

E.-MARTIN MEUNIER ET PHILIPPE PORTIER
.....

Introduction

Catholicismes d'Europe et des Amériques et transformations de l'espace public (1960-2015)

Une intrigue ultramoderne

La sociologie a longtemps pensé la relation entre le politique et le religieux sur le mode d'une exclusion réciproque (Thibaud, 2014). Weber et Durkheim ont ouvert la voie : ils considéraient que le monde moderne ne pouvait s'accommoder d'une présence lourde du religieux dans ses systèmes de régulation. Le pronostic s'est renforcé dans les années 1950-1960 : la sociologie politique avec les thèses de la modernisation (Almond et Verba, 1963 ; Inglehart, 1997) et la sociologie religieuse avec celles de la sécularisation (Berger, 1971 ; Bruce, 2011) ont fait alors cause commune pour noter que la société se réorganisait autour de deux éléments clés. Autour, d'une part, de la différenciation du politique. Maints auteurs, de Tönnies (1887) à Durkheim (1893) jusqu'à Parsons et Smelser (1956) ont souvent évoqué le passage dans les pays occidentaux, entre le XIX^e et le XX^e siècle, de la culture communautaire (ou paroissiale), fondée sur l'obéissance à des normes religieuses, à la culture étatique (ou civique), installée dans le monde de la raison, fondée sur l'approbation de la nation et non plus sur l'adhésion au logos divin. Cette affirmation de la primauté du politique a pu donner lieu parfois au maintien, sous la tutelle certes du droit politique, de formules d'association entre les Églises – ou une Église – et l'État, en particulier dans les pays protestants. Le plus fréquemment, elle a engendré un système de séparation des institutions, notamment dans les pays de tradition catholique, en dépit des résistances de l'Église romaine. Certains d'entre eux, comme la France, l'ont parfois expérimenté de manière durable. Les pays

occidentaux ont connu, d'autre part, une certaine privatisation du religieux. Les Églises, notamment l'institution catholique, mais aussi certaines communautés protestantes, comme celle réunie autour du pasteur Kuyper aux Pays-Bas dans les années 1900-1910, ont voulu résister à ce mouvement qui aboutissait à placer leurs propres normes sous la tutelle de l'État souverain. Elles ont créé, à cette fin, des partis, des syndicats, des mouvements d'apostolat religieux, en leur donnant pour mission de replacer Dieu au fondement même de l'ordre social. Puissantes au cours du premier quart du ^{xx}e siècle, ces structures, sous l'effet de la consolidation des institutions séculières, ont connu une crise qui a contribué à rejeter le récit religieux aux périphéries des existences – lui interdisant du coup de pouvoir configurer l'histoire. Cette situation tient en grande part son origine de la désaffiliation des croyants, partis vers les rivages du non religieux ; elle a été le produit aussi d'un vaste et long phénomène d'individualisation du croire. Si certains croyants ont pu demeurer attachés à une foi intégrale, de plus en plus de chrétiens lui ont préféré une religiosité marginaliste en considérant que leur adhésion religieuse ne pouvait avoir qu'un rôle secondaire dans leurs choix personnels (Donégani, 1993).

Malgré quelques résistances de la théorie conventionnelle de la sécularisation, les sciences sociales ont changé de paradigme au cours de ces dernières années : on assisterait, depuis cinq décennies, à un retour du religieux, voire à une « désécliarisation du monde », selon la formule de Peter Berger (1999). Ce retour n'a pas pris la forme certes du religieux traditionnel : nos sociétés demeurent encore marquées par le double principe de différenciation et de subjectivation (Touraine, 1992 ; Martucelli, 1999). Différenciation en ceci que l'État n'entend pas se défaire de sa suprématie normative. Subjectivation parce que, dans sa vie privée comme dans sa vie publique, le citoyen n'entend pas se soumettre à des autorités extérieures à lui-même (Taylor, 2007). Mais, bien que les formes aient changé, le fait est là, affirme le courant dominant de la sociologie politique du religieux : la foi aujourd'hui revient sur le devant de la scène sociale comme force motrice de toute une série d'engagements militants. Cela vaut particulièrement, mais pas exclusivement bien sûr, dans le monde catholique. Cette repolitisation s'exprime notamment au niveau de la société civile (Schlegel, 2001 ; Ehrenfreund et Pierre Gisel, 2012). Les citoyens catholiques avaient eu tendance dans les années 1950-1960, en dépit du maintien dans leurs rangs de groupes intransigeants, à se rendre aux principes de la modernité. Portés bientôt par une interprétation libérale de Vatican II (Chenaux, 2012 ; Routhier, 2006), ils s'étaient retrouvés alors dans une sorte de proximité avec le courant *mainline* du protestantisme en abandonnant la visibilité conquérante d'hier pour s'enfouir dans une pâte humaine vouée à les informer sur les signes des temps qu'ils devaient recevoir (Lagrée, 2003 ; Pelletier, 2019 ; Meunier, 2007). L'époque discrète de la transition post-conciliaire s'est peu à peu estompée au profit d'un nouveau type de catholicisme. Comme en réponse à la décrédibilisation des espérances modernes, on a assisté à une réactivation des forces religieuses, dont ont pu témoigner les mobilisations diverses en faveur des migrants (Prencipe, 2012 ; Koenig, 2005) ou des pauvres ou contre les évolutions législatives en faveur des droits des personnes homosexuelles (Raison du Cleuziou, 2019 ; Béraud et Portier, 2015). Ce retour du catholicisme est

apparu d'autant plus visible qu'au sein de l'Église les fidèles d'identité, fort attachés à l'expression publique de leur foi, sont souvent devenus majoritaires, en tout cas dans les cercles militants, en raison de l'*exit* ou de la marginalisation des catholiques d'ouverture (Dumons et Gugelot, 2017). Mais la repolitisation du religieux se manifeste également, ajoutent les chercheurs, du côté de la sphère étatique. Des liens nouveaux se tissent avec les pouvoirs publics. Il ne s'est pas agi certes de revenir au modèle d'une confessionnalité lourde. Le modèle a été plutôt celui d'un dialogue souple, parfois informel, entre l'institution étatique et les communautés spirituelles. L'inquiétude provoquée par les dérailements de nos démocraties illimitées conduit en effet à faire valoir une forme « prudence », auxquelles les Églises peuvent apporter leur écot (Portier, 2016 ; Habermas, 2008). Mises à mal en tant que communautés d'affiliation, du fait d'une crise assez généralisée des adhésions, elles réapparaissent en tant que communautés d'interprétation (Habermas, 2008 ; Dillon, 2018 ; Gauchet, 2003). La phase de l'excommunication politique du religieux, elle-même liée à la sacralisation des institutions et des croyances séculières, apparaît donc en voie d'épuisement (Portier et Raison du Cleuziou, 2021). Dans plusieurs pays de la catholicité et selon des modalités nationales spécifiques, un autre moment s'ouvre, inédit et peut-être précaire, fondé sur la fécondation du politique par le religieux, non sans que l'État, toutefois, impose des limites à son expansion, et souvent cadre son apport (Casanova, 1994 ; Lefebvre, 2005).

