

La religion

31 AOUT 2020

Quiconque connaît la France contemporaine sait que la laïcité demeure un nœud d'inquiétudes. L'Occident est sorti de la religion, a-t-on coutume de dire, mais il serait plus légitime de considérer que la religion a quitté l'Occident, que les Occidentaux ont abandonné les cadres traditionnels de la foi et de l'œuvre communautaire. La religion, autrefois, organisait le temps, peuplait l'espace, offrait à chacun une éducation à la compréhension immédiate et intime des symboles. Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Le mouvement de la modernité conduisit l'Europe à mener, progressivement, toutes les étapes de la sécularisation, pour que la religion soit rejetée hors des instances politiques ; les cultes l'ont remplacé, dans l'espace public, où ils existent et se conduisent comme n'importe quel autre groupe d'intérêts. Ces processus ont pris dans notre pays la forme de la « laïcité », terme intraduisible tant il est spécifique et singulier. Autrefois marqueur déterminant de la vie politique, elle a longtemps sommeillé, et n'apparaît désormais qu'à la façon d'un vieux spectre : quelques-uns voudraient la chasser hors de l'agora, au nom du progrès ; d'autres voudraient lui redonner vie et s'y accrochent volontiers comme on s'attache à de vieilles lunes, à d'antiques fétiches. Elle était un principe de fonctionnement des institutions républicaines en France, elle est désormais devenue, aussi, un symbole.

Si la laïcité est en France bousculée, et avec elle la question religieuse, c'est qu'elle n'est qu'un cas particulier : il faut composer avec l'inscription de la France dans un espace juridique désormais européen. Cela oblige à considérer l'approche politique de la question religieuse à l'aune des traités et des principes au cœur de la dynamique européenne et de ses « valeurs » ; ces valeurs entrent parfois en contradiction avec l'histoire française ; tel conflit s'articule entre les différents cultes que nous observons sur notre territoire : l'ombre de la croix inquiétait autrefois, désormais c'est le croissant qui chagrine, perturbe, irrite. L'islam est-il compatible avec les valeurs de la République ? l'islam est-il conquérant ? l'islam nous impose-t-il de redéfinir les termes du « contrat social français » ? Ces questions font la chorégraphie habituelle des discussions autorisées depuis le début des années 1990. Les réponses sont multiples et varient d'un bout à l'autre de l'éventail politique. Nous nous contenterons d'introduire notre propos en caractérisant ce qui nous semble être le plus important : l'islam, comme culte et comme religion, nous oblige à considérer l'histoire religieuse de la France et à questionner la place que la France réserve à la religion depuis les fièvres révolutionnaires.

La République française repose sur cet antagonisme de l'obstination religieuse et de l'ambition laïque. Il faut l'avoir à l'esprit pour mesurer le délitement de la « tradition » républicaine, dont la ruine emporte avec elle ce qui fut construit, érigé patiemment par la *France éternelle*. Qu'est-ce qui a changé ? Au tournant des années 1970, l'Occident consacrait le triomphe de l'individu sur lui-même, et son ultime défaite. Arraché à tous les *extérieurs*, émancipé jusqu'à la trogne, l'individu consacrait son immunité contre la force d'attraction du divin, des traditions, des mœurs. Un consensus s'est d'ailleurs établi dans la Cité, désormais : il est impie de souhaiter mêler Dieu aux affaires des hommes. C'est une conversion qui ne dit pas son nom mais qui a bouleversé le rapport des individus à la religion, à son rôle social comme à son rôle spirituel. En renonçant à l'organisation partagée du spirituel et du temporel « pour de bon », en achevant la maturation d'un processus d'épuration du religieux dans les affaires publiques, c'est l'idée même de « chose publique » tributaire des stratifications

historiques qui s'en est allée. L'édifice civique s'est peut-être écroulé quand il a cru se « libérer » du joug de la religion, des religieux, des opinions religieuses.

L'événement fut discret. Il n'est même pas sûr qu'il soit possible de le dater, de l'inscrire précisément dans la chronologie de l'Occident. Certains diront que c'est l'œuvre de la modernité comme processus qui mit Dieu à la retraite¹. D'autres expliqueront que les années 1970 et le triomphe de l'individualisme, avec la post-modernité, sont le parachèvement de ce mouvement historique qu'ils associent au désenchantement du monde². Les conséquences d'un tel séisme sont peut-être les seuls marqueurs de l'événement, qui ne peut s'appréhender qu'indirectement. La sociologie nous dit beaucoup de choses sur la pratique des catholiques, des musulmans, des juifs, des autres, mais elle ne nous dit rien de très concret sur ce qui a « opéré » dans l'esprit des citoyens, pour conduire à ce marasme que nous observons et qui semble nous détacher de l'héritage républicain tout autant que de l'héritage monarchique de notre belle France, comme si la « table rase » devait aller encore plus loin.

Ce sont les liens entre l'État et la croyance, entre les institutions et les religions, entre les individus et la foi qui ont changé. La scène politique française n'a plus la transcendance par contamination que lui offrait, à peu de frais, la lutte contre le sacré ; la politique elle-même n'a plus les dimensions d'un projet global, ne semble plus tournée vers « la sortie de l'homme en état de minorité »³, n'offre aucune vision de l'homme. En France en particulier, en condamnant à mort l'Église qu'elle déclara sa rivale, la République s'ouvrait aux vents de la paresse, sans considérer qu'elle perdait ainsi sa force, sa vitalité. Aux lendemains « heureux » de la victoire, il ne restait plus qu'à s'endormir, puisque l'homme, l'individu, désormais émancipé, que restait-il au politique ? Celui-ci devait céder devant les individus, devant les convictions privées : rien ne se fait plus désormais, sinon d'après l'opinion. Comment s'étonner alors que la socialité naturelle de l'homme le pousse à se retrouver dans des communautés plus ou moins neuves, plus ou moins composites, où la religion se réintroduit ? La nature a horreur du vide, dit-on.

