics (la croyance est devenue « affaire privée ») ; 2 : le déclin des croyances et des pratiques ; 3 : les nouvelles « conditions de la croyance ».

24 - <https://www.west-info.eu/world-map-of-the-most-religious-countries/win-gallup-international-losing-our-religion-two-thirds-of-people-still-claim-to-be-religious-2015/>



Ce retour du religieux est un mouvement complexe. Il peut prendre la forme d'une spiritualité fluide, qui se construit hors de l'autorité ou la normativité des institutions. Il peut également au contraire (et cela, le plus souvent chez les jeunes) aller dans le sens d'une orthopraxie fondée sur l'adhésion aux règles d'une morale objectiviste, cette tendance s'accompagnant d'un renforcement des affiliations. Cela pousse ceux qui participent de ce mouvement à tenter d'obtenir de la part de la puissance publique une reconnaissance juridique des principes moraux dont ils sont porteurs, et à se déployer dans l'espace public..

En réalité, comme le souligne notamment François Foret²⁵ dans un ouvrage récent qui poursuit l'intuition de José Casanova, *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, c'est surtout la visibilité publique du religieux qui progresse²⁶. La question de la dimension publique ou privée des convictions religieuses se pose donc à nouveau : là où on pensait que le religieux allait se trouver cantonné au privé, comme l'affirmait notamment Bryan Wilson en 1969²⁷, il s'avère qu'il fait retour dans l'espace public²⁸.

Plusieurs auteurs, comme José Casanova, Bryan Turner, David Martin, Peter Berger, Jürgen Habermas, Judith Butler, Craig Calhoun entre autres, attribuent ce retour à l'incapacité des idéologies séculières (le nationalisme, le libéralisme, le socialisme) à fournir les fondations normatives et psychologiques de l'identité et de l'action collective, mais également à l'échec des approches scientifiques à donner sens à la réalité. En d'autres termes, cette réactivation religieuse peut être le produit d'une inquiétude devant la sécularisation de la société.

Coexistence des deux réalités

Qu'il s'agisse de l'importance croissante de la religion ou de celle de la présence publique de ses institutions, reste que la religion s'invite souvent en France dans le débat public, y compris de façon inattendue, comme lorsque se pose la question de l'antisémitisme du mouvement des gilets jaunes, alors que de moins en moins de personnes disent appartenir à une religion. S'intéresser à la non-religion implique de prendre en compte le fait que celle-ci se déploie sur l'arrière-plan d'une dynamique contradictoire, de ces deux tendances qui coexistent : tout en constatant l'importance sociale des questions de religions, on enregistre en effet la montée en puissance démographique de l'athéisme, notamment par les grandes enquêtes Win-Gallup, athéisme qui gagne progressivement mais discrètement les sociétés contemporaines.

25 - François Foret (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2007.

26 - « A willingness of religious groups and leaders to 'go public', rather than to remain in their 'assigned place in the private sphere' », José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 3

27 - Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Harmondsworth: Penguin Random House, 1969.

28 - Grace Davie, « Belief and Unbelief. Two sides of a Coin », *Approaching Religion* 2-1, 2012, p. 3-7.



Les non-religieux en France

Le phénomène de l'incroyance n'est pourtant pas une réalité nouvelle : même s'il recouvrait alors une réalité différente, le mot athée était déjà présent dans la Grèce antique d'où il nous vient, puisque, vous le savez, il est formé du « a » privatif précédant le mot *theos*²⁹. En France, les premières manifestations d'areligion³⁰ sont sensibles dès les 16^e et 17^e siècles³¹, avec l'abbé Meslier³² puis les libertins ; l'athéisme militant émerge à partir de 1860³³. C'est au XIX^e siècle qu'apparaissent en France et en Europe les penseurs qui affirment publiquement leur négation catégorique de l'existence de Dieu (Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach, Auguste Comte, Karl Marx, ou encore Sigmund Freud).

