

RELIGIONS ET INTÉGRATION SOCIALE

Par Cécile Jolly
Groupe de projet *Sigma*

n° 8 – Juillet 2005

Seule la nouvelle identité du Plan, définie depuis près de deux ans, peut expliquer la publication dans ce *Cahier du Plan* d'un texte qui semble échapper aux traditions propres à la rue de Martignac. Succédant à des *Cahiers* de nature macro-économique, celui-ci participe aux travaux que mène le groupe *Sigma* sur l'intégration et sur les rôles que l'État pourra jouer dans l'avenir afin que la tradition républicaine souvent évoquée puisse se renouveler. Elle ne peut en effet ignorer les changements économiques et sociaux qui la perturbent profondément depuis deux décennies.

Pour préparer la démarche prospective, le groupe *Sigma* tente de croiser des approches très différentes, apparemment hétérogènes, des processus d'intégration : aux travaux davantage prévisibles de quatre sous-groupes – lien social, citoyenneté, valeurs et démocratie, précarité sociale et territoriale –, s'ajoute un travail sur l'avenir des religions. Il n'est ni secondaire ni contingent et se fonde sur une forte conviction : l'intégration ne peut être réduite à des approches économiques et sociales. Il ne suffit pas de vitupérer le chômage, les inégalités, le sexisme ou les ségrégations diverses pour envisager un processus qui ne se réduit à aucune mécanique déjà pensée. Pour avoir, moi-même, enseigné cinq années en ZEP à Gennevilliers, juste avant de devenir Commissaire au Plan, je sais à quel point l'intégration concerne autant les esprits que les corps, les représentations que les comportements, les identités culturelles que les aspirations sociales.

Il peut sembler paradoxal d'aborder le religieux dans une République dont les principes constitutionnels affirment de façon catégorique la laïcité. Mais les débats les plus récents et les plus médiatisés – le voile, le Conseil français du culte musulman, l'enseigne-

ment du fait religieux ou les débordements de l'intégrisme – montrent bien que les relations de la laïcité et de l'intégration ne sauraient être conçues dans le cadre postulé d'une sorte de magie républicaine. Ce paradoxe s'accroît si l'on se contente de constater – avec satisfaction ou nostalgie selon les cas – l'affaiblissement de l'emprise religieuse.

On ne peut néanmoins ignorer que le principe nominal de la religion est, étymologiquement, le lien et que le mot de négligence désigne exactement, par son préfixe, son contradictoire. Négliger le religieux, en faisant la prospective des rôles de l'État stratégique quant aux processus d'intégration, reviendrait à renier une forme de lien – voire à le rompre – qui pourrait soit s'opposer, soit contribuer au lien social constitutif de l'intégration elle-même.

Une question essentielle est donc aujourd'hui posée sur la nature du lien qui caractérise la pratique religieuse. Ce lien débouchera-t-il sur un repli communautaire et un détachement par rapport à la vie sociale qu'enveloppe la notion d'intégration ? Ou, pourra-t-il se mettre au service du lien social dont cette notion affirme l'exigence ? La laïcité, en fondant la séparation de l'État et des groupes religieux, a, dans le même temps, institué une liberté d'expression et de culte qui interdit à l'État toute ingérence dans la sphère privée pour autant que les lois de la République ne soient pas entamées par ces groupes. Cette liberté reconnue, la tolérance qui lui fait cortège et la neutralité qui lui est implicite, limitent à juste titre les capacités de toute intervention publique.

La religion civile – pour reprendre l'expression de Rousseau si sensible au lien qu'elle implique – s'exprime dans une laïcité militante qui a tou-

jours voulu contrebalancer le poids du prêtre et de l'institution catholique. Mais les "guerres de religion" qui rythment un siècle d'application de la loi (1905) tendent à s'estomper. Sans doute sont-elles dépassées par l'apparition de l'Islam et l'inquiétude face à de nouveaux dangers.

On aurait cependant tort de "changer d'ennemi" sans intégrer les nouvelles conditions de la pratique religieuse. C'est pourquoi l'État doit désormais faire face à de nouveaux enjeux. L'innovation doit se substituer à la répétition du même. Les nouvelles conditions sociales et économiques, qui font se renouveler la question de l'intégration, excluent que la laïcité persévère dans son être sans s'interroger sur elle-même. Les pays communistes ont cru, dans une vision mécaniste du marxisme, que la dictature du prolétariat supprimerait progressivement la consommation "d'opium du peuple". Nos pays développés ont décidé de la légaliser. Sans

doute l'État doit-il aller désormais plus loin pour éviter qu'une laïcité méprisante ne rejette des populations fragilisées par une stigmatisation dommeable.

Autrement dit, l'intégration ne peut être pensée ni comme assimilation ni comme la démarche autiste d'un intégrateur sûr de lui-même et dominateur. Cette démarche originale du groupe de projet *Sigma* ne complique pas les schémas traditionnels, elle assume une nouvelle complexité sans vouloir la réduire au nom d'un esprit de système vain et inefficace.

Au moment où l'on va commémorer le centenaire de la loi de 1905, il est utile de s'interroger sur l'avenir des religions dans notre société, comme facteur d'intégration : c'est le rôle de la prospective.

Alain Etchegoyen

SOMMAIRE

<u>INTRODUCTION</u>	9
<u>CHAPITRE PREMIER</u> Les limites sociales et politiques du religieux en France	11
<u>CHAPITRE 2</u> Le religieux, d'un système de normes à un système de ressources	17
1. La relativation des normes religieuses et l'individualisation des croyances	17
2. Les religions comme ressources de sens, de normes et de lien social	20
<u>CHAPITRE 3</u> Religions et identités	25
1. Le paradoxe des "niches communautaires"	25
2. Identités spirituelles et communautés	28
<u>CONCLUSION</u>	33
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	37
<u>ANNEXE 1</u> Liste des personnes auditionnées	41
<u>ANNEXE 2</u> La situation religieuse des pays d'Europe de l'Ouest en 1999 (en pourcentage) – Comparaison 1981/1999 pour neuf pays	43

INTRODUCTION

Ce “*Cahier du Plan*” est le résultat d’un travail collectif sur l’avenir des religions dans la société française et son impact sur l’intégration sociale qui a associé Jean Baubérot, directeur du Groupe de sociologie de la religion et de la laïcité ; Pierre Bréchon, directeur de l’Institut d’études politiques de Grenoble ; Olivier Mongin, directeur de la revue *Esprit* et Mickaël Vaillant, docteur en sciences politiques. Pour ce faire, l’équipe a auditionné un certain nombre d’experts académiques, d’hommes de foi et de personnalités politiques ou administratives dont la liste est jointe en annexe.

Cette réflexion fait partie d’un ensemble prospectif plus vaste sur les mécanismes qui font “tenir ensemble” notre société et sur les risques de rupture qui peuvent apparaître et menacer l’intégration sociale. Dans le cadre du groupe de projet *Sigma*, quatre sous-groupes ont ainsi travaillé de manière concomitante : l’un consacré au lien social, le second à “citoyenneté, valeurs et démocratie”, le troisième à la précarité sociale et territoriale et le dernier aux religions.

Ces premiers résultats présentent des éléments essentiellement tendanciels sans réaliser de véritable prospective ni de recommandations pour l’État à ce stade, même si certaines variables d’évolution et de principes de politiques publiques sont déjà présents. Ce diagnostic tendanciel servira à élaborer des scénarios sur le rôle des reli-

gions dans l’intégration sociale et fera partie du rapport final du groupe de projet *Sigma* qui bâtira également des scénarios globaux.



Les religions sont-elles et seront-elles à l’avenir un vecteur d’intégration sociale pour les individus ? Poser la question en ces termes peut sembler incongru dans une société marquée par une faible emprise religieuse (47 % de sans religion et d’athées) et par une affirmation très forte de la laïcité.

Or les religions et les mouvements religieux sont perçus en France à la fois comme un risque pour l’intégration des individus et comme un vecteur du lien social. D’une part, les religions éloigneraient de la citoyenneté et menaceraient le vivre ensemble mais elles permettraient, d’autre part, une meilleure insertion des individus dans des groupes. Cette articulation qui peut sembler contradictoire rend compte d’une évolution historique des liens entre le catholicisme notamment et la République mais aussi de la conception du citoyen qui s’est enracinée dans notre “culture politique”. En ce sens, il est difficile de dissocier l’évolution des préceptes politiques et des liens que les pouvoirs publics ont entretenu avec les religions, des transformations internes du religieux lui-même, l’un rétroagissant sur l’autre.

|

CHAPITRE PREMIER

Les limites sociales et politiques du religieux en France

Dans tous les pays européens, on observe une forte baisse de l'emprise des religions sur les individus et une reconnaissance de la liberté de conscience et des libertés religieuses, ce qui traduit dans le champ religieux deux évolutions concomitantes : un processus d'individualisation commencé au XVIII^e siècle mais qui trouve son plein aboutissement à la fin du XX^e siècle et une désinstitutionnalisation qui implique une prise de distance des individus à l'égard de tous les corps institués, religieux ou séculiers. Parallèlement à ce mouvement, tous les pays européens connaissent un développement du pluralisme religieux, qu'il soit le fait de démembrement ou de mouvements de renouveau à l'intérieur des religions anciennement constituées, de l'apport de populations immigrées de tradition religieuse différente (islam, bouddhisme) ou du développement de "nouveaux mouvements religieux".

Deux traits distinguent néanmoins la France dans ce concert européen, le volontarisme politique laïcisateur et l'universalisme républicain.

Si dans tous les pays européens, on observe une différenciation structurelle et fonctionnelle de la société qui implique une sécularisation, ¹ la France se caractérise en quelque sorte par le volontarisme politique qui a présidé à la dissociation des Églises (essentiellement catholique à l'origine) et de l'État. Ailleurs, c'est davantage l'évolution sociale qui produit une forme de laïcisation dans des contextes par ailleurs davantage pluralistes religieusement (en Europe du Nord tout au moins). Alors que, d'une manière générale en Europe, s'opère une sécularisation (perte progressive de pertinence sociale du religieux) sans conflit, c'est le politique qui, en France, a tenté de réduire l'importance

sociale de la religion comme institution. De ce fait, la demande à l'égard de l'État en matière de régulation religieuse (sur les sectes, sur l'islam) est très forte, tandis qu'une certaine conflictualité persiste sur ces sujets. Ce n'est pas la laïcité elle-même qui serait une exception française (cf. Jean Baubérot) mais son imposition d'en haut – la laïcité prenant des aspects de "religion civile" – en lien avec une conception du citoyen "universaliste" censé être débarrassé de ses appartenances particulières.

En effet, la seconde particularité française, dans un mouvement général européen de tolérance et de pluralisme religieux, réside dans cet universalisme républicain qui refuse les particularismes "communautaires" dans la sphère publique dans un souci d'égalité et d'homogénéité culturelle. Néanmoins, cette homogénéité culturelle prend appui essentiellement sur la religion prééminente, le catholicisme, qui constitue le substrat culturel dominant. Cette conception politique qui nous marque tous plus ou moins consciemment apporte une forte légitimité à la représentation élue mais délégitime en retour très fortement les corps intermédiaires qui peuvent entraver la communion de l'individu-citoyen dans la République. De manière symptomatique, certaines enquêtes sur les immigrés ² prennent implicitement comme facteur d'intégration la baisse de la pratique religieuse. Dans le champ religieux, la laïcité, si elle repose en France sur la liberté de culte et de pensée, insiste très fortement sur la liberté de conscience. Cette peur de l'enfermement des âmes et la valorisation d'une égalité citoyenne par la ressemblance marque certaines "limites" du religieux par rapport à la "communauté des citoyens" que chaque nation "s' imagine" ³.

(1) "La sécularisation correspond à une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale", MILOT (M.), *Laïcité dans le nouveau monde, le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.

(2) TRIBALAT (M.), *Faire France*, Paris, La Découverte, 1995.

(3) ANDERSON (B.), *Imagined Community (la communauté imaginée)*, Londres et New York, Verso, 1983, 1991.

Ces caractéristiques politiques et historiques expliquent certaines passions françaises à l'égard des religions et tracent les "limites" sociales du religieux.

D'une part, la longue tradition de lutte de la République avec le catholicisme français imprime encore le mode de gestion publique du religieux mais rend compte également d'une certaine suspicion son égard (même si l'attachement à la liberté de croyance est également enraciné). La crainte du cléricisme persiste, comme si la prise du pouvoir était encore possible, ⁴ alors même que les religions se sont elles-mêmes sécularisées et adaptées à la laïcité (ce qui est encore plus vrai des religions minoritaires qui ont davantage "intérêt" à la défense de l'égalité des cultes) et que leur influence sur la vie sociale est en déclin continu. La relation du catholicisme à la République a également modelé en quelque sorte les modes de relation que l'ensemble des religions vont entretenir avec elle. Pour éviter l'emprise "culturelle" et "sociale" du catholicisme tout en préservant la liberté de pratiquer sa religion sans être inquiété, la République a en quelque sorte séparé artificiellement ce qui relève de la pratique religieuse, de la liberté de culte, des autres aspects "sociaux" du religieux : elle ne reconnaît en quelque sorte que des confessions, des pratiques religieuses mais, en théorie rien de ce qui va avec. La laïcité s'est ainsi constituée autour d'un modèle "confessionnel" de la religion, qui correspond assez bien au modèle rituel de l'église catholique (dont le rassemblement culturel est la clé de voûte) et s'est imposé aux autres confessions minoritaires : le protestantisme, le judaïsme (avec la création du consistoire juif au XIX^e siècle) et plus récemment l'islam. Dans cette perspective, la constitution d'un Conseil français des cultes

musulmans s'inscrit pleinement dans cette conception "confessionnelle" de la gestion du religieux en France.