Quel sens donner au « croire » ?

Que signifie « croire », en France, aujourd'hui ? Croire, c'est s'en remettre à un autre, parce que toutes les convictions individuelles et collectives au fondement de notre expérience du monde ne peuvent relever du domaine de la vérification et de l'exactitude comme procédé. Croire est un mode de la connaissance, croire structure notre rapport aux autres, à l'existence. Les modalités du croire ne sont pas exclusives du domaine religieux, car n'y appartient pas la confiance évidente du nouveau-né à l'égard des parents dont il est dépendant, n'y appartiennent pas davantage ce qui va de soi et qui est « inculqué » pendant la socialisation primaire⁴. D'autres modalités du croire intègrent les convictions théorisées, rationalisées, comme les postulats scientifiques, qui échappent à la démonstration empirique – elles sont d'ailleurs peut-être à la base de la construction du savoir scientifique⁵. Le croire ne s'oppose donc pas à la raison, mais où faut-il situer le croire « religieux » ? La modernité a dévalué les modalités traditionnelles du croire religieux, que nous appelons la religion ; celle-ci n'a pas été évacuée, défaussée, elle n'a pas disparu : la rationalité scientifique et technique n'a pas tant réduit l'espace, le champ du religieux que modifié ses structures et ses bases de légitimation. L'homme a cru se détacher de l'impuissante maîtrise de ses destinées quand il s'est fait l'agent de toute valorisation : rien n'avait plus de sens, sinon d'après lui ; rien n'était plus normé, sinon d'après lui. Le triomphe de l'esprit scientifique a accompagné la construction moderne des concepts d'autonomie et de liberté, qui devaient déplacer l'homme en lui-même, pour lui confier le soin dangereux de sa définition – et nous n'insisterons jamais

¹ Le Fur, Didier. *Et ils mirent dieu à la retraite : une brève histoire de l'histoire*, Passés Composés - Humensis, 2019.

² Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Gallimard, 2005.

³ Chabot, Michel. *Réflexion sur « Qu'est-ce que les lumières ? » de Kant : un éclairage de l'actualité*, Bréal, 2017.

⁴ Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*, Minuit, 1980.

⁵ Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1972.

assez sur le caractère polysémique de ce mot. « L'homme est le terme unique d'où il faut partir et auquel il faut tout ramener. »⁶

L'idéation religieuse pouvait-elle se relever d'un tel séisme anthropocentrique ? L'homme devient le référent de toute réalité, y compris de la réalité religieuse ; pourquoi faudrait-il encore se préoccuper du divin ? S'il faut traiter Dieu, questionner Dieu, c'est en partant de l'homme, et de cet esprit allait naître non pas l'athéisme le plus combatif, mais l'indifférence la plus dangereuse : la religion devenait une chose peu pertinente, sans aucune signification sinon résiduelle, immanente. Le politique devait donc se détacher peu à peu de la religion, devenue une affaire de conscience individuelle, et, selon le mot prêté à Portalis, « régulariser et resserrer la superstition. » On pensait donc que la sécularisation inéluctable de tout l'espace social chasserait la religion hors de l'espace public, puisqu'elle serait cantonnée à la vie privée. Rien n'était moins sûr, et rien n'est moins vrai aujourd'hui, comme nous l'expliquerons. Mais ces mutations n'ont-elles pas affecté plus particulièrement le croire religieux, au point qu'il faudrait opérer une entreprise de redéfinition de ce qu'il faut entendre par « religion » ? C'est se méprendre sur l'illusion sémantique d'un terme unique, qui depuis longtemps désigne des réalités diverses et composites. Après tout, dans la France de l'Ancien régime, coexistent avec plus ou moins de bonheur des cultes différents, pas toujours susceptibles d'analogie entre eux. Aujourd'hui, par religion, faut-il entendre, en France, tout groupement qui a trait au rituel, au questionnement existentiel ? Faut-il une approche plus historique, volontiers sélective ? La faiblesse du politique et la duplicité des politiciens viennent compliquer très largement cette question.

Notre monde contemporain se révèle à nos yeux dès lors qu'on prend la peine d'observer ses productions « religieuses ». L'Occident tout entier compense son indigence spirituelle par une frénésie du croire. Nourrir les attentes et les ambitions, chercher des repères moraux et personnels, courir au bonheur et au bien-être, questionner l'existant et s'obliger à l'affirmation identitaire sont tout autant des modalités du croire que nous observons tout autour de nous. Comment expliquer autrement la vogue du développement personnel⁷, le développement *ad nauseam* du marché des kits identitaires⁸ ? La démultiplication des groupes religieux et spirituels vient répondre à une demande. C'était comme si, en rejetant les cultes traditionnels, l'Occidental n'avait pas réussi à chasser de son cœur un besoin ineffable, inextinguible. Peut-être l'émancipation a-t-elle conduit son cœur à des solitudes inexpiables ? Comme si la modernité elle-même se désenchantait, s'appliquait à elle-même les devoirs de l'introspection : l'individu, plongé en lui-même, ne trouvant rien pour le satisfaire, il va chercher ailleurs ce supplément d'âme qui lui a été ravi. Tout se passe alors comme si les religions étaient mises en concurrence sur le marché de la croyance, et pour abjecte que semble cette vision, est-elle si peu conforme à la réalité observable ? Sur le marché du croire, qui n'a pas entendu son voisin déclarer « préférer » telle religion à telle autre, sur la base de critères sensibles et subjectifs ? L'individu consommateur *consomme* sa foi comme il consomme sa nourriture, alors la religion, les clercs doivent le séduire, capter son attention. Les cultes traditionnels résistent et proposent – heureusement – une critique du monde contemporain, de l'individualisme, des défaillances de la modernité, de la corruption du lien social, de la perte de sens, de la déculturation, de la disparition des fondements moraux de notre société. La portée de ces discours est affaiblie par la dissolution des voix dans l'océan des « possibles » ; il ne faudrait même plus parler de catalogues des possibles, quand on sait que la France comprend, dans la catégorie « autres religions », en dehors du catholicisme, du protestantisme, de l'islam, du judaïsme et du bouddhisme, qui sont eux-mêmes composites, plusieurs centaines de cultes divers et variés.

