



Liberté • Égalité • Fraternité

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

PREMIER MINISTRE

Étude
sur l'**expression**
et la **visibilité**
religieuses
dans l'**espace**
public
aujourd'hui
en France

Juillet
2019



Étude sur l'expression et la visibilité religieuses dans l'espace public aujourd'hui en France

Objectif et méthode :

L'Observatoire de la laïcité, dans sa mission d'information, s'est autosaisi de la thématique, qui alimente régulièrement le débat public, de la visibilité et de l'expression religieuses dans l'espace public aujourd'hui en France.

Si la laïcité garantit la liberté de conviction et de religion, et ainsi sa manifestation dans l'espace public sous réserve du respect de l'ordre public¹, force est de constater que l'augmentation de la visibilité et de l'expression religieuses sont la cause d'importantes crispations. Ces crispations ayant elles-mêmes pour conséquence l'invocation de la laïcité pour des situations qui n'en relèvent pas toujours et parfois des confusions sur ce qu'elle recouvre.

Cette étude a pour but de faire connaître plusieurs réflexions universitaires traitant précisément de ce sujet, sans qu'elles puissent être exhaustives. Elle se fonde sur dix auditions en séances plénières, sur de nombreux ouvrages et articles universitaires et sur différents sondages et enquêtes d'opinion².

Il ne s'agit pas uniquement de rappeler le droit, encore que cela soit essentiel, mais également d'apporter les éléments sociologiques les plus pertinents sur les causes de la visibilité et de l'expression religieuses dans l'espace public.

La notion d'« *espace public* » est entendue dans cette étude dans le sens défini par l'article 2 de la loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, à savoir, les « voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public ».

La notion de « *visibilité religieuse* » renvoie quant à elle à toutes les manifestations extérieures d'une appartenance religieuse (bien qu'elles doivent être distinguées), que ce soit par le port de signes ou de tenues, par un comportement prosélyte (qui se caractérise non pas par le port d'un signe religieux mais par des écrits, des paroles et des actes) ou par la célébration de cérémonies ou de fêtes à caractère notamment cultuel.

1 - Article 10 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Article 1 de la loi du 9 décembre 1905 : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. » Article 27 de la même loi : « Les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte, sont réglées en conformité de l'article L2212-2 du code général des collectivités territoriales. »

2 - La liste complète des auditions, ouvrages, articles universitaires, sondages et enquêtes d'opinion est disponible en annexe de cette étude.



Ainsi, l'expression et la visibilité religieuses ne se limitent pas au seul exercice du culte, défini comme suit par le Conseil d'État dans son avis contentieux du 24 octobre 1997 : « Il résulte des dispositions des articles 18 et 19 de la loi du 9 décembre 1905 (...) que les associations revendiquant le statut d'association culturelle doivent avoir exclusivement pour objet l'exercice d'un culte, c'est-à-dire, au sens de ces dispositions, la célébration de cérémonies organisées en vue de l'accomplissement, par des personnes réunies par une même croyance religieuse, de certains rites ou de certaines pratiques. »

Synthèse et idées forces :

Si l'augmentation de la visibilité et de l'expression religieuses ne concerne en réalité que certains croyants de toutes les religions (en particulier de l'islam pour la visibilité, et du protestantisme évangélique pour la pratique et le prosélytisme), elles donnent une impression plus générale de regain du religieux.

Or, les études confirment au contraire une hausse constante, encore ces dernières années, du nombre de personnes se déclarant « athées », « agnostiques » ou « indifférentes », en parallèle d'une baisse des fidèles se déclarant appartenir à une religion donnée³. Cette sécularisation qui continue ne doit pas nous empêcher de répondre aux crispations suscitées par l'augmentation de la visibilité et de l'expression religieuses qui, elle, s'est confirmée durant ces trente dernières années. Il est donc important d'en comprendre les causes.

Il ressort de cette étude que ces causes sont nombreuses et souvent croisées : installation en France métropolitaine de religions auparavant « étrangères » à l'hexagone, redéploiement des religions dans une société profondément sécularisée, expressions religieuses multiples répondant à différentes constructions identitaires personnelles – en particulier dans les quartiers populaires à faible mixité sociale – et à l'affaiblissement d'idéologies séculières, emprunts et répudiations entre société d'origine et société d'accueil, refuge sécurisant de la religion face aux incertitudes par rapport à demain (écologiques, économiques, sociales et politiques), présentation inégale des expressions religieuses par des prescripteurs d'opinion, etc.

En somme, un « recours au religieux » et un retour de la visibilité religieuse plus qu'un « retour du religieux » en général.

3 - Au sein de l'islam, à l'inverse d'une perception générale, il y a aujourd'hui deux fois plus de personnes qui quittent la religion musulmane, c'est-à-dire qui viennent d'une famille de confession musulmane puis se déclarent « sans religion », que de personnes qui entrent dans la religion musulmane : 15% des personnes issues de famille de confession musulmane se déclarent « non musulman » quand 7,5% des personnes qui se déclarent de confession musulmane n'ont aucun parent de confession musulmane.



1. Introduction

Depuis le début des années 2010, de nombreux experts s'accordent⁴ à décrire des sociétés occidentales durablement ancrées dans l'âge séculier. A *contrario*, l'actualité regorge d'exemples semblant illustrer un éventuel « retour du religieux » : polémiques sur le voile islamique et le *halal* en France, sur les minarets de mosquées en Suisse⁵, sur les « caricatures du prophète » en Europe⁶, sur la circoncision en Allemagne, sur le mariage entre personnes de même sexe, sur les nouvelles oppositions à l'avortement⁷, sur l'identité de genre, sur la fin de vie, sur certaines œuvres artistiques (exemples : spectacle *Sul concetto di volto nel figlio di Dio*, 2011 ; pièces de théâtre, 2011, ou *J'y crois pas*, 2016), etc.

« Résistances religieuses dans une société largement sécularisée »

Ces exemples témoignent d'une existence sociale du religieux ou de signes de visibilité religieuse renforcée, ou encore, de résistances dans des sociétés largement sécularisées comme l'est la France⁸.

Cela, en dépit du fait que les lieux de culte, en dehors de quelques périodes de fêtes, restent relativement peu fréquentés, et que le pourcentage de personnes se déclarant non-croyants, agnostiques ou indifférents est important⁹. Pourtant, le religieux demeure omniprésent dans les vies de certains de nos compatriotes, et, pour le sociologue Franck Frégosi, « fait paradoxalement l'objet d'une attention particulière et d'une certaine mise en scène de certains responsables politiques »¹⁰.

La société sécularisée se donne les moyens de se fixer sa propre finalité sans être tenue par les enseignements, la doctrine confessée par telle ou telle religion. Le religieux a perdu de sa surface sociale. Cet élément se traduit par la montée du pourcentage de personnes se disant sans religion, mais aussi, au sein du paysage religieux, par une érosion du sentiment religieux, voire un affaiblissement, mais qui connaît néanmoins quelques pics pendant les périodes de fêtes religieuses¹¹.

4 - Cf. en particulier Charles Taylor et son ouvrage *L'âge séculier*, paru en 2011.

5 - La Suisse compte près de 90 lieux de culte musulman. La plupart d'entre eux (environ 80) ne sont pas des mosquées au sens architectural du terme, mais de simples centres culturels ou des salles de prière, sans minarets.

6 - Les « caricatures du prophète » sont les caricatures de douze dessinateurs parues le 30 septembre 2005 dans le quotidien danois *Jyllands-Posten*, puis reprises par différents journaux en Europe, notamment dans *Libération* (pour quatre d'entre elles) et *Charlie Hebdo* (qui y ajouta des caricatures de Mahomet dessinées par les collaborateurs réguliers du journal).

7 - Outre certaines actions devant des centres pratiquant l'IVG, depuis 2005, « *la Marche pour la vie* » est une manifestation annuelle revendiquant l'abolition de l'avortement organisée par des associations anti-avortement et se déroulant à Paris en janvier de chaque année. Le nombre de participants est en constante augmentation, passant, de 2005 à 2018, d'environ 3.000 à environ 8.000 personnes selon la préfecture, et de 20.000 à 50.000 personnes selon les organisateurs.

8 - La sécularisation est d'abord une mutation religieuse de la société : la société conquiert progressivement son autonomie par rapport à l'influence des institutions religieuses. Danièle Hervieu-Léger écrit ainsi : « Dieu est en option », alors que dans les siècles précédents il s'agissait d'une obligation que d'avoir recours à Dieu, même si l'adhésion était formelle et sans forcément reposer sur l'adhésion totale au catéchisme.

9 - Selon l'enquête d'opinion *Viavoice* pour l'Observatoire de la laïcité de février 2019, 31% des Français se déclarent « non croyants ou athées », 10% « indifférents » et 15% « agnostiques (sceptiques quant à l'existence d'un dieu) ».

10 - Sont cités en exemples les polémiques sur la kippa dans la rue, les prières de rue ou les « pains au chocolat ».