D'autre part, le rapport à la citoyenneté et la volonté implicite d'homogénéité culturelle (ce qui n'est pas le cas des modèles plus multiculturalistes en Europe) a également renforcé ce modèle confessionnel au détriment en particulier de l'identité "ethnique". Ce qui a impliqué, pour les juifs français, de renoncer au contenu national de l'identité juive et de se doter d'une autorité centrale, le consistoire, définissant un culte particulier. On peut considérer que l'organisation du culte musulman et la propension à préférer ce terme à celui plus ethnicisé d'arabo-musulman est le signe de cette "limite sociale du religieux" dans la société française. Enfin, la valorisation d'un individu citoyen, débarrassé de ses appartenances particulières, comme nécessité pour le vivre ensemble, rend assez intolérable dans la société française trois attitudes religieuses : d'une part, celle des groupes religieux affichant publiquement leurs particularismes (d'où la conflictualité sur le voile islamique à l'école qui, de surcroît, est aussi une visibilité "identitaire") constituant un déni de la citoyenneté ; d'autre part, les groupes religieux qui refusent de se cantonner dans la sphère privée et sont fortement politisés parfois sur une base déterritorialisée (c'est le cas de certains groupes dits sectaires ou de certains mouvements islamistes qui retrouvent des accents contestataires proches de la "théologie de la libération") : ils menacent "l'individu-citoyen" au profit de la "communauté citoyenne" ⁵ ; enfin, les groupes qui à l'inverse prônent un enfermement tel qu'ils refusent tout investissement dans la vie sociale, y compris celui lié au vote (toutes les formes de niches communautaires à l'intérieur ou à l'extérieur des religions instituées, voir *infra*).

(4) Jean-Paul Willaime, intervention au Commissariat général du Plan, 10 mars 2004.

(5) LUCA (N.), L'approche institutionnelle du phénomène sectaire, colloque de la MIVILUDES "L'avocat face aux dérives sectaires", 25 juin 2004.

Une laïcité de reconnaissance dans le cadre d'une sécularisation pluraliste.

Si, pour les raisons évoquées plus haut, la laïcité "à la française" est souvent perçue, en particulier à l'étranger, comme "anti-religieuse" et opposée à toute forme "d'organisation communautaire", elle ne doit pas faire oublier la conception "libérale" de la laïcité qui a prévalu lors de l'adoption de la loi sur la séparation de l'Église et de l'État (1905) et qui est accentuée dans un contexte européen et mondial : la prévalence de la tolérance religieuse et de la paix civile par rapport à une vision plus hostile aux religions quelles qu'elles soient ou à la conception du gouvernement Combes (elle-même issue de la Révolution française) qui visait à imposer aux Églises une gestion étatique.

Les évolutions des valeurs elles-mêmes en faveur du pluralisme, qu'il soit religieux ou non, entérine une vision plus "ouverte" de la laïcité et des relations entre sphère publique et sphère religieuse. La tolérance religieuse progresse fortement. À mesure que la religion devient une valeur privée, sa capacité d'encadrement social est reconnue : les religions deviennent une modalité de la sociabilité comme d'autres types de regroupements. Les pouvoirs publics s'appuient sur elles, en même temps que les religions demandent elles-mêmes à être "reconnues". En ce sens, la pratique française manifeste une "laïcité de reconnaissance".⁶ Les pouvoirs publics reconnaissent l'apport des associations culturelles en matière de relations sociales et font appel à elles pour apaiser les relations locales parfois conflictuelles (cf. *infra*). Ce pragmatisme et ce pluralisme laïc contrastent avec le discours sur les "principes de la laïcité" qui semblent parfois inconciliables au point d'y voir, à l'instar de Pierre Rosanvallon, "un

réformisme indicible",⁷ les questions de principe ("républicain") étant irrefractable contrairement à une pratique qui s'adapte aux modifications de la réalité sociale. On peut aussi considérer, avec Jean Baubérot, que ce dualisme est présent dès les premiers temps de la République. Les Français étaient alors très souvent catholiques pratiquants et il n'était pas question de renoncer à sa liberté de croire. La laïcité, historiquement, s'est bien gardée de casser les structures de socialisation (famille, Églises, partis) ; c'est l'avancée de la sécularisation qui les a détruites. La laïcité a contribué au développement de l'esprit critique par rapport à la socialisation religieuse. Mais, dans les cahiers d'écoliers, la laïcité n'avait rien d'un universalisme abstrait. La morale était présente, de même que le religieux : pour guérir (cf. "Le tour de France de deux enfants"), il fallait rendre visite au médecin et prier Dieu.⁸ Mais si le dispositif juridique est libéral en matière de laïcité, on peut considérer que la "mentalité laïque" n'a pas nécessairement intégré ce libéralisme. Ce qui implique une certaine tension.

Cette laïcité de reconnaissance et de tolérance religieuse s'inscrit également dans le cadre d'un État régulateur qui fait face à des institutions religieuses qui elles-mêmes s'adaptent à ce cadre régulateur et le respecte (on peut dire à cet égard que le succès de la laïcité française est autant dû à la volonté politique républicaine qu'à la laïcisation interne du catholicisme). Or, la mondialisation et la déterritorialisation du religieux menacent cet équilibre.

Le nouveau contexte : mondialisation, dérégulation et atomisation du religieux.

La mondialisation confronte l'individu à une offre religieuse mondiale qui permet de relier de manière différente

(6) Jean-Paul Willaime, *intervention au Commissariat général du Plan, op. cit.*

(7) ROSANVALLON (P.), *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours, Paris, Le Seuil, 2004.*

(8) Jean Baubérot, *intervention au Commissariat général du Plan, 12 mars 2004 ; voir aussi BAUBÉROT (J.), La Laïcité en question, IFRI, Policy Paper n° 12, décembre 2004.*

croissance, pratique, valeurs, identité et appartenance. Cette déterritorialisation du religieux rend la société française perméable aux influences croisées sur lesquelles elle n'a pas de prise et fait courir le risque de l'explosion du cadre régulateur national.

La mondialisation et la déterritorialisation du religieux produisent, en effet, deux craintes symétriques :

– la première est celle de l'altérité qui ne reconnaît pas les "codes de conduites" implicites du fonctionnement de la société française et de ses institutions, ce que traduit le terme de religion "adaptée au cadre de la laïcité". Elle rejoint la peur du communautarisme au sens où à la fois il contreviendrait aux lois générales (interdiction de la médecine pour les Témoins de Jéhovah, mariages forcés) mais aussi où il empêcherait les individus d'être des citoyens comme les autres en s'extrayant du vivre ensemble ;

– la seconde crainte est que des mouvements déterritorialisés fonctionneraient comme des multinationales qui feraient fi des États et de leurs règles.

Ces craintes se focalisent sur deux phénomènes aujourd'hui : l'islam, dans la mesure où c'est partiellement une religion "importée" (même si elle l'est de moins en moins) et dans la mesure où l'actualité internationale et la vitalité des mouvements musulmans de par le monde suscite des craintes de non-maîtrise (certains assimilent ainsi le port du voile en France à la "vogue" des mouvements islamistes au Moyen-Orient) ; les mouvements dits "sectaires" dont les capacités de financement peuvent être considérables et les structures centrales, à l'instar de l'Église de scientologie, hors du contrôle de l'État. On peut considérer

que ce phénomène de mondialisation du religieux n'en est qu'à ses débuts et qu'il ira en s'accroissant.

Il favorise le bricolage religieux, l'atomisation et renforce la déprise institutionnelle plus qu'il ne contribue à recréer des formes anciennes d'institutions religieuses. Il renforce, en effet, la dérégulation du religieux mais également la religion "à la carte". On constate, en effet, une grande fluidité des croyances (comme des appartenances) : elle se manifeste dans toutes les catégories de la population, que ce soit dans les couches aisées dans lesquelles les "nouveaux mouvements religieux" recrutent de plus en plus mais aussi dans les quartiers dits sensibles qui sont des lieux de "transition urbaine" où les individus confrontés à des situations difficiles sont en recherche de sens. On peut ainsi observer aussi bien une légère croissance des conversions à l'islam par exemple que des ré-adhésions volontaires après une période d'abandon.⁹

Par rapport à cette déterritorialisation du religieux, les pouvoirs publics tentent d'apporter plusieurs types de réponses.

- En matière de contenu, on peut considérer que la création d'un institut de formation des imams "français" cherche à éviter la transposition d'un islam rigoriste véhiculé par des prédicateurs étrangers, et constitue également une tentative de faire "sortir" l'islam des "caves" (l'islam n'ayant pas de clergé "agrégé" et tout fidèle pouvant s'agréger autour d'un bon connaisseur de la foi). Face au manque de vocation, la création de deux instituts de théologie (l'un lié à l'UOIF dans la Nièvre, le second lié à la Mosquée de Paris) n'a réussi à former qu'une trentaine d'imams par an et ne résout pas la question des prédicateurs étrangers en France dont les

(9) VIEILLARD-BARON (H.), "L'islam dans les banlieues : de l'objet invisible à la présence ostensible", Les Annales de la recherche urbaine, n° 96, 2004.

(10) TERNISSIEN (X.),
 "Les universités pourraient
 délivrer la formation généraliste
 des imams", *Le Monde*,
 28 et 29 novembre 2004.

propos de certains ont défrayé la chronique (cf. imam de Vénissieux). Le dossier de la formation des imams semble "s'orienter vers l'émergence d'une formation généraliste de base, portant sur la connaissance de la société française"¹⁰ qui permettrait en quelque sorte de les "franciser" (un tiers d'entre eux ne parlerait pas ou mal le français) et de les "acculturer". Ce cursus, d'une durée de deux ans, aurait lieu dans les filières habituelles de l'université. Cette partie profane de la formation des imams serait ainsi clairement distinguée de l'enseignement religieux qui resterait assuré par les actuels instituts de formation des imams (et resterait davantage dans l'esprit de la loi 1905 de séparation et de refus de l'État de subventionner les cultes). Si cette tentative de contrôle des imams reçoit aujourd'hui l'aval du CFCM qui voit le risque d'expulsion des imams étrangers se multiplier (et les risques d'amalgame), en lien avec la crainte du terrorisme islamique, on voit mal néanmoins ces efforts pouvoir être dupliqués à des mouvements religieux autrement plus atomisés. Peut-on imaginer contraindre à terme tout "activiste" religieux à passer par une formation généraliste de cet ordre, dès lors qu'il entreprend une œuvre de prédication en France en venant de l'étranger ? Pour un islam relativement désinstitutionnalisé, la solution ne passera-t-elle pas à terme par une francisation du culte (sur le modèle catholique) et une "laïcisation des clercs" (les membres de la communauté religieuse prenant en charge le culte) ? Par ailleurs, un contrôle des contenus s'avère illusoire au moment où les nouvelles technologies de l'information et de la communication permettent aujourd'hui d'avoir accès à des prédications mondiales, même si la connaissance de la langue (arabe pour les prédicateurs musulmans, anglais pour les prédicateurs charis-

matiques protestants et catholiques) peut constituer un obstacle.

- En matière de financement, celui des mosquées par des fonds venus de l'étranger (Arabie saoudite notamment) continue d'inquiéter les pouvoirs publics (et l'opinion publique), tandis que la puissance financière et les tentatives de captation des deniers des adeptes de certains mouvements dits sectaires suscitent également des craintes. Le refus imposé par la loi de 1905 de subventionner les cultes interdit en principe de financer une mosquée, une synagogue ou une église (même si les baux emphytéotiques constituent une manière "d'adapter" cette interdiction, cf. *infra*). La religion musulmane ne bénéficiant d'aucun "héritage" en matière de lieux de culte et les fidèles ayant des capacités financières limitées en raison de leurs caractéristiques socio-économiques, les financements étrangers sont souvent importants. S'ils ne posent pas problème pour la construction, ils impliquent souvent un droit de regard sur la gestion des lieux de culte (et leur contenu théologique) qui est souvent perçu comme une entrave à la constitution d'un "islam de France". Pour contourner ces difficultés, tout en respectant la stricte loi de séparation, le gouvernement a soutenu la création, en avril 2005, d'une Fondation où siègera l'État. Cette dernière devrait exercer son contrôle sur le financement de l'islam de France. La question du financement est toute autre pour les mouvements sectaires, puisqu'il s'agit essentiellement de risques de construire une puissance financière en échappant à l'impôt ou de capter indûment l'argent des adeptes. C'est par le biais d'un contrôle fiscal et administratif des groupements dits "à risque" que les pouvoirs publics répondent à cette "dérégulation du religieux".