Le croire religieux est une réponse désespérée de l'individu en fuite devant les pesanteurs de la modernité, mais il ne s'agit pas d'un antidote ou d'une échappatoire : peu sont les cultes, parmi l'offre disponible, à proposer une authentique remise en cause des principes de l'individualisme universaliste, du consumérisme et de tout ce qui fait l'architecture spirituelle et paradigmatique du monde contemporain. Certains de ces cultes

⁶ Diderot, Denis. « Encyclopédie », dans *L'Encyclopédie*, 1751.

⁷ Bonardel, Françoise. *Prendre soin de soi : enjeux et critiques d'une nouvelle religion du bien-être*, Almore, 2016.

⁸ Comprendre ici un ensemble modulable et évolutif d'objets et de conduites, d'habitudes de consommation, qui permettront au consommateur d'explorer son identité sur un mode déclaratif : « je suis vegan parce que je consomme vegan ». Dufour, Dany-Robert. *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Gallimard, 2015.

ont même si bien intégré l'autonomie humaine et la forme la plus dévoyée de la liberté qu'ils en exaltent les excès et les viscosités, car ils sont les curieux produits de cet homme qui, en lui-même sinistré, devient le monstre qu'il ne peut fuir ou combattre en croyant ainsi assurer son triomphe. Cependant le croire semble résister et trouver dans ces différentes religions de quoi satisfaire ces besoins que la vie moderne ne parvient plus à satisfaire. D'une certaine manière, il y a fort à parier que le premier mouvement des individus vers le culte qu'il se choisit repose sur le besoin d'interrompre la dissolution du lien social ; viennent ensuite, avec plus ou moins de vigueur, la critique de la marchandisation sans fin, la critique de la perte des valeurs morales, enfin la critique de l'atomisation des individus réduits à ses fonctions de producteur ou de consommateur. C'est un peu comme si on redécouvrait, avec Lévi-Strauss, que la religion « est une formidable protestation contre le non-sens »⁹, à ceci près que les religions traditionnelles ne sont plus seules, d'autres sont là pour prétendre nourrir cette protestation. D'une certaine manière, ces cultes entendent rappeler que l'homme ne peut s'auto-suffire, que, même émancipé et libre, il demeure insuffisant. Ils sont là, irréductibles souvenirs de la Tradition que le politique a voulu chasser, alors qu'il se révèle incapable de fournir à l'homme un répertoire de représentations et de sens pour la vie individuelle et pour la vie collective. En luttant contre la religion, en France, on peut se demander dans quelle mesure la République n'a pas lutté contre la forme la plus aboutie de l'altérité heureuse.

Quelle place cette réflexion doit-elle réserver au catholicisme ? Cette religion occupe en France une place que les Français, malheureusement, méconnaissent de plus en plus – il faudra un jour lui rendre justice. Cette grande « confession historique », selon la catégorie de la sociologie, fait partie indéniablement de notre horizon culturel. D'aucuns ont pu dire que le catholicisme institutionnel souffre d'un décalage interprétatif, qu'il n'est guère adapté à la sensibilité anthropologique de l'Occident contemporain, parce qu'il maintient sa représentation traditionnelle de l'homme et de la transcendance. Ces critiques ont une valeur intéressante, pour expliquer le monde d'aujourd'hui, mais elles n'ont qu'une faible légitimité : que doit être l'Église, sinon traditionnelle ? que doit être un prêtre, sinon le gardien de la tradition ? Force est de constater, par ailleurs, que c'est méconnaître l'histoire de l'Église que de considérer qu'elle serait identique à ce qu'elle était dans les premières années de son existence pleine et entière. L'histoire nous enseigne plutôt que l'Église, toujours confrontée aux métamorphoses des sociétés comme aux antagonismes du politique, a su maintenir le cœur sacré de sa tradition tout en déployant des stratégies de survie culturelle et institutionnelle remarquables d'intelligence. Le catholicisme, comme d'autres grandes traditions religieuses, a été d'une grande plasticité face aux différentes situations historiques : il a traversé les siècles, imprégné les mentalités et les cultures, et parfois même a accepté l'acculturation et les métamorphoses, quand elles étaient nécessaires. Les institutions de l'Église, millénaires et vivantes, ont su marier l'intransigeance dans l'affirmation de soi et la bienveillance dans les compromis avec la société. D'une certaine façon, il est légitime d'affirmer que la République fut bien plus dure avec l'Église catholique que l'Église ne le fut avec la République. L'imaginaire utopique, qui confond dans l'éternité Rome et la chrétienté, ne doit pas faire oublier que le catholicisme doit sa longévité à cette merveilleuse vision des liens du sacré au profane. Après tout, c'est au catholicisme que les Français doivent d'avoir eu, longtemps, quelque édifice magnifique à construire « ensemble ».

Le désamour du politique pour le religieux

Le politique a chassé le catholicisme et les autres cultes des institutions et des espaces publics de décision collective. Cela ne veut pas pour autant dire que la religion n'a plus quelque influence en politique, et en démocratie. Les religions sont encore là pour colorer l'espace social et les identités collectives. Dans un ouvrage récent¹⁰, Julien Durand évoque la construction dans certains lieux de France de véritables « écosystèmes islamiques ». D'autres auteurs évoquent le rôle infrapolitique¹¹ de la religion, de la religion chrétienne

⁹ Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*, Presses Pocket, 1985.