Il semble donc que nous soyons entrés dans une « modernité seconde », une ultramodernité, qui, sans remettre en cause les postulats architectoniques de la première modernité, et notamment l'idée d'autonomie du sujet et l'idée de souveraineté de l'État, entreprend d'en réduire les dérives individualistes en réinventant ou se réappropriant des normes dont elles trouvent parfois les contenus dans le corpus des significations religieuses disponibles (Willaime, 2012 ; Willaime et Meunier, 2019 ; Portier et Willaime, 2021 ; Meunier et Beboua – à venir 2026). Cette démarche théorique qui vise à comprendre l'ultramodernité des sociétés occidentales ne récuse pas la thèse générale de la sécularisation, elle en modère toutefois les effets. Pour disqualifiées qu'elles soient, les religions instituées demeurent des foyers normatifs d'importance, fournissant un répertoire inestimable de rites, dont les sociétés ne sauraient se passer (Hervieu-Léger, 1993 ; Lemieux, 1990). Le politique aussi est fragile – autant que le religieux ; l'un et l'autre, bien qu'hier frères ennemis, doivent désormais conjuguer leurs narratifs et unir leurs efforts, pour conserver leurs places respectives dans l'environnement social et pour donner sens tant bien que mal aux vies des hommes et des femmes, selon, il est vrai, des modalités inédites. Comme le note le sociologue Jean-Paul Willaime, en ultramodernité, loin de disparaître, le religieux refait surface mais « autrement » (Willaime, 2018). Cet ouvrage entend, à distance des thèses qui évoquent son effacement nécessaire ou inéluctable, mettre à l'épreuve cette hypothèse de la recomposition du catholicisme. Il opère à partir d'un dispositif d'enquête construit autour de deux éléments clés. Le premier concerne l'objet de l'étude. L'idée est de comprendre comment le catholicisme a pu négocier son inscription dans un système sociopolitique aujourd'hui transformé par l'entrée de la civilisation

occidentale dans l'ultramodernité. En 1922, dans son essai *Le catholicisme comme forme politique*, Carl Schmitt posait l'Église, non sans quelque ambivalence, comme « la grande alternative sans aucune médiation possible » (Schmitt, 1988 [1922] et 2011 ; Bourdin, 2014). Entre intransigeance et compromis (Turcotte, 1994), sa réalité contemporaine est sans doute bien plus mouvante. Tout en se présentant, de manière pérenne, au nom d'une vérité ancrée dans la substance divine, elle a connu, au cours de la période récente, une évolution, favorisée par les apports du concile Vatican II (Fouilloux, 1998 ; Alberigo, 1997-2005 ; Manent, 1993), dans sa manière de se positionner dans l'espace public. Son discours – celui du magistère comme celui de ses fidèles – s'exprime de l'intérieur même du cadre procédural de la modernité politique en s'employant cependant à en resubstantialiser parfois les normes. Il n'est pas rare que cette stratégie rencontre les attentes d'un État souverain en quête de soutiens cognitifs, valoriels et matériels.

Le second élément regarde la détermination du corpus. Si le centre romain joue toujours un rôle de direction des conduites, le catholicisme s'inscrit et s'incarne aussi dans des territoires particuliers, des domaines, pourrait-on dire, présentant tous des singularités historiques propres. C'est au gré des surfaces politiques contingentes de chacune des démocraties concrètes et historiquement situées qu'il s'éprouve, s'émousse ou s'affûte. Il ne prend pas les mêmes formes selon qu'il est en position de force dans le champ social ou, comme dans le nord de l'Europe ou comme en Asie, qu'il se trouve en situation de minorité. On a voulu saisir le catholicisme dans les pays où il pèse, là où a été historiquement nourrie une tradition catholique. Notre corpus, de ce point de vue, retient plusieurs pays d'Europe tels l'Italie, l'Allemagne, la Pologne, la France, la Belgique, l'Irlande, l'Espagne¹, le Portugal, la Suisse ; il y adjoint le Canada avec une focalisation spécifique sur le Québec, et les États-Unis, dont le champ religieux s'est rapidement transformé au cours des années 1985 à 2015 sous l'effet de vagues successives d'immigration à forte présence catholique – notamment hispanique et africaine. Le Mexique s'ajoute au corpus, tout comme certains pays de l'Amérique du Sud, le Brésil et l'Argentine, façonnés par la colonisation ibérique. Dans certains de ces pays, le catholicisme a dû voisiner historiquement d'autres religions, comme au Canada ou aux États-Unis. Aux États-Unis, que notre ouvrage présente en contrepoint des pays de catholicité hégémonique ou majoritaire, l'Église, insérée dans une structure dénominationnaliste où elle était minoritaire, s'est montrée souvent plus accommodante avec la modernité libérale qui n'a d'ailleurs pas pris ici le tour anticlérical qu'elle a adopté dans les autres pays de notre corpus (David Martin, 1978). Dans d'autres, comme la France ou le Portugal, tout en étant hégémonique dans le champ religieux, il a été amené à faire face à des forces puissamment anticléricales. Ailleurs, comme la Pologne, l'Irlande ou le Québec, il s'est montré, en raison de sa place dans la construction de la nation moderne, coextensif du développement même de la société. On prendra en compte certes ces différences venues de l'histoire, qui ne sont pas sans importance pour déterminer le rapport de l'Église

1. Le cas espagnol s'y trouve, mais inséré au sein de l'analyse comparative offerte par le regretté Alfonso Pérez-Agote, en première partie de l'ouvrage.

nationale à l'espace public, entendu ici dans son sens large conjoignant espace de la décision étatique et sphère de la délibération collective. Comme le montre le mode d'exposition choisi, on insistera tout autant sur les points communs de ces catholicités nationales que sur leurs spécificités. Une question traverse l'ensemble des contributions proposées dans ce livre : comment ont évolué les relations entre l'Église catholique, l'État et la société civile, des années 1960 aux années 2015 ? Comment ces catholicismes se sont-ils transformés devant les nouvelles formes de régulation de l'espace public, marquées tout autant par la sécularisation, l'individualisation, le pluralisme ethnoreligieux, les nouveaux mouvements sociaux, l'exigence de nouveaux droits civils que par les nouvelles technologies. Tous les contributeurs ont tenté d'y répondre à leur manière, tantôt en jetant un éclairage parfois synthétique sur cette histoire récente, tantôt en privilégiant l'analyse de cas singulier.

