
2008

**Ce téléphone rouge qui nous relie désormais à Dieu.
Sécularisation et définition de la rencontre avec l'au-delà revue et
corrigée chez les catholiques en France et en Irlande
ultramoderne**

Jean-Christophe Penet
Institute of Technology Tallaght

Follow this and additional works at: <https://arrow.tudublin.ie/jofis>



Part of the [Religion Commons](#)

Recommended Citation

Penet, Jean-Christophe (2008) "Ce téléphone rouge qui nous relie désormais à Dieu. Sécularisation et définition de la rencontre avec l'au-delà revue et corrigée chez les catholiques en France et en Irlande ultramoderne," *Journal of Franco-Irish Studies*: Vol. 1: Iss. 1, Article 8.

doi:10.21427/D7K731

Available at: <https://arrow.tudublin.ie/jofis/vol1/iss1/8>

Creative Commons License



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-Share Alike 4.0 International License](#).

Ce téléphone rouge qui nous relie désormais à Dieu. Sécularisation et définition de la rencontre avec l'au-delà revue et corrigée chez les catholiques en France et en Irlande ultramoderne.

Jean-Christophe Penet, National Centre for Franco-Irish Studies

En guise d'introduction, l'auteur du présent article tient à s'expliquer sur le choix de ce titre assez incongru, voire carrément étrange. Pourquoi telle référence à un « téléphone rouge » qui relierait désormais les catholiques de France et d'Irlande à Dieu ? Il s'agit ici de reprendre ce symbole par excellence de la guerre froide, cette guerre idéologique entre les deux grandes entités politiques antéposées qu'étaient alors l'URSS et les Etats Unis d'Amérique, une guerre toute « moderne », dans ses enjeux du moins, et ce afin de le transposer dans un contexte « ultramoderne », dans lequel il ne permet plus à deux nations de se joindre, mais à chaque individu (car l'ère ultramoderne est celle de l'individu tout-puissant) de joindre l'au-delà en cas de crise.

En effet, dans le sillage de Marcel Gauchet nous considérons que la longue phase de paix rendue possible par l'équilibre nucléaire de la Guerre Froide dans l'après-1945 créa les conditions d'un « nouveau bond en avant de la société de l'histoire » à partir des années 1970. Selon lui, il se serait produit à cette époque « un processus de libéralisation d'une ampleur sans précédent, auquel la désagrégation de l'empire soviétique a donné sa portée finale en même temps que sa dimension mondiale depuis les années 1970 » et cette libéralisation « a (...) le visage d'une individualisation démultipliée par rapport aux limites qui la bornaient antérieurement, d'une dissolution des encadrements familiaux, moraux, communautaires qui comprimaient la liberté des personnes » (Gauchet 2005, 28). Il s'agirait, ni plus ni moins, de l'effondrement des

institutions et des grandes croyances qui avaient caractérisé l'époque moderne jusqu'alors.

D'après Patrick Michel dans *Politique et religion. La grande mutation*, l'effondrement du communisme ne serait, en effet, qu'une étape supplémentaire d'un processus de désenchantement bien plus vaste, et qui touche aussi bien le politique que le religieux puisque, selon lui, tout deux « (...) concourent à structurer des univers de sens, différents les uns des autres, mais en constant rapport de recouvrement et d'emboîtement, de complémentarité et d'opposition, voire de juxtaposition » (Michel, 1994, 99). Aussi discute-t-il le fait que d'aucuns vivent les conséquences de l'effondrement du communisme comme une crise de la centralité puisque, selon lui, cet effondrement n'est que l'illustration de la crise du croire ensemble dans ce qu'il appelle « l'ère du relatif » (Michel 1994, 20). Le célèbre désenchantement du monde dont nous parle Marcel Gauchet dans son ouvrage du même nom, phénomène religieux à l'origine et rendu possible par la nature même du catholicisme (religion de la transcendance, de l'incarnation et de l'interprétation qui, par des biais détournés, permit l'avènement de l'Humanisme et de la modernité²⁰), s'étend donc aujourd'hui à tous les domaines, dont le domaine politique. Cette hypersécularisation serait, d'après Jean-Paul Willaime, l'une des caractéristiques de ce qu'il appelle « l'ultramodernité », une notion qui ne traduit pas tout à fait la même idée que celle de postmodernité.²¹

A l'instar de Anthony Giddens, il est possible de considérer, en effet, que « loin d'aborder une ère post-moderne, nous entrons plus que jamais dans une phase de radicalisation et d'universalisation des conséquences de la modernité » (Giddens 1994, 12). Ce que traduit la notion d'ultramodernité. Celle-ci se veut synonyme de société moderne, où, selon le sociologue « les individus sont effectivement émancipés des

pouvoirs religieux et de tous les systèmes symboliques englobants qui prétendent dire le sens. La société elle-même n'est plus intégrée par un système unifié de sens et l'on assiste à un processus de désinstitutionnalisation de sens accentué par la mondialisation de l'économie et de la communication » (Willaime 2004, 202). C'est à travers le prisme de cette ultramodernité dont nous parle Willaime, qui prolonge la modernité et prend racine dans le processus de libération des années 1960 et 1970, que nous nous proposons d'étudier la redéfinition de la rencontre avec l'au-delà chez les catholiques français et irlandais contemporains. Pour ce faire, il nous faut tout d'abord nous intéresser de plus près à cette première reconnaissance officielle de la modernité par l'institution catholique, et donc à sa première expérience avec la vague de libération dont parle Marcel Gauchet que fut Vatican II, et à la manière dont le concile a profondément transformé les institutions et l'identité catholique.