¹⁰ Rougier, Bernard. *Les territoires conquis de l'islamisme*, Presses universitaires de France, 2020.

¹¹ Willaime Jean-Paul. « À propos du “Désenchantement du monde” de Marcel Gauchet », dans *Autres Temps : les cahiers du christianisme social*, no. 9, 1986, pp. 68 à 75.

notamment qui continue d'alimenter nos références culturelles : elle est cette « atmosphère » inévitable. Certes, la religion n'est plus un pouvoir, mais elle jouit désormais d'une reconnaissance sociale particulière, puisqu'elle devient un marqueur identitaire utile à certaines revendications politiques. Loin d'être alors réduit à des croyances privées, à l'expérience subjective, le religieux – bien plus que la religion – devient un interlocuteur pour la puissance publique, comme n'importe quel autre groupe d'intérêts. En des termes plus directs : ôtez le crucifix de l'Assemblée, mais faites entrer le prêtre, l'imam et le rabbin ! Ces fonctions spécifiques de la religion sont d'autant plus remarquables que le pouvoir politique a abandonné toute prétention surnaturelle et métaphysique. Il se contente de proposer ses services pour organiser la place des différentes familles spirituelles de la société française – il y est notamment contraint par quelques principes à valeur constitutionnelle et quelques engagements internationaux. Le pouvoir politique reconnaît, en quelque sorte, les cultes comme des forces sociales qui ont un rôle à jouer dans une société qui doit apprendre le pluralisme religieux. Un exemple illustre très bien ce rôle particulier *concedé* aux cultes présents en France : ils sont conviés à discuter autour des lois bioéthiques, sont interrogés avant les débats sur les législations en matière de procréation, sont invités à participer aux campagnes républicaines de lutte contre le racisme et la discrimination – car la République laïque n'est pas tout entière désacralisée, puisqu'elle connaît ses blasphèmes et ses péchés. Autre signe résiduel des influences de la religion sur la politique ou, en tout cas, sur les conduites politiques des citoyens et des électeurs, les politologues ont montré la forte corrélation entre degré d'intégration religieuse dans le catholicisme et préférence politique à droite, par exemple. Il ne s'agit pas là d'une sorte d'aberration statistique : parler de Dieu et des rapports de Dieu et de l'homme, c'est parler de l'homme et de sa vie en société¹², en conséquence de quoi la religion produit une vision de l'homme tout autant que le politiquement, s'il est souverain et libre, se propose de la réaliser – mais nous y reviendrons.

On se demandera même, en constatant, par exemple et entre autres choses, la sécession politique constatée chez nos concitoyens musulmans, qui adoptent majoritairement des conduites abstentionnistes¹³, si la désacralisation du politique – entendre ici son renoncement à toute eschatologie – n'a pas fait naître la tentation du repli communautaire et identitaire, pour refuser toute participation à la vie collective. Le politique a procédé à l'extension illimitée du champ de ses préoccupations, mais comme il ne propose plus aucune conception de l'homme, comme il se refuse à énoncer sa vision, comme il se contente de décréter quelles sont les conduites acceptables pour le « vivre ensemble », c'est-à-dire le strict minimum de la cohabitation d'un même espace, la religion et les mouvements analogues apparaissent à bien des individus comme les espaces légitimes de prescription, en matière éthique par exemple. La « privatisation » du religieux vient nourrir, désormais, les ennemis déclarés du « contrat social » républicain, ceux qu'il est facile d'appeler des intégristes, des fondamentalistes : ne trouvant aucune incitation à l'élévation dans les discours produits par le politique et par les institutions, ils sont allés les chercher ailleurs, notamment dans les formes les plus radicales de l'expression religieuse. C'est que les concepteurs de la laïcité à la française, quand ils ont neutralisé les rapports entre l'État et les cultes, n'étaient pas conscients qu'advierait la société de l'individu seul et amoral – ils baignaient dans une fin de siècle persuadée que la morale se perpétuerait non plus grâce à l'Église, mais grâce aux mânes de l'ordre et du progrès. Or cette société qui est toujours la nôtre, quoiqu'elle ait évolué depuis les années 1970, consacre des individus d'une grande fragilité. D'une certaine manière, le déclin de la religion comme force politique – et comme force structurante du lien social – a entraîné la difficulté d'être, d'être soi, de comprendre ses troubles intimes, car cette société épuise les individus qui n'ont plus le secours de la religion pour les soutenir quand pèsent sur eux les questions de toujours : pourquoi moi ? pourquoi nous ? pourquoi la mort ?

Comprenons bien ce double mouvement au cœur du dilemme éthique de l'individu : la religion a été chassée de l'espace public ; le politique se refuse à répondre aux questions essentielles, au motif qu'il n'en aurait pas la légitimité et qu'il ne veut être qu'une sorte d'architecture fonctionnelle entre les hommes ; à l'individu seul – qui, en démocratie, se fait citoyen – revient donc la responsabilité de réfléchir à ces questions essentielles. Or, qu'est-ce que la société moderne et même postmoderne, sinon l'ère de l'immédiateté, la culture de l'oubli et

¹² Weber, Max. *Le savant et le politique*, 10-18, 2002.