Un mot sur la périodisation choisie pour cet ouvrage. Nous avons demandé aux auteurs et autrices de ce collectif de restreindre leurs analyses aux années 1960 à 2015 (environ). La césure de 2015 s'explique par le fait que nous n'avons pas voulu ajouter à l'examen des questions déjà complexes de la période antérieure l'exploration des dossiers liés à la crise des abus sexuels et du traitement de la pandémie qui, dans plusieurs pays de notre corpus, a révélé l'ambivalence du religieux, « inessentiel » sur le terrain du culte, selon les expressions employées par les dirigeants politiques français lors de la crise sanitaire, et « incontournable » sur le terrain de la solidarité pour les gouvernements en place. Bien que de nouvelles tendances s'affirment au fur et à mesure que la sécularisation et le pluralisme issu de l'immigration transforment profondément le rapport au catholicisme et à la religion en général (Béraud, 2025 ; Raison du Cleuziou, 2025 ; Mercier et Portier, 2025), nous n'estimons pas avoir changé de configuration. Depuis 2015, on assiste à un renforcement de la logique ultramoderne : la sécularisation s'approfondit tout en laissant réapparaître, comme s'il s'agissait de faire pièce à l'anomie qu'elle engendre, des phénomènes de réattestation religieuse. Certains relèvent de la catégorie des religiosités séculières (encore à définir comme la conspiritualité, wokisme, etc.) ; d'autres concernent les religions historiques, le catholicisme notamment qui a, au cours de ces dernières années, persévéré dans la recomposition de ses dynamiques institutionnelles.

◆ PRÉSENTATION DES CONTRIBUTIONS

Espaces comparés des catholicismes

Dans la première partie, consacrée aux *Espaces comparés des catholicismes*, quatre sociologues des religions proposent des vues transversales, susceptibles de mieux faire comprendre les enjeux et défis des catholicismes nationaux devant les transformations de l'espace public d'Europe et d'Amérique, dans les 50 dernières années.

Le regretté Alfonso Pérez-Agote, sociologue des religions réputé d'Espagne, nous livre ici l'un de ses derniers textes en français. Fort d'une posture plutôt théorique, le sociologue de Madrid a cherché, par une sociologie historique, à situer les transformations du catholicisme et son rapport au social dans une trame longue.

Pour lui, les sociétés modernes s'affirment par un double processus : homogénéisation interne dans les États et différenciation externe entre les États. Dans ce processus, la religion joue un rôle capital. Elle sert à inscrire, par la culture religieuse, la nation aux côtés de l'État. Pérez-Agote s'intéresse aussi à la transformation de ce paysage, par l'immigration, dès les années 1970. Si l'immigration change la donne et la cohésion culturelle interne, elle contribue en revanche à aplanir les différences entre pays. Selon lui, le catholicisme connaît des phases distinctives dans cette évolution. De religion culturelle, il est ainsi progressivement de plus en plus excluturé et délié de la culture nationale. Sa valeur change du fait même de cette transformation. Le catholicisme, ainsi différencié de la culture, tend à prendre alors une valence plus politique, notamment dans divers débats qui l'opposeront aux États. Pour l'ensemble des pays d'Europe, du moins, cette nouvelle configuration devient perceptible autour des questions relatives à la reconnaissance du mariage gay, au droit à l'avortement ou encore aux débats entourant la PMA ou les programmes autorisant les mères porteuses. Cette transformation amorcerait, pour lui, une nouvelle ère pour le catholicisme qui, transcendant désormais le national, prendrait une valeur politique renouvelée, encore à préciser.

Par la loupe de la théologie publique, l'anthropologue des religions et théologienne Solange Lefebvre propose ici de réfléchir aux larges vecteurs qui définissent les reconfigurations possibles du catholicisme et de la société civile. Comment comprendre les défis qui attendent la théologie publique dans un contexte religieux et social en pleine mutation ? Comment saisir notamment les transformations des modes de liaison avec l'Église et les États dans un contexte pluraliste, marqué tant par l'essor de la sécularisation et de la diversité ethnique et religieuse que par une redéfinition des frontières entre le privé et le public, entre le religieux et le séculier ? Une approche comparative à la grandeur de l'Occident s'impose, selon elle. Pour garantir à la théologie publique une pertinence renouvelée, elle plaide l'emprunt de trois avenues complémentaires. D'abord, il faut penser à la fois la séparation et les collaborations : il importe de bien penser la rupture entre l'Églises et les États, mais aussi d'identifier leurs zones et des sphères de collaborations. Il faut aussi réfléchir aux conséquences de la privatisation du religieux qui peut signifier la cléricisation de la théologie. Finalement, selon elle, il importe de promouvoir des États pluralistes qui puissent mettre de l'avant les possibilités de collaborations.

Le sociologue Jean-François Laniel propose, quant à lui, une réflexion d'ensemble sur la querelle du religieux et du culturel dans trois pays nations, où le catholicisme demeure toujours majoritaire. Le sociologue québécois propose une contre-lecture au modèle analytique issu du droit mettant l'accent sur une laïcité normative versus la laïcité narrative. Il préconise une analyse de la laïcité (dans ses liens religion/culture) qui sache être à la fois dialogique et dialectique entre les aspects normatifs et le discours des acteurs – notamment l'importance du contexte historique d'apparition du discours sur la laïcité. Il oppose d'ailleurs à cet effet une sociologie pour le droit (prisonnière de conceptions internes et normatives du droit, dans lequel baignerait une majorité de sociologues et politologues de la laïcité) à la sociologie du droit, faisant une place enviable aux dimensions sociohistoriques

propres à chacun des pays. Le texte de Laniel met en scène de nouvelles manifestations et des conflits sociaux dans lesquels la justice intervient afin de trancher si un phénomène, un rituel ou un signe sont religieux (donc soumis aux considérations de la laïcité) ou s'ils sont culturels (donc tributaires de la nation, des mœurs, donc exempts de considérations juridiques issues de la laïcité). Pour étayer son analyse, Laniel compare trois cas représentatifs : l'affaire de la prière au Québec ; l'affaire du crucifix en Italie ; l'affaire des crèches en France. Cette comparaison permet de constater le caractère nouveau de ces phénomènes qui, contrairement aux souhaits des plus laïcistes, permet une « revisibilisation des symboles chrétiens » dans un univers parfois fortement sécularisé. Ces tests reposent la question de la souveraineté des règles de la laïcité sur l'empreinte religieuse et ses manifestations contemporaines. Dans tous les cas analysés, on ne s'entend pas sur la valeur culturelle ou religieuse des litiges en jeu. Divergences d'importance qui semblent reproduire les clivages normatifs à l'œuvre dans les débats sociaux autour du religieux. En conclusion, le professeur de l'université Laval propose d'élargir le cadre sociohistorique d'analyse de ces querelles. Selon lui, une sociologie des modernités religieuses multiples sied ici davantage à la complexité des enjeux qu'une conception normative de la laïcité ou une conception universaliste de la sécularisation.

Sarah Wilkins-Lafflamme offre une vue sociohistorique comparative basée sur l'analyse de statistiques. Quelle est la volonté des catholiques de voir leur religion influencer les décisions prises par la société civile ? Pour ce faire, elle convoque, la sociologie de José Casanova et celle de David Martin – le premier proposant que la déprivatisation de la religion dans l'espace public ne signifie pas un retour de cette dernière au cœur du politique ; le second insistant plutôt sur la radicale différence des comportements des catholiques dans l'espace social. De ce cadre théorique, la sociologue des religions de l'Université de Waterloo (Ontario, Canada) compare les résultats de 33 pays. À partir de base de données tirée de l'ISSP (1998-2008), elle cherche à savoir si les personnes se déclarant catholiques souhaitent que le religieux influence le vote lors des élections ou oriente les décisions du gouvernement. Son analyse montre que peu de personnes se déclarant membres d'une religion souhaitent que leur religion exerce quelque influence sur les décisions politiques de l'espace public. Les catholiques, contrairement à ce que certains pourraient croire, seraient plus encore rétifs, que leurs concitoyens d'autre confession ou sans religion, à le souhaiter. La sociologue Wilkins-Lafflamme attribue cette différence au fait que les catholiques, généralement plus en retrait des valeurs de la société, auraient des attitudes plus négatives envers l'immixtion de la religion dans les affaires publiques. Même là où ils ne forment pas la majorité de la population, les catholiques, parce qu'ils sont membres d'une communauté internationale, sembleraient moins intéressés par la gestion des affaires de la cité et de la société civile.