11 - Selon l'enquête précitée, seuls 14% des Français ont des « pratiques religieuses, qu'elles soient individuelles ou collectives (prières, offices religieux ou rites liés à la religion, fêtes religieuses, lectures religieuses, etc.) une fois par mois ou plus. »



« Une pratique de l'islam qui s'est individualisée et se sécularise »

En ce qui concerne l'islam, hormis le vendredi et les prières du soir pendant le *ramadan* ou de la fête de l'*Aïd*, le constat d'une faible fréquentation des mosquées se vérifie également. Le lien des personnes de confession musulmane à la mosquée démontre qu'il y a une sécularisation rapide qui s'est opérée : environ 30% n'y va jamais, environ 30% y va pour les grandes fêtes et dans le 40% restant, il n'y a que 15% qui y vont pour la prière du vendredi, dont 5% tous les jours. Il s'agit donc d'une pratique qui s'est individualisée de manière accélérée.

Ce constat est partagé par l'islamologue Rachid Benzine, selon lequel, beaucoup de Français de confession musulmane se désintéressent des tentatives d'organisation du culte musulman notamment en raison « d'une privatisation du croire chez beaucoup d'entre eux, ce qui confirme un phénomène de sécularisation poussé, et constitue une preuve d'intégration au fonctionnement de la société »¹².

Cela rejoint également l'enquête menée par l'anthropologue Dounia Bouzar en 2010, qui évoquait non seulement une individualisation du croire mais une « réappropriation des textes religieux » qui permettait « à un certain nombre d'adolescentes de choisir des valeurs à l'extérieur de leur famille, de remettre en cause certaines traditions familiales, autrement dit de vivre leur conflit d'adolescence comme n'importe quel autre jeune sans sentiment de trahison »¹³. Ces jeunes pratiquantes élaborent une « façon à la française » de se référer à la religion. Une recherche de sens supplante « l'islam de l'interdit »¹⁴. Dans la même enquête, Dounia Bouzar précisait que cette « individualisation du croire » favorisé par le fait que certains Français de confession musulmane avaient appris à dire 'je' à l'école de la République menait au meilleur mais pouvait aussi mener au pire : sans étayage traditionnel, il pouvait mener à un surinvestissement du religieux et *in fine* à la rupture avec la société ».

« La religion réactivée sans nécessairement l'expression d'une foi »

Dans l'ensemble du paysage religieux, malgré d'évidentes nuances analysées ci-après, il apparaît selon Franck Frégosi « un décalage de plus en plus fort entre ceux qui se rendent à l'office et ceux pour qui la religion est une trace qu'ils réactivent sans y mettre nécessairement l'expression d'une foi. »

« Le regain du religieux apparaît davantage le fait d'une visibilité et d'une pratique accrues chez certains croyants que celui d'une multiplication des fidèles »

De fait, au regard des différentes enquêtes d'opinion, confirmées par les sociologues et acteurs concernés, en particulier l'ingénieure de recherches au CNRS Anne-Laure Zwilling, le regain du religieux apparaît davantage le fait d'une visibilité publique¹⁵ et d'une pratique accrues chez certains croyants que celui d'une multiplication des fidèles se déclarant appartenir à une religion donnée.

12 - Rachid Benzine, avec Christian Delorme, *La République, l'Église et l'Islam : une révolution française*, Bayard, 2016.

13 - Dounia Bouzar, *La burka ou la République, enquête sur les services publics face à l'islam manipulé*, éditions Albin Michel, 2010.

14 - Dounia Bouzar, *Françaises et musulmanes : Stratégies individuelles ou remise en question des normes ?*, in *Le Hijab : Le foulard islamique en questions*, ouvrage collectif, éditions Amsterdam, Mars 2004.

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



« Une partie de la population, croissante, s'éloigne du religieux, quand l'autre au contraire réactive ses appartenances »

Philippe Portier résume ainsi : « une partie de la population, croissante, s'éloigne du religieux, quand l'autre au contraire réactive ses appartenances » (y compris de façon visible et publique). Ces deux pôles s'influençant mutuellement, prouvant, si besoin, le caractère dynamique et complexe du paysage religieux français.

La question de la dimension publique ou privée des convictions religieuses se pose donc à nouveau : là où on pensait que le religieux allait se trouver cantonné au privé, comme l'affirmait notamment Bryan Wilson en 1969¹⁶, il s'avère qu'il fait retour dans l'espace public.

Pour le professeur émérite de droit public Patrice Rolland, trois types d'argumentaires sont généralement opposés à la visibilité religieuse dans l'espace public. Le plus ancien est l'argument libéral, selon lequel « la vraie religion est intérieure », et n'a pas besoin d'une manifestation publique. Le deuxième, le plus répandu, part du postulat selon lequel « l'invisibilité est le test d'une intégration sociale ». Le troisième énonce quant à lui la « crainte du prosélytisme » au sens large du terme, puisque, juridiquement, le fait, par exemple, de porter un signe religieux n'est pas prosélyte. Cette dernière argumentation découle d'une crainte d'une partie de l'opinion qui découvre que « la société est beaucoup plus pluraliste qu'elle n'en a envie au regard de ses convictions, et présume d'une pluralité de risques de conflits ». En droit interne et international, les textes garantissent la liberté de manifester sa religion en public et en privé. Le contraste entre le principe du droit et la crainte d'une partie de l'opinion peut tout à la fois avoir des motifs idéologiques et provenir d'une confusion autour de ce que recouvrent la laïcité et la liberté de manifester ses convictions.

Il convient dès lors de s'interroger sur les facteurs explicatifs – sociologiques, culturels, politiques et identitaires –, tant de ce phénomène de « visibilité et d'expression religieuses dans l'espace public » que des réactions qu'ils provoquent dans l'opinion.

En complément de la présente étude, une enquête d'opinion réalisée par *Viavoice* entre le 9 et le 18 novembre 2018 et commandée par l'Observatoire de la laïcité (publiée en février 2019)¹⁷ permet de mieux comprendre la perception de la laïcité par l'opinion publique ainsi que sa religiosité.

* *

*

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

17 - À retrouver sur le site Internet de l'Observatoire de la laïcité : www.laicite.gouv.fr.



3. Données chiffrées sur le paysage religieux français

Tableaux récapitulatifs

a. Les Français et la croyance

(En pourcentage de la population française)

ITEMS SONDEURS	« Croyants », « Religieux » ou « Croyants en un dieu »	« Croyants en un esprit ou une force supérieure.e »	« Athées » ou « Non croyants »	« Non religieux »	« Agnostiques »	« Indifférents »	« Ne souhaite pas répondre »
Viavoice / Observatoire de la laïcité 2019 (« Croyants ») (« Athées ») (« Agnostiques ») (« Indifférents »)	37%		31%		15%	10%	7%
WIN/Gallup International 2012 (« Religieux ») (« Athées ») (« Non religieux »)	37%		29%	33%			1%
Eurobaromètre 2010 (« Croyants en un dieu ») (« Croyants en un esprit ou une force supérieure.e ») (« Non croyants »)	27%	27%	40%				6%

b. L'appartenance religieuse des Français (1/2)

(Considérant uniquement les principales religions présentes en France)
(En pourcentage de la population française)

ITEMS SONDEURS	« Se sentant lié au catholicisme » « Se déclarant catholique »	« Se sentant lié à l'islam » « Se déclarant musulman »	« Se sentant lié au protestantisme » « Se déclarant protestant »	« Se sentant lié au judaïsme » « Se déclarant juif »	« Se sentant lié au bouddhisme » « Se déclarant bouddhiste »	« Se sentant lié à l'orthodoxie » « Se déclarant orthodoxe »
Viavoice / Observatoire de la laïcité 2019 (« Se sentant lié au / à »)	48%	3%	3%	1%	2%	1%
Ipsos 2017 (« Se déclarant... »)	57,5%		3,1%			
Ifop 2016 (« Se déclarant... »)		5,6%		0,8%		
Pew Research Center 2017 (« Se déclarant... »)		7,5%		0,5%	0,5%	
Eurobaromètre 2015 (« Se déclarant... »)		3%		1%		



2/2

ITEMS SONDEURS						
	« Se déclarant chrétien »	« Se sentant lié à une autre religion » « Se déclarant d'une autre religion »	« Se sentant lié à aucune religion » « Se déclarant d'aucune religion »	« Ne souhaite pas répondre »	« Indécis »	« Rien de tout cela »
Viavoice / Observatoire de la laïcité 2019 (« Se sentant lié au / à »)		1%	34%	7%		
Ipsos 2017 (« Se déclarant... »)		3,4%		1%		35%
Ifop 2016 (« Se déclarant... »)	51,1%	2,5%	39,6%		0,4%	
Pew Research Center 2017 (« Se déclarant... »)	63%	0,5%	28%			
Eurobaromètre 2015 (« Se déclarant... »)	54%	2%	40%			

Croyants, athées, agnostiques et indifférents en France

Les croyants, toutes croyances confondues mais sans prendre en compte l'agnosticisme (scepticisme vis-à-vis de l'existence d'un dieu, cf. ci-après), regroupent selon l'enquête d'opinion *Viavoice* commandée par l'Observatoire de la laïcité et publiée en février 2019, 37% de la population totale. Soit 25,2 millions de Français croyants, dont 19,9 millions de catholiques (pour 32,6 millions de Français qui « se sentent liés au catholicisme », voir ci-après). Ce taux de 37% de croyants rejoint celui (le même, 37%) donné par WIN/Gallup International en 2012 pour les Français qui se déclaraient « religieux ». Le chiffre de 37% de « croyants » est cependant supérieur aux 27% de Français « croyants en un dieu » selon l'*Eurobaromètre* commandé par la Commission européenne en 2010, mais qui proposait également un autre item qui rassemblait, également, 27% de « croyants en un esprit ou une force supérieur.e » (soit un total de 54%, chiffre dans lequel se retrouvent très probablement certains « agnostiques » et certains « indifférents », items proposés dans l'enquête *Viavoice* de 2019 et précisés ci-après).