¹³ Serisier, Wilfried. « Le défi des islams en Seine-Saint-Denis », *Hérodote*, 162 (3), 2016, pp. 29 à 54.

l'ivresse de la déresponsabilisation ? Sans la religion pour le guider, l'individu est-il encore capable de réfléchir à l'être collectif, de concevoir les éléments d'une transcendance commune ? La quête politique avait un sens, quand l'objectif était l'autonomie de l'individu ; l'ennemi était déclaré, il n'y avait qu'à se laisser guider par les nécessités de la lutte pour l'émancipation, mais comme nous l'avons dit, cette quête est terminée en Occident. L'individu moderne croit le récit de lui-même que chantent les sirènes de la modernité et qui lui racontent qu'il est sa propre œuvre, que le sens de la vie, de l'être et des choses résultera du sens qu'il voudra bien leur donner. Ne lui reste plus que la quête effrénée d'un bonheur confondu avec l'agrément privé et soutenu par le principe de plaisir, nécessaire pour oublier ces choses inéluctables, comme la mort. Autrefois les religions démontraient les symboles, car ils étaient cette résonance du monde, cette expérience totale de l'homme, cette force unificatrice magnifiée dans la religion ; désormais l'individu est maître de ce que le symbole signifie et la religion n'est plus nécessairement médiatrice entre les individus.

Notre lecteur sera surpris de ne pas lire encore quelque diatribe enlevée contre tel culte, contre telle réforme, contre tel événement singulier de l'histoire de France. Certains imaginent peut-être qu'il suffirait d'étriller et de condamner l'islam, qui nous est si peu familier, comme responsable des grands maux de notre époque. Cette religion porte en elle les germes de bien des troubles contemporains, mais son implantation en France n'est qu'une conséquence d'un mal plus terrible encore, plus pernicieux. Ce n'est là qu'un ensemble d'effets secondaires d'une France parkinsonienne, hélas ! Nous l'avons dit, la politique en France n'est plus le « théâtre de l'ultime », elle n'offre plus rien à qui s'intéresse aux fins dernières. Même la substance de ce qui nous unit n'intéresse plus le législateur, qui se contente d'observer, à distance, cette béance irritée. Nous l'observons jusque dans la pratique des politiciens : le dévouement à la chose publique, désintéressé et héroïque, tenait lieu de justification de l'existence, de réponse à ces questions si graves, mais il s'est dépouillé d'un tel prestige, et plus personne ne suit l'illustre exemple de quelques-uns de nos meilleurs anciens. Nous aurions pu croire encore à un individualisme émancipatoire et affirmatif : il est aujourd'hui subi et imposé, puisqu'il n'y a plus d'impératif supérieur. La III^{ème} République avait l'Alsace-Lorraine. Cette « compréhension » générale des objectifs de la collectivité a déserté le politique pour se dissoudre dans les individus, pas pour revenir aux Églises. Souvenons-nous : l'émancipation de l'individu exigeait la ruine des idoles et de la morale. Désormais, les cultes ont des comptes à rendre aux individus, c'est comme s'ils étaient sommés de conduire les adaptations nécessaires à la société, soumis qu'ils sont à l'arbitraire des consciences, peu disposées à les écouter, car la légitimité de la croyance a basculé de l'offre vers la demande. L'essence de la religion est-elle amenée à changer ? Auparavant, la religion impliquait l'antériorité du sens, l'autorité intrinsèque de ce qui a précédé, de la « donation », qui est à la fois révélation et tradition. L'offre rencontrait la demande, mais la précédait. Désormais, les consciences se tournent vers la religion au titre d'une demande individuelle, personnelle, presque narcissique, puisqu'il n'existe aucune signification antérieure à recevoir : l'esprit du croire n'est plus la réception et la quête, mais la quête seule. L'appropriation individualiste a remplacé la dévotion, car la religion n'est plus qu'un *caractère* de l'identité qui se cherche. La fébrilité des inquiétudes s'impose, elle prend le pas sur la fermeté de la conviction. Le croire n'a pas échappé à cette tyrannie de l'émotion¹⁴, et sans doute l'ambition individuelle n'est-elle plus la vérité, mais le sens, qui ne peut qu'être subjectif, et qui doit l'être, puisque la foi doit souffrir de limites subjectives. Le pluralisme extérieur n'est pour rien dans ce relativisme : il vient de ce que la conscience elle-même s'oblige à la relativité, pour mieux supporter ses exigences intérieures et l'impassible nature des choses.

Nous remarquerons que toutes les religions ne se prêtent pas de la même façon à ce jeu de la concurrence sur le marché du croire. Certaines refusent d'abdiquer devant l'impératif né au XVI^{ème} siècle : ne plus considérer l'au-delà qu'à l'aune des impératifs d'ici-bas. L'autre monde, inféodé à celui-ci, est-il autre chose qu'un faire-valoir, pour l'individu irrité de ses propres insuffisances ? Certains ont décrit la postmodernité comme le temps – plutôt, le lieu – de l'avènement des religions sans Dieu, celles qui enseigneront et prêcheront que la vie terrestre suffit, pourvu qu'elle soit bonne. L'individu, même en démocratie, n'en sera donc que mieux disposé à se soumettre aux puissances qui protégeront cette vie terrestre et qui lui garantiront qu'il n'aura jamais à donner la sienne. Nous retrouvons là l'intuition hobbesienne de l'individu qui consent à la soumission au

¹⁴ Verspieren, Patrick. « La dictature de l'émotion », *Études*, 409 (9), 2008, pp. 149 à 152.