Dans son effort de s'adapter au monde moderne pluraliste et libéral, l'Eglise annonça, lors de Vatican II, sa volonté de renoncer à l'idée que l'Eglise catholique est la seule détentrice de la vérité afin de favoriser, sous la notion d'œcuménisme, le dialogue avec les autres églises.²² C'est en ce sens que, selon le spécialiste de sociologie politique Alain Dieckhoff, le concile de Vatican II consista en un « véritable renversement anthropologique et ecclésiologique » puisqu'il marqua l'acceptation par l'Eglise de valeurs qu'elle n'avait cesse de rejeter jusqu'alors, et donc l'abandon (qu'il soit forcé ou volontaire) de son intransigeantisme (Michel 1997, 332). Ceci ne fut pas sans effets sur les fidèles de France et d'Irlande, qui se trouvèrent parfois déstabilisés face aux changements doctrinaux et structurels d'une Eglise se définissant de plus en plus de manière démocratique, comme l'ensemble des fidèles, et de moins en moins de manière hiérarchique, comme l'institution ecclésiale. En effet, dans un monde

ultramoderne où le pluralisme règne en maître, la tradition religieuse, qui pouvait jadis être imposée autoritairement, doit, comme le souligne Peter Berger, désormais être marchandisée afin d'être vendue à une clientèle qui n'est plus obligée d'acheter (Trigano 2001, 188). Avec Vatican II, la foi, l'identité même des catholiques se trouve donc changée puisqu'elle cesse d'appartenir au domaine de l'indiscutable et de l'intouchable (où l'intransigeantisme de l'institution la cantonnait), pour devenir peu à peu un choix, une proposition faite par une Eglise qu' Yves Lambert qualifie de « prestataire de service » (Lambert 1992, 11).

En intégrant, avec Vatican II, les valeurs du pluralisme à son dogme et donc, par conséquent, à son institution (s'adaptant ainsi au monde moderne), l'Eglise a de la sorte perdu de son autorité qui émanait de son unicité, de sa prétention à être seule détentrice de la vérité. De la sorte, depuis le Concile l'institution semble en effet avoir survécu, selon le philosophe Paul Thibaud, « (...) dans un état d'anarchie négative, de dispersion clandestine, hargneuse, conflictuelle, non consentie, beaucoup prenant - chacun dans son coin - leurs petites libertés. Une institution qui est dans cet état n'assure plus sa tâche d'organiser la communication dans l'espace (confrontation des diverses expériences) et dans le temps (confrontation avec la tradition) » (Thibaud 2005, 103). Une simple comparaison entre la réaction plutôt timide et légaliste au concile de Vatican II en Irlande, et la réaction largement enthousiaste en France à un Concile attendu et auquel les élites catholiques françaises ont largement participé, suffit pour exemplifier la confrontation des diverses expériences au niveau des Eglises particulières à laquelle il est ici fait allusion. Ainsi, l'unicité de l'Eglise à travers l'espace et le temps, ce fondement du dogme catholique, se retrouve-t-il mis à mal par ce pluralisme qui a pénétré l'institution catholique, et la conduit à se redéfinir, ou plutôt, à être redéfinie par

ses fidèles. L'éclatement de l'unicité de l'Eglise ne s'arrêta pas, d'ailleurs, au niveau de l'Eglises universelle, puisque des divisions et des tensions se firent sentir dès le lendemain du concile entre partisans et opposants du concile au sein de chaque Eglise particulière. En effet, en donnant aux laïcs plus d'autonomie et un pouvoir accru, Vatican II leur a donné non seulement les moyens de critiquer mais aussi l'envie de repenser l'institution. De la même façon, encouragés par les redéfinitions liturgiques du Concile, qui mettaient l'accent sur l'eucharistie (et donc sur cette rencontre, cette prise de contact avec Jésus chez les catholiques), les laïcs se mirent à vouloir limiter le rôle de l'institution médiatrice avec l'au-delà afin de pouvoir accéder à une rencontre plus immédiate avec Dieu.