Catholicismes d'Europe

Dans la deuxième partie, consacrée aux *Catholicismes d'Europe*, un historien et sept sociologues des religions décrivent et analysent les enjeux et défis de

catholicismes nationaux spécifiques devant les transformations de l'espace public d'Europe, des années 1960 à 2015. Chacun brosse un portrait historique, statistique et sociopolitique du catholicisme, tout en montrant ce qui travaille et structure son évolution au sein de l'espace européen et international.

L'historien Denis Pelletier présente la situation du catholicisme de France. Il propose une périodisation du catholicisme français en lien avec les transformations de la société civile, une lecture des principaux vecteurs qui structurent et articulent le catholicisme de France et une analyse des points de tension et de fractures. Le directeur d'études de l'EPHE propose que le catholicisme français serait en voie de minorisation et que ce phénomène toucherait peu à peu toutes les régions de France, contrairement aux travaux de Boulard qui établissaient des zones d'engagement catholique différenciées. En outre, Denis Pelletier prend soin d'analyser comment évolue le catholicisme à travers la pluralisation du phénomène religieux en France et en Europe. Le monde catholique, explique-t-il, a connu, au cours des trente-cinq dernières années (1980-2015), un reflux impressionnant, comme le montrent les indicateurs classiques de la sociologie des religions : les déclarations d'appartenance, les taux de pratique, les adhésions aux croyances essentielles de l'institution. L'auteur ajoute que la société, liée hier, même dans le cadre de la République, à la culture catholique, s'en est peu à peu détachée. Malgré ces phénomènes de désaffiliation, le catholicisme français connaît cependant, selon lui, une « bascule mémorielle ». Hier, religion d'imprégnation, il ne cesse de travailler aujourd'hui l'imaginaire social *via* les questions relatives au patrimoine et la mémoire. Minoritaire de plus en plus, mais encore et toujours centrale symboliquement. Élément majeur de la contribution de Denis Pelletier : l'idée que les rapports entre le catholicisme et la société civile seraient aujourd'hui reconfigurés selon une logique biopolitique réunissant les enjeux du genre et de sexualité. On y reconnaît les tumultes de La Manif pour tous, et ceux qui suivront avec le rapport accablant de la Commission Sauvé.

Contrairement à la France, où le catholicisme semble entrer dans une phase de minorisation, la Belgique serait l'une des sociétés européennes conservant le plus un pilier catholique, avec ses institutions éducatives, collèges, universités, syndicats, mouvements et associations en tout genre, selon Caroline Sägerser. Dans son texte, l'historienne et politologue belge montre que cette nation majoritairement catholique dès ses origines, connaît au *xxi*^e siècle certains bouleversements, notamment autour de nombreux cas d'abus sexuels commis par les membres du clergé. La décennie 2010 fut à cet égard, une période éprouvante en cette matière. Néanmoins, malgré des révélations et les conclusions accablantes d'une commission parlementaire sur ces abus, le catholicisme institutionnel belge ne s'est pas effondré pour autant, comme en témoignent les statistiques portant sur les indicateurs de vitalité catholique. D'une certaine manière, le catholicisme belge des années 2015 ressemble par certains traits à un catholicisme culturel (vu en Irlande, au Québec ou Espagne, par exemple). À regarder de près les données fournies par Sägerser, il est difficile de le dire exculturé, pour reprendre la formule de Danièle Hervieu-Léger (2003). L'historienne belge montre bien combien l'Église et l'État sont toujours grandement imbriqués, plus encore du côté néerlandophone que francophone.

Contrairement à d'autres pays limitrophes, il semble que les transformations de la société civile n'aient pas provoqué autant de modifications du paysage religieux. Si l'autrice prend soin de montrer le déclin progressif de la démocratie chrétienne, elle ne manque pas de remarquer l'importance encore cruciale de l'enseignement religieux confessionnel catholique et la place encore considérable d'une multitude d'institutions d'appartenance catholique.

Le sociologue des religions Salvatore Abbruzzese propose un texte synthèse qui rappelle toute l'originalité de l'Italie, marquée par son passé fortement catholique. La modernité ne s'est pas concrétisée là-bas par un conflit ouvert entre Église et État. Au contraire, nous dit le sociologue de Trente, cette modernité aurait été davantage une modernisation et sa normativité intrinsèque aurait été quasi absente. La normativité de l'Italie aurait longtemps été articulée autour de l'Église. Cela aurait ainsi occasionné un « régime de compromis », où le religieux et le moderne se seraient composés au sein d'un cadre culturel singulier et opérant. Dans cet espace public plutôt rare, le rapport des Italiens à la religion catholique ne se serait pas affaibli par une attaque politique ou sociale, mais plutôt par le porte-à-faux entre l'éthique du sacrifice héritée du catholicisme et « l'éthos de cette nouvelle société de masse ». Le travail progressif de la sécularisation sur les mentalités aurait été ici plus profond que celui des conflits sociopolitiques, comme en France, notamment. Bref, on parle moins ici de l'affirmation d'une laïcisation, qu'une atténuation des repères normatifs de la religion traditionnelle. « C'est la modernité sans la protestation contre la tradition ; le désengagement des normes sans leur critique », écrit Salvatore Abbruzzese. Or, malgré la baisse des indicateurs de religiosité, cette « modernité light » n'arrivera pas, selon lui, à proposer des normes cohérentes pour l'Italie – ce qui permet au catholicisme de demeurer « une religion *en dépit* ». On assiste alors à une lente déprivatisation du religieux en Italie, marqué notamment par le retour de la Hiérarchie catholique dans l'espace public – notamment *via* la centralité médiatique de l'image du pape. En somme, l'Église demeurerait symboliquement pertinente, car rien n'aurait été capable de remplacer sa normativité – d'autant plus qu'elle a adapté sa pastorale à l'individu et à l'intériorité, cherchant ainsi à être en phase avec un pan de la modernité culturelle.