L'athéisme, défini comme la non-croyance en un dieu ou l'absence ou le refus de toute croyance en quelque divinité que ce soit, réunit, selon l'enquête d'opinion *Viavoice* commandée par l'Observatoire de la laïcité et publiée en janvier 2019, 31% de la population, soit 21 millions de personnes. Ainsi, notre pays compte parmi les moins « religieux » au monde. Il est à noter que certaines personnes qui « se sentent liés » à telle ou telle religion (cf. ci-après) peuvent, dans le même temps, se déclarer « athées ». Selon l'*Eurobaromètre* précité, les Français sont ceux qui, en Europe, ont la plus forte proportion de « non croyants » (40% selon cette enquête, qui néanmoins ne proposait pas d'item « agnostiques » ni « indifférents »), devant la République tchèque (37%), la Suède (34%), les Pays-Bas (30%), l'Estonie (29%) et la Norvège (29%). Au niveau mondial, selon WIN/Gallup International, plus de la moitié (59%) de la population se déclare « religieuse » et 13% seulement se déclare « non croyante ».

La France est le 3^e ou le 4^e pays qui compte la plus forte proportion d'« athées » ou de « non croyants », derrière la Chine et le Japon, et devant (ou derrière, selon l'étude WIN/Gallup International et l'enquête *Viavoice*) la République tchèque.



Même si la France est singulière en Europe dans son rapport à la religion, il est à noter que la situation européenne est elle-même particulière dans le monde, avec, même s'il est moins marqué qu'en France ou en République tchèque, un décrochage du sentiment religieux. Cela renvoie à la pensée *post-métaphysique* théorisée par le philosophe allemand Jürgen Habermas.

Enfin, Anne-Laure Zwilling note que le « nouvel athéisme », qui se caractérise par « l'ardeur de sa critique des religions », constitue « une forme plus impliquée et plus militante de non-religion dans une société caractérisée par l'importance qu'elle accorde à l'émotion. »

L'agnosticisme, défini comme le scepticisme vis-à-vis de l'existence d'un dieu et l'impossibilité de trancher le débat sur l'existence d'un dieu ou d'une divinité (item non proposé dans les précédentes enquêtes d'opinion), réunit quant à lui, selon l'enquête *Viavoice* précitée de 2019, 15% de la population française, soit plus de 10 millions de personnes. Là encore, il est à noter que certaines personnes qui « se sentent liées » à telle ou telle religion peuvent, dans le même temps, se déclarer « agnostiques ».

L'indifférence : selon l'enquête *Viavoice* précitée, 10% de la population française, soit 6,8 millions de personnes, se déclare « indifférente », sans souhaiter ainsi se qualifier de « croyant », ni d'« agnostique » ou de « non-croyant » ou « athée ». Selon Pierre Bréchon, professeur émérite de science politique, la montée de cette « indifférence » caractériserait la situation actuelle en France. Par « indifférence », il faut entendre selon lui une perte d'intérêt et de préoccupation pour les questions religieuses. Il s'agirait d'une position intermédiaire, où les individus assez détachés de la religiosité n'en ont pas moins quelques caractéristiques, avec des recompositions autour d'une recherche spirituelle et parfois de croyances alternatives à celles des grandes religions établies.

Appartenance et degré de pratique religieuses des Français

Le catholicisme, bien qu'en déclin depuis le début du 20^e siècle¹⁸, est aujourd'hui en France la religion qui compte le plus de fidèles, le plus de pratiquants et le plus de lieux de culte (près de 39.000 églises encore en activité, pour 12.054 paroisses).

Selon l'enquête d'opinion *Viavoice* commandée par l'Observatoire de la laïcité et publiée en février 2019, 48% des Français, soit plus de 32,6 millions de personnes, « se sentent liés au catholicisme », sans qu'ils ne soient forcément tous « croyants ».

Il ressort de cette même enquête que 19,9 millions de Français qui « se sentent liés au catholicisme » se déclarent « croyants », 4,7 millions « non croyants ou athées », 4,3 millions « agnostiques », et 2,6 millions « indifférents » (le reste des personnes sondées ayant souhaité « ne pas répondre »).

Selon une enquête d'opinion Ipsos de janvier 2017 commandée par les journaux *La Croix* et *Le Pèlerin*, 15,6 millions de Français se qualifient de « catholiques engagés » (qui « se sentent rattachés à la vie de l'Église d'une manière ou d'une autre »), 3,4 millions (5% des Français) « se rendent régulièrement à la messe » (au moins une fois par mois) dont 1,2 million (1,8% des Français) qui s'y rendent chaque semaine.

En parallèle, selon l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée, plus de 5,4 millions ont « une pratique religieuse (office religieux ou autre) au moins une fois par mois » (soit 8% des Français), dont plus de 2 millions « au moins une fois par semaine » (soit 3% de la population totale).

18 - Selon le rapport de la commission présidée par Jean-Pierre Machelon, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, remis le 20 septembre 2006 au Président de la République Nicolas Sarkozy, 90% de la population française se déclarait catholique en 1905 et 80% au début des années 1970.



Historiquement très présent dans le domaine éducatif, il est à noter que l'enseignement catholique associé à l'État par contrat scolarise près de 17% de la population scolaire française (97% des établissements scolaires privés sont catholiques), soit près de 2.100.000 élèves (de toutes convictions), chiffre en augmentation depuis le début des années 2000.

Par ailleurs, les baptêmes sont en baisse constante depuis l'après-guerre mais se stabilisent aujourd'hui autour de 230.000 par an¹⁹.

En raison de sa présence historique et de son rôle social et politique en France, le christianisme (en particulier le catholicisme, mais aussi le protestantisme) est la religion qui s'est le plus profondément disséminée dans des formes de courants sécularisés. De façon logique, on remarque alors une indépendance relativement importante des pratiques, elles-mêmes souvent individualisées, par rapport au dogme religieux.

L'islam est la religion qui, après le catholicisme, compte le plus de fidèles et de pratiquants. Le culte musulman comptabilise cependant moins de lieux de culte que le culte protestant, avec près de 2.600 lieux de culte²⁰ (en prenant en compte ceux présents dans les Outre-mer), dont au moins les deux tiers sont de taille modeste, et qui sont très majoritairement des salles de prières (et non des mosquées)²¹. La capacité maximale d'accueil de ces lieux de culte est estimée à environ 500.000 fidèles alors que le nombre de fidèles participant à la prière du vendredi est estimé, selon le Conseil français du culte musulman (CFCM) à près d'1 million de personnes (soit près d'1,5% des Français). Plus globalement, selon l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée, 3% des Français, soit 2 millions de personnes, « se sentent liés à l'islam ». Cependant, ce résultat, qui rejoint celui de l'*Eurobaromètre* de 2015 (avec le même résultat de 3%), est à interpréter avec précaution puisque certains répondants se sentant liés à l'islam ont pu souhaiter « ne pas répondre » (un item qui recueille 7% de l'ensemble des sondés). Les chiffres avancés sur le nombre de Français de confession musulmane sont nombreux et très variables.

L'estimation la plus précise (comprenant les pratiquants et les non pratiquants) se situe entre 3,3²² et 5 millions de personnes (soit, entre 4,8% et 7,3% des Français), soit environ 4,1 millions de Français (soit 6% de la population totale) qui seraient de confession musulmane²³. Cette estimation repose à la fois sur l'estimation extrapolée à l'ensemble de la population de l'Institut national d'études démographiques²⁴ (Ined), sur différents sondages réalisés dans la dernière décennie²⁵ et sur l'extrapolation tirée de l'origine géographique (qui ne saurait être à elle seule satisfaisante)²⁶.

19 - Selon les données de la Conférence des évêques de France (CEF) de 2010 et 2013, depuis les années 1990, on constate une augmentation sensible du nombre de baptêmes d'adultes, qui approche des 5.000 par an, mais qui ne représente qu'environ 1% du nombre total de baptêmes. Dans le même temps sont survenues des demandes de « débaptisation » de catholiques devenus apostats tenant à être rayés des registres paroissiaux (environ 1.000 personnes par an).

20 - Leur progression est en très nette baisse depuis 2010.

21 - À la différence d'une salle de prière, une mosquée est généralement définie comme un bâtiment qui associe fonctions religieuses, sociales et culturelles, et disposant parfois d'un minaret (pour 64 d'entre elles, dont 7 considérés comme « élevés »). Alors qu'une salle de prière est une simple salle aménagée en lieu de culte, une mosquée est aussi le plus souvent un bâtiment autonome.

22 - Estimation d'Hervé le Bras, chercheur émérite, Ined.

23 - D'après le recensement de 1906, sous la période coloniale, il y avait environ 4,5 millions « d'indigènes musulmans français » dans les départements français d'Algérie, soit plus de 10% de la population totale d'alors (métropole et départements français d'Algérie).

24 - L'enquête *Trajectoires et Origines* de l'Ined et de l'Insee, réalisée cependant il y a dix ans, en 2008 et 2009 sur un échantillon de 22000 personnes, ne porte que sur la population française de 18 à 50 ans : 2,1 millions de Français de cette tranche d'âge se sont déclarés « de religion musulmane ». Il y aurait entre 70.000 à 110.000 « convertis ».