En réalité, il nous semble que cette volonté d'une rencontre immédiate entraînant la déliquescence de l'institution catholique ne serait pas seulement due à Vatican II, mais qu'elle s'inscrirait avant tout dans la logique, bien plus vaste, de cette ultramodernité qui lui est contemporaine et dont il serait un symptôme. En effet, dans l'ère ultramoderne, le règne de l'individu est absolu, puisque, son principe d'autonomie étant complètement achevé, son choix est roi, et que toute institution se retrouve *de facto* remise en question, qu'elle soit politique ou encore religieuse. C'est ainsi que, reprenant la théorie sur le croire développée par Daniel Hervieu-Léger dans *La religion pour mémoire* (1993), Patrick Michel considère que l'effondrement du communisme et celui de l'institution catholique sont deux événements à ramener à une seule et même cause : la crise du croire ou, plus précisément, « la crise du croire ensemble », et donc de l'institution en tant qu'organe de « transmission, de médiation et de contrôle » (Michel 1994, 112).

Ainsi, depuis la fin des années 1960, que ce soit en France ou en Irlande, on enregistre chez les catholiques le déclin constant et considérable de la pratique de la confession – ce formidable outil de contrôle des fidèles pour l’institution. Ou, comme le constate Marguerite Corish pour l’Irlande, « La confession est la pratique qui, chez les catholiques irlandais, a le plus souffert au cours de la période 1974-1989 (...). La pratique de la confession mensuelle est passée de 47% en 1974 à 18% en 1989. En 1995, elle a encore baissé et n’atteint plus que 14% » (Corish 1998, 140). Bien que, pour des raisons historiques évidentes, la pratique de la confession en Irlande semble avoir baissé plus lentement qu’en France dans les années 1960 et 1970 (pour s’accélérer considérablement dans les vingt dernières années), son déclin régulier à partir de cette période semble être l’une des premières indications que l’Irlande, tout comme la France, ait également commencé à devenir ultramoderne dans les années 1960. Ainsi, le croire s’y est, par conséquent, individualisé, et n’est aujourd’hui « fondamentalement validé que par et dans une pratique et non plus par la référence à une institution qui en définirait le cadre et le contenu avant d’en contrôler le déploiement » (Michel 1994, 125). Ceci nous permet d’expliquer que la pratique de la prière, pratique immédiate de la rencontre avec l’au-delà s’il en est, soit désormais plus fréquente que la présence à la messe chez les catholiques français et irlandais. En effet, d’après le dossier de janvier 2007 du *Monde des Religions*, consacré aux « Catholiques français », « la pratique habituelle de la prière (au moins une fois par semaine : 25%) est plus de trois fois supérieure à la participation habituelle à la messe (toutes les semaines ou plus : 8%) ». A l’autre extrême, seulement 30% des catholiques ne prient jamais, alors qu’un nombre beaucoup plus élevé d’entre eux, 52%, ne va jamais à la messe. On trouve des chiffres similaires concernant la prière en Irlande, quoiqu’un peu plus élevés puisqu’ils

atteignent les 60% pour toutes les tranches d'âge, mis à part les 18-26 qui n'atteignent que 54% (Cassidy 2002, 29). C'est ainsi que, dans *Measuring Ireland : Discerning Values and Beliefs*, Eoin Cassidy en conclue que : « (...) *when it comes to giving expression to their beliefs [the Irish] increasingly prefer a private to a communal setting* » (Cassidy 2002, 29). Que ce soit en France, ou encore en Irlande, les catholiques de l'ultramodernité semblent donc s'éloigner de ce que nous nous proposons d'appeler l'institution « standardiste », c'est-à-dire une institution ecclésiale qui assure la médiation avec l'au-delà, et qui donne la norme.

Cet éloignement se fait au profit d'une rencontre plus immédiate, qui se veut plus forte et plus authentique, car plus personnelle, avec l'au-delà. C'est cette individualisation de la foi, où chacun cherche des résultats concrets ainsi que des émotions, que souligne la sociologue Céline Béraud, spécialiste de l'évolution des pratiques catholiques dans la modernité, dans *Le Monde des Religions* de janvier 2007 puisque, selon elle, lorsque les catholiques s'adressent à l'Eglise : « C'est moins une médiatisation avec l'au-delà qui est attendue, qu'une expression émotionnelle ici et maintenant ». Ce qui n'est pas sans poser de problème, puisque, comme elle le fait remarquer, le rite catholique, qui n'est pas centré sur l'individu, ne se prête pas à cette nouvelle attente. Pour remédier à ce problème, certains catholiques n'hésitent donc pas à s'inspirer des religions du monde entier afin de redéfinir le rite catholiques en des termes plus personnels – et pas très orthodoxes – comme, par exemples, ces centaines de « chrétiens bouddhistes » qui vont chaque année pratiquer le bouddhisme sous la houlette du maître Thich Nhat Hanh, fondateur du Village des Pruniers dans le sud-ouest de la France...²³

Ainsi, si être catholique, c'est dire et faire ce que demande la hiérarchie, se plier aux règles d'une sous-société, les catholiques sont moins nombreux que jamais en France et en Irlande ultramoderne, l'éthique catholique étant dans ce cas en contradiction avec celle de l'ère ultramoderne (contrairement à celle de l'époque moderne dans laquelle, malgré l'avènement de l'individu, l'obéissance et la fidélité à un groupe, à une institution était toujours de mise). C'est là une manière de comprendre la baisse chronique de participation à la messe dominicale, pourtant obligatoire chez les catholiques, que l'on observe depuis en France et en Irlande depuis les années 1970, et dont témoignent les données du tableau ci-dessous :