La sociologue Helena Vilaça, quant à elle, rappelle toute l'hégémonie du catholicisme au *Portugal* jusqu'aux années 1970. Il faudra attendre la mort de Salazar pour que le catholicisme ne soit plus considéré comme la religion de l'État portugais. Ce n'est en effet qu'en 1974, c'est-à-dire avec l'adoption de la nouvelle constitution, qu'on distingue formellement et juridiquement le catholicisme des sphères étatiques. La séparation État/religion est donc assez tardive dans ce cas. Cette grande proximité établira de grandes collaborations et une certaine connivence entre l'Église et l'État, même tardivement dans les années 1980. La réforme du concordat, entre autres, et les débats entourant l'adoption des lois sur la liberté religieuse n'ont pas été sans tension. Cette accointance historiquement fondée du catholicisme et de l'État portugais a fait obstacle, nous dit la professeure de Porto, à un règlement facile des thèmes diviseurs surgissant de l'espace public. Les débats houleux et parfois difficiles sur l'avortement, sur le divorce et sur le mariage gay en

témoignent. Toutefois, depuis les années 2010, la société portugaise est devenue de plus en plus libérale. Le catholicisme n'y est plus la « religion d'utilité publique », comme autrefois. Comme ailleurs en Europe, le marché prend peu à peu ses droits et change le paysage national, *via* de nouvelles valeurs individualisantes – ce qui se solde par une sécularisation de plus en plus effective du Portugal.

Le texte de Christophe Monnot illustre toute la complexité du cas de la *Suisse*. Ce sociologue montre en quoi les relations entre les religions et l'espace public sont le fruit de configurations antérieures, issues de procédés historiquement et juridiquement construits. Le cas suisse est un des rares cas où la structure religieuse catholique est elle-même enchâssée dans une structure juridique démocratique, créant parfois des tensions inattendues. Si ce système double avait bien fonctionné aux XIX^e et XX^e siècles, ce dernier aurait connu, selon le sociologue de Strasbourg, des ratées – notamment avec la nomination d'évêques conservateurs sous Jean-Paul II qui auraient cherché à autonomiser le pouvoir religieux de ses assises juridiques démocratiques. Toutefois, le terrain montre que cette situation de tension idéologique qui, selon certains commentateurs, aurait pu se solder en véritable schisme, est beaucoup moins importante qu'elle n'y paraît. Monnot montre que les catholiques suisses sont toujours fervents, et ce, parmi les plus pratiquants d'Europe occidentale. Bien que les catholiques soient vieillissants, et que les plus jeunes (50 ans et moins) soient de plus en plus issus de l'immigration, la vitalité du catholicisme y demeure forte. Le catholicisme suisse de la base est toujours assez proche des questions sociales – ce qui tranche avec l'image conservatrice d'une part de la Hiérarchie de l'Église suisse dans les médias. Pour l'auteur, il faut savoir ici distinguer discours et pratique. L'ordre du discours serait pris dans la tension entre l'international et le national – notamment dans le rapport entre Rome et l'Église helvétique. L'ordre de la pratique expose plutôt que la religion dans l'espace public local serait plus harmonieuse et en phase avec les communautés existantes de la société suisse.

Le sociologue Brian Conway présente un portrait contrasté de l'Irlande catholique. Nous le savons, l'Irlande fut une des sociétés les plus catholiques au monde. Sans dire que les transformations de l'espace public, notamment de nouvelles revendications normatives et identitaires, ne s'y sont pas manifestées, la société irlandaise semble plutôt avoir cherché à se déprendre de l'institution catholique, dans les dernières années. Conway brosse notamment ce tableau à partir de données statistiques sur la religiosité des catholiques irlandais et de données ecclésiales sur cinquante ans. Exception historique et sociologique notoire des années 1950 aux années 1990, l'Irlande connaîtrait désormais une sécularisation rapide, et ce, à tous les plans – individuel, institutionnel et sociétal. Cela ne signifie pas que le catholicisme n'aurait plus d'influence en 2015 sur le plan social ou n'occuperait plus une place privilégiée au sein de la culture. Simplement, cette religion aurait en quelque sorte perdu sa centralité au sein de cette société. La pratique religieuse et l'importance accordée à la religion sont deux indicateurs fortement en baisse au début des années 2000. La diminution constante du personnel religieux, féminin surtout, témoigne aussi d'une transformation des mœurs et des attentes professionnelles des Irlandais. De plus, divers débats, notamment autour de la place du catholicisme au

sein du parcours scolaire, ont récemment montré que sa présence n'est plus souhaitée comme auparavant, ni même son empreinte au sein de la culture.

Le texte du sociologue Karl Gabriel offre une synthèse historique et sociologique de la situation peu connue du catholicisme en Allemagne depuis le XIX^e siècle. Comme dans plusieurs autres pays d'Europe, le sort du catholicisme a été fortement lié à l'histoire politique du pays. Or, contrairement à la France, la modernité s'y est exprimée non pas tant dans un combat entre le séculier d'un côté et le religieux de l'autre, mais entre les grandes confessions d'Allemagne elles-mêmes. Cette caractéristique a favorisé l'institutionnalisation d'un modèle fortement collaboratif entre les Églises et l'État. Le dénominationnalisme allemand a mis de l'avant un modèle subsidiaire d'interdépendance entre les confessions et l'État. Le *Diakonisches Werk* (protestant) comme la *Caritas* (catholique) ont été reconnus sous la République de Weimar comme des prestataires de services compétents, l'État acceptant de leur déléguer officiellement des tâches d'utilité publique en échange de dotations financières – selon le principe de subsidiarité. Le choc du nazisme a d'abord fragilisé les acquis du catholicisme, mais ceux-ci ont en quelque sorte été reconduits au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Avec la chute du Mur de Berlin et la réunification de l'Allemagne, le catholicisme s'est trouvé altéré dans son rapport politique à la société allemande, mais aussi redynamisé par cette reconfiguration sociale. Comme dans plusieurs pays européens, le catholicisme a perdu de sa vitalité dès les années 1960-1970. Il connaîtra par la suite une crise institutionnelle d'importance, qui sera marquée par une transformation et une centralisation due à médiatisation du catholicisme sous Jean Paul II et Benoît XVI. Son impact politique et la prégnance des milieux catholiques perdront peu à peu leur influence sociale, au détour des années 1990. Toutefois, malgré cette perte, le modèle de séparation Églises/État particulièrement favorable aux Églises demeurera en place, étant tout autant un contre-modèle au nazisme qu'une alternative aux modes de gestion marxiste du religieux. Karl Gabriel montre donc que l'Allemagne a su conserver un régime séculier dans son rapport aux religions. Ce régime séculier n'est toutefois pas séculariste ni laïciste et délimite, malgré une sécularisation effective de la société allemande, une certaine permanence quant à la place du catholicisme et du protestantisme.