Malgré ces racines anciennes, la sociologie a longtemps montré peu d'intérêt pour le phénomène de l'areligion, étant plus intéressée par celui de la sécularisation. Et quand elle a pris en compte la question, elle l'a abordée sous l'angle de la perte : « il s'agissait », comme l'exprime le sociologue Philippe Portier, « de comprendre les modalités et les origines de la distanciation contemporaine des manières de penser, de sentir et d'agir à l'égard du religieux lourd »³⁴.

Non-religieux en France : l'approche quantitative

Pour la sociologie, c'est d'abord par une approche quantitative que s'aborde la question de la non-religion. Il faut cependant rappeler qu'en France, comme vous le savez, tous les chiffres disponibles proviennent d'enquêtes et de sondages, et qu'il est toujours difficile de cerner le rapport des individus aux religions.

Cette difficulté peut être illustrée par l'anecdote suivante : dans les années 2000, une fausse information a circulé en Australie, selon laquelle si 8 000 personnes déclaraient comme confession être un « Jedi », l'État devrait reconnaître légalement cette religion. Lors du recensement quinquennal qui a suivi, en 2001, plus de 70 500 personnes avaient répondu dans le recensement « Chevalier du Jedi », à la question portant sur leur religion³⁵. Dans la lignée, la Nouvelle-Zélande, le Canada, l'Angleterre ou le Pays de Galles s'étaient ensuite découverts d'importants contingents « Jedi »³⁶. En 2015, la Fondation athée d'Australie a réalisé une campagne d'affichage pour inciter les Australiens à bien cocher la case « Sans religion » s'ils considèrent qu'ils n'en ont aucune³⁷. On le voit, il peut y avoir une distance entre conviction et appartenance déclarée.

Si elles sont donc toujours à interpréter, les données chiffrées sur l'appartenance religieuse n'en existent pas moins, et permettent en tout cas de dégager des grandes tendances.

29 - ἄθεος (*atheos*).

30 - Ce terme est moins connoté négativement que celui d'irreligion.

31 - Même si les historiens s'intéressent à ses manifestations antérieures, plus clandestines, comme « Il faisait mal aux juges de condamner un athéiste, attendu que si on voulait tous les brûler, je ne sais si on ne dépeuplerait point les forêts », Crespet, Instruction pour la foy chrestienne, 1598.

32 - Puis le baron d'Holbach, au 18^e, qui rédige des ouvrages philosophiques anticléricaux, antireligieux et ouvertement athées.

33 - Voir Jacqueline Lalouette.

34 - Philippe Portier, « Une sociologie de l'areligion contemporaine », in Pierre Bréchon, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Indifférence religieuse et athéisme militant*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, à paraître 2019.

35 - En 2006, 58.053 Australiens s'étaient présentés comme Jedi. Au recensement de 2011, ils étaient 64.390, mettant ainsi le nombre de Jedi en Australie juste derrière celui des sikhs et au-dessus des adventistes du 7^eme jour.

36 - 2013, Bureau australien des statistiques (ABS).

37 - <http://www.bbc.co.uk/newsbeat/article/36942171/australians-asked-not-to-list-their-religion-as->



C'est à partir des années 1980, en France, qu'on commence à s'interroger sur la non-religion. Les sondages montrent en effet une proportion croissante de personnes se déclarant « sans religion ». Ainsi, si 81% de Français se déclaraient catholiques en 1952, ils n'étaient plus que 64% en 2010, selon une enquête de l'IFOP³⁸.

En 2011, une étude réalisée par l'IFOP sur les Français et la croyance religieuse donnait 25% de personnes se déclarant sans religion.

En 2014, un sondage Sociovision donnait 41% de sans religions³⁹.

En 2016, un sondage Opinionway pour La Croix fournissait le chiffre de 47% de répondants se disant sans religion.

D'autre part, bien que la France compte, aujourd'hui encore, plus de personnes déclarant croire en Dieu (56%) que de personnes déclarant ne pas y croire⁴⁰, ce chiffre a sensiblement diminué depuis 1947 où il était de 66%.

Selon le Pew research center, la France se distingue parmi les pays européens par l'importance du groupe des athées (20%) et des non religieux (39%). Le *Yearbook of International Religious Demography* 2017, pour sa part, classe la France au 9^e rang des pays en pourcentage d'athées en 2016⁴¹.