	Participation régulière à l'eucharistie (1 fois par semaine ou plus) en France :		Participation régulière à l'eucharistie (1 fois par semaine ou plus) en Irlande:	
1970s	*1970	18%	μ1974	91%
	*1975	14%		
1980s	*1980	11%	μ1981	86%
			μ1984	87%
1990s	**1990	9.9%	μ1992	85%
			μ1999	65%
2000			μ2003	50%
	**2004	7.7%		
2005	°2005	13%	°2005	50%
	°°2007	9%		

*Source: Jacques Maître, "Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme", in *L'année sociologique*, n°38, 1988, pp. 33-45, p. 34.

**Source: Jean-Louis Ormières, *L'Europe désenchantée. La fin de l'Europe chrétienne ? France, Belgique, Italie, Espagne, Portugal* (Paris: Fayard, 2005), p. 88.

μSources: EUREL (Religion en Europe/Religion in Europe): 1974 and 1984 reproduced from Breslin and Weafer, *Religious Beliefs, Practice and Attitudes: A Comparison of Two Irish Surveys 1974-1984* (Maynooth: Council for Research and Development, 1985); 1999 reproduced from Fahey et al., *A Study of Values and Attitudes in the Republic of Ireland and Northern Ireland* (Dublin: Institute of Public Administration, 2005); 2003 taken from an RTE/Prime Time Survey.

°Source: 2005 ESS (European Social Survey) in O'Mahony Eoin, "Mind the Gap: Measuring Religiosity in Ireland" *Studies*, Spring 2008, vol. 97, pp. 87-97, p. 93

°° Source: CSA/Le Monde des Religions poll, "La France est-elle encore catholique?," February 2007

Ces données illustrent clairement le flagrant déclin de la participation au catholicisme à la fois des Français et des Irlandais. Certes, les catholiques Irlandais sont toujours cinq

fois plus nombreux que leurs homologues français à participer régulièrement à la messe. Il n'en demeure pas moins que l'église catholique de France et l'église catholique d'Irlande ont vu toutes deux leurs chiffres de participation des fidèles à la messe dominicale plus ou moins divisés par deux au cours des trente dernières années, avec une chute spectaculaire et bien plus perceptible en Irlande qui prend des allures de « normalisation » accélérée. Pourtant, il nous faut ici nous demander si la désertion des églises signifie que les catholiques sont devenus indifférents ou, plutôt, qu'ils ont changé la forme de leur pratique, en accord avec leur époque.

Comme vous l'avez déjà compris, c'est la deuxième hypothèse que je défends ici (la seule qui me semble acceptable). En effet, il nous semble que, dans notre ère ultramoderne, mesurer la fidélité religieuse en dénombrant l'assistance à la cérémonie eucharistique, à la confession, au baptême, au mariage et aux obsèques ne permette pas de tirer des conclusions sur l'appartenance religieuse, puisque ce serait là appliquer un cadre de lecture moderne à quelque chose qui ne l'est plus. Bien plus, il nous faut désormais prendre en compte la redéfinition de l'identité catholique à l'épreuve de la sécularisation, et ce afin de reformuler en des termes ultramodernes la signification de l'appartenance religieuse.

Si, en accord avec la théorie de Marcel Gauchet, on considère que le christianisme fut la religion qui permit, par des biais détournés, l'avènement de l'Humanisme et donc, à terme, celui de la modernité,²⁴ puisque, comme il le souligne dans *Le désenchantement du monde*, « la religion de l'incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation. C'est-à-dire une religion impliquant aussi bien la détermination et l'imposition d'un dogme que la liberté des consciences » (Gauchet 1984, 105), il nous est alors possible de considérer que le christianisme fut également le

berceau du sécularisme, puisque ce mouvement, qui consiste en la revendication de la possibilité du bonheur sur terre, ici et maintenant, fut contemporain de l'Humanisme et se développa tout au long de l'ère moderne. D'ailleurs, ben que ce mouvement, promulgué officiellement pour la première fois en Angleterre par George Jacob Holyoake en 1846, fut longtemps considéré (à tort) comme anti-catholique, il devient assez rapidement une source d'inspiration pour les théologiens chrétiens qui se mirent à défendre ce que l'on peut nommer un « christianisme séculaire ». A partir de la fin du XIXe siècle, certains théologiens se mirent en effet à suggérer que le christianisme ne devait pas s'occuper uniquement de l'au-delà, mais que les chrétiens devaient également trouver en ce monde les moyens de vivre leurs valeurs chrétiennes. Selon eux, c'est dans les tâches quotidiennes, dans la vie de tous les jours que le message du Christ prenait véritablement tout son sens. Le catholicisme, en ce sens, commençait une modernisation et une sécularisation que sa genèse rendait possible.