25 - En particulier, selon une étude du Pew Research Center de 2017, il y aurait en France 5,1 millions de personnes de confession musulmane (soit 7,5% des Français). Selon l'enquête d'opinion Ifop, « Un islam français est possible », 5,6% de la population serait de confession musulmane.

26 - Cette extrapolation comptabilise « 4 à 5 millions » de Français de confession musulmane et « de culture musulmane ».



On estime qu'environ 1,8 million de Français de confession musulmane (soit 2,6% des Français) seraient « pratiquants » (réguliers ou non). Ce chiffre est un peu plus haut que celui qui ressort, sur un item légèrement différent, de l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée (1,1 million de Français de confession musulmane qui « estiment comme importante – assez ou très – l'intensité de leur pratique religieuse », soit 1,6% des Français) mais pour laquelle une proportion de sondés non quantifiable a pu se reporter sur une « non réponse ». Selon la même enquête, un peu plus d'1,1 million de Français de confession musulmane ont « une pratique religieuse (office religieux ou autre) au moins une fois par mois », dont la très large majorité « une pratique tous les jours ou presque ».

Il ressort des différentes études et enquêtes que la proportion des Français de confession musulmane qui se déclarent « pratiquants » est relativement forte (de 1/3 à un peu plus de la moitié des musulmans selon les enquêtes et selon les items précis), bien supérieure aux Français de confession catholique, orthodoxe, israélite, protestante luthérienne et réformée, mais en revanche inférieure à celle observée chez les protestants évangéliques (*cf.* ci-après).

L'installation de l'islam dans l'hexagone (il en est de même pour le bouddhisme) correspond assez largement à l'arrivée de populations de zones précises (le bassin méditerranéen et l'Afrique de l'Ouest en particulier). Une des causes majeures des débats sur l'installation de l'islam dans l'hexagone est liée à cette immigration. Dès lors, les questions renvoient tant au culturel qu'au religieux. Il est à noter qu'aujourd'hui, l'immense majorité des musulmans vivant en France sont de nationalité française²⁷.

À l'inverse des autres religions, il est constaté que, chez les Français de confession musulmane, sont surreprésentées les catégories socio-professionnelles les plus modestes. Seulement 4,5% des Français de confession musulmane appartiennent à la catégorie des « cadres »²⁸, la majorité d'entre eux se retrouvent dans les classes populaires. Cet élément implique des réflexions sur les questions territoriales.

L'islam est en France une famille religieuse plus jeune que les autres : un Français de confession musulmane a en moyenne 36 ans, un Français ne se rattachant à aucune religion a en moyenne 43 ans, et un Français de confession chrétienne a en moyenne 53 ans.

À l'inverse d'une perception générale, il y a aujourd'hui deux fois plus de personnes qui quittent la religion musulmane, c'est-à-dire qui viennent d'une famille de confession musulmane puis se déclarent « sans religion », que de personnes qui entrent dans la religion musulmane : 15% des personnes issues de famille de confession musulmane se déclarent « non musulman » quand 7,5% des personnes qui se déclarent de confession musulmane n'ont aucun parent de confession musulmane. Le mouvement de « sortie » de l'islam est donc nettement supérieur au mouvement d'entrée.

Enfin, globalement, il faut noter que le converti est surreprésenté dans les courants les plus rigoristes.

Le protestantisme est, en France, la 3^e religion en termes de fidèles et de pratiquants, et la 2^e en termes de lieux de culte. De par ses courants évangéliques, elle est en expansion constante depuis une quarantaine d'année, avec une accélération ces dix dernières années (passant d'environ 2,5%²⁹ de la population totale en 2010 à environ 3,1% en 2019, *cf.* ci-après), avec de nombreux fidèles qui

27 - 75% des musulmans en France sont de nationalité française : 50% sont Français de naissance, 25% sont Français naturalisés. Seuls 25% sont de nationalité étrangère.

28 - Alors que 10% de personnes se déclarent « sans religion » et 8% des personnes se déclarant « de confession chrétienne » appartiennent à la catégorie « cadre ».

29 - Enquête d'opinion *Ifop*, 2010.



ne viennent plus des seuls horizons protestants³⁰. Le culte protestant, dans sa diversité (dont les différents courants évangéliques) compte aujourd'hui plus de 4.000 temples (dont environ 2.200 temples protestants évangéliques, sans compter les près de 1.000 centres de formation, lieux de rencontre et centres de vacances), avec des demandes croissantes pour de nouveaux temples protestants évangéliques (leur croissance est estimée à 1 nouveau lieu de culte tous les dix jours en France, selon le Conseil national des évangéliques de France).

Selon l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée, plus de 3% des Français, soit 2,1 millions de personnes, « se sentent liés au protestantisme ». Ce chiffre est confirmé par une enquête d'opinion d'*Ipsos* pour le journal *Réforme* de 2017 (3,1% de la population totale). Selon Sébastien Fath, sociologue spécialiste du protestantisme et des courants évangéliques, il y aurait aujourd'hui en « population élargie » (en y incorporant ceux qui sont culturellement attachés au protestantisme) 2,8 millions de Français protestants, dont environ 1 million d'évangéliques.

Toujours selon l'enquête *Viavoice* (se basant donc sur le chiffre de plus de 2,1 millions de protestants), 40,1% des Français de confession protestante « estiment comme importante — assez ou très — l'intensité de leur pratique religieuse », soit plus de 842.000 personnes (soit 1,2% des Français) ; et 44% ont « une pratique religieuse (office religieux ou autre) au moins une fois par mois » (dont la quasi-totalité une pratique entre « tous les jours » et « au moins une fois par semaine »), soit environ 925.000 personnes (soit 1,4% des Français).

Le taux de pratique est encore plus élevé dans les seuls courants évangéliques, avec 53% de personnes « pratiquant leur culte une à plusieurs fois par semaine » selon l'enquête *Ipsos* pour le journal *Réforme* de 2017. Sébastien Fath estime quant à lui la proportion des « pratiquants » parmi les évangéliques à environ 70% (soit environ 700.000 personnes).

Le judaïsme est, selon les enquêtes, la 4^e ou 5^e religion de France en termes de fidèles, la 4^e ou la 5^e en termes de pratiquants et la 5^e en termes de lieux de culte. Le culte israélite comptabilise plus de 500 synagogues. Selon l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée, moins de 1% des Français (0,7%), soit 476.000 personnes, « se sentent liés au judaïsme ». Ce chiffre rejoint celui de la *North America Jewish Data Bank* qui estimait à 467.500 le nombre de Français de confession israélite en 2015, mais à 600.000 (soit 0,9% de la population totale des Français) la « population élargie », c'est-à-dire se déclarant attachée « au judaïsme en tant que composante culturelle et historique de leur identité ». Cette distinction est confirmée par Joël Mergui, président du Consistoire central israélite de France.

La population française israélite représente à elle seule 3,4% de la population juive mondiale. C'est ainsi la plus importante communauté juive d'Europe, et la 3^e plus importante au monde, derrière celle d'Israël (plus de 5,8 millions et plus de 6,2 millions en « population élargie ») et des États-Unis (5,7 millions et 10 millions en « population élargie »), et devant le Canada (386.000 et 450.000), la Cisjordanie (364.700 et 372.300), le Royaume-Uni (290.000 et 370.000), l'Argentine (181.000 et 330.000), la Russie (180.000 et 380.000), l'Allemagne (117.500 et 250.000), l'Australie (112.000 et 135.000), le Brésil (94.500 et 150.000), l'Afrique du Sud (69.800 et 80.000) et l'Ukraine (60.000 et 130.000).

Toujours selon l'enquête *Viavoice* (se basant donc sur le chiffre de plus de 476.000 juifs), 17,9% des Français de confession israélite « estiment comme importante – assez ou très – l'intensité de leur pratique religieuse », soit plus de 85.000 personnes. Cependant, plus de 31,9% des Français de confession juive affirment avoir « une pratique religieuse (office religieux ou autre) au moins une fois

30 - On compte de nombreuses conversions d'anciens catholiques, non-croyants ou musulmans notamment. Selon Sébastien Fath, sociologue spécialiste du protestantisme et des courants évangéliques, près de 30 pasteurs évangéliques sont d'anciens musulmans, d'autres viennent d'horizons bouddhistes.



par mois » (soit environ 152.000 personnes), dont la quasi-totalité « une pratique au moins une fois par semaine ». Selon une enquête dirigée par Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël parue en 2009³¹, 18,4% des Français de confession juive se définissent en dehors de toute référence de pratique, 26,2% se déclarent « peu pratiquants », 21,5% « assez pratiquants », 22,1% « pratiquants », 10% « très pratiquants ». 53% se situent donc entre les catégories « assez pratiquants » et « très pratiquants » (soit environ, 250.000 personnes).

Alors que la présence juive en France remonte à l'époque romaine, elle est aujourd'hui très liée aux différentes vagues d'immigration, comme celle des Ashkénazes fuyant les persécutions et la misère en Europe de l'Est à partir du 19^e siècle, ou encore celle des Séfarades d'Afrique du Nord dans les années 1960. Cette population originaire du monde arabe constituerait aujourd'hui environ 70% des Français de confession juive (soit environ 330.000 personnes).