On a donc la coexistence de trois attitudes en France chez les pouvoirs publics comme chez les citoyens :

– d’une part, la tentation d’un ordre plus prescriptif qui est aussi le reflet de certaines attentes sociales en cette matière avec une intervention directe des pouvoirs publics pour réaffirmer les “limites sociales du religieux” (réaffirmation de la laïcité dans certaines enceintes symboliques comme l’école, tentation de légiférer sur les sectes, etc.) ;

– d’autre part, une plus grande insistance sur la liberté et l’égalité de l’expression religieuse qui se traduit

pour les pouvoirs publics par un rôle de régulateur “neutre” qui n’intervient que pour fixer les règles du jeu. C’est dans cette perspective régulatrice neutre qu’il convient de situer la création du Conseil français du culte musulman ;

– enfin, l’appel discret mais pourtant direct des pouvoirs publics aux religions dont l’apport social semble davantage reconnu non seulement politiquement mais aussi médiatiquement et dans l’opinion publique (cf. la mobilisation des membres du Conseil français du culte musulman en faveur de la libération des otages français en Irak).

CHAPITRE 2

Le religieux, d'un système de normes à un système de ressources

Tous les indicateurs d'appartenances religieuses et de pratiques culturelles sont en déclin continu depuis 1965-1970, avec une accentuation du recul à chaque génération. Dans l'enquête sur les valeurs européennes, la religion se voit accorder beaucoup moins d'importance que la famille, le travail, les amis ou les loisirs. Dans le même temps, l'intégration religieuse reste prédictive du système de valeurs auquel on appartient, en particulier en matière de mœurs, de famille et de vote politique (essentiellement pour les catholiques – probabilité plus grande de vote à droite – et les musulmans – probabilité plus grande de vote à gauche –). Si elle n'est plus qu'un élément de la sociabilité parmi d'autres, celle-ci s'exerce dans un cadre marqué par la déprise institutionnelle des religions et le développement d'une religiosité "à la carte". Parallèlement et paradoxalement, se développe également un attachement à l'appartenance "culturelle" religieuse sans "croyance" ni pratique et également un besoin de reconnaissance des identités particulières. L'apport social des religions est de fait reconnu par les pouvoirs publics.

1. La relativisation des normes religieuses et l'individualisation des croyances

1.1. La désinstitutionnalisation du religieux et l'évolution prévisible des grandes religions instituées

Il n'est plus question que les religions puissent imposer des normes à la société alors même qu'elles ont les plus grandes difficultés à les faire accepter à leurs propres fidèles. On constate ainsi que le voile dans l'islam est loin de faire l'unanimité

(cf. comportements différenciés qui vont du rejet à l'adoption volontaire, voire militante, en passant par l'adoption forcée ou distanciée¹¹). Pour les catholiques, qui constituent toujours la première appartenance religieuse en France, non seulement les interdits religieux du pape sur la contraception ne sont pas suivis, mais les fidèles n'ont pas le sentiment de "transgresser". En ce sens, on assiste à une pluralisation interne des religions.

Le fait que la religion musulmane soit plus récente en France et que son développement s'explique par la présence d'immigrés venus de pays où la sécularisation des populations est très peu avancée (en dépit d'un volontarisme politique parfois très fort, comme en Turquie ou en Tunisie) ne doit pas faire oublier qu'une partie de plus en plus importante des fidèles est française depuis deux ou trois générations et que leur comportement à l'égard de la religion est très individualisé avec des adaptations non seulement aux "limites sociales françaises" imposées au religieux (pas d'intervention "politique" sous couvert religieux, pas de vote "musulman", faible "visibilité" religieuse, etc.) mais aussi par rapport au dogme. Au-delà, on constate une tendance à une certaine harmonisation religieuse des valeurs musulmanes en France et en Europe, résultat d'une dissociation d'avec les pays d'origine, de la constitution d'un islam "européen" intégrant la structuration d'un champ social et politique différent de celui que connaît l'islam majoritaire. Elle se manifeste par une insistance sur l'éthique et la spiritualité, sur la réalisation de soi par la pratique, sur un humanisme et sur le choix individuel et non pas dicté par l'origine ou la socialisation religieuse¹². Cette évolution est comparable à celle que connaît l'ensemble des grandes religions européennes.

(11) KHOSROKAVAR (F.)
et GASPARD (F.),
Le voile et la République,
La Découverte, Paris, 1995.

(12) Roy (O.),
Vers un islam européen,
série "Société", Éditions Esprit,
Paris, septembre 1999.

(13) *Le pasteur de Clermont, dans son intervention au Commissariat général du Plan le 11 octobre 2004, insiste sur ce fait : "Il ne peut y avoir un unique représentant pour les trois composantes du protestantisme français : la Fédération protestante de France, la Fédération évangélique et les Églises hors fédération (qui représentent 30 % des protestants)".*

(14) *Sophie Nizard, intervention au Commissariat général du Plan (non publiée), 10 mars 2004.*

(15) *Enquête CEVIPOF de 2002, citée par Claude Dargent, "Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique", Les Cahiers du CEVIPOF, n° 34, février 2003.*

(16) *Jean-Marie Guenois, intervention au Commissariat général du Plan, 11 octobre 2004.*

(17) *C'est déjà le cas de la congrégation Saint-Jean dont 50 % des frères sont étrangers.*

Mais alors que ces dernières voient leur magistère établi remis en cause par ces tendances générales, l'islam y est plongé, avant même d'avoir connu un "corps intermédiaire" constitué. En effet, non seulement l'islam en France est pénétré par les mouvements de désinstitutionnalisation, de relativisation et de subjectivation des croyances, à l'instar de l'ensemble des religions, mais il ne dispose guère de hiérarchie cléricale et est traversé par des courants d'obédiences diverses où l'influence des origines nationales et de mouvements plus internationaux se mêlent. La composition même du Conseil français du culte musulman où plusieurs mouvements (y compris "ethniques") sont présents, n'implique pas toutes les tendances musulmanes (certaines ayant refusé, à l'instar du Tabligh, d'y être représentées, certains musulmans s'estimant "mal" représentés, etc.).

La désinstitutionnalisation du religieux est déjà largement effective pour les protestants également qui refusent toute tentative de "représentation autorisée" qui irait à l'encontre d'une certaine forme de pluralisme religieux,¹³ se situant en cela dans la continuité d'une tradition protestante de valorisation du "choix individuel" et d'une certaine "démocratie religieuse".

De même, on peut considérer, avec Sophie Nizard,¹⁴ qu'il existe des "judaïsmes", y compris chez les plus orthodoxes, ce qui peut conduire certains à se tourner vers d'autres mouvements que le consistoire.

Enfin, le bouddhisme, de par sa nature très faiblement institutionnalisée, attire un nombre très important de "sympathisants" (ils représentent 0,3 % de l'appartenance religieuse dans les sondages sortis d'urnes en 2002¹⁵) mais très peu d'entre eux se réfèrent à une tradition religieuse et à un rituel bien

ordonné, en dehors de la minorité asiatique.

Quant à l'Église catholique, elle est à la veille d'une évolution majeure. À l'horizon de dix ou quinze ans, la structure démographique de l'encadrement (vieillesse et faiblesse des nouvelles vocations) ne permettra pas un renouvellement suffisant pour gérer les institutions religieuses selon la logique géographique qui a jusqu'alors prédominé (quadrillage territorial paroissial). On compte actuellement environ 150 prêtres par diocèse mais leur moyenne d'âge approche les 70 ans. Le nombre de prêtres en activité sera donc très réduit à très court terme. D'une logique institutionnelle et géographique, on va passer à une logique de communautés et de pôles, ce qui va révolutionner les mentalités. La nouvelle génération a déjà intégré une logique de réseaux et de communautés affinitaires (*cf. opus dei* ou *parvis*) très différente d'une logique géographique visible (paroisses). On pourra faire le choix de telle ou telle communauté, même si elle se situe à 80 km de son lieu de résidence. Le poids effectif de l'Église catholique en sera remis en cause. On s'achemine vers une Église minoritaire, sur le modèle protestant.¹⁶ Ce qui implique que l'institution religieuse catholique ne sera plus en mesure d'encadrer autant que par le passé les fidèles mais aussi leurs dérives (*cf. infra*). Cela implique aussi un appel à des religieux étrangers (le catholicisme progressant en dehors d'Europe¹⁷) mais aussi une plus grande implication des laïcs dans la gestion du culte et de la communauté religieuse (on observe déjà un fort développement des permanents laïcs). Cette transformation peut produire des réactions identitaires (*cf. infra*) et des résistances de la hiérarchie catholique par rapport au pluralisme confessionnel de fait qui s'établit.

(18) Ces personnes se déclarent sans appartenance religieuse mais croient en la vie après la mort par exemple.

(19) Parce qu'elle font toutes références à la Bible : judaïsme, christianisme, islam.

(20) Intervention au Commissariat général du Plan, 2 avril 2004.

(21) Aucune enquête nationale sur le nombre effectif de musulmans (appartenance) et le niveau de leurs pratiques religieuses n'est disponible, en raison du faible encadrement des croyants (comparé au catholicisme qui dispose de registres), des limites constitutionnelles imposées en France à la mention de la religion et de l'ethnie, mais aussi d'une absence de subventions publiques pour ce type de recherches statistiques.

De ce fait, on dispose :

– soit d'estimations de musulmans en agrégeant tous les ressortissants des pays où la religion musulmane est majoritaire avec les Français ayant un ou des parents de même origine : ce qui à la fois fait "disparaître" la troisième génération mais aussi les sans religion, a fortiori ceux qui appartiennent sans croire, certainement nombreux parmi les jeunes musulmans ;

– soit de sondages avec des échantillons réduits, qui ne sont pas dénués de forts biais statistiques, du fait des difficultés à "toucher" les couches sociales les plus basses (dont sont issues une partie des musulmans pour des raisons historiques liées à la migration), qui se refusent souvent à répondre ;

– soit d'enquêtes qualitatives, qui n'ont aucune prétention quantitative, et qui décrivent essentiellement des typologies et des parcours individuels.

La crainte d'un nouvel ordre moral religieux, qu'il soit chrétien ou musulman, est largement le reflet de celle liée à des comportements individuels plus qu'à une volonté institutionnelle. En ce sens, notre société est profondément sécularisée. La situation véritablement nouvelle est créée par la faiblesse des religions instituées et la fin du monopole religieux de fait qu'elles exerçaient jusqu'à présent dans la société. De manière paradoxale, c'est la dérégulation du religieux qui pose problème aujourd'hui. L'État est dès lors de plus en plus sollicité pour "prendre en charge" une partie de l'organisation du culte, pour établir une "égalité de traitement" entre eux (en particulier par rapport à l'islam qui souffre d'un manque de lieux de culte et de carrés musulmans dans les cimetières en raison de son caractère récent et du faible niveau socio-économique des musulmans en France qui ne favorise pas la prise en charge privée de la construction de lieux de culte). Il doit également gérer les contraintes sanitaires, souvent européennes, en matière d'abattage rituel par exemple. Il est dès lors largement incité à favoriser la structuration d'interlocuteurs institutionnels religieux pour régler avec une organisation représentative tous les problèmes liés au culte. Le fait, par exemple, que la création du CFCM se soit appuyé sur la constitution de Conseils régionaux du culte musulman (CRCM) rend compte de cette demande d'organisation du culte qui s'exerce essentiellement au niveau local. Mais la dérégulation religieuse rend plus difficile que par le passé cette "constitution".

1.2. Croire sans appartenir et le développement du religieux "hors piste"

Dans le même temps et de manière corollaire à la déprise institutionnelle des religions, la croyance se détache

de l'appartenance. Les enquêtes européennes montrent un fort développement des sans religion qui conservent certaines croyances¹⁸ (la religiosité peut s'élever même si l'appartenance recule) et une tendance au religieux "hors piste" (remontée d'une croyance en la vie après la mort, basée plutôt sur la possibilité que la certitude). Le religieux est de plus en plus atomisé et diffus. Le bricolage des croyances s'accompagne d'une fusion des valeurs religieuses dans des valeurs consensuelles de la tolérance et des droits de l'Homme. Cette évolution interroge les religions historiques, en particulier les religions dites du Livre,¹⁹ qui se réfèrent à un corpus de textes et de "traditions", transmis à la fois par les institutions religieuses, les familles et par des rites. Les difficultés de la transmission des connaissances et des croyances religieuses remettent en cause cette formulation.

Il est à noter, à cet égard, que le développement ou le maintien d'un sentiment religieux (au sens de croyance dans des forces invisibles auxquelles on peut se relier) ne profite pas à la rénovation interne des grandes religions instituées : la constitution de nouvelles communautés, catholiques en particulier, n'a pas progressé. D'aucuns considèrent, avec Claude Dargent,²⁰ que cette religiosité pourrait davantage profiter à l'islam qui connaît une période de réaffirmation (qui reste néanmoins très en deçà des estimations des "musulmans sociologiques" qui le seraient mécaniquement par "héritage"²¹). Mais cette réaffirmation révèle surtout une "parole décomplexée" chez les jeunes musulmans français (qui sont très nombreux à déclarer leur appartenance) par rapport à leurs parents ou leurs grands-parents traduisant leur intégration à la société française et la disparition progressive de la figure de "l'immigré". De là à en inférer un véritable regain, il faudrait pour

cela disposer de statistiques fiables, ce qui n'est pas le cas. Surtout, la religion musulmane reste encore largement "héritée", même si on observe, comme dans toutes les religions, des phénomènes de conversion qui demeurent partout très faibles numériquement.