Comment le catholicisme en Pologne se réinvestit-il dans l'espace public depuis la chute du communisme? Voilà la question fondamentale posée par la professeure Geneviève Zubrzycki. Pour y répondre, la professeure de sociologie de l'université du Michigan procède par une double analyse : celle de la religiosité des Polonais depuis 1989 et celle des tensions chez les catholiques quant au rôle que doit jouer l'Église au sein de la nouvelle Pologne. La chute du communisme a d'abord contribué à accélérer une certaine sécularisation de la Pologne. Les actions de l'Église qui étaient, au sortir du communisme, largement saluées par plus de 90 % de la population seront quelques années plus tard (1993) presque trois fois moins appuyées par la population. Or, au même moment, l'appartenance au catholicisme demeurait très élevée et la participation à la messe rassemblait encore – toutes les semaines – la moitié des Polonais. Le catholicisme polonais, pour Geneviève Zubrzycki, fournit un étonnant répertoire d'histoires et de symboles, capables de

mobiliser et de rassembler une masse en un groupe militant. L'après-communisme a fait apparaître un catholicisme de plus en plus divisé en sous-groupes. L'un de ceux-là, bien que minoritaire, centré sur la figure du père Rydzyk et du groupe constitué autour de la Radio Maryia, est le plus vocal et le plus radical : antisémite, homophobe, traditionaliste, il fait la promotion d'une revivification d'une Pologne trempée dans l'acier du catholicisme contre toutes les dérives de la modernité. Des groupes, composés de membres plus jeunes, se moquent de ces tendances conservatrices, par l'art et la dérision politique – élargissant ainsi le hiatus entre les catholiques de Pologne. Fidèle à sa méthode sociovisuelle, Zubrzycki n'hésite pas à dévoiler le visage même de ce catholicisme qui fait débat au cœur de la Pologne en transition. Elle note que tous ces débats ne sont pas sans incidence. Ils mènent à une polarisation accrue qui divise les catholiques quant à leur rôle politique. Si la Pologne demeure fortement catholique, la place du catholicisme est désormais de plus en plus contestée par les plus progressistes, et de plus en plus par les plus traditionalistes, qui voudraient accroître plus encore son importance et son emprise au sein de tous les groupes de la société civile.

Catholicismes des Amériques

Dans la troisième partie, consacrée aux *Catholicismes des Amériques*, six sociologues et une anthropologue des religions décrivent et analysent les enjeux et défis de catholicismes nationaux spécifiques devant les transformations de l'espace public des Amériques, des années 1960 à 2015. La forme de ces textes varie en fonction de la méthodologie et l'angle d'approche adoptés par les auteurs. Certains dépeignent un portrait historique et sociopolitique de l'évolution du catholicisme de leurs pays respectifs ; d'autres analysent davantage les indicateurs de vitalité religieuse ; tandis que d'autres proposent des lectures qualitatives qui, *via* l'analyse d'un phénomène donné, donnent accès au rapport entre catholicisme national et État.

Le texte du sociologue bordelais Jacques Palard explore l'interaction entre le spirituel et le séculier, le religieux et le politique, à partir de la baisse des vocations sacerdotales et des sorties (laïcisation/sécularisation) des prêtres, religieux et religieux du clergé (au Québec). Pour ce faire, il s'appuie sur une série d'entretiens réalisés auprès de prêtres et de religieux sécularisés revenus à l'état laïc. En effet, les départs, tout comme les raisons données pour rendre compte de ces sorties, en disent beaucoup sur le lien entre une religion et sa société, entre la relation du catholicisme et son mode de déploiement (ou d'enfouissement) dans l'espace public. Le cas du Québec est vu ici comme exemplaire d'une structure qui dépasse le phénomène dans sa globalité. Ce n'est pas tant le « décalage culturel » entre un mode clérical et une société moderne qui expliquerait ce nombre important de sorties, qu'un « substitut fonctionnel » que les ex-prêtres ont trouvé en devenant fonctionnaires de l'État québécois postrévolutionnaire tranquille. De l'Église à l'État, nombre de prêtres ont quitté les ordres non dans la rupture, mais dans une continuité d'intention, par « un processus d'instillation par voie de capillarité ». L'expérience du Québec serait ainsi typique de certaines sociétés catholiques

majoritaires constituées autant par et dans la culture de la catholicité que par ses institutions supplétives notamment dans le domaine des soins de santé, de l'aide à l'indigence tout comme de l'éducation d'une population. L'abandon subit de la carrière cléricale ne serait pas tant un divorce de fond que l'effet d'une réforme institutionnelle vécue dans la vie de chaque religieux et religieuse ou membre du clergé. Une réforme institutionnelle qui montre que le Québec, même moderne, a été puissamment travaillé par les visions du monde et les pratiques acquises de l'univers catholique. En un sens, même les pratiques et les lois récentes qui encadrent la laïcité au Québec pourraient être vues comme une continuité de l'unité imaginaire de la société québécoise culturellement catholique.

Dans son texte, le sociologue des religions Jean-Philippe Perreault propose de lire les représentations de la jeunesse par l'Église, non pas comme un discours sur la jeunesse, mais comme une vision du monde et de la société qui les entourent. Par l'étude de la pastorale jeunesse du catholicisme au Québec, aspect religieux pourtant singulier, le lecteur entre de plain-pied au cœur des représentations cléricales de la société civile. Il ne s'agit pas ici de rendre compte des débats Église/espace public ou de la vitalité du catholicisme au sein de la société québécoise, mais de repérer la conception qu'a l'Église de la société et de son évolution, *via* ce référent qui sans cesse lui échappe : la jeunesse. Pour ce faire, le professeur de sciences des religions de l'université Laval propose une sorte de généalogie de ces représentations. Il traite leur évolution selon une périodisation en trois temps. La phase la plus ancienne où l'Église s'inquiète de la jeunesse et cherche à la rallier pour transformer le monde. La phase de la sécularisation où l'on sort de l'idéal de restauration pour chercher plutôt à conseiller le jeune sur le « comment être catholique dans un monde sécularisé ». La dernière phase apparaît lorsque l'exculturation survient et qu'il devient alors possible de vivre sans référence au monde catholique d'hier. On passe ainsi à l'idée de susciter la foi des jeunes malgré le monde (et ce qu'il est devenu). Cette dernière phase est le nœud du texte ; elle représente la transformation contemporaine du catholicisme dans le monde actuel. Pour Jean-Philippe Perreault, le catholicisme québécois renonce alors à restaurer une culture ou à l'incarner par la foi. S'imaginant un Québec en plein décrochage religieux, l'Église du Québec prône par conséquent l'idéal d'évangélisation devant l'ampleur de la sécularisation effective de la société québécoise. Or, selon l'auteur, s'il va de soi que la religion ne communique plus avec la culture à laquelle elle a donné naissance, il ne faudrait pas penser pour autant que le catholicisme ne s'adapte pas à la culture ambiante de marché. Devant la concurrence du croire, la logique de marché rattrape ainsi l'Église, qui est mise en demeure d'offrir le prêt-à-porter de la foi catholique. Le catholicisme et la société civile, loin de s'opposer frontalement, s'articuleraient ainsi à une nouvelle forme de régulation de marché qui est encore à peine explorée par la sociologie des religions.