C'est toujours selon la même logique d'une modernité poussée à bout et, finalement, reconnue par l'Eglise catholique, que, plus récemment, l'idée de bonheur fut à nouveau réévaluée et la place du corps reconsidérée chez les catholiques, avec notamment Vatican II qui réhabilita les réalités terrestres.²⁵ C'est ainsi que, comme le remarque Yves Lambert : « Désormais, dans le christianisme, du moins dans le catholicisme français, il n'y a guère d'opposition du bonheur ici-bas et du bonheur dans l'au-delà, et même le christianisme se fait promesse de bonheur ici-bas. » (Lambert 1992, 89). Ainsi, en France, le MEJ (Mouvement Eucharistique de Jeunes), nous indique Françoise Champion, intègre à ses pratiques l'individualisme contemporain, puisqu'il reconnaît que les voies d'accès au bonheur ne sont pas seulement les voies religieuses ou celle de la militance : « L'épanouissement personnel ne peut faire

l'économie de tout ce qui, dans notre société, apparaît comme besoins humains : des loisirs, des vacances, le sport...et aussi, avant tout, la reconnaissance professionnelle et la prise en compte des aspirations effectives et sexuelles. (...) » (Lambert 1992, 213). Cette acception de la possibilité du bonheur ici-bas, du sécularisme, consiste donc en une redéfinition profonde de l'identité catholique s'il en est.

C'est ce dont témoignent les nouveaux mouvements religieux qui émergent, en France d'abord, puis en Irlande, dans le sillage de Vatican II, et dont la spiritualité se propose, d'après Salvatore Abbruzzese, « (...) comme une option globale qui propose, au lieu d'une insertion dans des « lieux » désertés ou devenus inexistantes, une vie nouvelle immergée dans le siècle » (Abbruzzese 2005, 104). Ces nouveaux mouvements semblent être complètement en phase avec l'ultramodernité puisque, comme elle, l'un de leurs aspects fondamentaux réside dans la centralité de l'autonomie du sujet. Dans ces mouvements, en effet, qui reposent sur des traits charismatiques, la libre appréciation du témoignage devient le seul critère rationnel dans le parcours d'adhésion au mouvement. De même, le fait que tous ces mouvements s'inscrivent dans le même contexte catholique les empêche de se présenter comme voie unique et augmente de la sorte les marges d'autonomie d'un sujet qui reste libre de choisir entre des formes différentes de renouvellement spirituel. D'où le deuxième aspect ultramoderne de ces nouveaux mouvements : ils offrent un parcours spirituel qui se veut également un parcours social ou, comme le souligne S. Abbruzzese : « Charpentés sur le modèle communautaire, ces mouvements donnent vie à une pluralité de réseaux relationnels, qui posent le sujet dans un univers d'échanges, de sociabilité et d'entraide sans équivalents » (Abbruzzese 205, 105). Ainsi, l'appartenance, chez les catholiques ultramodernes, ne requiert plus le marquage social, contrairement à l'époque moderne

où, comme l'a montré Tom Inglis pour l'Irlande en reprenant Bourdieu, être catholique était source de capital social. Au contraire, le marquage social des catholiques ultramodernes semble être soumis au seul principe de discrétion sociale qui est, en outre, « l'un des traits distinctifs de la société urbaine contemporaine » (Abbruzzese 2005, 105). Les nouveaux mouvements religieux témoignent donc d'un changement de style chez les catholiques, et donc d'une redéfinition de l'identité catholique.

Mais comment, au juste, se définit traditionnellement l'identité catholique ? Selon le président de la Conférence Nationale des Prêtres d'Irlande John Littleton, « *Catholic identity can best be defined using three terms: universality (or catholicity), tradition and sacramentality. These three principles describe the overlapping and interdependent, yet distinctive, strands of Catholicism* » (Fuller, Littleton et Maher 2006, 27). De ces trois aspects, il semble qu'au moins un (ou la totalité) soit de nos jours remis en question par des catholiques ayant appris à faire usage de leur liberté de conscience depuis Vatican II. Selon que l'on revendique la tradition des premiers siècles ou celle du Concile de Trente, selon que l'on continue de revendiquer l'universalité de l'Eglise ou qu'on la rejette, considérant le catholicisme comme une religion parmi d'autres, aussi vraie mais pas plus vraie que les autres, on se trouve dans la catégorie des catholiques intransigeants ou des catholiques transigeants... Avec l'intégration des valeurs, d'abord modernes, puis, désormais, ultramodernes à l'identité catholique, nous sommes donc passés d'une définition unique, objective et socialement déterminée de l'identité catholique à une définition multiple, subjective et intérieure. De la sorte, la religion devient plus souple, plus personnelle et moins contraignante. C'est clairement le cas en Irlande où, comme le note Cassidy, « *There is increasing evidence that Church teaching in key areas of sexual ethics is progressively less influential in determining*