C'est donc bien plutôt à des "recompositions flottantes" de croyances puisées parfois dans divers "répertoires" de sens que l'on a affaire et non à un hypothétique regain des religions au sens large.

La France est certes un des pays les moins religieux d'Europe en termes "d'appartenance" et de pratiques (on y observe un des plus forts taux de "sans religion" et d'athées), avec les Pays-Bas, la Suède, la Belgique et le Royaume-Uni. Mais alors que la croyance en un dieu ou une divinité est plutôt stable en longue période dans ces pays, on y voit remonter, y compris chez les jeunes, la croyance en une possible vie après la mort.

Cette prolifération de croyances religieuses floues dans des sociétés modernes considérées comme "désenchantées" traduit à la fois l'incertitude structurelle (cette insécurité sociale mise en valeur par Robert Castel ²²) provoquée par la rapidité des changements de "l'ultra-modernité" (remise en cause de la science et du progrès technique) et les multiples demandes de sens non comblées par les grandes idéologies, celles qu'on a appelé des religions séculières.

En termes prospectifs, on peut considérer que ces évolutions peuvent produire deux évolutions selon l'analyse que l'on fait des deux phénomènes de déclin de l'emprise des grandes religions et de poussée d'une religiosité hors institution :

– soit on estime, avec Frédéric Lenoir, ²³ que les institutions, même si elles s'adaptent, sont vouées à être

contournées et que l'évolution du religieux sera à l'avenir entièrement "désinstitutionnalisé" : on aura autant de manière d'être religieux que d'individus qui pourront puiser dans tous les grands répertoires de sens (en les connaissant de moins en moins du fait de la baisse de la socialisation religieuse) et faire des syncrétismes à l'envi ;

– soit on estime, avec Pierre Bréchon et Jean Baubérot, ²⁴ que les "reliations individuelles" ne se font pas sans "contraintes", les individus même "désocialisés" religieusement (ce qu'ils peuvent acquérir d'ailleurs par la suite) restant marqués par une histoire, une tradition. Si les catholiques ne suivent pas le pape, ce dernier constitue un référent très important et son charisme est très apprécié par les fidèles, même s'ils ne suivent pas ses préceptes. Dans le judaïsme, on observe la même force de l'institution (qui intervient pour définir le rite, pour les demandes de conversion et pour l'alimentation) et le grand rabbin Sitruk est une figure très respectée par l'ensemble des croyants (et non croyants). En revanche, le CFCM ne remplit pas ce rôle sans doute en raison de son caractère récent, de la personnalité de son président (dont le courant est minoritaire), mais certains intellectuels musulmans peuvent parfois, à l'instar de Tareq Ramadan, réussir à faire figure de référent. L'institution religieuse, même contestée, reste synonyme de stabilité et de continuité. Elle incarne une parole d'autorité morale dans une société où les individus ont le sentiment d'une perte de sens.

2. Les religions comme ressources de sens, de normes et de lien social

2.1. Appartenir sans croire : une demande de reconnaissance

La relativisation intime de la croyance s'accompagne d'un retour à un senti-

(22) CASTEL (R.), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, La République des idées, Le Seuil, octobre 2003.

(23) Frédéric Lenoir, *intervention au Commissariat général du Plan*, 10 mars 2004.

(24) *Ibidem*.

ment d'appartenir à une grande tradition "culturelle" plus que religieuse. L'appartenance religieuse s'est détachée de la croyance : on peut se dire catholique, juif ou musulman sans croire en Dieu. L'attachement au patrimoine religieux et aux cérémonies en témoigne. Les musulmans manifestent une plus grande homogénéité entre croyance en Dieu et appartenance (pour 90 % de ceux qui se déclarent musulmans dans les enquêtes, ils affirment croire en Dieu), reflet d'une installation plus récente (dans les pays d'origine, être musulman ou d'une autre religion emporte nécessairement la croyance en Dieu : il est impossible de se dire athée ou sans religion), d'une nécessité de réaffirmation par rapport aux parents (ce sont les enfants qui apprennent la "bonne" religion aux parents²⁵) mais aussi d'une identification à la religion qui est aussi identitaire et réactive (effet de "surdéclaration" même si on doute de l'existence de Dieu et qu'on ne pratique guère par rapport à une focalisation publique et médiatique sur l'islam,²⁶ sentiment de relégation spatiale et de discrimination sociale qui provoque une identification au "groupe").

D'une manière générale, les individus admettent de moins en moins que la religion fonctionne comme un groupement séparé de la vie sociale globale. Cette structuration et cette affirmation des appartenances s'accompagnent d'une demande de participation et d'expression dans l'espace public qui reste dans les "limites" du religieux mais qui s'affirme pour les religions comme pour tous les aspects de la vie sociale. Ce besoin d'identification et d'appartenance à un groupe spirituel pose aussi les limites du processus d'individualisation que l'on considère aujourd'hui comme une évolution généralisée et irréversible. La question du "multiculturalisme" devrait aussi être posée plus claire-

ment, tant les demandes de reconnaissance publique des "communautés" sont perçues en France comme une menace pour la République et une remise en cause inacceptable de la séparation du public et du privé, pilier de la démocratie libérale.

2.2. La reconnaissance de l'apport "citoyen" des religions

L'apport "citoyen" des religions a longtemps été freiné par le substrat religieux (catholique) qu'a revêtu la conflictualité politique, dans cette "guerre des deux France" qui s'est poursuivie au long des deux siècles de République. Ce conflit étant largement en voie d'apaisement, la dimension citoyenne du religieux peut être redécouverte.

En effet, les religions constituent toujours une ressource de sens et une matrice du lien social. Elles impliquent des réseaux de sociabilité qui sont autant de "sas" d'intégration dans la société, en particulier dans les zones territoriales qui cumulent les handicaps sociaux. La vitalité des tissus associatifs et caritatifs qui se réfèrent aux Évangiles ou au Coran et leur capacité de mobilisation en témoignent.

Les pouvoirs publics reconnaissent depuis longtemps cet apport "citoyen" des religions même si on peut considérer qu'il a été minoré, à tout le moins publiquement "occulté", parce que la vision politique de la République délégitime les corps intermédiaires et que la vision du citoyen, débarrassé de ses appartenances singulières, visait aussi à "libérer" l'individu de l'emprise du clergé catholique (en ce sens la loi de 1901 sur la liberté associative, sauf pour les congrégations catholiques, précède celle de 1905 sur les associations culturelles).

(25) Youssef Mammeri, intervention au Commissariat général du Plan, 2 avril 2004.

(26) Vincent Geisser, intervention au Commissariat général du Plan, 2 avril 2004.

Juridiquement, en effet, les religions instituées (christianisme, judaïsme, islam, dans une moindre mesure bouddhisme) disposent d'avantages qui les rapprochent de "cultes reconnus" (dont la manifestation la plus symbolique est constituée par les émissions religieuses du dimanche matin). Sans aller jusqu'à l'impôt ecclésiastique en vigueur en Allemagne, en Italie et en Espagne, l'État entretient une grande partie des lieux de culte (construits avant 1905), offre aux organisations cultuelles (depuis 1987 seulement) des avantages fiscaux similaires à ceux des associations. Le rôle des confessions en matière caritative et sociale est aujourd'hui largement reconnu par les pouvoirs publics qui y ont recours parfois pour suppléer les efforts de l'État. C'est ainsi que la loi Debré de 1959 a permis un large financement des établissements privés d'enseignement dans le cadre de contrats comportant, en contrepartie de la prise en charge des dépenses, un ensemble d'obligations les rapprochant du service public. Les "familles spirituelles" sont représentées dans le Comité consultatif d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, créé en 1983, et au Conseil national du sida créé en 1989. Enfin, les religions exercent d'ores et déjà une action de lobbying au niveau européen.

Mais c'est surtout au niveau local que cet apport est aujourd'hui le plus manifeste et mêle davantage les aspects religieux aux autres aspects du "vivre ensemble". Beaucoup d'élus locaux, en particulier les maires de villes connaissant un grand pluralisme confessionnel et ethnique mais aussi des espaces de "relégation" urbaine (grandes villes comme Marseille, Lyon, Lille, dans une moindre mesure Paris, mais aussi des villes moyennes

comme Roubaix et Amiens ou de la banlieue parisienne comme Montreuil, Saint-Denis, Bobigny, Clichy-sous-Bois, etc.), utilisent le dialogue avec les religions, de manière ponctuelle ou systématique (Marseille Espérance ou Roubaix Espérance), à la fois pour régler des problèmes pratiques de culte et d'équité entre religions (cf. la mairie de Montpellier qui a indirectement financé le culte musulman en subventionnant la construction d'une salle polyvalente, utilisée de fait en salle de prière) mais aussi et surtout pour amener la "paix sociale". Ce peut être un objectif de lutte contre l'insécurité pris en charge en partie par une communauté religieuse, musulmane en particulier, en échange de sa reconnaissance. C'est aussi et surtout la "prévention" des conflits intercommunautaires qui est à l'origine des initiatives comme Marseille Espérance ou Roubaix Espérance ou la création à Montreuil d'un Centre d'études civiques du fait religieux financé par la municipalité. Ces dialogues ne sont pas dénués d'arrière-pensées médiatiques (améliorer l'image de la ville comme cité pluridimensionnelle). Ces initiatives peuvent être conçues explicitement comme à Montreuil à l'instar d'antidote laïque au risque communautaire musulman (et accessoirement une manière d'éviter la construction d'une mosquée) mais elles ont le mérite de moins séparer que par le passé la dimension culturelle et sociale des religions.

Finalement, et comme souvent en France, devant les résistances à aborder au niveau national des sujets "tabous", la réforme s'opère "par le bas", à l'initiative d'acteurs locaux. Un soutien de l'État à ces initiatives locales est nécessaire, ne serait-ce que pour éviter la multiplication des cas particuliers sur le territoire.

Les réseaux "villes" Espérance

Marseille Espérance est une structure "intercommunautaire" fondée en 1990, alors que la montée du Front National prend toute son ampleur, qu'un projet de grande mosquée suscite un débat houleux et que la crise puis la guerre du Golfe de 1991 viennent envenimer les relations intra-communautaires. Piloté par la mairie de Marseille, cette initiative rassemble les représentants des sept communautés : arménienne, bouddhiste, catholique, juive, musulmane, orthodoxe, protestante et a pour but explicite une meilleure connaissance interculturelle entre les habitants et une contribution à la lutte anti-raciste, qui n'exclut pas la dimension strictement religieuse. Cette organisation informelle (pas de statut) se prononce dès qu'un risque de conflit apparaît (soit lié à l'actualité internationale, soit à un fait divers local (assassinat d'un jeune comorien), diffuse des informations sur les différences religieuses, intervient dans les établissements scolaires et de formation.

Cette expérience a fait des émules. Roubaix Espérance naît ainsi en 1998, également dans un contexte marqué par la montée de l'extrême droite et une campagne de presse décrivant une ville gagnée par les "prédicateurs musulmans". Cette association loi 1901 rassemble un représentant catholique, six associations musulmanes, trois pagodes bouddhistes, les représentants protestants et deux représentants agnostiques (Cercle Condorcet et Fédération des associations laïques) : elle œuvre aussi bien pour favoriser le "vivre ensemble" que pour la mise en conformité des lieux de culte au bénéfice des édifices musulmans, bouddhistes et de l'Église réformée, à la condition qu'elles relèvent d'associations culturelles.

D'après LAMINE (A.-S.), "Quand les villes font appel aux religions", Les Annales de la recherche urbaine, n° 96, 2004.

C'est paradoxalement au moment où les religions ont le moins d'emprise sur la vie sociale que les pouvoirs publics leur reconnaît un apport citoyen. Néanmoins, on peut observer une certaine suspicion à l'égard des mouvements d'obédience religieuse, en particulier quand ils se réclament de l'islam, dernier venu dans le pluralisme confessionnel français.