Le bouddhisme est, selon les enquêtes, la 4^e ou la 5^e religion de France en termes de fidèles, la 4^e en termes de pratiquants et la 6^e en termes de lieux de culte. Le culte bouddhiste comptabilise près de 400 pagodes, temples, centres bouddhistes ou centres de retraites partout en France. Ils accueillent, selon l'Union bouddhiste de France (UBF), entre 500.000 et 1 million de bouddhistes, dans une grande diversité de pratiques (bouddhistes « d'origine » pratiquants ou non, bouddhistes « de conversion », simples « sympathisants » bouddhistes, etc.). Selon l'enquête d'opinion *Viavoice* précitée, 2% des Français, soit plus de 1,3 million de personnes, « se sentent liés au bouddhisme ».

Il est à noter que les chiffres concernant les « bouddhistes convertis » sont incertains en raison de l'absence de toute trace écrite de leur conversion.

Le bouddhisme est une religion, dans sa diversité de pratique, en croissance constante en France. Les Français de confession bouddhiste se réclament majoritairement (environ 70%) de la branche tibétaine, dont le dalaï-lama est le chef spirituel³². Selon l'enquête *Viavoice* précitée, seuls 9,1% des Français de confession bouddhiste « estiment comme importante – assez ou très – l'intensité de leur pratique religieuse », soit près de 120.000 personnes. En revanche, 17,1% des Français de confession bouddhiste pratiquent leur culte « au moins une fois par mois » (dont la quasi-totalité une pratique entre « tous les jours » et « au moins une fois par semaine »), soit environ 220.000 personnes.

L'orthodoxie est la 6^e religion en France en termes de fidèles, selon les enquêtes la 6^e ou la 7^e en termes de pratiquants et la 7^e en termes de lieux de culte. Le nombre de baptisés orthodoxes résidant en France oscillerait, selon l'Assemblée des évêques orthodoxes de France (AEOF), entre 300.000 et 500.000 personnes (soit autour de 0,6% de la population totale), pour un nombre d'environ 250 églises. Selon une étude de *The Pew Research Center* de 2010, le nombre d'orthodoxes, chalcédoniens et non-chalcédoniens, en France s'élèverait à 370.000 personnes. Le rapport *Machelon*, remis le 20 septembre 2006 au Président de la République Nicolas Sarkozy, évaluait les membres de l'Église orthodoxe en France à 300.000 personnes. Enfin l'*Annuaire de l'Église Orthodoxe de France* recense, en 2013, de 400.000 à 500.000 « baptisés orthodoxes » en France.

Selon l'enquête *Viavoice* précitée, 33,5% des Français de confession orthodoxe pratiquent leur culte « au moins une fois par mois » (soit environ 134.000 personnes, dont la très large majorité « une pratique au moins une fois par semaine ») et 11,5% (soit environ 46.000 personnes) « estiment comme importante – assez ou très – l'intensité de leur pratique religieuse ».

31 - *La condition juive en France*, Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, PUF, 2009.

32 - Seuls 3% des plus de 300 millions de bouddhistes du monde appartiennent à cette branche.



Les Églises orthodoxes en France se sont structurées à partir des différentes vagues d'émigration, provenant de pays majoritairement orthodoxes. Ce sont principalement l'émigration russe dans les années 1920, et grecque après 1922, qui ont entraîné un afflux de fidèles nécessitant la création de paroisses et de diocèses. À la fin du 20^e siècle, de nouveaux fidèles sont venus d'anciens pays de l'Union soviétiques, de Roumanie, et de pays issus de l'ancienne Yougoslavie et du Moyen-Orient. L'origine nationale des fidèles explique qu'une partie importante (un peu moins de la moitié) des paroisses utilisent, dans les célébrations, la langue liturgique de leurs « Églises-mères », à savoir le grec, le slavon (principale langue liturgique de l'Église orthodoxe, issue du vieux-slave.), le russe, le roumain, le serbe, le géorgien et l'arabe. Les paroisses se regroupent en diocèses qui dépendent de patriarcats situés en Europe Orientale ou au Moyen-Orient.

Pour institutionnaliser les relations des diocèses ayant juridiction en France, un Comité inter-épiscopal orthodoxe fut créé en 1967, dont l'une des missions était de permettre aux juridictions canoniques d'adopter des positions communes dans les relations œcuméniques. En 1997, lui a succédé l'AEOF, instance de concertation entre évêques. Pour les problèmes communs, elle assume le rôle de porte-parole de l'épiscopat orthodoxe en France.

L'hindouisme (initialement appelé *brahmanisme*) est la 7^e religion en France en termes de fidèles, la 6^e ou la 7^e en termes de pratiquants et la 8^e en termes de lieux de culte. On estime à une cinquantaine le nombre de temples hindous et entre 150.000 et 300.000 le nombre d'hindous en France (hexagone et Outre-mer, en particulier l'île de La Réunion), soit autour de 0,4% de la population totale.

La plupart des Français de confession hindouiste appartiennent à la diaspora indienne, celle-ci étant constituée de trois groupes principaux essentiellement présents à Paris : les Franco-Pondichériens (du fait de la présence française dans cette ville de 1671 à 1962) sont estimés entre 70.000 et 100.000 ; les Tamouls d'Inde, originaires du Tamil Nadu, entre 30.000 et 50.000 ; les Tamouls du Sri Lanka entre 50.000 et 100.000. Il faut ajouter des dizaines de milliers d'Indo-Réunionnais et d'Indo-Mauriciens installés dans l'Hexagone depuis les années 1970 et des Népalais plus récemment arrivés. S'y ajoutent des dizaines de milliers de Français convertis qui pratiquent l'hindouisme de façon très variée.

Le taux de pratique des hindous n'est pas précisément connu. Cependant, selon l'enquête *Viavoice* précitée, 34,9% des Français de confession hindouiste « estiment comme importante – assez ou très – l'intensité de leur pratique religieuse », soit environ 78.000 personnes.

Parallèlement, 58,4% des Français de confession hindouiste pratiquent leur culte « au moins une fois par mois », soit environ 130.000 personnes. Ce dernier taux est, selon les estimations, soit le plus haut de toutes les religions sondées, soit se situe derrière celui du protestantisme évangélique. Quoiqu'il en soit, cette pratique est majoritairement mensuelle et non hebdomadaire ou quotidienne.

Le « christianisme des témoins de Jéhovah » est la 8^e religion en France en termes de fidèles, la 8^e en termes de pratiquants et la 4^e en termes de lieux de culte. Ce mouvement, issu d'un groupe né aux États-Unis dans les années 1870, objet de nombreuses controverses et parfois accusé de dérives sectaires, revendique plus de 140.000 « proclamateurs » français, soit 0,2% des Français (et plus de 250.000 membres non actifs, soit 0,4% de la population), dont plus de 20.000 dans les Outre-mer. Selon le journal *Aujourd'hui en France*, ils seraient au nombre de 200.000 (soit près de 0,3% de la population, chiffre avancé en 2008).

Par ailleurs, il dispose de plus de 900 lieux de culte partout en France (appelés « salles du royaume »).

À noter enfin que ce mouvement compte 173 aumôniers pénitentiaires, ce qui en fait la 4^e religion la plus représentée dans les établissements pénitentiaires (derrière le catholicisme avec 699 aumôniers, le protestantisme avec 353 aumôniers, et l'islam avec 231 aumôniers).



4. Facteurs explicatifs de la visibilité et de l'expression religieuses dans l'espace public en France, et de leur augmentation

« Depuis la fin des années 1980, une republicisation du référent religieux ? »

En 1994, José Casanova, sociologue américain, publie *La religion dans le monde moderne*. Il y produit une analyse de la religion en deux temps théoriques. Il rappelle d'abord ce qu'est la théorie de la sécularisation, qui repose, nous dit-il, sur l'idée d'un effacement généralisé de la croyance religieuse. Il exprime ce déclin à partir de 3 critères : le déclin des pratiques, la différenciation des sphères (le fait que la science, l'économie, le politique ne soient plus référés aux signes ou à la parole religieuse), et la privatisation de la religion. José Casanova essaie de démontrer que depuis Max Weber et Émile Durkheim, jusqu'à Bryan Wilson ou Karel Dobbelaere, le pronostic concernant le futur de la religion est toujours marqué par cette vision décliniste de son emprise. Sa thèse est de dire qu'il faut rejeter cette théorie de la sécularisation : certes il y a bien déclin des pratiques et différenciation des sphères, mais en même temps, dit-il, ce qui caractérise le monde contemporain, c'est qu'on assiste à une « republicisation » du référent religieux.

S'agit-il alors d'une reconquête stratégique telle que réalisée par l'Église catholique au 19^e siècle et au début du 20^e siècle ? Pour Philippe Portier, sociologue des religions, les intentions explicitées sont en réalité très différentes. Il apparaît que le thème dominant « n'est plus celui de la nécessaire soumission de la sphère politique à la normativité objective de la religion. »

« Faire valoir d'abord les droits de l'individu à pouvoir exprimer son idiosyncrasie, sa singularité, au même titre que d'autres identités »

Il faut davantage faire valoir ce que l'ethnologue Jeanne Favret Saada, appelait les « sensibilités blessées », faire valoir la raison pour laquelle on se montre visible, c'est-à-dire la nécessité de préserver une identité subjective dont l'ignorance vient remettre en cause toute la systématique moderne des droits de l'Homme. Pour Philippe Portier, il ne s'agit donc pas ici de faire valoir la toute-puissance d'une religion sur une société qui n'en serait que le département, mais de faire valoir d'abord les droits de l'individu à pouvoir exprimer son idiosyncrasie, sa singularité, au même titre que d'autres identités, dans un espace dont on accepte maintenant la sécularité.