Voilà donc de nombreuses études qui concourent à démontrer l'importance croissante de la non-religion en France. Cependant, vous avez pu le remarquer, ces sondages d'opinion fournissent des catégories très imprécises, mêlant athéisme, anticléricalisme, incroyance et indifférence religieuse.

Yves Lambert affirme que seule l'enquête européenne sur les valeurs, réalisée à peu près tous les dix ans depuis 1981, permet d'identifier les athées « convaincus » à l'aide d'une question explicite : « Indépendamment du fait que vous êtes pratiquant ou non, diriez-vous que vous êtes... Quelqu'un de religieux / de non religieux / un athée convaincu ? ».

Pour la France, les résultats sont respectivement de 44% de religieux, 37% de non religieux 14% se disant athées convaincus. Cette dernière réponse est d'ailleurs intéressante, si on la compare au 35% de personnes affirmant dans la même enquête ne pas croire en Dieu. Elle révèle en effet des gradations dans les positionnements.

Les sondages éclairent donc les grandes tendances de l'évolution sociale, en mettant en évidence une distanciation des individus par rapport aux convictions et aux institutions religieuses. Il apparaît cependant que sont fréquemment regroupées sous une même appellation une gamme de prises de position, un éventail de convictions.

La non-religion, dans sa diversité, s'organise sur deux axes : celui de la conviction religieuse (positionnement par rapport à l'existence de la divinité), et celui du rapport aux institutions religieuses.

Le rapport à l'existence de Dieu ou des dieux, sur l'axe de la conviction religieuse, va permettre de distinguer scepticisme (douter de l'existence des dieux), agnosticisme (juger que la question est indécidable) et athéisme (affirmer qu'il n'existe aucun dieu).

38 - 1952-2010, *le poids des catholiques dans la société française*.

39 - 48% des Français se déclarent catholiques, 6% musulmans, 2% protestant, 1% juifs, 1% bouddhistes, 1% d'une autre religion

40 - Sondage IFOP *Les Français et la croyance religieuse*, avril 2011.

41 - Brian J. Grim, Todd M. Johnson, Vegard Skirbeck, et al., *Yearbook of International Religious Demography* 2017, Leiden : Brill, 2017, p. 16.



Ces variations du rapport au divin se doublent, sur un deuxième axe, d'une gradation du rapport aux institutions et aux pratiques religieuses, qui vont de l'appréciation à l'agressivité en passant par l'indifférence. Jean-Pierre Albert a par exemple cartographié les postures de distances à la foi (hérésie, déviance, bricolage)⁴², ce qui lui permet de mettre en lumière les variations, entre la normativité de la foi et les tentations du doute, qui caractérisent l'aréligion contemporaine. Les positionnements sur chacun de ces deux axes vont permettre de répertorier une gamme d'attitudes, et d'établir des typologies comme le fait André Comte-Sponville dans son *Dictionnaire des athées, agnostiques, sceptiques et autres mécréants*⁴³.

On le voit, l'approche quantitative doit donc être complétée par une approche qualitative.

Non-religieux en France : l'approche qualitative

C'est en effet de cette façon que les sociologues peuvent mieux réussir à rendre compte de cette diversité. Il n'y a cependant pas encore beaucoup de données sur ce sujet en ce qui concerne la France.

En 1997, Sylvette Denèfle a approché l'athéisme en tant que sociologue des religions. Elle a proposé, à partir d'une enquête plutôt qualitative, une typologie qui classe les « sans-religion » en quatre grands groupes⁴⁴, prenant en compte le degré de rationalisme et d'anticléricisme⁴⁵. Cette typologie met en évidence des positionnements allant de « en dehors des religions » à « contre les religions », et distingue des régimes symboliques qui ne s'établissent plus prioritairement en référence à la religion, ni même nécessairement « contre » celle-ci. L'enquête de Sylvette Denèfle aborde cependant l'athéisme en termes d'écart par rapport aux religions.