Les associations caritatives qui œuvrent dans le champ social sont souvent soupçonnées d'être des associations culturelles déguisées quand elles font référence aux Évangiles ou au Coran dans leurs statuts. De ce fait, des subventions (dans le domaine social) peuvent leur être refusées, prenant appui sur l'interdiction imposée par la loi 1905 de subventionner les cultes. La séparation artificielle et "à la carte" entre le religieux et les aspects sociaux du religieux continue de perdurer même si elle n'est pas nécessai-

rement conforme à la loi et si elle méconnaît l'impossibilité de séparer le culturel du social et de l'éducation. Les acteurs eux-mêmes, en particulier quand ils sont plus "récents", à l'instar des associations caritatives islamiques, peuvent pâtir d'une certaine méconnaissance juridique en se déclarant loi 1901 quand ils auraient intérêt, s'ils s'occupent exclusivement du culte, à lui préférer la forme d'association culturelle, qui permet de plus fortes exemptions fiscales et confère une plus grande légitimité.²⁷

Autre difficulté, les pouvoirs publics sont mal à l'aise devant la multiplication des interlocuteurs religieux (à l'intérieur d'une même confession) et préfèrent parfois des interlocuteurs qu'ils connaissent à l'ensemble de la représentation religieuse. On constate ainsi qu'en dépit de la constitution des Conseils régionaux du culte musulman, les élus locaux continuent à

(27) Alain Christnacht, intervention au Commissariat général du Plan, 11 octobre 2004.

(28) Franck Fregosi,
*intervention au Commissariat
général du Plan, 11 octobre 2004.*

“désigner” leurs interlocuteurs musulmans, ce qui est également dû au caractère récent de ces conseils.²⁸

Il serait bon que le ministère de l’Intérieur informe les collectivités locales et les préfets de la nécessité de passer par ces conseils. Enfin, les associations caritatives, qu’elles soient islamiques ou protestantes essentiellement, sont soupçonnées de sectarisme (en particulier les mouvements évangéliques) ou d’intégrisme, alors qu’elles peuvent avoir un rôle impor-

tant en matière de soutien scolaire ou de camp de vacances par exemple. Peut-être serait-il nécessaire de réfléchir à la manière d’aider les élus locaux à tracer les limites à l’intérieur desquelles toute association caritative se référant à une religion peut recevoir des subventions (par exemple obligation de rendre “service” à toute personne quelle que soit son obédience religieuse, contrôle de l’encadrement, etc.). Le modèle des conventions que l’État passe avec les écoles confessionnelles pourrait servir d’exemple.

CHAPITRE 3

Religions et identités

1. Le paradoxe des “niches communautaires”

Si le besoin de croire s'alimente moins aux croyances des religions institutionnalisées, le développement des croyances parallèles (voyance, astrologie, spiritisme, télépathie, ovnis...) s'accompagne de nouveaux mouvements religieux, souvent considérés comme “sectaires”, mettant l'accent sur le “développement personnel” (Krishna, Moon...). Y compris au sein des appartenances religieuses “historiques”, des mouvements de renouveau, de vie religieuse plus intensive, plus mobile (marche, pèlerinage, rassemblement, temps forts...) se font jour. Pour rendre compte de cette nouvelle manière d'être en religion, Danièle Hervieu-Léger²⁹ invoque les figures du pèlerin et du converti qui manifestent à la fois la volonté d'une réalisation individuelle intense et d'un choix personnel (le converti) et le besoin d'une activité religieuse indépendamment d'une pratique culturelle régulière (le pèlerin). Au-delà, la recherche de “niches communautaires”, s'alimente à la fois d'une recherche de liens affinitaires et de réaction identitaire à la pluralisation et à l'individualisation des valeurs. La restauration des hiérarchies et des traditions religieuses de l'intégrisme catholique, le rigorisme doctrinal et moral du fondamentalisme protestant, le système clos (réseau d'écoles et d'instituts talmudiques) des orthodoxes juifs et la ré-islamisation par le bas dont sont porteurs les mouvements piétistes musulmans traduisent cette évolution.

1.1. Une relative faiblesse numérique

Le repli communautaire des religions a une signification triple. Il indique :

– un système clos régi par des normes spécifiques qui s'apparentent à des règles quasi juridiques ;

– un système qui englobe tous les aspects de la vie sociale des individus (vision dite “intégraliste”) ;

– un groupe qui peut demander une exception à la loi commune (droit personnel pour l'islam, refus de la médecine pour les Témoins de Jéhovah).

En ce sens, il est nécessaire de distinguer la communauté religieuse, qui objective le groupe des croyants mais qui reste une communauté “ouverte”, du communautarisme ou du repli communautaire (cf. A. Taguieff sur la communauté juive qui la définit comme ouverte et non “communautariste”). Il est également nécessaire de distinguer le repli communautaire choisi de celui qui est subi en conséquence d'une exclusion sociale et territoriale, à l'exemple de ces musulmans “néo-communautaires”, identifiés par Nancy Venel,³⁰ qui “s'excluent de ce dont ils sont exclus”.

Dans cette acception, le repli communautaire des mouvements religieux est assez faible en France. Si chaque grande religion connaît des mouvements de type “néo-communautaire”, ils restent très minoritaires. Le mouvement évangélique protestant est estimé entre 200 000 et 300 000 personnes, les sympathisants des groupes charismatiques catholiques ne dépasseraient pas les 50 000 personnes. On estime les membres des communautés (ils ont des réunions très régulières et parfois vivent complètement ensemble) à 6 000 dont 3 000 pour l'Emmanuel. Un cercle plus large est constitué par ceux qui participent à des groupes de prière animés par le mouvement charismatique. On estime le nombre des participants aux groupes de prière à 25 000. Au-delà, il peut y avoir des sympathisants dans les paroisses animées par ce mouvement. On n'a pas, en revanche, d'estimation chiffrée des mouvements intégralistes catholiques

(29) HERVIEU-LÉGER (D.),
Le pèlerin et le converti,
Flammarion, Paris, 1999.

(30) VENEL (N.),
Musulmans et citoyens,
PUF, Paris, 2004.

(31) Jean-Claude Girondin, Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité, thèse de doctorat, École pratique des hautes études (EPHE), Paris, 2003 ; cité par Sébastien Fath, "Les Évangéliques : définition et mise en perspective", contribution au colloque "Sectes et laïcité" de la MIVILUDES, 2005.

et musulmans mais le faible nombre des mosquées et des Églises qui s'en réclament témoigne d'une audience relativement faible. Quant aux sectes, elles représentent environ 300 000 personnes. Les seuls Témoins de Jéhovah comptaient 133 000 adeptes en 2001, tandis que l'Église de science regroupe environ 2 500 adeptes. Les autres mouvements comptent moins de 500 personnes chacun.

1.2. Impact ambivalent sur l'intégration des individus à la société

L'impact sur l'intégration est ambivalent dans la mesure où, d'un côté, le repli communautaire peut isoler du reste de la société mais où, de l'autre, il peut constituer un réseau de solidarité (en particulier quand le repli communautaire est subi). D'une part, en effet, si la pratique religieuse "ouverte" implique en général une plus grande mobilisation politique et sociale (cf. la forte mobilisation politique des musulmans et des catholiques pratiquants), en revanche, les mouvements de repli communautaire emportent une distanciation par rapport à tous les actes de la vie sociale (vote y compris). Si ce peut être un effet de la domination subie (dans le cas de personnes peu intégrées à la société), les membres des mouvements de repli n'appartiennent pas tous aux milieux défavorisés et ne sont pas nécessairement des personnes "fragiles". C'est en particulier vrai des nouveaux mouvements religieux, ce qui traduit un besoin de radicalité, voire de clôture et de "séparation" par rapport à l'angoisse de la société moderne.

D'autre part, en particulier quand le repli communautaire est subi, le passage par un groupement très fermé peut constituer une passerelle par rapport à la société globale. Ainsi, Jean-Claude Girondin ³¹ montre comment

les Églises évangéliques antillaises (certaines communautés évangéliques ont été citées dans la liste des "sectes dangereuses" du rapport parlementaire de 1996) permettent, pour leurs membres, "une adaptation à la société d'accueil à travers leur groupe d'appartenance". Dans la société française qui valorise les parcours individuels d'intégration, les Églises évangéliques (qui peuvent connaître certaines dérives charismatiques – gourou – ou d'enfermement) constituent des "lieux intermédiaires où peuvent se négocier le passage de la culture du pays d'origine à celle du pays d'accueil", d'autant que leurs membres sont aussi souvent, comme les adeptes de certains mouvements musulmans, confrontés à des quartiers déshérités où l'insécurité sociale et l'insécurité civile se mêlent inextricablement pour aboutir à une crise du lien social dans ces espaces. En ce sens, le communautarisme, quand il est subi, est aussi une manière de contrebalancer l'angoisse de la vie sociale et peut constituer un "sas" vers d'autres formes d'intégration sociale.

Il est d'ailleurs à noter que la fluidité des croyances atteint tout aussi bien les mouvements religieux traditionnels que les nouveaux mouvements religieux ou les tendances intégralistes des anciennes religions. Le caractère très fluctuant des adeptes des différents mouvements dits sectaires en témoigne. Nancy Venel a également montré combien les attitudes "néo-communautaires" des musulmans des banlieues du Nord de la France pouvaient être temporaires, le changement de lieu de résidence et l'accès à un travail entraînant une plus grande ouverture à la société et la sortie de la "clôture". Les mouvements eux-mêmes qui prônent des formes de repli sur une petite communauté sont traversés par des tentations d'ouverture, dès lors que le nombre de leurs

adeptes (et, de fait, de leur diversité) s'accroît, les contraignant à une plus grande négociation avec le reste de la société. De ce fait, l'action publique doit tendre à favoriser les "passerelles" entre les communautés religieuses et la société plutôt qu'à tenter de cibler et stigmatiser des groupes "déviant".

1.3. Un rôle difficile de prévention pour l'État

En effet, la neutralité de l'État laïque vis-à-vis des croyances et du mode de vie des individus ne lui permet pas de contrôler *a priori* les sectes ou les mouvements intégralistes. Un tel contrôle *a priori* remettrait en cause la liberté d'association et celle des congrégations religieuses.³² La Commission parlementaire sur les sectes (1996) a ainsi rejeté le principe d'une loi "anti-sectes" qui contreviendrait au principe d'égalité des cultes, tout en indiquant des "critères de dangerosité" pour identifier les associations sectaires et répondre à l'inquiétude sociale concernant les "dérives sectaires" (suicides collectifs). Cette problématique n'est pas cantonnée au phénomène sectaire mais interroge également tout cet "éparpillement communautaire" qui travaille les grandes religions établies.

Comment dès lors redéfinir les "limites acceptables" de la liberté religieuse qui ne contreviennent pas aux valeurs communes de la démocratie, s'interroge Danièle Hervieu-Léger ?³³ Faut-il, à l'instar d'autres pays européens, accorder un traitement juridique plus favorable à des groupes minoritaires et mettre le droit en accord avec l'état des mœurs ? La Cour fédérale constitutionnelle allemande de Karlsruhe a ainsi, en 2001, donné raison, contre la Cour fédérale administrative de Berlin, aux Témoins de Jéhovah, qui réclamaient le statut juridique des autres communautés religieuses (celui des

"corporations de droit public"). Mais on ne peut dissocier l'évolution des "nouveaux mouvements religieux" de leur acceptabilité sociale, dans des contextes historiques et géographiques spécifiques. Non seulement les Témoins de Jéhovah ont été victime du nazisme ce qui, en Allemagne, a compté dans cette reconnaissance (même si d'autres pays européens ont fait des Témoins de Jéhovah un culte reconnu). Mais également, la croissance numérique des Témoins de Jéhovah et leur inscription relativement ancienne les a amené à composer avec la société, les fidèles eux-mêmes réclamant des passerelles plus nombreuses avec leur concitoyens. De ce point de vue, on peut faire l'hypothèse de deux évolutions : d'une part, la fluidité des appartenances, du fait de la prolifération de l'offre est susceptible de s'accroître, au fur et à mesure des évolutions individuelles liées à leurs parcours professionnel et social ; d'autre part, les "nouveaux mouvements religieux" les plus anciens se banaliseront et s'inscriront davantage dans les règles socialement acceptés. Mais de ce fait, d'autres mouvements clos continueront d'apparaître avec les mêmes dérives constatées. On ne peut donc ni allonger à l'infini une liste de cultes reconnus dissociant les "bons" religieux des "mauvais", ni de ce fait dédouaner tout mouvement de risques de dérives portant atteinte à la liberté individuelle.

L'évolution du droit, en particulier la loi sur les manipulations mentales (2001), témoigne d'une protection des individus d'un risque qui peut affecter tout type d'organisation quelle qu'elle soit. Cette évolution du droit qui se concentre de plus en plus sur les victimes et leurs fragilités spécifiques (en particulier sur les enfants) pourrait trouver à terme une traduction juridique européenne plus volontariste.

(32) Les Témoins de Jéhovah sont organisés en association culturelle, statut qui leur a été reconnu par toutes les juridictions. Les diverses associations liées à l'Église de scientologie s'inscrivent dans le cadre de la loi de 1901 et n'ont jamais revendiqué le statut d'association culturelle.

(33) HERVIEU-LÉGER (D.), *Le pèlerin et le converti*, op. cit.

En effet, l'intervention communautaire est "légitime" quand il s'agit de "droits humains fondamentaux". C'est tout le sens de son travail législatif en particulier dans le champ social où l'Union a plus de difficulté à intervenir dans les formes de redistribution qui sont le reflet de modèles sociaux peu universalisables : la protection des individus au travail (discrimination, harcèlement, etc.) a été et continue d'être son champ d'action privilégié.