Léviathan en échange de la protection de celui-ci, qu'il doit assurer contre la mort. L'épidémie de coronavirus est devenue très vite le sujet incontournable et la préoccupation première, dans l'espace public, en dépit de son taux de létalité très limité ; les citoyens ont accepté de renoncer à leur liberté d'aller et venir au nom de considérations sanitaires, comme si la peur de la mort – étroitement associée au croire religieux – justifiait, légitimait par avance toutes les décisions politiques, même les plus brutales. C'est que l'individu, même émancipé, même libre de toutes les sujétions, n'oublie jamais qu'il est mortel. Sans le secours de la religion ou de la croyance, ce savoir lui est extérieur, il ne peut s'incarner en lui. Tolstoï a écrit, sur ce sujet, des pages visionnaires¹⁵. Dans *La mort d'Ivan Ilitch*¹⁶, nous rencontrons Ivan Ilitch Golovine, magistrat atteint d'une maladie dont il mourra, et Guérassime, son domestique. Ce dernier est intégré à un ordre, à un cosmos dont la mort fait encore partie, c'est pourquoi il peut accompagner et assister son maître, jusqu'aux derniers instants, avec bonne volonté, application et sérénité. Ivan Ilitch a de l'embarras, car il impose à son domestique des tâches sans objet, puisqu'il va bientôt disparaître. Le valet n'est pas inquiet et cette sérénité trouble le maître qui se souvient pourtant du syllogisme : « Caius est un homme. Tous les hommes sont mortels, donc Caius est mortel. » Ce raisonnement, valable pour tous les hommes, pour tous les autres, ne pouvait compter pour lui, Ivan Ilitch, être spécial, unique, individuel. Guérassime est spécial, lui aussi, il est « à part », dans un ordre qui le transcende : il sait que la mort le prendra quand son heure sera venue car c'est la volonté de Dieu. Mais Ivan Ilitch est spécial d'une autre manière, il a des sentiments et des pensées, il est spécial parce qu'il détient des spécificités : mourir serait « trop affreux », alors il ne doit pas mourir. Cette idée le terrifie et le hante. Il ne trouve pas, comme Guérassime, du réconfort à la lueur des cierges.

Nous n'engluons pas ces considérations dans la banalité. Que la mort soit dans l'ordre des choses n'ôte rien de son caractère tragique, mais elle peut prendre un sens politique : quelle vérité trouvons-nous dans cette tragédie ? C'était à la religion qu'il appartenait de répondre à cette question ; le politique, après l'avoir saisie, l'a défaussée. Observons tout de même ici, peut-être, l'un des bienfaits de la religion : Guérassime ne verra pas sa mort individuelle dispersée dans la généralité d'une idée, la mort, car il sait la singularité de sa mort partagée par l'ensemble des membres de sa communauté ; Ivan Ilitch ne connaît que le refoulement de la mortalité, encouragé par ses proches qui font comme s'il allait se rétablir et qui lui demandent de croire à son prochain rétablissement. Dans le monde d'Ivan Ilitch, la solitude du mourant est à son paroxysme, quand elle n'est rien dans le monde de Guérassime. Cette impitoyable solitude caractérise selon nous la première des conséquences du déclin de la religion ; il ne faut donc pas s'étonner de voir les individus, abandonnés par le politique, courir aux quatre vents des premiers charlatans venus. Et répétons-le encore : la « vitalité » apparente de certains cultes n'étonnera que ceux qui n'ont jamais connu l'irremplaçable chaleur des liens communautaires, dans le monde froid des choses inanimées. D'ailleurs, il serait intéressant d'imaginer jusqu'où l'individu, le citoyen ira pour se protéger de la terreur fondamentale avec laquelle les rites – religieux ou républicains – ne permettent plus de composer.

Une passion française au cœur de notre XXI^{ème} siècle

Reste à comprendre aujourd'hui pourquoi la laïcité, en France, nous apparaît comme neurasthénique. La laïcité est tout à la fois une idée, un discours, un principe, et bien d'autres choses, ce qui rend très compliquée son appréhension et, surtout, sa compréhension par le public français – ce qui peut sembler paradoxal, car la laïcité est, nous l'avons rappelé, une spécificité française. Elle est ancrée dans les mentalités et semble admise comme élément historique de notre identité, en témoigne son inscription dans les constitutions de la IV^{ème} et de la V^{ème} République. Elle est le produit d'un fort courant laïque en France, né au XVIII^{ème} siècle et nourri par l'anticléricalisme autant que par l'antireligion. L'objectif de ce courant était de délier l'Église et l'État qui avaient noué entre eux des liens plus ou moins étroits, au cours de la longue histoire. La loi constitutionnelle de 1884 a supprimé la référence aux prières formulées à l'occasion de la rentrée parlementaire, les lois scolaires de 1881 et 1883 ont laïcisé l'école et l'enseignement, la loi de 1901 relative à la liberté d'association a édicté

¹⁵ Celles-ci ont été remarquablement expliquées par Olivier Rey dans *L'idolâtrie de la vie*, Gallimard, 2020.

¹⁶ Tolstoï, Lev Nikolaevitch. *La mort d'Ivan Ilitch*. Librairie Générale Française, 1976.

de graves discriminations contre les congrégations, la loi du 9 décembre 1905 a « séparé » l'État et les Églises – sans d'ailleurs mentionner une fois seulement le mot de laïcité. Avec cette loi de séparation, le combat du courant laïque connaissait son aboutissement et la laïcité militante devait s'apaiser tout au long du XX^{ème} siècle. La valeur de cette notion doit beaucoup aux juristes qui lui ont donné, depuis longtemps, sa constance et sa stabilité. Cependant, cette *valeur juridique* – la neutralité religieuse de l'État – n'a pas la préséance, bien souvent, sur la *valeur politique* de la laïcité, qui prend des airs de doctrine militante, de doctrine politique, selon le mot du commissaire du gouvernement Faugère. Originellement, cette doctrine militante est étroitement liée à l'enseignement scolaire. Aujourd'hui que l'école publique est pleinement laïque et que les prêtres ont depuis longtemps déserté les salles de classe des écoles de la République, la doctrine militante s'est affaiblie, endormie, et ne s'éveille plus qu'en quelques occasions, plus symboliques que porteuses de conséquences politiques.