On retrouve la même façon de concevoir la non-religion chez un sociologue américain, Armand Mauss, qui plus récemment, distingue 3 types d'apostasie (apostasie qu'il faut entendre ici dans un sens purement technique et descriptif, comme une démarche d'éloignement par rapport à des croyances). Il distingue ainsi l'apostasie intellectuelle (la personne cesse de croire), l'apostasie sociale (dissolution des liens sociaux avec les coreligionnaires ou création de liens dans d'autres cercles) et l'apostasie émotionnelle (des expériences personnelles négatives conduisent à l'abandon de la religion)⁴⁶. Le sociologue américain Zuckerman (spécialiste de la sécularité et de l'athéisme), reprend les catégories de Mauss, pour distinguer plus finement les principales raisons qui conduisent des personnes à abandonner leur religion, qui sont selon lui au nombre de 8⁴⁷.

42 - Jean-Pierre Albert, « Hérétiques, déviants, bricoleurs », *L'Homme*, 173, 2005, p. 75-94. Voir aussi Jean-Pierre Albert, « À propos de l'incroyance (xiii^e-xvii^e siècle) », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], *Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie*, <http://dossiersgrihl.revues.org/4579>.

43 - Paris, Albin Michel, 2012.

44 - Sylvette Denèfle, *Sociologie de la sécularisation. Être sans-religion en France à la fin du XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997, 303 p.

45 - Le premier concerne les individus athées, rationalistes, ayant une sensibilité de gauche. Le second partage ces mêmes caractéristiques mais se distingue par un fort anticléricisme. Le troisième est également marqué par l'anticléricisme, mais à la différence des deux premiers groupes, il est assez sensible aux « parasciences » bien que revendiquant le rationalisme. Le dernier groupe rassemble des individus dans une rupture moins radicale avec l'Église et les prescriptions morales des religions : en outre, ces derniers sont ouverts à des questionnements métaphysiques notamment l'existence d'une « force surnaturelle » et la question de l'après-mort.

46 - « Apostasy and the Management of Spoiled Identity » in David G. Bromley (dir.), *The Politics of Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, New York, Praeger, 1998, p. 51-73.

47 - Parents, formation, perte ou infortune, rencontre avec d'autres religions, amis et relations, politique, morale sexuelle, Satan et enfer, critique des personnes religieuses. Phil Zuckerman, *Faith No More : Why People Reject Religion*, Oxford University Press, 2011, p. 153-163. Voir aussi Kaya Oakes, *The Nones Are All Right : A New Generation of Believers, Seekers, and Those in Between*. Orbis Books, 2015.



Ces différentes approches de la non-religion en éclairent les variations, mais tous fonctionnent cependant sur le même mécanisme de pensée, leur démarche de ces travaux part de la religion pour tenter d'en cerner les routes divergentes. Leur trait commun est de percevoir la non-religion en quelque sorte négativement, en creux, en manque, c'est-à-dire sans religion ou sans pratique religieuse. Il faut reconnaître que de cette façon, en émergeant dans les sondages, que l'importance de la présence des athées s'est donnée à connaître: à partir du nombre croissant de personnes qui disent n'appartenir à aucune religion.

Il faudrait également concevoir une approche en positif, non pas « ne pas croire en une divinité », mais « croire qu'il n'y a pas de Dieu ni de divinité », et s'intéresser au contenu de la « croyance » de ces non-religieux.

Sur ce plan, le travail reste majoritairement encore à faire en France.

Aux États-Unis, en revanche, il a déjà été entrepris. Barry Kosmin, directeur d'un institut sur l'étude du sécularisme et auteur de l'étude *American Religious Identification Survey*, en 2001, a fait émerger le terme « *nones* » créé pour ne pas dire « *unaffiliated* », personnes sans affiliation religieuse. Il s'agissait précisément, selon lui, que ne soit pas suggérée par la nomenclature l'idée que la norme était d'être « affilié » (c'est-à-dire membre d'une Église en particulier, adepte d'un groupe religieux identifiable) ; de trouver un terme qui ne soit pas normatif⁴⁸.