On pourrait dès lors penser qu'elle pourrait intervenir sur la protection des individus vis-à-vis des risques que peuvent constituer certaines situations d'enfermement et de manipulation, en particulier à l'égard des enfants. Cela permettrait de rendre communes en Europe certaines "limites" du religieux mais surtout de faciliter la prévention, tout en évitant les risques d'amalgame.

D'une manière générale, la capacité d'intervention publique sur les groupes de type "niches communautaires" est faible. L'État peut néanmoins contribuer à faire diminuer le repli communautaire quand il est subi par des politiques d'intégration sociale. Mais il ne pourra faire pièce à un besoin de (et un droit à) la radicalité qui s'exprime y compris dans les sociétés les plus tolérantes et les plus consensuelles (cf. Pays-Bas).

2. Identités spirituelles et communautés

2.1. Les religions minoritaires à "l'âge des identités"

La religion, en particulier quand elle est minoritaire, constitue aujourd'hui une ressource symbolique d'identification détachée de la croyance, une manière d'objectiver un groupe d'appartenance. Cette évolution est aussi

partie de notre histoire, dans la mesure où la différence religieuse et la tolérance à l'égard des croyances diverses est reconnue alors que la différence ethnique l'est sans doute moins. Pour les juifs et les musulmans, on peut ainsi considérer qu'elle est liée à une intégration à la société française et à la volonté de préserver sa différence mais peut être nourrie également de phénomènes de stigmatisation (racisme, antisémitisme, discriminations) et de "l'importation" de conflits extérieurs (Irak, lutte contre le terrorisme islamique, conflit israélo-arabe).

Ainsi, la question du judaïsme comme religion minoritaire est une question moins centrale que celle de l'identité juive. Le sentiment d'appartenance à la judaïté est relativement indépendant de la croyance. Dans ce mouvement identitaire la question de la mémoire joue un rôle central.

On observe une évolution similaire de l'islam en France. D'un côté, l'appartenance à l'islam se désethnicise, même si l'ethnie continue, en particulier pour les primo arrivants, à constituer une ressource (réseaux de mosquées affiliées à un pays). Le fait d'être musulman crée ainsi une certaine distanciation par rapport au pays d'origine et permet, en particulier, des mariages exogames (avec un conjoint d'une nationalité différente par rapport à celle des parents) justifiés auprès de la famille par le fait qu'ils se font dans le cadre de la religion musulmane. D'un autre côté, le fait d'être musulman permet de plus en plus une identification au groupe, un peu sur le modèle du judaïsme. On observe ainsi la croissance des "non pratiquants" ou "sans religion" qui se déclarent "musulmans", voire des reconversions d'anciens militants du mouvement beur dans la structuration de la communauté religieuse (en devenant "imam").

Cette évolution tient à deux phénomènes. Le premier déjà mentionné relève de la difficulté dans la société française à se réclamer de l'ethnie mais aussi au fait que le faible développement économique et démocratique des pays d'origine rend difficile cette identification. La seconde raison tient à la subordination sociale et économique d'un groupe. En ce sens, la discrimination et la relégation spatiale jouent un rôle fédérateur dans cette identification. La revendication d'un lieu de prière peut n'être que partiellement culturelle et exprimer tout autant une recherche de "reconnaissance" culturelle. Cette assertion est valable pour d'autres minorités ethnico-confessionnelle (arméniens, bouddhistes...).

L'enquête EFFNATIS ³⁴ (Commission européenne, 2001) montre néanmoins qu'il faut également relativiser cette évolution qui se situe en parallèle d'un processus d'intégration très puissant (dans l'identification nationale, dans les pratiques quotidiennes, dans les réseaux amicaux très peu "communautaires" en France ou dans la très forte exogamie des enfants de migrants). Seuls 20 % des enfants de migrants observent une pratique religieuse régulière et le pourcentage de ceux qui se réfèrent à leur origine ethnique n'est pas plus nombreux. ³⁵ Il reste que le seul l'endroit où la "communauté" revêt un contenu "objectif" est bien constitué par le lieu de culte.

Mais pour ne pas constituer un abcès de fixation qui pourrait induire justement un risque de dissociation par rapport à la société globale, même s'il est limité, il est nécessaire que les pouvoirs publics répondent à cette demande de reconnaissance, à tout le moins qu'ils contribuent à "rétablir" l'équité entre cultes. De ce point de vue, la construction de lieux de culte revêt un caractère de "reconnaissance"

sociale. Mais elle se heurte à deux problèmes essentiels :

- l'impossibilité aux termes de la loi de 1905 de financer publiquement les cultes. Plusieurs solutions permettent néanmoins d'adapter cette contrainte : la concession de baux emphytéotique par les collectivités locales pour un euro symbolique permet de "donner" un terrain municipal pour la construction d'un lieu de culte. Le financement d'une association loi de 1901 permet également de favoriser la construction d'un culte (ce fut le cas de la cathédrale d'Évry ou de la salle de prière musulmane de Montpellier). Mais cette pratique reste un peu à la frontière de la loi de 1905.

Une solution consisterait à reconnaître d'utilité publique certaines associations culturelles qui pourraient, sous contrôle de l'État (Conseil d'État), recevoir des subventions publiques. La fondation (reconnue d'utilité publique) créée pour le culte musulman est une première tentative en ce sens mais elle pourrait être étendue à d'autres cultes minoritaires et appliquée à des associations culturelles locales.

- Le deuxième obstacle est davantage politique et culturel, essentiellement au niveau local : la construction d'un lieu de culte suscite souvent des oppositions laïques mais aussi d'autres confessions qui peuvent s'estimer menacées ou inégalement traitées et fait aussi craindre la surenchère du Front National. Le dialogue avec les familles spirituelles, intégrant les mouvements humanistes, devrait, à cet égard, être encouragé, permettant une égalité de traitement sur un territoire, voire des situations d'entraide (aussi bien par le biais de prêt de salles de prières à d'autres confessions moins bien dotées que par l'intermédiation d'une association laïque auprès de la collectivité pour faire "reconnaître"

(34) *Effectiveness of National Integration Strategies Towards Second Generation Migrant Youth in a Comparative European Perspective.*

(35) *Pascale Krief, intervention au Commissariat général du Plan, 4 mai 2004.*

l'action sociale d'un groupement jugé "intégriste" par les élus). Mais il ne peut suffire à rétablir l'équité des cultes au niveau national.

De ce point de vue, une enquête sur les appartenances et les pratiques religieuses dans les différents territoires permettrait seule d'allouer de manière équitable les lieux de culte, en fonction des besoins réels des fidèles, sans préjugé sur la nature de la religion pratiquée, ce qui est la garantie de la neutralité de l'État et l'esprit de la loi de 1905. On pourrait dès lors imaginer des péréquations au niveau national permettant de dépasser les oppositions locales. Le risque à défaut serait d'avoir des différences locales très fortes en fonction de la stratégie des élus et des oppositions qui se font jour.

2.2. Chrétienté et appartenance "nationale"; la tentation néo-conservatrice

Le substrat chrétien dans lequel la culture française a puisé plusieurs de ses référents continue d'animer nombre de valeurs même si elles se sont détachées de la croyance. En ce sens le pluralisme religieux mais aussi l'attention portée à l'islam, même négativement, peuvent sembler mettre en cause cet état de fait. L'interdiction des signes religieux ostensibles à l'école a ainsi focalisé l'attention sur le port du voile par quelques élèves. Non seulement cette mobilisation a pu heurter mais aussi susciter une certaine peur (cf. le courrier des lecteurs de *La Croix*). L'exemple de l'arbre de Noël retiré dans une école au nom de la neutralité religieuse peut témoigner d'un risque de faire disparaître un substrat beaucoup plus culturel que religieux. Inversement, l'enquête EFFNATIS sur les enfants de migrants en Europe montre que les musulmans français sont les plus nombreux en Europe à célébrer le jour de Noël traduisant à la fois la

signification de plus en plus "séculière" de cette pratique mais aussi la pression exercée sur les enfants de migrants et leurs familles pour se conformer au comportement et aux pratiques "culturelles" françaises.

Il peut alors exister un risque de faire du catholicisme une religion civile instrumentalisée (par exemple par rapport à l'islam) et cela d'autant plus que le catholicisme devient minoritaire. L'idée d'un judéo-christianisme est aussi présente à la fois dans les discussions sur la référence aux racines "chrétiennes" de l'Europe ou sur les "frontières culturelles" de l'Europe, disqualifiant la candidature de la Turquie à l'adhésion à l'Union européenne.³⁶ On peut comprendre aussi la réticence des autorités catholiques françaises (alors que le Vatican y est favorable) à remettre en cause, ne serait-ce que marginalement, la loi de 1905 alors que celle-ci a permis non seulement un apaisement de relations autrefois conflictuelles mais aussi à la religion catholique d'obtenir des avantages et des subventions plus étendus que les autres religions (enseignement privé en particulier, associations diocésaines, entretien des lieux de culte construits avant 1905, etc.).

Est-ce que cette crainte manifestée par une partie de la population très acculturée à la laïcité et à la France doit conduire à une "reconnaissance" des racines judéo-chrétiennes, voire y intégrer les grandes religions du Livre (islam compris), dans une vaste communion "méditerranéenne" ? Rien n'est moins sûr. D'autant que la prochaine greffe en France ne sera vraisemblablement pas musulmane, mais bouddhiste. En revanche, il est certain que le dialogue avec les religions à un niveau local et national peut permettre de désamorcer certaines craintes, en favorisant aussi le dialogue interreligieux et l'entraide.

(36) Olivier Mongin, intervention au Commissariat général du Plan, 2004.

2.3. Identité nationale et laïcité

La laïcité française est confrontée à une crise commune à toutes les grandes idéologies englobantes. Elle s'est en effet constituée en véritable "religion civile" avec ses "lieux de mémoire", pour reprendre le titre de l'ouvrage de Pierre Nora,³⁷ ses rites et ses mythes. Comme toutes les institutions, y compris religieuses, elle est ébranlée par les évolutions politiques, économiques et culturelles qui affectent les valeurs sur lesquelles elle repose. Elle s'est, en outre, historiquement constituée autour d'un dispositif symbolique où le rôle de l'école et de l'instituteur, mais aussi celui de l'hôpital et du médecin, est venu en quelque sorte contrebalancer symétriquement le poids du prêtre et de l'institution catholique. Il n'est dès lors pas étonnant non seulement que la crise de l'école rejaille sur la laïcité mais aussi que la défense de la laïcité se focalise sur le domaine scolaire.

On peut prendre pour exemple ces musulmans laïques ou ces catholiques qui s'affirment et "s'affichent" (dans certaines manifestations) comme défenseurs de la laïcité (cf. cette banderole brandie par une jeune fille dans une manifestation de défense de la laïcité : "je suis catholique et laïque"). Non seulement cette affirmation peut manifester un fort attachement à une vision privée ou tolérante de la religion mais aussi elle traduit un attachement "national" comme si être français et être laïc devenaient synonymes.³⁸ C'est le sens de deux types de musulmans identifiés par Nancy Venel : celui des musulmans qui manifestent une dévotion aux principes républicains, bien plus forte que la moyenne de la population, et qui ont aussi un rapport marginal à la religion musulmane ; mais aussi celui des "accommodateurs" qui sont très pratiquants et qui sont en même temps très attachés à la France : les jeunes filles

voilées qui sont fortement représentées dans ce groupe prennent un soin particulier à aller voter et souhaitent adapter leur pratique au cadre de la laïcité (cf. les jeunes filles de cette ville de la banlieue lyonnaise qui portent simplement un chignon enfermé dans un tissu pour adapter leur pratique aux exigences du règlement intérieur du lycée auquel elles appartiennent³⁹).

Il est donc nécessaire de veiller à ce que la laïcité reste ce qu'elle a toujours été majoritairement en France, une laïcité qui veille à la fois à la neutralité de l'État en termes de valeurs (qu'elles soient religieuses ou identitaires), qui ne soit pas anti-religieuse ou ne favorise pas au contraire l'une ou plusieurs d'entre elles au détriment des autres mais aussi qui valorise ce qui a fait sa force : la pluralité des familles de pensées en favorisant leur ouverture. En ce sens, la création du CFCM, qui peut être perçue comme une ingérence de l'État dans les affaires religieuses, puisque c'est lui in fine qui pousse à l'institutionnalisation d'interlocuteurs musulmans, joue également ce rôle. Elle a permis en quelque sorte une acceptation de la différence à l'intérieur des "familles" musulmanes dans une démocratisation qu'on peut considérer un peu contrainte mais qui non seulement a produit des effets bénéfiques en termes de reconnaissance extérieure mais répondait aussi à une demande des fidèles, dans un souci de dépassement des querelles internes et des velléités de contrôle des pays d'origine. Cet effort de laïcisation interne des religions n'est pas négligeable.