lifestyle choices among its members or adherents » (Cassidy 2002, 24). De même, une autre preuve que les catholiques français et irlandais sont passés d'une conception transcendante à une conception immanente de leur identité religieuse se trouve dans le fait que de plus en plus de catholiques participent à l'eucharistie durant la messe. En Irlande, le nombre de catholiques participant à l'eucharistie est passé de 28% en 1974 à 43% en 1989, ce qui, selon Tom Inglis, « (...) *verifies a decline in the doom-and-gloom, fearful, fire-and-brimstone type of beliefs associated with the devil and hell, and the rise of a feel-good ethos within the Church* » (Inglis 1998, 209). Jean-Louis Ormières constate le même processus à l'œuvre en France, montrant en quoi la signification catholique de la communion et, surtout, les conditions que le croyant doit réunir pour y participer, s'estompent. Selon lui, cela montre combien « en faisant de la communion un sacrement plus ouvert et plus sensible qu'il ne l'était jadis, le catholicisme contemporain est pénétré du processus d'individualisation ».²⁶

En s'individualisant, le catholicisme devient essentiellement pluriel, ce que montre clairement Jean-Marie Donegani dans *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Selon lui, c'est « la pluralité des modes d'identification et d'expression religieuses qui semblent marquer le catholicisme contemporain et engage à modifier les instruments que la sociologie religieuse avait, en d'autres temps, forgés pour recenser le peuple catholique » (Donegani 1993, 24). Il répertorie donc la pluralité des catholiques français selon différents modèles et sous-groupes qui correspondent aux différents degrés d'un axe de polarisation qui va de « l'intransigeantisme » (refus de la modernité) au « transigeantisme » et du « marginalisme » (religion comme rôle social) à « l'intégralisme ».²⁷ Individualisme et pluralisme favorisent donc une perception bien

plus personnelle de l'identité catholique, ce dont témoigne le dossier du *Monde des Religions* de janvier 2007, puisque y sont défini comme catholiques tous ceux qui se considèrent comme tels. Selon le sociologue Jean-François Barbier-Bouvet, « Pour être apparemment subjective, cette définition permet d'éclairer d'un jour intéressant – et paradoxal – des pratiques et des croyances bien réelles, mais désormais extrêmement multiformes » (Barbier-Bouvet 2007, 23). Et elles pourraient difficilement être plus multiformes, puisque, en France, 18% seulement des catholiques croient en un Dieu personnel (ce qui est pourtant un des fondements du christianisme) et 79% croient en une force ou un énergie. L'on remarque le même processus à l'œuvre chez les catholiques irlandais, bien qu'il faille souligner le caractère tardif de ce processus, le catholicisme « moderne » (c'est-à-dire institué) ayant résisté plus longtemps en Irlande qu'en France.²⁸ La façon dont les Irlandais envisagent la nature de Dieu a tout de même changé de manière significative, puisque de 1981 à 1990, la proportion de personnes interrogées qui croient en un Dieu personnel a baissé de 77 à 67%, alors que la proportion de ceux qui croient en un Dieu proche « d'une sorte d'esprit ou de force de vie » a augmenté de 15 à 24% (Corish 1998, 141).

Tout ceci nous montre bien, donc, en quoi l'ultramodernité n'est pas synonyme de moins de religieux, mais de religieux autrement, d'une identité catholique subjective, immanente. La rencontre avec l'au-delà se trouve ainsi redéfinie de manière spatiale chez des catholiques français et irlandais en proie à ce que Willaime appelle une « mondialisation symbolique », qui serait à l'origine d'une indétermination des frontières et des appartenances.²⁹ Parallèlement à cette dissémination des croyances, la dissociation entre croyances et pratiques chez les catholiques rend difficilement repérables les groupes catholiques en tant que groupes, puisqu'ils sont désormais

largement désinstitutionnalisés. C'est en ce sens que, à l'instar de Michel de Certeau, il est possible de considérer que le christianisme n'est plus un corps, mais un corpus. La mutation actuelle du catholicisme ne consisterait alors pas en un simple déplacement des « lieux d'Eglise », ou simple recul de l'emprise institutionnelle, mais bien plus dans le fait qu'elle soit devenue « un lieu hors de tout lieu ». Le discours chrétien, en effet, ne se soutient plus de l'appartenance ou de la référence à un groupe et le groupe lui-même se dissémine, émietté dans la pluralité des énoncés singuliers. L'Eglise a donc cessé d'être un lieu de production, pour devenir « un produit, un objet imaginaire du discours » (Certeau 1987, 273). Cette « métaphorisation » du religieux, comme l'appelle Danièle Hervieu-Léger,³⁰ explique qu'en France comme en Irlande, on assiste à un redéploiement du religieux, sa régulation n'étant plus verticale mais horizontale, la communauté, lieu de définition traditionnel, institutionnel de l'identité catholique, se transformant peu à peu en réseaux.³¹ Cette régulation horizontale du religieux en terme de réseaux, qui permet une régulation en termes de normes choisies et rôles négociés, n'est pas propre au religieux, et est l'une des caractéristiques de l'ultramodernité, puisque la sociabilité en réseaux permet de tisser des liens entre individus partageant la même expérience sans pour autant se placer dans la dépendance d'une institution, elle permet de socialiser le sens sans l'institutionnaliser.