Une enquête américaine sur ces « *nones* » les divise en 3 sous-groupes : les « rejetants », les plus nombreux (58%) considèrent que la religion n'a pas d'importance dans leur vie et fait plus de mal que de bien ; les « apathées », contraction de athée et apathiques, 22%, affirment que la religion n'a pas d'importance pour eux mais n'est pas socialement nuisible, enfin les croyants non affiliés 18% disent que la religion a de l'importance pour eux sans pour autant déclarer appartenir à une religion⁴⁹.

Les chercheurs Silver et Coleman, pour leur part, distinguent six catégories : les athées et agnostiques activistes ou militants, les « intellectuels agnostiques et athées » pour qui l'athéisme est avant tout basée sur des connaissances philosophiques ou scientifiques ; les « agnostiques en recherche » qui se posent la question de l'existence Dieu sans trancher ; les « anti-théistes » sûrs de leurs convictions athées et prompts à prendre les religions comme cible, par anticléricalisme assumé ; les « non-théistes », indifférents à la question religieuse ; et enfin, les athées ou agnostiques rituels qui, tout en étant sans religion, s'intéressent au phénomène religieux, voire participent à des rituels religieux, par tradition ou par esthétique⁵⁰.

Les athées eux-mêmes, dans ce que les sociologues vont appeler l'autoréférencement ou l'autodésignation, prennent acte de la variété des postures. Ainsi, l'alliance athée internationale⁵¹, qui propose aux athées de se faire recenser dans une démarche qui n'est pas sans rappeler la demande de reconnaissance de bon nombre de groupes religieux, leur suggère de se déclarer sur le site. Pour cela, elle leur propose 7 catégories ; le site compte à ce jour plus de 283 000 participants dont 1 447 pour la France. Ces catégories sont : athée (en France 62%), libre penseur 9%, non-religieux 6%, agnostique 7%, humaniste 6%, rationaliste 6%, laïque, et autre.

On le voit, la non-religion est plurielle, prenant des formes différentes, successives et simultanées, parfois antagonistes.

48 - Russell Wendy Thomas, « An Interview with the Guy Who Named the "Nones" », January 10, 2003, <http://www.wendythomasrussell.com/> (consulté le 19 janvier 2019).

49 - Public religion research institute <http://religionnews.com/2016/09/22/why-most-people-leave-religion-they-just-stop-believing/> Enquête <http://www.prii.org/>

50 - Christopher F. Silver et Thomas J. Coleman III, « Studying non-belief », <http://www.atheismresearch.com/>

51 - Atheist alliance international <http://www.atheistcensus.com/>



En France, l'enquête sur les non-religieux, leurs affirmations, leurs valeurs et leurs profils sociologiques, reste largement à faire. On peut pour l'instant faire néanmoins trois constatations.

En termes de **démographie**, une enquête fournie par le *Monde des religions* en 2009, qui présentait un profil sociologique des « sans religion » en France établi à partir d'une synthèse de sondages CSA, décrivait un groupe composé de 45% de femmes et 55% d'hommes, plutôt jeune (36% chez les moins de 35 ans contre 12,5% chez les plus de 65 ans) et dont l'orientation politique se situe davantage à gauche (31% contre 14% pour la droite).

La deuxième remarque concerne le niveau de **diplôme** : les enquêtes CSA révèlent une population diplômée (34% chez les bac +3 ou +4 contre 17% chez les sans diplôme). Cette tendance est confirmée par une enquête menée auprès des universitaires (RASIC 2015), qui a comparé leur taux d'athéisme à celui de la population générale⁵². Leur conclusion est qu'il y a deux facteurs prédictifs très puissants de l'athéisme : la socialisation politique, d'une part, et le rapport à la science, d'autre part. La combinaison de ces facteurs, fréquente chez les universitaires, est déterminante.

Troisième remarque, l'enquête européenne sur les valeurs permet de constater que 81% des personnes à religiosité très faible sont attachées au **libéralisme des mœurs**, tandis ce chiffre n'est que de 27% pour ceux qui déclarent une religiosité très forte.

On constate également que les grandes organisations athéistes ou humanistes, en France l'Union des athées, l'Union rationaliste, le Grand Orient ou la Libre Pensée, sont très engagées en faveur de l'extension des droits concernant la sexualité et la reproduction.