2.4. Vers la reconnaissance de familles spirituelles et identitaires autres que religieuses ?

Au moment où l'appartenance confessionnelle se détache de la croyance avec des composantes identitaires,

(37) NORA (P.) (ed.), *Lieux de mémoire, Paris, Gallimard, 1984, 1987.*

(38) *L'enquête du CEVIPOF de Martine Barthélemy montre ainsi que 89 % des personnes interrogées estiment positive la laïcité, 87 % qu'elle est une valeur actuelle et 75 % qu'elle favorise le "vivre ensemble" ; 2005, à paraître.*

(39) Chris Laroche, *proviseure du lycée de Vaulx-en-Velin, intervention au Commissariat général du Plan, 28 avril 2004.*

faut-il “reconnaître” dans l’espace public ces appartenances non strictement religieuses (cf. le CRIF ou les musulmans “laïcs”) à côté des Églises ? La question se pose également de la reconnaissance des autres familles spirituelles constituées par les associations qui peuvent être explicitement laïques ou humanistes (cas des francs maçons par exemple).

Un dialogue institué au niveau national avec les grandes religions ne pourrait

vraisemblablement pas faire l’économie de ces deux types de représentation dont certaines sont déjà présentes dans les dialogues interreligieux mis en place au niveau local. Cela participerait sans doute de la promotion d’une laïcité “ouverte” à l’égard de toutes les familles de pensée. La célébration du centenaire de la loi de 1905 pourrait être l’occasion de cette forme de dialogue et d’une réflexion sur une éventuelle adaptation de la loi.

CONCLUSION

Si les religions sont moins qu'hier un vecteur d'encadrement de la vie sociale, elles restent un véhicule d'identité et de solidarité qui continue de jouer un rôle intégrateur pour des individus qui peuvent être en recherche de sens ou de formes anciennes ou nouvelles de lien social. Cette dimension est nécessairement conflictuelle et le compromis toujours instable entre la liberté individuelle et la "pression sociale" de tout cadre quel qu'il soit. Les individus dans nos sociétés modernes qui sont déstabilisantes par la liberté même qu'elles apportent cherchent toujours davantage à allier ces deux attitudes avec des expérimentations et des reconfigurations qui affectent durablement les formes du religieux. La "religion" de l'épanouissement individuel a, en quelque sorte, pénétré les formes anciennes et nouvelles de croyance : les religions sont en cela le symptôme plus que la cause du désencadrement de la vie sociale en général. Signe de l'affaiblissement des formes de mobilisation collective, on préfère aujourd'hui dans le domaine religieux, mais aussi politique et social, les "petits parapluies" aux "grandes tentes", des formes d'engagement et de regroupement plus petits mais plus intenses que peuvent constituer aussi bien les mouvements dits sectaires, les formes de revivalisme religieux, chrétiens, musulmans ou juifs que les communautés charismatiques ou évangéliques. Cette évolution n'est pas exempte d'une recherche de radicalité pouvant conduire à une rupture par rapport à la société globale. La tendance à la fermeture sur de petits groupes restreints est à la fois une réaction à l'angoisse de la vie moderne, à l'obligation de réussite personnelle alors même que tous n'ont pas les mêmes ressources pour y parvenir, et à une situation individuelle de faiblesse qu'elle soit psychique, sociale, territoriale, économique ou culturelle. C'est aussi une réaction identi-

taire qui ne marque pas seulement, loin de là, les religions minoritaires, à tout le moins récemment "importées" et singulièrement l'islam. Si les croyances aujourd'hui sont de plus en plus "choisies", elles sont encore largement "héritées" et constituent le symbole d'une continuité et d'une généalogie culturelles plus que culturelles. La faiblesse des conversions en témoigne. La force des identités où la foi réinvente l'ethnie et où l'appartenance à une "communauté" religieuse héritée ou choisie devient plus importante que la croyance elle-même en est le corollaire.

Les religions sont également très fortement structurées par notre culture politique et par les relations – dont l'origine remonte parfois à la Révolution française – qu'ont entretenues et que continuent d'entretenir les pouvoirs publics et les citoyens avec les religions. Du fait de cette histoire singulière, en particulier l'opposition au catholicisme des origines de la République mais aussi son modèle d'assimilation, par rapport à des modèles davantage pluriculturels voire communautaires en Europe, la France conserve une certaine suspicion à l'égard des religions, une plus grande attention portée au risque d'enfermement des âmes qu'elles peuvent receler et une forte opposition à la visibilité religieuse mais aussi ethnique. Si ce modèle peut conduire à des crispations de principe qui ne sont pas toujours en lien avec la réalité d'une forte sécularisation et d'une faible emprise sociale des religions, il produit aussi des effets très fortement intégrateurs sur les individus : la "sécularisation" interne du catholicisme et la réconciliation des "deux France" en est évidemment le résultat historique le plus tangible ; plus près de nous, l'intégration de ce modèle par les populations françaises plus récemment installées en France et en particulier celles de

confession musulmane issues des pays anciennement dominés par l'Empire colonial français (Maghreb, Afrique francophone) se traduit par des comportements beaucoup plus sécularisés, et infiniment moins "communautaires" que chez certains de nos voisins européens.

Faut-il dès lors avoir peur des religions ? Il faut se garder d'une certaine myopie qui alimente des peurs irraisonnées. Non seulement le repli communautaire des religions est faible, y compris pour la confession musulmane et les sectes, qui semblent focaliser toutes les craintes. Il ne faut pas réduire les comportements religieux, islamiques, sectaires ou autres, à la visibilité de certaines formes de radicalisme. L'actualité internationale accentue cette myopie en nourrissant l'idée que l'islam d'ailleurs serait comme l'islam d'ici ce qui méconnaît les phénomènes très importants d'adaptation de cette religion à son contexte comme c'est le cas des différentes confessions. En ce sens, l'islam est une religion comme les autres qui n'a pas plus d'intangibilité que le christianisme ou le judaïsme et qui s'adapte au cadre de la laïcité en France et s'y "acculture", avec les mêmes prurits identitaires. La focalisation sur l'islam traduit également une structuration sociale qui dépasse très largement le phénomène religieux : la relégation sociale et spatiale des immigrés et de leurs enfants, dont une partie est de confession musulmane, est en ce sens source de confusion. Si l'identification "musulmane" peut se nourrir de ce sentiment de relégation, elle n'en est nullement la cause. La composition sociologique des migrants des années 1950, sa reproduction sur leurs enfants voire leurs petits-enfants, les politiques d'aménagement urbain et le départ des classes moyennes des banlieues concentrant toujours davantage les populations cumulant les handi-

caps sociaux, les discriminations économique et sociale dont les immigrés et leurs enfants font l'objet n'ont que peu à voir avec le sentiment religieux.

Quant aux mouvements dits sectaires, ils méritent de ne pas en exagérer la portée. Non seulement, leur nombre est relativement faible en France ce qui traduit encore une fois la force de notre modèle, mais la fluidité des appartenances à l'intérieur même de ces mouvements en limite l'influence.

En ce sens, il est nécessaire de "remettre les religions à leur place". Sans minimiser le rôle positif ou négatif qu'elles peuvent être amenées à jouer, leur rôle social reste déclinant : elles ne sont pas plus – et pas moins non plus – que des corps intermédiaires qui structurent la "société civile" au même titre que d'autres formes de regroupement et de lien social. S'il peut s'avérer nécessaire de veiller à certaines dérives que toutes les formes d'encadrement peuvent entraîner (dérive autoritaire, tentation de se soustraire aux règles de la vie collective, etc.) et contre lesquelles la législation en présence permet de se prémunir largement, les principes de tolérance et de respect de la vie privée, dont notre droit et l'évolution de nos valeurs se font l'écho, ne peuvent autoriser un "contrôle" des formes religieuses. En ce sens, la laïcité n'est pas une "religion civile" mais doit rester l'expression de la neutralité et de la tolérance des autorités publiques devant les diverses expressions religieuses. En ce sens également, on ne peut "interdire" les formes de radicalité religieuse (ou politique) dans la mesure où elles ne remettent pas en cause les règles de la vie collective et ne menacent pas l'ordre public (violences).

Le pluralisme religieux, la demande de reconnaissance des identités particulières (pas seulement religieuses), le

poids des influences européennes et parfois mondiales imposent une transformation du rôle de l'action publique. Il est en premier lieu nécessaire aujourd'hui de rétablir l'égalité entre les cultes du fait d'une inégale "dotation", et d'aider à une meilleure répartition territoriale en fonction des besoins des fidèles. Si dans le même temps l'action publique doit continuer à prévenir et sanctionner les abus sur les personnes fragiles, en particulier les enfants, il faut également veiller à maintenir la neutralité de l'État et le respect de toute forme de croyance sans en stigmatiser aucune : l'État n'a pas à se prononcer sur les formes bonnes ou mauvaises du religieux. Enfin, il paraît nécessaire de reconnaître les fonctions sociales des communautés religieuses sans que cela ne risque, aujourd'hui moins qu'hier, de conduire à une quelconque forme de communautarisme. À cet égard appartenir à une "communauté" religieuse n'est pas un signe *a priori* d'enfermement et d'imposition sociale et les individus ont de multiples appartenances, la religion n'étant que l'une d'entre elles. Les religions sont devenues, du fait de la sécularisation et de leur acceptation du cadre laïc, des ressources d'entraî-

de, de paix sociale également qu'il peut être bon d'utiliser davantage. Mais à ce titre, leur place dans les débats publics pourrait également être davantage prise en compte en dehors de la seule gestion des cultes.

Dans ce nouveau contexte, les collectivités locales sont amenées à jouer un rôle croissant aussi bien dans la gestion des cultes, le dialogue interreligieux ou "civil", ou l'appui sur ces communautés dans la gestion "sociale" (associations caritatives d'obéissance religieuse par exemple). L'État doit contribuer à les y aider pour valoriser les bonnes pratiques et éviter que des disparités territoriales ne se fassent jour.

Une gestion raisonnée et raisonnable des mouvements religieux est, en effet, susceptible d'améliorer l'intégration des populations fragilisées, de prévenir les conflits identitaires mais aussi les risques de stigmatisation de certaines confessions, de favoriser la démocratie participative à laquelle les mouvements spirituels peuvent apporter leur vision et leur "sens", et de renforcer, y compris au niveau européen, notre modèle de tolérance laïque.

|

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON (B.), *Imagined Community (La communauté imaginée)*, Londres et New York, Verso, 1983, 1991.
- BARTHÉLEMY (M.), *Les Français et la laïcité*, enquête du CEVIPOF (non publiée), 2005.
- BAUBÉROT (J.), "Laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe", *La Documentation française, Les Cahiers français*, n° 273, Paris, octobre-décembre 1995.
- BAUBÉROT (J.), *Histoire de la laïcité française*, collection "Que sais-je ?", PUF, Paris, 2000.
- BAUBÉROT (J.), *La laïcité en question*, IFRI, *Policy Paper*, n° 12, Paris, décembre 2004.
- BEDOUELLE (G.) et COSTA (J.-P.), *Les laïcités à la française*, collection "Politique d'aujourd'hui", PUF, Paris, février 1998.
- BRÉCHON (P.), (sous la direction de), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, série "Sociologie", Armand Colin, Paris, octobre 2000.
- BRÉCHON (P.), "L'évolution du religieux", *Futuribles*, n° 260, Paris, janvier 2001.
- BRÉCHON (P.), DURIEZ (B.) et ION (J.), (sous la direction de), *Religion et action dans l'espace public*, collection "Logiques politiques", L'Harmattan, Paris, 26 avril 2000.
- BULLETIN QUOTIDIEN, *Les aspects juridiques de la laïcité (I)*, jeudi 25 septembre 2003.
- BULLETIN QUOTIDIEN, *Les aspects juridiques de la laïcité (II)*, lundi 29 septembre 2003.
- CASTELL (R.), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé*, collection La République des idées, Le Seuil, Paris, octobre 2003.
- COMMISSARIAT GÉNÉRAL DU PLAN, CHAIRE JEAN MONNET D'ÉTUDES EUROPÉENNES, INSTITUT UNIVERSITAIRE DE FLORENCE, *Croyances religieuses morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, La Documentation française, Paris, mai 2002.
- COMMISSION EUROPÉENNE, Enquête EFFNATIS (Effectiveness of National Integration Strategies Towards Second Generation Migrant Youth in a Comparative European Perspective), TSER programme, 2001.
- CONSEIL D'ÉTAT, "Le Conseil d'État et la liberté religieuse, deux siècles d'histoire", IV^e journée d'études du 27 novembre 1998 à l'occasion du II^e centenaire du Conseil d'État, *La Revue administrative*, n° 2, numéro spécial, PUF, Paris, décembre 1999.
- DARGENT (C.), "Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique", *Les Cahiers du CEVIPOF*, n° 34, Paris, février 2003.
- DAVIES (G.) et HERVIEU-LÉGER (D.), (sous la direction de), *Identités religieuses en Europe*, collection "Recherches", La Découverte, Paris, mai 1996.
- DONEGANI (J.-M.), "Religion et politique : de la séparation des instances à l'unité de l'individu", *La Documentation française, Les Cahiers français*, n° 273, Paris, octobre-décembre 1995.
- DONEGANI (J.-M.), "Identités religieuses et pluralité des rapports au monde", in *Religion et action dans l'espace public*, sous la direction de BRÉCHON (P.) et alii, L'Harmattan, Paris, 2000.
- EHRENBERG (A.), *La fatigue d'être soi, dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1998.