« Volonté d'être reconnu, de réparer une injustice, et de participer à une production identitaire »

Concernant en particulier la visibilité de l'islam dans l'espace public, la sociologue Fatiha Ajbli considère qu'il s'agit notamment « d'un mode de production identitaire ». Fatiha Ajbli précise : « la question de la visibilité est travaillée par trois enjeux : la volonté d'être reconnu, la volonté de réparer une situation d'injustice, et la volonté de participer à une production identitaire. » En écho à ces hypothèses, l'enquête de Dounia Bouzar la menait à écrire en 2010 : « les manifestations qui émanent de la réappropriation des textes religieux par les musulmans nés en France expriment parfois le simple fait que ces derniers se sentent chez eux et s'organisent librement – contrairement à leurs parents qui pensaient être de passage – pour pratiquer (ou tout simplement assumer) leur religion sans se cacher, tel que le garantit la devise républicaine³³ ».

33 - Dounia Bouzar, *La burka ou la République*, enquête sur les services publics face à l'islam manipulé, Albin Michel, 2010.



« Parfois, pour une minorité, un moyen d'affirmation identitaire en marge de la société française voire en opposition avec elle »

« Même si ce processus ne concerne qu'une minorité, il provoque de très fortes tensions. » Selon l'étude d'Hakim El Karoui et Antoine Jardin pour l'*Institut Montaigne*³⁴, il y a 25% de musulmans résidant en France (de nationalité française ou non) qui comptent parmi les plus rigoristes et attachés aux normes et pratiques visibles. Dans ce groupe figure la moitié des moins de 25 ans se déclarant de confession musulmane. Ils sont très majoritairement issus des catégories sociales les plus défavorisées et sont les moins insérés socialement, avec un critère religieux vu comme « un moyen d'affirmation identitaire en marge de la société française voire en opposition avec elle ».

Selon l'anthropologue Dounia Bouzar, « le discours musulman rigoriste attire des jeunes souvent défavorisés, qui se sentent 'de nulle part' » : « Le point commun de ces jeunes est un sentiment de ne pas être reliés à une filiation bien établie, au sens symbolique du terme, et de ne pas avoir de place. Le discours de tendance salafiste les touche car il leur donne l'illusion de devenir les descendants du *Prophète* et de ses compagnons. Les 'premiers musulmans', les fameux '*salafis*' (prédécesseurs), deviennent des modèles à qui l'on peut s'identifier (...) En répétant de manière obsessionnelle les rituels, ils croient recréer l'atmosphère sacrée des événements miraculeux de la création du monde, ce qui les revalorise. (...) Pour tous ceux qui veulent « tourner la page » de leur passé (délinquance, toxicomanie, prostitution, souffrances familiales...), la rupture est ainsi assurée. La nouvelle « peau identitaire » est facile à enfiler et efficace : l'individu devient souvent méconnaissable, y compris physiquement (...) Le discours rigoriste leur fait comprendre qu'ils ne se sentent de nulle part parce qu'ils sont 'au-dessus' des autres (...) La visibilité prend ici une fonction de séparation puisque « pour définir la frontière du groupe purifié, le discours musulman rigoriste réduit la foi à une norme établie. »³⁵

« La plupart des groupes religieux, même quand ils affirment une stratégie identitaire, disent accepter la démocratie et la laïcité »

Philippe Portier note que la question de l'identité est passée au cœur des discours de l'ensemble des forces religieuses dès les années 1950. Il ne s'agit pas de dire que les Églises doivent affirmer la puissance de dieu sur la société, sauf dans les marges des groupes religieux. Par exemple, la *fraternité Saint Pie X*, au sein de l'Église catholique, va dans ce sens, ainsi que certains groupes rigoristes de l'islam politique. Il s'agit plutôt de rappeler que le discours des Églises est marqué par « l'impératif de la traduction » (Jürgen Habermas), c'est-à-dire que leur modèle s'inscrit désormais dans le langage dominant du temps qui est le langage des droits de l'Homme. De sorte que, la plupart des groupes religieux, même quand ils affirment une stratégie identitaire, disent accepter la démocratie et la laïcité. Rappelons que c'est dans une déclaration de l'épiscopat français sur « la personne, la famille et la société » du 13 novembre 1945 que les évêques admettent le principe d'une « juste laïcité ». Cette volonté d'affirmer le respect des droits de l'Homme marque une rupture avec le modèle précédant de l'englobement porté au 19^e siècle par les Églises, et en particulier l'Église catholique qui considérait que la liberté de conscience et d'opinion n'étaient pas de véritables libertés mais des violences (l'Église parlait alors de « liberté de perte » : « *libertas perditionis* »). On trouverait la même chose dans la plupart des textes des autres prescripteurs religieux.

34 - Enquête d'opinion d'*Ifo* pour l'*Institut Montaigne*, sous la direction d'Hakim El Karoui et avec la participation d'Antoine Jardin, « Un islam français est possible », mai 2016

35 - *Ibid.*



« Reprise par les religions du libéralisme communautaire »

Par ailleurs, Philippe Portier rappelle que les discours des Églises vont progressivement reprendre un modèle proche du libéralisme communautaire : chacun doit pouvoir disposer d'une large liberté d'expression. Il y aurait une amputation des libertés ou de l'identité de chacun dans le monde social lorsqu'on l'empêche de faire valoir sa propre opinion, de faire valoir ses propres dilections spirituelles.

L'on peut, en ce sens, citer en exemple l'évolution du statut des musulmans qui n'étaient pas installés en métropole avant les années 1950, par rapport à leur propre identité, avec trois phases qui se sont succédées :

- d'abord des revendications salariales, lorsque l'immigré est d'abord un travailleur ;
- des revendications d'ordre civique (droit à la citoyenneté), lorsqu'il s'inscrit dans la société française dans les années 1980 à la faveur de la loi sur le regroupement familial³⁶,
- à partir de la fin des années 1980, sous l'effet de facteurs sociaux, éducatifs et internationaux, des revendications qui sont nettement plus marquées par le référent religieux.

« Adoption par les religions du langage majoritaire qui serait celui du droit de chacun à la singularité »

Qu'entendre ici par « référent religieux » ? L'arrêt de la Cour européenne des droits de l'Homme (CEDH) du 1^{er} juillet 2014, *SAS contre France*³⁷, sur l'interdiction du voile intégral dans l'espace public en France nous apporte un éclairage utile. La plaignante fait valoir devant la Cour « l'humeur spirituelle ». Le mot revient dans l'arrêt rendu par la CEDH. Elle fait valoir une sensibilité blessée, qu'on peut considérer comme un accommodement subjectif à la religion dans le cadre de cet effort de traduction, qui consiste pour les religions à adopter le langage majoritaire qui serait celui du droit de chacun à la singularité.

Philippe Portier note que l'on pourrait aller dans le même sens pour certains textes de protestants évangéliques, en particulier ceux de Jacques Barbera ou de Didier Roca. Ce qui caractérise le monde protestant évangélique, c'est le *quadrilatère de signification* organisé autour du *crucicisme*, du *biblicisme*, du *conversionisme* et de l'*engagement*. Les deux derniers points font référence à une théologie de l'affirmation singulière de soi : « je dois marquer ma conversion de born again, parce que tout cela correspond à une poussée intérieure, à une exigence intime que je ne maîtrise pas, mais qui me fait être en relation avec Dieu, qui me modifie et ainsi m'incline à m'engager visiblement dans l'espace public ».

Tout cela ne se ferait donc pas au nom de l'injonction mais à partir d'un paradigme de la proposition. Il s'agit là d'un discours qui se construit de manière différente de celui qu'on pouvait voir à l'œuvre au 19^e siècle ou au début du 20^e siècle, époque marquée par la toute-puissance du catholicisme.

« Des dispositifs d'affirmation individuelle et d'autres d'affirmation collective »

Concernant les pratiques, sont constatés des points communs entre les différents cultes et qui peuvent se décliner à partir de deux grands dispositifs rappelés par le sociologue Jean-Paul Willaime :

- des dispositifs d'affirmation individuelle ;
- des dispositifs d'affirmation collective.

36 - Immigration au départ essentiellement masculine, elle est alors complétée par une immigration féminine.

37 - Requête n° 43835/11.



Le tout se mêlant dans « l'individualisme communautaire » : on est individualiste, on agit seul, parfois en groupe, mais quand on agit en groupe, c'est toujours à partir d'une proposition subjective et individuelle qui nous fait choisir l'autre avec lequel on lutte sur le fondement d'une stricte affinité spirituelle, psychologique ou sensible.