Des tendances

La non-religion en France se révèle donc un groupe très divers, sur lequel on manque encore de connaissances précises.

Il est cependant possible de relever quelques tendances qui semblent se dessiner. J'en exposerai quatre : le caractère mouvant des catégories, l'indifférence religieuse, les dynamiques du nouvel athéisme, et l'impact de la non-religion.

Frontières floues

Le caractère mouvant des catégories, d'abord. On a longtemps opposé, comme deux systèmes de certitude antinomiques, la pensée religieuse et la pensée athée ou areligieuse. Les frontières demeurent. Elles sont néanmoins plus incertaines qu'auparavant.

La frontière entre croyants et incroyants semble aujourd'hui de plus en plus floue, et l'on observe une fluidité des positionnements, combinant diverses modalités de rapport à la croyance en dieu, au spirituel, et aux institutions religieuses.

Ainsi, si de nombreuses études mettent en évidence la baisse de la conviction et de l'appartenance, elles soulignent souvent l'écart entre les deux. Par exemple, un sondage *Opinionway* pour *La Croix* donnait 47% de répondants se disant sans religion, et 54% s'affirmant non croyants.

52 - Réponse « athée » à la question « Indépendamment du fait que vous êtes pratiquant ou non, diriez-vous que vous êtes quelqu'un de religieux, de non religieux ou un athée convaincu ? ». Source : RASIC (2015) pour les universitaires et *World Values Survey* (2014) pour les populations générales.



Déjà en 2007, *Le monde des religions* annonçait 6% de croyants sans religion et 19% de « religieux non croyants », soit de personnes revendiquant une appartenance religieuse sans être croyants. Dans le même temps, une enquête CSA 2007 donnait, sur l'ensemble des catholiques ayant répondu à l'enquête, 17% de personnes répondant « non » et 30% « je ne sais pas » à la question : « Croyez-vous que Dieu existe ? ». Et en 2009, *Le monde des religions* rapportait que, parmi les personnes se disant sans religion, 34% espèrent qu'il y a quelque chose après la mort, 22% croient aux miracles, 21% croient en Dieu et 17% au jugement dernier.

Toujours dans la ligne de la labilité des appartenances, il faut mentionner l'existence de l'athéisme spirituel, c'est-à-dire l'athéisme non dénué de religieux. Johannes Quack (Université de Zurich) a mis ainsi en évidence l'existence de groupes de non-religion qui, selon lui, copient une offre religieuse afin de remplir un vide. Il distingue, même si dans la réalité les situations sont souvent plus complexes, deux types de non-religion : un premier type marque sa distance par rapport à toute offre normative, un deuxième type veut simplement se différencier de la religion mais en emprunte certaines pratiques surtout collectives. Aux États-Unis, les chercheurs Cimino et Smith décrivent ainsi des humanistes séculiers américains qui utilisent des bols de prière tibétains pour introduire un moment de méditation⁵³. Parmi les formes organisées de « non-religion », on peut surtout noter en Europe le phénomène de la *Sunday Assembly*, né en Angleterre en 2013, qui propose des réunions dominicales non religieuses, mais conservant des traits extérieurs de certaines assemblées religieuses. Cela répond à un certain besoin de pratiques communautaires et de rituels, dont on trouve d'autres exemples offerts par les milieux séculiers, comme le baptême civil ou baptême républicain, institué en 1794, tombé en désuétude mais qui semble reprendre de l'importance ces dernières années.

La multiplication d'articles récents sur la « spiritualité laïque » indique bien que même des démarches « hors croyances » aspirent parfois à un petit supplément d'âme⁵⁴...

Indifférence religieuse

Cependant, Pierre Bréchon, qui a longtemps coordonné la partie française de l'EVS, affirme qu'en réalité la situation actuelle en France se caractérise surtout par ce que j'ai noté comme second point des tendances, une montée de l'indifférence religieuse, c'est-à-dire d'une perte d'intérêt et de préoccupation pour les questions religieuses. Cette indifférence religieuse (mesurable par différents indicateurs) est une position intermédiaire, où les individus assez détachés de la religiosité n'en ont pas moins quelques restes, de belles résurgences comme il le formule – avec des recompositions autour d'une recherche spirituelle et parfois des croyances alternatives à celles des grands systèmes religieux : horoscopes, talismans...