Cette nouvelle manière, ultramoderne, d'être catholique a donc des répercussions évidentes au niveau spatial, géographique, comme en témoigne l'histoire de la paroisse. Les nouvelles pratiques catholiques, plus souples, plus ponctuelles, contribuent, il est vrai, à l'affaiblissement du lien à la paroisse. En effet, dès les années 1970 se fait sentir, en France, le besoin de faire disparaître la « vieille paroisse communale », cet « anachronisme », et de la repenser.³² Selon le journaliste Puyo dans

Voyage à l'intérieur de l'Eglise, beaucoup de curés de l'époque sont convaincus que « si beaucoup de paroisses sont aujourd'hui en difficulté, c'est qu'elles étaient davantage des regroupements plus ou moins hétéroclites de « pratiquants » que de vraies « communions » de frères rassemblés autour du même Seigneur » et « s'emploient donc à transformer leurs paroisses en ce sens » (Puyo et Van Eersel 1977, 382). Ce projet de repenser la paroisse eu l'occasion de devenir réalité grâce à la pénurie de prêtres, qui s'accélère depuis les années 1980, et qui a contraint de modifier le nombre de paroisses. En 1983, une nouvelle définition établie par le droit canon met fin à la paroisse tridentine, qui se définissait comme une fraction d'espace, un ensemble de population, un lieu de culte et d'accès aux sacrements, et la présence d'un curé. Désormais, « La paroisse est une communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Eglise particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'évêque diocésain » (Canon 515). L'aspect territorial. n'est donc plus primordial, et cède la place à l'aspect communautaire (Bertrand et Muller 2002, 43). En effet, même si cette définition précise qu'en règle générale la paroisse sera territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprend tous les fidèles du territoire donné, c'est avant tout l'occupation par une communauté qui construit le territoire et non l'inverse.

L'abandon de la paroisse tridentine répond de la sorte aux besoins d'une population hautement mobile, surtout dans les grandes agglomérations de la France urbaine, où l'on trouve « des réseaux d'individus et de familles qui s'impliquent, dans la durée ou de façon épisodique et ponctuelle, par la mise en œuvre de leur foi dans les sociétés localisées » (Bertrand et Muller 2002, 201). On retrouve ce phénomène plutôt urbain dans la capitale de l'Irlande, à Dublin, là où de nombreux catholiques n'hésitent

pas à prendre leur voiture afin de d'assister à la messe dans une paroisse avec laquelle ils se sentent plus d'affinités, plutôt que de se rendre dans leur propre paroisse. Là encore, les catholiques français et irlandais échappent à l'institution, se détournent d'une identité catholique transcendante, donnée d'en-haut, pour en créer une plus flexible, choisie et plus immédiate. C'est en ce sens que, d'après Danièle Hervieu-Léger, les catholiques sont passés de la figure classique du paroissien à celle du pèlerin, ce qui l'a amené à considérer que : « la sécularisation, ce n'est pas d'abord la perte de la religion dans le monde moderne. C'est l'ensemble des processus de réaménagement des croyances qui se produisent dans une société dont le moteur est l'inassouvissement des attentes qu'elle suscite » (Hervieu-Léger 1999, 42).

Dès lors, chez les catholiques français et irlandais, il y a bien également redéfinition temporelle de la rencontre avec l'au-delà, qui accompagne et complète la redéfinition spatiale, puisque ce qui fait désormais l'âme du comportement religieux, c'est « la quête et non la réception », « le mouvement de l'appropriation au lieu de la dévotion institutionnelle » (Gauchet 1998, 106). L'image du catholique que l'on préfère en ces temps ultramodernes est donc celle du pèlerin, qui « se situe un peu à l'écart, un peu en dehors du temps dans sa quête d'expérience directe avec le sacré et de transformation intérieure » (Bertrand et Muller 2002, 257). Pourtant, cette « liminalité » (terme emprunté aux théologiens) nous apparaît bien idéalisée, et c'est l'impatience qui nous semble avant tout marquer la quête de sens des catholiques français et irlandais contemporains. En effet, nous sommes entrés dans ce que nous pouvons appeler une période d'hypersécularisation, synonyme de l'omniprésence d'un ici et maintenant permanent (ce qu'illustre bien l'internet, qui abolit toute frontière spatio-temporelle). L'individu ultramoderne revendique donc plus que jamais son droit au bonheur ici-bas,

et c'est ainsi que, chez les catholiques irlandais, la notion de « *offer it up* » semble avoir complètement disparu des mentalités. La quête de sens des catholiques français et irlandais est dès lors marquée par une volonté de satisfaction immédiate : il s'agit là, véritablement, de la nouvelle utilisation du téléphone rouge à laquelle nous faisons allusion, un téléphone rouge qui nous relie désormais à Dieu, espèce de « *hot line* » à laquelle on a recours en cas d'urgence.