« Les pratiques d'affirmation concernent tous les mondes mais l'opinion publique en perçoit moins l'importance dans le catholicisme »

Les pratiques d'affirmation concernent tous les mondes. Pourtant, l'opinion publique en perçoit moins l'importance dans le catholicisme. En réalité, pour Franck Frégosi, cela s'explique essentiellement par le fait que la société française « n'est pas aussi exculturée qu'on ne le pense, et parce qu'elle demeure attachée à toute une série de gestes chrétiens implicites qui habitent de nombreux Français et qui ne sont pas perçus comme tels, mais que les Français d'autres religions ressentent comme étant connotés culturellement. »

Ces stratégies d'affirmation individuelle apparaissent dès lors plus nettement chez les Français de confession juive et musulmane. Nous avons à faire ici à des prescriptions assez similaires, mais aussi à une réinvention des prescriptions, à une réinvention de la tradition, notamment sous l'effet progressif de « l'halalisation » de la vie, des marques vestimentaires, des règles alimentaires, des formes de mariages, etc. (Gilles Kepel, Franck Frégosi).

Ce sont des pratiques d'affirmation individuelle qui font corps avec des pratiques d'affirmation collective qui existent dans tous les mondes religieux.

« Des entreprises de visibilité religieuse parallèlement, à des entreprises de visibilité politique »

Pour Philippe Portier, on assiste de ce point de vue :

- à des entreprises de visibilité religieuse ;
- parallèlement, à des entreprises de visibilité politique.

Depuis la fin des années 1980 et le début des années 1990, nous constatons, un développement par l'Église catholique des chemins de croix publics (cela a été lancé à Paris par le Cardinal Lustiger). Au cours des dix dernières années, ont été recensés 35 commémorations de « couronnement des Vierges ». On reprend la tradition du 19^e siècle, on réinvente dans le cadre d'une mobilisation du catholicisme.

Au niveau national, on pourrait repérer aussi la vogue des pèlerinages (exemple : celui de Chartres à Paris). Peuvent également être évoquées, les *Journées Mondiales de la Jeunesse* (JMJ) depuis les années 1980, où l'on voit des foules de jeunes se rassembler dans certaines villes dans le cadre de la nouvelle évangélisation.

« Une réinvention subjectivée de la tradition »

S'agit-il d'une reprise de la tradition ? Il s'agit là encore d'une réinvention subjectivée de la tradition. Philippe Portier, qui a analysé les JMJ, constate qu'y participent des pratiquants intermittents. « Il y a des temps forts, des événements particulièrement marquants auxquels on peut participer, mais auxquels on adhère sur le fondement d'une adhésion personnelle sans accepter les tentatives de pontificalisation ou d'ecclésiatisation de ces cérémonies. » Chacun doit y trouver son plaisir, son épanouissement, avec ce message des JMJ de Madrid particulièrement net, « The place to be, the place to live ». Tout cela s'inscrivant dans un processus d'hédonisation de la religion qu'on aurait du mal à trouver dans les pèlerinages du 19^e siècle.



On trouve la même volonté d'occuper la rue, avec les mêmes attendus, du côté des évangéliques. Philippe Portier cite l'exemple de Jacques Barbera qui, à partir des années 1970-80 va développer une évangélisation de rue, d'ailleurs très proche de celle aujourd'hui chez les Témoins de Jéhovah, autour de l'opération « Une Bible par foyer ». Ils réussiront en l'espace de cinq ans à distribuer près de 250.000 Bibles. Certains groupes musulmans vont dans le même sens, avec une action de rue. On pourrait aller jusqu'à dire que ces stratégies touchent aujourd'hui également les protestants *mainline*, en particulier avec l'organisation de « Protestants en fête » à Strasbourg en 2017, où ce modèle de la festivité religieuse renvoyait aussi à une volonté de visibilité a priori étonnante dans le cadre de ce protestantisme.

Aux visibilités religieuses, il faut ajouter des visibilités désormais politiques avec différents modes d'action qui permettent aux religions de défendre ce qu'elles considèrent comme les droits de leurs croyants. Philippe Portier revient ici sur les manifestations : *Manif pour tous*, actions judiciaires, participations à diverses instances publiques locales et nationales, « avec toujours cette idée centrale que c'est autour des droits de la personne qu'il faut défendre la cause religieuse, et avec également l'idée d'autonomisation de plus en plus nette des fidèles par rapport à la hiérarchie. »

Quant à l'islam, ce sont plutôt les mouvances dites « frères musulmans » qui ont investi la visibilité comme sorte de « rappel » à la fois religieux et politique. L'analyse de cette visibilisation politique musulmane est partagée : Gilles Kepel estime qu'il s'agit du début de « radicalisation de l'islam ». Pour lui, « la mouvance islamiste s'est scindée en deux, entre ceux qui essaient de conclure des alliances pour diluer l'autre et se l'annexer – c'est l'enjeu 'ramadanien' : fondre la démocratie dans l'islam, l'altermondialisation avec l'islam ; Tariq Ramadan pousse les jeunes ré islamisés à participer au Forum social européen – et on a vu les polémiques que cette démarche suscitait – et la dérive terroriste dont Al-Qaïda est la branche la plus radicale.³⁸ » De son côté, Olivier Roy, qui parle « d'échec de l'islam politique », fait remarquer que « les foules qui suivent les islamistes ne sont pas 'traditionnelles' ou 'traditionalistes' : elles vivent dans les valeurs de la ville moderne – consommation et ascension sociale ; elles ont quitté, avec le village, les vieilles formes de convivialité, le respect des anciens et du consensus ; elles sont fascinées par les valeurs de consommation qu'inculquent les vitrines des grandes métropoles ; leur univers est celui du cinéma, des cafés, des jeans, de la vidéo, du football, mais elles vivent dans la précarité des petits métiers, du chômage ou des ghettos de l'immigration, et dans la frustration d'une société de consommation inaccessible.³⁹ »

« Un retour de la visibilité religieuse et politique face à l'affaiblissement des idéologies séculières et des approches scientifiques »

Anne-Laure Zwilling rappelle que plusieurs auteurs, comme Bryan Turner, David Martin, Peter Berger, Judith Butler, Craig Calhoun entre autres, attribuent un retour de la visibilité religieuse et politique « à l'incapacité des idéologies séculières (le nationalisme, le libéralisme, le socialisme) à fournir les fondations normatives et psychologiques de l'identité et de l'action collective », mais également « à l'échec des approches scientifiques à donner sens à la réalité ». En d'autres termes, cette réactivation religieuse pourrait également être le produit d'une inquiétude devant la sécularisation de la société.

« Une visibilisation religieuse liée à des raisons du dehors et des raisons du dedans »

Pour reprendre la typologie de Georges Balandier, il semble que cette visibilisation religieuse nouvelle est liée :

- d'une part, à des « raisons du dehors » ;
- d'autre part, à des « raisons du dedans ».

38 - Interview de Gilles Kepel, in Cités, hors-série, *L'islam de France*, sous la direction d'Yves-Charles Zarka, PUF, 2004, p. 141.

39 - Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, 1992, p. 16.



Le discours des prescripteurs religieux a profondément évolué au cours de la dernière période. On assiste à des sortes de réquisitions de visibilité parmi les acteurs qui gèrent les institutions.

Pour Philippe Portier, cela est tout à fait net avec la théologie de la *Nouvelle évangélisation* que l'on voit apparaître chez Paul VI en 1975 (exhortation *Evangelii nuntiandi*) et qui sera réaffirmée par Jean-Paul II dans son discours d'intronisation, « ouvrez toutes grandes les portes au Christ ! ».

Du côté du judaïsme, sous l'effet du grand rabbin de France entre 1987 et 2008, Joseph Haïm Sitruk, le discours du consistoire central israélite de France a également nettement évolué. De même, la pénétration dans le protestantisme français du protestantisme évangélique, un protestantisme qui appelle à la conversion et à la déclaration publique, commence à largement le bouleverser.

« Une visibilité religieuse davantage reflet de dynamiques dues à la pluralisation de nos sociétés et à une hybridation du religieux que l'indice d'un religieux en expansion »

Le sociologue Franck Frégosi note que la visibilité religieuse accrue dans l'espace public, « qui n'est guère contestable comme fait social », est davantage « le reflet de dynamiques dues à la pluralisation de nos sociétés et à une sorte d'hybridation du religieux », que l'indice d'un religieux en expansion. Franck Frégosi interroge la crainte du « retour du religieux comme religieux expansif qui chercherait à dicter ses règles à l'ensemble de la collectivité (d'où le débat sur le communautarisme exclusivement explicité sous l'angle de la question religieuse) » en suggérant de traiter de « l'euphémisation des frontières entre le religieux et le non-religieux qui rend difficile toute velléité de se prononcer sur la nature de ce que nous avons sous les yeux autrement qu'en termes d'hybridation réciproque ». Exemple : le ramadan investit par certains adolescents non-croyants comme rite initiatique pour passer à l'âge adulte.

« Un recours au religieux plutôt qu'un retour du religieux »

Pour lui, le champ religieux réagit et n'hésite pas à faire étalage d'un certain nombre de signalétiques visant à capter l'attention des pouvoirs publics. Franck Frégosi constate dès lors que ce que nous percevons comme « visibilité accrue du religieux dans l'espace public » est *in fine* « le redéploiement des religions, et non pas d'une seule en particulier, dans une société profondément sécularisée, dont une bonne part de ses membres, confrontée à la montée de l'incertitude par rapport à demain (écologique, économique, sociale et politique), aurait pris le pari d'user du religieux comme d'un refuge sécurisant. » Ainsi, Franck Frégosi rejoint ici les travaux de Fabien Truong pour affirmer que nous ne sommes pas confrontés à un « retour du religieux », mais plutôt à « un recours au religieux », phénomène largement étudié par les « pères fondateurs » de la sociologie.