Ces indifférents n'apparaissent pas complètement en dehors de la religion. Les données des EVS confirment que la montée de l'indifférence religieuse n'est pas un mouvement d'opposition frontale avec les religions, ni même de complet oubli.

Comme les athées, les indifférents organisent leur monde autour de la recherche de l'agréable et non de celle de la vertu. En revanche, ils ne militent pas, s'engagent peu dans les mouvements athéistes ou libres-penseurs, et sont moins critiques à l'égard des Églises installées.

Cela semble confirmé par les résultats des enquêtes Win Galup, où l'on peut voir le nombre d'athées convaincus passer entre 2012 et 2015 de 29% à 18%, et celui des indécis de 1% à 7%⁵⁵.

53 - Richard Cimino et Christopher Smith, *Atheist Awakening* (Oxford University Press, 2014) p. 127-128

54- <http://www.orbis.info/2015/02/libre-pensee-nouvel-atheisme-et-sunday-assembly/>
<http://freethoughtreport.com/>
<http://www.secularismandnonreligion.org/>

55 - http://www.wingia.com/en/news/losing_our_religion_two_thirds_of_people_still_claim_to_be_religious/290/,
<https://www.west-info.eu/world-map-of-the-most-religious-countries/win-gallup-international-losing-our-religion-two-thirds-of-people-still-claim-to-be-religious-2015/>.



Nouvel athéisme

Troisième remarque en ce qui concerne la non-religion et ses tendances. Le phénomène majeur de la décennie 2000 est probablement l'émergence de ce qu'on a appelé le « nouvel athéisme » : il ne s'agit pas d'un mouvement organisé, mais d'un courant, dont la dynamique a certainement profité aussi à des organisations particulières. Ce mouvement s'est développé surtout au Royaume-Uni, à partir des écrits du scientifique britannique Richard Dawkins. Ayant reçu une éducation chrétienne avant de se détourner de la foi durant son adolescence, celui-ci prône l'athéisme, développe une critique virulente de la religion et a fondé en 2006 la *Richard Dawkins Foundation for Reason & Science*, dont la mission est « d'écarter l'influence de la religion dans l'éducation scientifique et la politique publique ainsi que d'éliminer la stigmatisation qui entoure l'athéisme et la non-croyance ». Son livre *The God Delusion* (2006) a été traduit en français sous le titre *Pour en finir avec Dieu* (Perrin, 2009). Il a soutenu des campagnes de publicité « anti croyance » sur les bus, qui ont essaimé du Royaume-Uni au Canada, en Italie et en Espagne et au Brésil, avec des affiches proclamant : « Dieu n'existe probablement pas. Maintenant cessez de vous inquiéter et profitez de la vie »⁵⁶.

Ce principe de mobilisation a pu également être observé en France, lorsque « des militants de la Fédération Nationale de la Libre Pensée ont tenté de se voir reconnaître le droit de voir leurs noms être effacés des registres de baptême »⁵⁷.

D'autre part, aux États-Unis, on voit émerger le groupe des « *brights* », le terme jouant sur la double signification d'éclairé et de brillant⁵⁸. Les *brights* prônent une vision du monde opposée à toute compréhension qu'ils disent « surnaturelle » (pas de fantômes, de fées, de lapin de Pâques, pas de Dieu). Ils revendiquent avoir une grande diversité d'opinions, tout en affirmant s'accorder pour ne croire ni à la magie noire ni à la vie après la mort⁵⁹, et revendiquer la fierté d'être athée et la volonté d'éclairer les croyants

Ce « nouvel athéisme » n'est pas seulement la mobilisation d'une population qui veut vivre sans convictions ni appartenance religieuse, mais c'est aussi la perception de « la religion » comme source de conflits, de tensions et d'intolérance, avec des affirmations telles que « s'il n'y avait pas les religions, il n'y aurait pas toutes ces guerres ».