L'anthropologue Géraldine Mossière présente un texte sur une catégorie de croyant rare, mais de plus en plus présente au sein des institutions religieuses en ultramodernité : les « non-croyants pratiquants ». Elle expose que les attributs du catholicisme et ses artefacts matériels peuvent être investis de significations séculières

singulières et nouvelles, par des gens qui furent catholiques, mais qui, bien qu'ils ne le soient plus aujourd'hui, conservent malgré tout une certaine sensibilité au catholicisme. Cette sensibilité passerait essentiellement par l'esthétique et par une « nouvelle ritualité de l'intimité ». À partir d'histoires de vie auprès de baby-boomers, l'autrice découvre des articulations importantes entre « expérience liturgique, mobilisation émotionnelle et mémoire collective ». Tout cela, dans le registre de l'intime, voire du secret : nouveau territoire liant catholicisme et société civile. Sur le plan de la régulation du religieux dans l'espace public, cela signifie en un sens que le religieux catholique pourrait être utilisé à d'autres fins qu'à des fins religieuses ; il pourrait même être instrumentalisé. Géraldine Mossière ne va pas jusque-là, toutefois. Cependant, pour elle, il est clair que les attributs du catholicisme n'appartiennent plus désormais aux seuls catholiques. Comme patrimoine, le catholicisme québécois est « une émotion pour mémoire » et qui sait ce que sera demain son usage.

Le sociologue des religions, Kevin J. Christiano, présente une lecture historique d'un chassé-croisé comparatif entre les États-Unis et le Canada sur la question de liberté religieuse et de l'intervention des catholiques dans l'espace public. Nous le savons, depuis le concile Vatican II, la question de la liberté religieuse a changé de socle. La notion de personne est désormais centrale et l'institution ecclésiale doit respecter la conscience personnelle en matière de foi. Évidemment, entre l'énoncé théologique et ses expressions concrètes au sein de différentes sociétés, il y a un écart significatif – que le professeur de l'université de Notre-Dame dévoile par la comparaison. Aux États-Unis, les évêques sont souvent intervenus pour parler des dangers du nucléaire ou des règles légales autour de l'avortement. Comme toujours, ce sont les thématiques les plus intimes et personnelles qui y font ici comme ailleurs le plus débat. Au Canada, malgré une certaine mise à distance par la Constitution, les Églises catholiques et protestantes ont été des collaboratrices de l'État en matière d'éducation notamment, jusque dans les années 2000. Aux États-Unis, la volonté de minoriser certains droits acquis des religions a conduit les évêques catholiques à intensifier leur combat : ce qui donna lieu à la création de la campagne *Fortnite for Freedom*. Selon Kevin Christiano, cela prit la tournure d'une « impressionnante manœuvre historique de jiu-jitsu », où on a déploré aussi bien le radicalisme séculier que le relativisme ambiant. Pendant ce temps au Canada, le catholicisme a profité du multiculturalisme pour demander plus d'accommodements et plus de place à la culture religieuse en son ensemble. Une certaine frange des évêques canadiens s'est aussi jointe à ceux des États-Unis dans leur critique acerbe des doctrines laïcistes – les deux partageant alors, si l'on peut dire, un même ralliement aux vues du Cardinal Ratzinger devenu Benoît XVI. En conclusion, tout comme le relate Roberto Blancarte pour le Mexique, Christiano insiste sur la déconnexion possible entre les positions politiques et antimodernistes d'une frange intégraliste de la Hiérarchie des États-Unis (et aussi d'une part du Canada) et celles de l'ensemble des fidèles, sur toutes les questions touchant la morale et la laïcité.

Pour Roberto Blancarte, le catholicisme du Mexique a connu, des années 1960 aux années 2015, une division toujours plus accentuée entre les intégralistes (qui sont minoritaires) et les sécularistes (qui sont majoritaires). Les intégralistes sont

cependant plus vocaux et mieux organisés, ce qui fait croire que la place du religieux dans l'espace public plus importante qu'elle ne l'est en vérité. Pour le sociologue des religions de Mexico, il y a donc une surreprésentation du point de vue des intégralistes chez les catholiques dans l'espace public. Pour étayer son propos, Blancarte analyse deux sondages d'importance qui dévoilent que les catholiques sont en général en désaccord avec l'immixtion de l'Église dans les affaires de la cité et avec la reconnaissance des questions relatives à la sexualité (homosexualité et avortement). Évidemment, Mexico avec ses 9 millions d'habitants en 2015 est la ville la plus cosmopolite et progressiste du pays. Les dernières années ont présidé à un certain retour du clergé sur les devants de la scène publique – notamment avec le FNF (Front national pour la famille) et son conflit avec la société mexicaine portant notamment sur la question des « mariages égalitaires ». Des manifestations monstres ont été organisées partout au Mexique. En conclusion, Blancarte réitère que les intégralistes accaparent désormais les nouvelles formes de régulation de l'espace public. Ils forment une minorité active, organisée et vocale. Tout en déployant une sécularisation effective, les transformations rapides de la société mexicaine semblent paradoxalement nourrir les actions et consolider la position des intégralistes.

Le sociologue des religions Juan Cruz Esquivel propose, quant à lui, un texte sur la place de la religion en Argentine, notamment celle du catholicisme. Contrairement aux théories classiques sur la sécularisation qui font équivaloir l'avancée des idées progressistes et la privatisation du religieux dans l'espace public, Cruz Esquivel présente le cas argentin comme une laïcité subsidiaire, où l'Église et l'État collaborent à l'établissement d'une société laïque, sans remettre en cause son ancrage dans le catholicisme. Pour le professeur de l'université de Buenos Aires, le catholicisme établit une sorte de cosmologie transversale qui transmet les valeurs de l'État et de la nation. Il y aurait donc un lien d'interdépendance ; l'un instrumentalisant l'autre pour renforcer la légitimité de son autorité sociale (Église) ou pour accroître son pouvoir (État). Le catholicisme serait ainsi ici un « fournisseur de légitimité ». Tout en actualisant un lot de nouveaux droits touchant le mariage, le genre, la sexualité ou la reproduction, l'État argentin aurait reproduit, aux dires de l'auteur, la logique de la subsidiarité au cœur même des politiques mises en œuvre et des institutions. Le rôle du catholicisme est ainsi conforté, malgré les transformations juridiques du pays. Nous sommes donc devant une continuité dans le changement. Cruz Esquivel illustre cette thèse à partir du rôle qu'a tenu le pape François en Argentine et par l'établissement du pacte de Padua. Pour la sociologie du catholicisme, le cas argentin illustre que les rapports entre la société civile et politique et le catholicisme peuvent être collaboratifs, voire harmonieux, et même laisser coexister certaines logiques de changement social.

La sociologue des religions Júlia Miranda présente d'abord une vue d'ensemble de la situation du catholicisme au Brésil. Bien que cette religion soit toujours dominante, elle devient de moins en moins hégémonique. Une concurrence interne et externe la frappe et menace son équilibre et sa popularité. La place qu'elle négocie au sein de la société civile et les liens qu'elle entretient avec l'État sont ainsi fragilisés. L'Église doit composer avec un environnement religieux fragmenté et en

rapide transformation. C'est moins ici la sécularisation à proprement parler qui pose un problème que la concurrence de plus en plus vive des autres producteurs de sens. À l'externe, le catholicisme fait face à un évangelisme de plus en plus bruyant et en pleine expansion. Dans les dernières années avant 2015, l'appartenance catholique aurait chuté de près de 15 à 20 %, au profit de l'évangelisme. À l'interne, le catholicisme est divisé entre deux grandes factions (parfois dissidentes) : celle de la théologie de la libération (issue des années 1960-1970) et celle du nouveau charismatique – concurrent direct des doctrines évangéliques. La Hiérarchie catholique demeure traditionnellement plus proche des courants de la théologie de la libération. Au sein des médias, les catholiques et les évangéliques se disputent la visibilité de la parole chrétienne en politique. Depuis le début du xx^e siècle, les catholiques ont aussi tenté d'investir la place publique par l'organisation de nombreuses célébrations publiques et des cortèges en l'honneur de la vierge. Ainsi, pour Miranda, l'établissement, voire l'affirmation du catholicisme dans l'espace public brésilien passe par « le spectacle de la foi ». Cette extériorisation des signes religieux et ces manifestations festives sont surtout le fait des charismatiques qui développent ainsi de nouvelles stratégies de visibilité.