- ESPRIT (revue), *Le temps des religions sans Dieu*, numéro spécial, Paris, juin 1997.
- FATH (S.), "Les Évangéliques : définition et mise en perspective", contribution au colloque "Sectes et laïcité" de la MIVILUDES, 2005.
- FUTURIBLES (revue), *L'univers des croyances*, n° 260, Paris, janvier 2001.
- GAUCHET (M.), "Croyances religieuses, croyances politiques", *Le Débat*, n° 115, mai-août 2001.
- GAUCHET (M.), "L'éthique : source et praxis. Entretien avec BARTHOLIN (C.) et DONNADIEU (G.)", *Futuribles*, n° 260, Paris, janvier 2001.
- GAUCHET (M.), *La religion dans la démocratie*, Gallimard, Paris, 1998.
- GIRONDIN (J.-C.), *Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité*, thèse de doctorat, École pratique des hautes études (EPHE), Paris, 2003.
- HERVIEU-LÉGER (D.), "La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation", in DAVIES (G.) et HERVIEU-LÉGER (D.), (sous la direction de), *Identités religieuses en Europe*, collection "Recherches", La Découverte, Paris, mai 1996.
- HERVIEU-LÉGER (D.), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, collection "Champs", Flammarion, Paris, 1999.
- KHOSROKAVAR (F.) et GASPARD (F.), *Le voile et la République*, La Découverte, Paris, 1995.
- LAMBERT (Y.), "Vers un monothéisme des valeurs", *Le Débat*, n° 59, 1990.
- LAMBERT (Y.), "Religion : l'Europe à un tournant", *Futuribles*, n° 277, Paris, juillet-août 2002.
- LAMINE (A.-S.), "Quand les villes font appel aux religions", *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004.
- LÉONARD (Y.), (sous la direction de), "Religions et société", La Documentation française, *Les Cahiers français*, n° 273, octobre-décembre, Paris, 1995.
- LUCA (N.), *L'approche institutionnelle du phénomène sectaire*, colloque de la MIVILUDES "L'avocat face aux dérives sectaires", 25 juin 2004.
- MICHELAT (G.) et SIMON (M.), *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Éditions sociales, Paris, 1977.
- MILOT (M.), *Laïcité dans le Nouveau monde, le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- MORINEAU (M.), "Les courants de pensée dans la laïcité", *Projet*, n° 267, Paris, automne 2001.
- MUXEL (A.), "Les attitudes socio-politiques des jeunes issus de l'immigration maghrébine en région parisienne", *Revue française de science politique*, 38(6), Paris, décembre 1988.
- NORA (P.) (ed.), *Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984 et 1987.
- PENA-RUIZ (H.), *La laïcité*, collection "Dominos", Flammarion, Paris, septembre 1998.
- PROJET, *Les religions dans la cité*, dossier, n° 276, Paris, automne 2001.
- RÉMOND (R.), *Religion et société en Europe*, Le Seuil, Paris, octobre 1998.

- ROSANVALLON (P.), *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme, de 1789 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2004.
- ROY (O.), *Vers un islam européen*, série "Société", Éditions Esprit, Paris, septembre 1999.
- SCHLEGEL (J.-L.), "La religion face au politique", *Projet*, n° 276, automne 2001.
- SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES, *Religions et laïcité en Europe*, n° 37, L'Harmattan, Paris, avril 2000.
- STEINER (P.), *La sociologie de Durkheim*, collection "Repères", La Découverte, Paris, février 1998.
- TRIBALAT (M.), *Faire France*, Paris, La Découverte, 1995.
- VENEL (N.), *Musulmans et citoyens*, PUF, Paris, 2004.
- VIEILLARD-BARON (H.), "L'islam dans les banlieues : de l'objet invisible à la présence ostensible", *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 96, 2004.
- WILLAIME (J.-P.), "Le christianisme au rythme de la société", *Projet*, n° 276, automne 2001.
- WILLAIME (J.-P.), *Europe et religions, les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris 2004.
- ZUBER (M.), "La voie européenne de l'islam contemporain", revue *Sciences humaines*, n° 136, mars 2003.

|

ANNEXE 1

Liste des personnes auditionnées

Valérie Amiraux, *chercheuse, Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (CURAPP)*

Yannick Blanc, *sous-directeur, Direction des affaires publiques et de la vie associative, ministère de l'Intérieur, de la Sécurité intérieure et des Libertés locales*

Blandine Chelini-Pont, *directrice de l'Institut de droit et d'histoire du religieux (IDHR), université d'Aix-Marseille-III*

Alain Christnacht, *préfet, conseiller d'État*

Pasteur Jean-Arnold de Clermont, *président de la Fédération protestante de France*

Claude Dargent, *chercheur, Observatoire interrégional du politique (OIP)*

Jacques Donzelot, *professeur de sciences politiques, université de Nanterre*

Michel Forsé, *directeur adjoint, Laboratoire d'analyse secondaire et de méthodes appliquées à la sociologie (LASMAS-IRESCO)*

Franck Frégosi, *chercheur, CNRS Strasbourg*

Vincent Geisser, *chercheur, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman*

Jean-Marie Guenois, *chef du service religieux, journal "La Croix"*

Jean-Claude Kaufmann, *sociologue, directeur de recherches, CNRS*

Pascale Krief, *chercheuse, École des hautes études en sciences sociales*

Chris Laroche, *proviseure, lycée Robert-Doisneau, Vaulx-en-Velin*

Frédéric Lenoir, *chercheur, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR)*

Youcef Mammeri, *vice-président de la Coordination des musulmans, Marseille*

Bérangère Massignon, *doctorante, École pratique des hautes études (EPHE)*

Sophie Nizard, *chercheuse, Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR)*

Olivier Noël, *sociologue, Institut social et coopératif de recherche appliquée (ISCRA-Méditerranée)*

René Roudaut, *conseiller pour les affaires religieuses, ministère des Affaires étrangères*

Daniel Sabbagh, *chargé de recherches, Centre d'études et de recherches internationales (CERI)*

Étienne Schweisguth, *directeur de recherche CNRS, Centre de recherches politiques de Sciences Po (CEVI-POF)*

Vianney Sevaistre, *conseiller chargé des affaires culturelles, cabinet du ministre, ministère de l'Intérieur, de la Sécurité intérieure et des Libertés locales*

Jean-François Tchernia, *directeur, Tchernia Études Conseil, Centre d'informatisation des données socio-politiques (CIDSP-Grenoble)*

Nancy Venel, *docteur en sciences politiques, université de Lille-II*

Jean-Paul Willaime, *chercheur, Institut de recherche sur les sociétés contemporaines (IRESCO)*

|

ANNEXE 2

La situation religieuse des pays d'Europe de l'Ouest en 1999 (en pourcentage) Comparaison 1981/1999 pour neuf pays

	<i>Irlande</i> *	<i>Portugal</i>	<i>Italie</i> *	<i>Autriche</i>	<i>Espagne</i> *
Critères généraux de religiosité					
Quelqu'un de religieux	71	85	83	75	56
Athée convaincu	2	3	3	2	6
La religion apporte force, réconfort	80	77	68	58	49
La religion : très + assez important	61	75	71	53	42
Foi des enfants : très important	38	24	31	20	20
Appartenance et pratiques					
Appartenant à une religion	90	88	82	86	82
au catholicisme	87	85	81	79	81
au protestantisme	2	0	0	6	0
sans religion	10	12	18	14	18
Participe au culte au moins une fois/mois	67	51	53	42	36
Prie un dieu personnel au moins une fois/semaine	68	62	61	43	39
Activité religieuse bénévole	7	3	7	7	4
Cérémonie religieuse/naissance	89	89	86	79	75
Cérémonie religieuse/mariage	91	87	82	74	72
Cérémonie religieuse/décès	95	91	86	83	77
Attitude par rapport aux Églises					
Une grande + une certaine confiance	52	79	66	38	41
Elles apportent une réponse :					
aux besoins spirituels	57	65	66	53	48
aux problèmes et besoins moraux	27	52	55	33	33
aux problèmes de la vie de famille	25	42	43	26	29
aux problèmes sociaux	54	32	38	26	23
Croyances					
Dieu (réponse oui)	93	93	88	83	81
Un dieu personnel	63	77	70	31	46
Le péché (réponse oui)	79	65	67	57	44
Une vie après la mort (réponse oui)	68	37	61	50	40
L'enfer (réponse oui)	46	31	42	16	27
Le paradis (réponse oui)	77	51	50	38	42
La réincarnation (réponse oui)	19	24	15	19	16
La télépathie (réponse oui)	32	25	32	41	21
Ont un porte-bonheur (réponse oui)	12	14	15	25	11

	<i>Luxembourg</i>	<i>Belgique</i> *	<i>France</i> *	<i>Allemagne</i> *	<i>Grande-Bretagne</i> *
<i>Critères généraux de religiosité</i>					
Quelqu'un de religieux	58	62	44	52	37
Athée convaincu	7	8	14	4	4
La religion apporte force, réconfort	45	47	32	45	33
La religion : très + assez important	45	47	36	34	37
Foi des enfants : très important	17	16	8	13	18
<i>Appartenance et pratiques</i>					
Appartenant à une religion	72	63	57	76	82
au catholicisme	--	55	53	32	13
au protestantisme	--	3	2	40	51
sans religion	28	37	--	--	--
Participe au culte au moins une fois/mois	31	28	12	30	19
Prie un dieu personnel au moins une fois/semaine	31	35	19	34	27
Activité religieuse bénévole	6	6	3	6	6
Cérémonie religieuse/naissance	68	66	60	62	55
Cérémonie religieuse/mariage	64	67	64	66	64
Cérémonie religieuse/décès	75	70	70	71	74
<i>Attitude par rapport aux Églises</i>					
Une grande + une certaine confiance	46	42	44	37	33
Elles apportent une réponse :					
aux besoins spirituels	38	46	51	52	47
aux problèmes et besoins moraux	28	32	33	45	26
aux problèmes de la vie de famille	21	29	26	36	23
aux problèmes sociaux	20	24	20	29	21
<i>Croyances</i>					
Dieu (réponse oui)	68	66	56	62	51
Un dieu personnel	31	29	21	34	28
Le péché (réponse oui)	42	41	37	38	57
Une vie après la mort (réponse oui)	46	40	39	34	43
L'enfer (réponse oui)	19	18	18	18	28
Le paradis (réponse oui)	29	30	28	28	45
La réincarnation (réponse oui)	21	17	25	17	--
La télépathie (réponse oui)	33	34	35	25	34
Ont un porte-bonheur (réponse oui)	22	14	17	27	24

	<i>Pays-Bas</i> *	<i>Dane-</i> <i>mark</i> *	<i>Suède</i>	<i>Finlande</i>	<i>Grèce</i>	9 pays * 1999	9 pays * 1981
Critères généraux de religiosité							
Quelqu'un de religieux	63	71	37	62	81	56	62
Athée convaincu	6	5	6	3	2	7	5
La religion apporte force, réconfort	44	30	29	51	79	45	48
La religion : très + assez important	40	27	35	45	79	43	46
Foi des enfants : très important	10	8	5	16	54	17	17
Appartenance et pratiques							
Appartenant à une religion	46	88	76	88	97	75	85
au catholicisme	24	1	2	0	97	49	55
au protestantisme	17	87	70	84	0	21	30
sans religion	--	--	--	--	--	--	--
Participe au culte au moins une fois/mois	26	12	9	14	43	30	36
Prie un dieu personnel au moins une fois/semaine	34	20	--	39	67	36	--
Activité religieuse bénévole	12	3	--	8	9	6	7
Cérémonie religieuse/naissance	41	64	58	83	66	66	--
Cérémonie religieuse/mariage	46	62	61	81	89	68	--
Cérémonie religieuse/décès	56	79	76	88	91	74	--
Attitude par rapport aux Églises							
Une grande + une certaine confiance	29	55	44	57	63	43	51
Elles apportent une réponse :							
aux besoins spirituels	37	40	44	59	66	52	44
aux problèmes et besoins moraux	29	16	20	36	48	38	36
aux problèmes de la vie de famille	24	12	14	34	40	31	34
aux problèmes sociaux	29	9	14	26	38	26	28
Croyances							
Dieu (réponse oui)	60	62	47	74	90	68	74
Un dieu personnel	23	24	16	49	70	38	30
Le péché (réponse oui)	39	18	23	58	79	47	57
Une vie après la mort (réponse oui)	46	32	39	45	50	43	43
L'enfer (réponse oui)	13	8	9	25	45	25	22
Le paradis (réponse oui)	35	16	28	50	53	38	39
La réincarnation (réponse oui)	20	15	19	15	19	18	21
La télépathie (réponse oui)	49	31	43	39	44	30	--
Ont un porte-bonheur (réponse oui)	11	15	16	11	35	17	--

* Pays enquêtés en 1981 et 1999 et appartenant à la Communauté économique européenne en 1981. Ce sont ces pays qui composent l'entité "neuf pays"

Source : Yves Lambert, "Religion : l'Europe à un tournant", Futuribles, n° 277, juillet-août 2002