Signalons tout de même que la laïcité ne peut être comprise sans avoir à l'esprit quelques éléments fondateurs de l'histoire de France, comme la présence d'une Église catholique majoritaire et raisonnablement en faveur des doctrines gallicanes et des monarques qui, à l'appui des hommes d'Église, ont revendiqué une certaine autonomie, une volonté de fonder la légitimité du pouvoir hors de toute référence religieuse : la monarchie de droit divin fonde la légitimité des rois de France en dehors de toute légitimité qu'il recevrait du Pape, par exemple. C'est dire ce que la laïcité doit à l'Église catholique institutionnelle, en France ! Sur ces bases s'est construit, après la Révolution, le mythe d'un État laïque, légitimé par la seule raison de l'homme, capable de s'occuper de l'intérêt général, c'est-à-dire de tous les intérêts temporels de la collectivité – un État qui laisserait donc aux personnes morales privées et aux individus le soin de s'occuper de leurs besoins spirituels. Les autres États européens ont choisi des solutions pragmatiques, nourries par les expériences historiques nationales. La France a choisi l'orientation d'une séparation absolue et radicale entre le temporel et le spirituel, une séparation de principe qui semblait en accord parfait avec l'État libéral classique. On peut alors se demander dans quelle mesure la laïcité française n'est pas tout aussi anachronique que le libéralisme du début du XX^{ème} siècle. L'ignorance, sous couvert de neutralité, des phénomènes religieux et la réticence à se préoccuper des « entreprises idéologiques » ne sont-elles pas d'ailleurs des entraves à la mise en œuvre des objectifs constitutionnels de pluralisme ? Les liens tissés entre l'État et l'Église – ou les Églises – ne sont pas incompatibles avec la tolérance et le pluralisme, sauf à considérer nombre de nos voisins européens comme des États antidémocratiques et presque théocratiques. L'État respectueux du pluralisme a des qualités, des vertus que n'a pas l'État neutre : le premier est un conciliateur autant qu'un arbitre, gardien d'un équilibre qu'il est seul légitime à définir ; le second s'oblige à l'impuissance devant la prolifération des religions anomiques et même dangereuses pour l'ordre public ou, plus directement, la collectivité.

Par ailleurs, l'État neutre n'a manifestement en France plus rien à dire de l'intérêt général, du souverain bien, des fins dernières. Même le discours sur les valeurs est intrinsèquement vicié et affaibli. Ces politiciens qui parlent sans cesse des « valeurs » de la République ne se rendent pas compte qu'en cherchant à glorifier ces valeurs, ils se glorifient eux-mêmes, puisqu'une valeur n'a de valeur qu'en présence d'un sujet pour la lui reconnaître. L'évaluation devient la valeur suprême et poser n'importe quel concept comme une « valeur » consiste à rappeler que ce concept ne vaut rien par lui-même, qu'il ne peut subsister en lui-même. C'est pourquoi il faut « défendre les valeurs », puisqu'elles sont des choses fragiles ; et ces valeurs sont volontiers défendables, du moment que l'individu y trouve son compte, du moment qu'il y puise des nourritures éthérées pour oublier, un temps, combien son âme est étioyée. Et comme ces valeurs ne peuvent servir qu'au contentement des individus, parce qu'elles auraient le bon goût de favoriser le « vivre ensemble », elles ne peuvent procéder d'une déclaration, d'une création, elles ne peuvent qu'être la part résiduelle, dans la Cité, d'un souvenir, écho contrarié d'anciennes constructions collectives. Il n'était pas suffisant que le politique gagne son autonomie. La laïcité fut en France le bras armé d'un groupe d'hommes animés de nobles sentiments, exaltés par la « mission » qu'ils imaginaient accomplir, en aidant l'humain à gagner son autonomie. Ils ont coiffé la couronne et règnent à présent sur des cendres.

La laïcité, épuisée, n'aura été qu'une parenthèse de l'histoire de France, une bourrasque qui laissa entrouverte les portes de la bergerie. Pouvait-elle survivre, comme principe politique, sans l'Église catholique ? sans un peuple homogène et spirituellement rassemblé ? Philippe le Bel chercha-t-il à déchristianiser la France,

quand il causa la ruine de la prééminence temporelle du pape ? Érasme encouragea-t-il à désertir les sanctuaires, quand il encouragea l'homme à cultiver la sagesse ? L'Église n'était pas en France qu'une béquille spirituelle et administrative, elle était l'incarnation, avec ses prêtres et ses clochers, de l'unité du royaume, qui deviendrait l'unité nationale. Affranchir l'État du péril clérical nécessite-t-il aujourd'hui d'humilier une religion parmi toutes les autres ? Si l'Église conservait, comme l'ont pu dire les plus anticléricaux, le citoyen dans un état de minorité, que penser du citoyen affranchi, émancipé, aujourd'hui ? Est-il à la hauteur de l'homme imaginé par les Lumières et la Révolution ? Si la Nation, à travers ses institutions, ne parvient pas à s'ériger en « principe collectif » indépendant, en prenant appui sur l'instruction publique pour abreuver les citoyens des savoirs nécessaires à la compréhension de ce principe autant qu'à l'adhésion à ce principe, alors les institutions seront impuissantes à susciter, autour d'elles, une communauté. Elles devront se réduire, devant les groupes culturels tentés d'assigner leurs membres à la grégarité religieuse, aux fantasmes d'une destruction de la Nation indivisible, à l'impuissance, sauf à choisir la voie de la plus grande fermeté, car après tout neutralité de l'État ne signifie pas nécessairement impuissance à neutraliser les conséquences néfastes de la liberté de culte – mais cette capacité de neutralisation n'émergera qu'à la condition, pour les institutions, de consentir à la production d'un récit spirituel pour la communauté.