◆ CONCLUSION

Ce tour rapide des contributions expose et dévoile déjà plusieurs similitudes et oppositions, ressemblances et dissemblances. Il montre aussi la diversité des parcours historiques et la variété des rapports Église/État, au sein de la catholicité. Il suggère aussi des pistes fécondes pour établir une périodisation, une typologie des configurations entre les catholicismes et leurs espaces publics respectifs qui puisse rendre compte des points de tension, des points de fracture et des tendances principales globales. En conclusion de ce collectif, nous verrons à jeter un regard synthétique visant à saisir, au-delà des trames singulières, si ces divers catholicismes nationaux ont connu des évolutions similaires, dues aussi bien à la politique unificatrice venue de Rome, qu'à leur exposition, avec des décalages dans le temps, au même processus de sécularisation.

.....

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERIGO Guiseppe, 1997, 1998, 2000, 2003 et 2005, *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, 5 vol., Paris, Éditions du Cerf.
- ALMOND Gabriel et VERBA Sidney, 1963, *The Civic Culture: political attitudes and democracy in five nations*, Princeton, Princeton University of California Press.
- BÉRAUD Céline, 2025, *Une religion parmi d'autres : le catholicisme en prison et à l'hôpital*, Paris, Presses universitaires de France.
- BÉRAUD Céline et PORTIER Philippe, 2015, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Interventions ».

- BERGER Peter L., 1971, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Éditions du Centurion.
- BERGER Peter L., 2001, « La désécularisation du monde : un point de vue global », in Peter BERGER (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- BOURDIN Bernard, 2014, « Carl Schmitt : un contre-messianisme théologico-politique? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, n° 2, p. 241-259.
- BRUCE Steve, 2011, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- CASANOVA José, 1994, *Publics Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHENAUX Philippe, 2012, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris, Desclée De Brouwer.
- DILLON Michele, 2018, *Postsecular Catholicism: Relevance and Renewal*, New York, Oxford University Press.
- DONÉGANI Jean-Marie, 1993, *La liberté de choisir*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- DUMONS Bruno et GUGELOT Frédéric, 2017, *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, coll. « Signes des Temps ».
- DURKHEIM Émile, 1967 (1893), *De la division du travail social*, Paris, Les Presses universitaires de France.
- EHRENFREUND Jacques et GISEL Pierre (dir.), 2012, *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, coll. « Existence et sociétés ».
- FOUILLOUX Étienne, 2006, *Une Église en quête de liberté : la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GAUCHET Marcel, 2003, « Ce que nous avons perdu avec la religion », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n° 22, p. 314-317.
- HABERMAS Jürgen, 2008, « Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais », *Le Débat*, vol. 5, n° 152, p. 27-31.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- INGLEHART Ronald, 1997, *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*, Princeton, Princeton University Press.
- KOENIG Matthias, 2005, « Incorporating Muslim Migrants in Western Nation-States: A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany », *Journal of International Migration and Integration*, vol. 6, n° 6, p. 219-234.
- LAGRÉE Michel, 2003, *Religion et modernité, France XIX^e et XX^e siècles*, textes rassemblés par Étienne Fouilloux et Jacqueline Sainclivier et présentés par Claude Langlois, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire ».
- LEFEBVRE Solange (dir.), 2005, *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- LEMIEUX Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-174.
- MANENT Pierre, 1993, « Christianisme et démocratie : Quelques remarques sur l'histoire politique de la religion, ou, sur l'histoire religieuse de la politique moderne », in Pierre COLIN, Pierre MARAVAL, Pierre MANENT, Michaël LÖWY, Jean-Marc FERRY et Jacques ROLLET (dir.), *L'individu, le citoyen, le croyant*, Bruxelles, Presses de l'université Saint-Louis.

- MARTUCCELLI Danilo, 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
- MERCIER Charles et PORTIER Philippe, 2025, *Les jeunes et leur laïcité*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Essai ».
- MEUNIER E.-Martin, 2007, *Le pari personnaliste : Modernité et catholicisme au xx^e siècle*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet ».
- MEUNIER E.-MARTIN et BEBOUA Pascal Blaise (dir.), à venir 2026, *Ultramodernité. Penser le religieux contemporain à partir de la sociologie des religions de Jean-Paul Willaime*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Science politique ».
- PARSONS Talcott et SMELSER Neil J., 1956, *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londres, Routledge.
- PELLETIER Denis, 2019, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel.
- PORTIER Philippe et RAISON DU CLEUZIOU Yann, 2021, « Partis politiques et religions : entre sacralisation du politique et sécularisation du religieux », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 28, n^{os} 1-2, p. 11-36.
- PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul, 2021, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin.
- PORTIER Philippe, 2016, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- PRENCIPE Lorenzo, 2012, « La religion des migrants en tant qu'élément de cohésion sociale », *Migrations Société*, vol. 1, n^o 139, p. 101-120.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, 2025, « La transition minoritaire du catholicisme français », *Études*, 5 mai, p. 85-95.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, 2019, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Paris, Seuil.
- ROUTHIER Gilles, 2006, *Vatican II : herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet ».
- SCHLEGEL Jean-Louis, 2001, « Le religieux face au politique », *Revue Projet*, vol. 3, n^o 267, p. 35-47.
- SCHMITT Carl, 1988, *Théologie politique*, Paris, Gallimard.
- SCHMITT Carl, 2011, *La visibilité de l'Église – Catholicisme romain et forme politique – Donoso Cortès. Quatre essais*, Paris, Éditions du Cerf.
- TAYLOR Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- THIBAUD Paul, 2014, « Religion et politique, interférences modernes », *Transversalités*, vol. 3, n^o 131, p. 133-148.
- TÖNNIES Ferdinand, 1977, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz/Centre d'études et de promotion de la lecture.
- TOURAINÉ Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- TURCOTTE Paul-André, 1994, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet ».
- WILLAIME Jean-Paul et MEUNIER E.-Martin, 2019, *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraire d'un sociologue des religions. Entretiens avec E.-Martin Meunier*, Genève, Labor et Fides.
- WILLAIME Jean-Paul, 2012, « Le catholicisme au défi de la décatégorisation sociale et de la réforme interne », in Céline BÉRAUD, Frédéric GUGELOT et Isabelle SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicismes en tension*, Paris, Éditions EHESS, p. 309-314.
- WILLAIME Jean-Paul, 2018, « Du religieux autrement », *Esprit*, novembre, n^o 11, p. 43-53.