C'est ce qu'illustre à merveille la pratique de la prière puisque, en France, 43% des catholiques ne prient qu'« exceptionnellement » (17%) ou « de temps en temps » (26%), ce qui nous laisse penser qu'ils ont recours à la prière comme soutien, comme moyen de demander de l'aide à Dieu dans des moments difficiles, et non comme pratique régulière visant à nourrir une communication spirituelle continue avec l'au-delà.³³ Qui plus est, cette redéfinition temporelle de la rencontre avec l'au-delà en des termes ultramodernes se retrouve également dans le rapport même des catholiques à la mort : la moitié des catholiques français, en effet, se déclarent favorables au principe d'euthanasie active. Selon Gilles Lipovetsky dans *Le crépuscule du devoir*, il s'agirait là d'un symptôme de l'ère du « néo-individualisme », selon lequel aucune fin idéale ne dépasse le droit des personnes à disposer de leur propre vie et de leur mort (ce qui paraît pour le moins en contradiction avec le dogme catholique...). La notion ultramoderne du règne absolu de l'individu ici-bas a donc également fait son chemin chez des catholiques qui ne veulent plus attendre que l'au-delà décide de manière absolue du commencement et de la fin de la vie humaine : ils veulent pouvoir rejoindre leur créateur plus rapidement et dans moins de souffrances si bon leur semble. De la même manière, le choix de la crémation, de plus en plus fréquent chez les catholiques depuis son autorisation par Vatican II en 1963, témoigne de la même impatience. De 1% des

décès en 1980, la crémation est passée à 25% d'entre eux en 2005 (Faure 2006, 185). Dans « Le choix de la crémation », Pierre Faure montre en quoi celle-ci est signe d'individualisme, puisqu'elle consiste en l'autonomie du choix de chacun jusqu'au bout et au-delà, l'individu décidant de son statut *post mortem*. Il y souligne comment, dans le cas de l'incinération, le feu est apprécié pour sa pureté, sa rapidité, sa capacité à libérer le corps (selon une imagerie empruntée à d'autres croyances et non au catholicisme) et conclue – et ce sera là également notre conclusion : « nos contemporains ne veulent plus et ne peuvent plus attendre : il faut aller vite, y compris après la mort » (Faure 2006, 195).

Works cited

Abbruzese, S., 2005. “Les nouveaux mouvements religieux” in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 5. Paris: Encyclopaedia Universalis.

Barbier-Bouvet, Jean-François, 2007. “Les catholiques à la loupe”, in *Le Monde des Religions*, janv-fév., n°21.

Bertrand, Jean-René and Muller, Colette, 2002. *Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France*. Paris : Desclée de Brouwer.

Cassidy, Eoin G., 2002. *Measuring Ireland: Discerning Values and Beliefs*. Dublin: Veritas.

Certeau, Michel, 1987. *La Faiblesse de croire*. Paris: Le Seuil.

Charlier, Jean-Emile and Moens, Frédéric, 2002. “Métamorphoses d'un sacrement. La communion, de la pratique socialisée à la pratique sensible.” in *Archives de sciences sociales des religions* (119), juil-sept., pp. 29-43.

Cholvy, G. and Hilaire, Y.-M., 1988. *Histoire religieuse de la France contemporaine 1930/1988*. Paris: Le Cerf.

----, 2005. *Le fait religieux aujourd'hui en France. Les trente dernières années (1974-2004)*. Paris: Le Cerf.

Corish, Marguerite, 1998. “Pratiques et croyances religieuses, valeurs morales” in Brennan, Paul, *La sécularisation en Irlande*. Caen: Presses Universitaires de Caen.

- Donegani, Jean-Marie, 1993. *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme contemporain*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Faure, Pierre, 2006. "Le choix de la crémation" in *Etudes*, février, n°21.
- Fuller, Louise, Littleton, John and Maher, Eamon (eds.), 2006. *Irish and Catholic? Towards an Understanding of Identity*. Dublin: The Columba Press.
- Gauchet, Marcel, 1985. *Le Désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.
- , 1998. *La Religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard.
- , 2005. *La Condition politique*. Paris: Gallimard.
- Giddens, Anthony, 1994. *Les Conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Le Pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- , 2003. *Catholicisme, la fin d'un monde ?* Paris: Bayard.
- Inglis, Tom, 1998. *Moral Monopoly*. Dublin: UCD Press.
- Lambert, Yves, 1992. *Crépuscule des religions chez les jeunes*. Paris: L'Harmattan.
- Michel, Patrick, 1994. *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Albin Michel.
- (dir.), 1997. *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel.
- Ormières, Jean-Louis, 2005. *L'Europe désenchantée. La fin de l'Europe chrétienne?* Paris: Fayard.
- Puyo, Jean and Van Eersel, Patrice, 1977. *Voyage à l'intérieur de l'Eglise*. Paris: Stock.
- Thibaud, Paul, 2005. « Le catholicisme contemporain » in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 5. Paris: Encyclopaedia Universalis.
- Trigano, Shmuel, 2001. *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues*. Paris: Flammarion, 2001.
- Willaime, Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XXe siècle*. Paris: Fayard, 2004.