En fait de spiritualité, certains de nos concitoyens se tournent vers les sagesse orientales. Ils comptent au bénéfice du bouddhisme une capacité à déconstruire les ruses du désir, à déjouer tous les stratagèmes de l'adhérence. Peut-être cela explique-t-il la vogue de ces « spiritualités » inspirées des rêves de l'Asie, de l'exotisme et des mystères de l'Orient. Si la vigueur symbolique des religions traditionnelles, en Europe, l'importait sur les pseudo-rationalisations de leurs doctrines, elles renoueraient certainement le dialogue interrompu avec la société : en France, ce fut l'œuvre du catholicisme, qui donna des clefs de compréhension de ces signes et symboles qui aident l'homme à se relever et à regarder vers le ciel. N'oublions pas que les signes même les plus alourdis et raturés, sont ce que le code des religions connaît de moins vulnérable – la croix sera toujours la croix. La religion catholique, en France, connaît la cartographie du ciel et des morphologies sacrées que nous n'osons plus contempler. Elle était une invitation à l'altitude, à la fierté, à la fermeté d'une dévotion sereine. Tout en la lui représentant, elle offrait à l'homme cette verticalité qu'il désespère d'embrasser, car seule elle peut lui donner un aperçu et une impression de sa propre profondeur. « La démocratie favorise le goût des jouissances matérielles. Ce goût, s'il devient excessif, dispose bientôt les hommes à croire que tout n'est que matière ; et le matérialisme, à son tour, achève de les entraîner avec une ardeur insensée vers ces mêmes jouissances. Tel est le cercle fatal dans lequel les nations démocratiques sont poussées. Il est bon qu'elles voient le péril, et se retiennent. »¹⁷ Si les religions sont « plus nécessaires à un tel peuple qu'à tous les autres », selon Tocqueville, c'est-à-dire que les peuples démocratiques, ce que nous sommes, en a besoin pour se préserver de ses démons intérieurs, qui l'inclinent à la malversation de ces doctrines matérialistes qui éloignent du goût de l'infini, des plaisirs immatériels, car la quête des plaisirs matériels fait craindre que l'homme, « en voulant tout améliorer autour de lui, il ne se dégrade enfin lui-même » ! Cette intuition géniale se poursuit : « lors donc qu'une religion quelconque a jeté de profondes racines au sein d'une démocratie, gardez-vous de l'ébranler ; mais conservez-la plutôt avec soin comme le plus précieux héritage des siècles » et surtout, « ne cherchez pas à arracher aux hommes leurs anciennes opinions religieuses, pour en substituer de nouvelles, de peur que, dans le passage d'une foi à une autre, l'âme se trouvant un moment vide de croyances, l'amour des jouissances matérielles ne vienne à s'y étendre, et à la remplir tout entière. »

Que fut la religion catholique, en France, sinon l'organe chargé, historiquement, d'assurer la fonction médiatrice des symboles qui peuplaient l'environnement et les territoires, accessibles à l'exploration des hommes ? Longtemps elle a jeté des ponts, réuni des éléments séparés, uni le ciel et la terre, la matière et l'esprit, la nature et la culture, le réel et le rêve : elle fut le lieu de considération des symboles, saisissant et magnifiant leur puissante force centripète, seule capable d'apaiser les forces centrifuges d'un psychisme instinctif qui se disperse volontiers dans la spirale et la multitude des sensations et des émotions. Facteur d'équilibre, de sérénité et de paix sociale, en dehors de considérations théologiques, la religion n'a d'autre vocation que d'unir les hommes, car elle est une force unificatrice, une expérience totale de l'homme qu'elle intègre au monde autant

¹⁷ Tocqueville, Alexis de. *Œuvres Complètes De la démocratie en Amérique*, 16^{ème} édition, Michel-Lévy Frères, 1874.

qu'à la transcendance. L'homme pieux n'est pas étranger dans l'univers, puisqu'il est situé dans un ensemble immense de relations personnelles, rationnelles et symboliques ; il connaît ce sentiment d'identification et de participation à un ordre qui le dépasse, à une force située au-dessus de son individualité. N'allons pas confondre ici le symbole, qui est la sève du croire religieux, avec l'illusoire : les bienfaits de la religion se réfléchissent, s'entendent au moyen de la raison, mais la réalité qu'ils expriment répond à des besoins de tendresse, de connaissance et de sécurité que peut-être le rationalisme ne sait appréhender. Refuser ce vertige ou le combattre, c'est se refuser peut-être à une vie intégrale, et nuire à la vie spirituelle de l'homme – c'est, sous couvert de réalisme et d'esprit scientifique, souhaiter l'asphyxie de l'individu, car un tel monde serait irrespirable. Il y a là de puissants remèdes au matérialisme, ce venin des sociétés démocratiques, qui les avachit d'abord avant d'enfin les abattre. Si nous ne voulons pas voir disparaître l'église au centre du village, peut-être faut-il commencer par accourir à ses appels, quand chante l'Angélus, quand la cloche annonce l'office.

Pour les années qui viennent, l'État devrait donc laisser les religions tranquilles, et veiller à ce que celles-ci fassent de même – il doit être renard pour éviter les pièges, et lion pour effrayer les loups. Quant à la France, souhaitons que le souvenir des promesses de son baptême lui revienne, et qu'elle retourne peu à peu auprès de sa mère – c'est, paraît-il, le plus sûr asile, et peut-être sera-ce l'unique salut de la République.

Bibliographie

Bonardel, Françoise. *Prendre soin de soi : enjeux et critiques d'une nouvelle religion du bien-être*, Alhora, 2016.

Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie*, Gallimard, 1998.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Gallimard, 2005.

Le Fur, Didier. *Et ils mirent dieu à la retraite : une brève histoire de l'histoire*, Passés Composés - Humensis, 2019.

Maritain, Jacques. *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Plon, 1925.

Rey, Olivier. *L'idolâtrie de la vie*, Gallimard, 2020.

Weber, Max. *Le savant et le politique*, 10-18, 2002.