Religieux et non-religieux se conditionnent mutuellement

Ceci m'amène à la quatrième remarque : le nouvel athéisme, comme le souligne Grace Davie⁶⁰, est essentiellement réactif, ce qui explique selon elle pourquoi il coïncide avec le retour du religieux dans l'espace public : chacun encourage l'autre. Aux États-Unis, les chercheurs Scheitle, Corcoran et Halligan posent une conclusion semblable, à partir d'une étude des résultats d'enquête sociale de 1972 à 2014, ils observent que la croissance démographique des 'nones' a influencé les religions, en termes d'une plus grande congruence entre croyance, identité religieuse et comportement religieux⁶¹.

56 - *There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life.*

57 / Philippe Portier, « Une sociologie de l'areligion contemporaine », in Pierre Bréchon, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Indifférence religieuse et athéisme militant*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, à paraître 2019.

58 - <http://www.the-brights.net/>, <https://www.edge.org/conversation/the-bright-stuff>.

59 - *We disagree about many things, and hold a variety of views about morality, politics and the meaning of life, but we share a disbelief in black magic -- and life after death.*

60 - Davie, « Belief and Unbelief. Two sides of a Coin ».

61 - Christopher P. Scheitle, Katie E. Corcoran & Caitlin Halligan, « The rise of the nones and the changing relationships between identity, belief, and behavior », *Journal of Contemporary Religion* Volume 33, 2018 – Issue 3 Pages 567-579 <https://doi.org/10.1080/13537903.2018.1535379>



On constate de la même façon que le mouvement de Dawkins se veut une réaction à ce qu'il considère être un « obscurantisme » offensif, dans un typique effet mimétique : des groupes athées ou libres-penseurs ont le sentiment de devoir réagir face au dynamisme de groupes religieux activistes, tandis que ceux-ci se sentent assiégés par la montée du sécularisme. Religion et non-religion sont là dans un rapport d'influence réciproque, se conditionnent mutuellement.

Conclusion

Je me permets, avant de conclure, de récapituler mon propos : notre paysage religieux se caractérise par la coexistence d'une sécularisation croissante et d'une augmentation de la visibilité publique des religions.

La réalité démographique est sans conteste celle de l'augmentation du groupe des non-religieux, qu'on ne connaît cependant que dans ses très grandes lignes : on sait seulement qu'il serait plutôt masculin et jeune, plutôt diplômé, et plutôt porté au libéralisme en matière de mœurs.

Ce monde des non-religions s'avère cependant difficile à cerner, car il rassemble une variété de rapports à la croyance et à l'institution religieuse. Des études plus précises de ce groupe ont permis d'élaborer plusieurs typologies intéressantes, mais elles n'ont encore que peu été réalisées en France.

Il est néanmoins possible de relever plusieurs tendances d'évolution récente de la non-religion en France. On ne peut que constater, d'abord, le flou croissant des frontières entre pensée religieuse et pensée athée, et la multiplicité des modalités possibles pour les personnes dans leur rapport au religieux.

Il s'avère que l'une de ces modalités, l'indifférence religieuse, prend une place croissante dans la non-religion.

Cela n'empêche pas l'existence d'une forme plus impliquée, plus militante, de non-religion, le nouvel athéisme, qui se singularise par l'ardeur de sa critique des religions, dans une société caractérisée par l'importance qu'elle accorde à l'émotion.

Ce nouvel athéisme est révélateur du rapport d'interaction qui se noue entre religion et non-religion.

À propos de ce rapport, pour conclure, rappelons que le sociologue et historien Philippe Portier affirme que la situation française peut être approchée à partir du modèle de la polarisation : une partie de la population, croissante, s'éloigne du religieux, quand l'autre au contraire réactive ses appartenances⁶². Il semble qu'on puisse ajouter à cette analyse que ces deux pôles s'influencent mutuellement, encore une preuve, s'il en était besoin, du caractère dynamique et complexe de notre paysage religieux.

62 - Philippe Portier, « La notion de communitarisme. Genèse, diffusion, traduction », in Jérémy Guedj et Anne-Laure Zwilling (dir.), *Réalité(s) du communitarisme religieux en France*. Paris: Éditions du CNRS, à paraître 2019.