« Un croire qui s'inscrit dans l'ici-bas et non plus seulement dans l'au-delà »

Le sociologue Jean-Paul Willaime note que ce qui change depuis la fin du 20^e siècle, c'est ainsi ce qui se passe à l'intérieur du champ religieux et non plus seulement à l'extérieur : il y a un rapport individualisé au croire, « une subjectivisation du croire, voire une mondanisation du croire ». Le croire qui aujourd'hui suscite l'adhésion de nos contemporains est un croire qui s'inscrit dans l'ici-bas et non plus dans l'au-delà. Autrefois, la mystique ou la vie contemplative impliquait l'idée de se déployer dans un au-delà, avec la perspective de l'autre monde. Tandis qu'aujourd'hui il s'agit de se déployer aussi dans ce monde-ci : « les théologies de la prospérité (dans le pentecôtisme ou dans l'islam) montrent que les fidèles qui s'engagent sont en recherche de recettes pour réussir leurs vies ici-bas et non plus dans l'au-delà. »



« Le fait de montrer, notamment par des signes, qu'on est un croyant qui a réussi, est vu comme un moyen d'attirer les gens vers Dieu »

Ainsi, il apparaît que le fait de montrer qu'on est un croyant qui a réussi, est vu comme un moyen d'attirer les gens vers Dieu. D'où l'importance pour certains fidèles de montrer leur appartenance par des signes extérieurs. Si, en France, cette attitude reste assez peu présente en dehors de certains courants de l'islam, parce que la population n'y est pas réceptive pour les raisons déjà évoquées, de l'Égypte jusqu'à la Turquie, se retrouve une série de discours de prédicateurs qui développent un rapport décomplexé à la richesse dès lors que celle-ci est acquise de manière licite. Les ministres du culte tiennent alors pour discours : « n'ayez pas peur de la richesse qui est la vôtre, en montrant que vous êtes des bons croyants et que vous êtes bien établis économiquement vous êtes au contraire des incitateurs. On peut être heureux en ayant de l'argent et en respectant les normes divines. » Il existe un discours similaire, qui se développe assez largement en France ces dernières années, du côté du protestantisme pentecôtiste (mouvement évangélique), pour lequel la réussite économique, pour reprendre le schéma de Max Weber, est le signe de l'élection divine, à condition de l'entretenir. Pour le sociologue Sébastien Fath, directeur du *Groupe Sociétés, Laïcités et Religions* (GSRL) au CNRS, les courants protestants évangéliques « sont des groupes sociaux exprimant une palette de besoins dont un désir de réussite sociale, et un besoin de s'en sortir. Il y a un sentiment de relégation sociale que l'on retrouve dans des cercles musulmans et dans le département de Seine-Saint-Denis en particulier, où les protestants évangéliques sont très nombreux. Il y a un désir de réussir, de 'faire sa place au soleil'. C'est une forme de néo-weberianisme. »

« Une recomposition du religieux qui se traduit par le poids pris par les dynamiques émotionnelles »

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

Selon l'anthropologue Séverine Gabry-Thienpont et la sociologue Laure Guirguis⁴⁰, « les projets politiques sécularistes n'ont pas su intégrer l'émotion. Tributaires d'une conception de la modernité et de la sécularisation impliquant la dissociation de l'ordre des raisons et des dynamiques émotionnelles, ils ont cependant échoué à reléguer dans la sphère dite 'privée' les manifestations de ferveur religieuse. »

« Ramener ceux qui s'en sont éloignés à une pratique religieuse progressive »

Les mouvements *Loubavitch*, branche du judaïsme orthodoxe, sont régulièrement cités sur ce point, dans leur démarche pour repérer « les juifs tièdes ou timides » (les personnes de culture juive qui se sont tenues éloignées des synagogues). C'est une démarche, qui, exceptionnellement dans le judaïsme, peut être qualifiée de prosélyte, pour ramener ceux qui se sont éloignés de la pratique religieuse.

Dans l'islam, selon Franck Frégosi, un rapprochement peut être opéré avec le mouvement séparatiste et rigoriste du *Tabligh* : « généralement des hommes vêtus de blancs font du repérage en cercles concentriques. Ils vont repérer dans les quartiers périphériques des individus qu'ils identifient comme a priori musulmans (des personnes âgées ou des jeunes) », pour les amener à une pratique intégrale.

40 - *Émotions religieuses online*, Études et analyses, n°29, septembre 2013.



« Pour certains, un retour progressif pour arriver à atteindre un rapport intégral à la religion »

Dans ces deux exemples, il y a une même dynamique avec une gradation dans la pratique religieuse : un retour progressif pour arriver à atteindre un rapport intégral à la religion. On assiste ici à une véritable division sociale du travail religieux. Il existe en ce sens des témoignages divers, dont ceux de figures médiatiques comme Abd al Malik, rappeur, auteur-compositeur-interprète, écrivain et réalisateur, qui explique comment, de jeune homme des quartiers populaires à Strasbourg, ayant des déboires avec la justice pour trafic de matières illicites, il a été amené à suivre son frère attiré par le mouvement du *Tabligh*. Cependant, la musique étant jugée non licite par ce mouvement, il a ensuite changé de mouvance pour finalement adopter la voie de l'islam mystique.

D'autres exemples peuvent être cités, comme les groupes « alpha » (groupe d'alphabétisation) ou le « néo-catéchuménat » dans la monde catholique, ou encore au sein de mouvements protestants évangéliques et pentecôtistes.

« La volonté d'évangéliser »

Chez les protestants évangéliques, la visibilité prosélyte est la plus importante. Sébastien Fath rappelle que « ce qui compte pour ces Églises est de proposer l'offre de salut et l'évangélisation. Dès lors, la problématique la plus importante qui se pose en matière de rapport à l'espace public est celle de l'évangélisation. Les protestants évangéliques s'affichent par plusieurs biais. « Cela passe par une fierté assez nouvelle – les *marches pour Jésus* constituent un phénomène nouveau et déroutant qui pose la question du rapport à l'espace public de ces Églises. Cela passe également par l'évangélisation de rue qui n'est pas toujours régulée ni contrôlée par les Églises protestantes évangéliques, parfois générée par des libres entrepreneurs, sans lien direct avec les pasteurs ou les Églises. Ce sont des phénomènes en croissance notamment dans le métro ou sur les réseaux sociaux. On observe des manifestations d'intérêts de la part des jeunes évangéliques sous une forme de compétition et de concurrence. C'est un phénomène d'émulation qui peut légitimement poser question en matière de régulation de la visibilité religieuse dans l'espace public. Enfin, cela passe par l'évangélisation événementielle avec en particulier des événements phares comme *Bouge ta France* en 2018. Les protestants évangéliques se sont coordonnés à travers le Conseil national des évangéliques de France (CNEF) qui a organisé un mouvement spectaculaire dans un stade du Havre. Les évangéliques sont familiers de ce genre d'événements pour capter l'attention de personnes extérieures aux mouvements et puissent éventuellement se convertir. »

« De nouvelles conquêtes territoriales du religieux et des phénomènes d'hybridation accompagnent la recomposition du religieux »

Franck Frégosi explique dans ses travaux que cette recomposition du religieux s'accompagne « de nouvelles conquêtes territoriales du religieux », et de « phénomènes d'hybridation. »

Comme l'a déjà souligné Olivier Roy, nous assistons à un « phénomène du religieux déterritorialisé », c'est-à-dire une dissémination géographique des offres religieuses. Plus aucune religion ne semble devoir rester cantonnée dans le périmètre territorial national, culturel et ethnique qui l'a vu naître, au sein duquel elle est majoritaire. L'heure est à l'essor d'un religieux résolument nomade, à des sociétés devenues religieusement plurielles. De même que le centre de gravité du christianisme s'est déplacé au cours des siècles du cœur de l'Europe au continent américain puis vers l'Afrique noire. Il en va de même pour d'autres traditions religieuses à l'instar de l'islam né dans la péninsule arabe



mais qui est aujourd'hui très majoritairement asiatique⁴¹ et qui est également implanté dans l'espace européen⁴². Sans oublier le bouddhisme, religion qui séduit nombre de nos contemporains, surtout dans sa version tibétaine.

« Une acculturation et une logique d'enracinement de la religion »

Cette exportation (ou transplantation) du religieux hors de leur environnement traditionnel se prolonge, selon Franck Frégosi, par un double processus : une acculturation et une logique d'enracinement.

Derrière cette idée de déterritorialisation du religieux, il y a l'image d'un croire dynamique, qui chez nombre de nos contemporains emprunte à diverses traditions religieuses, sans pour autant se résigner à s'inscrire dans un univers confessionnel précis. Ces syncrétismes religieux se développent en France hexagonale et le sont déjà largement dans certaines collectivités des Outre-mer. À titre individuel, est également cité en exemple le cas du compositeur et chanteur Léonard Cohen⁴³ qui était un « *jewbu* » (Jewish + buddhist), un juif et bouddhiste, faisant des retraites dans des monastères bouddhistes et néanmoins se réclamant du judaïsme.

Raisonné en termes de « nouveaux territoires du religieux » semble obliger à penser un religieux en mutation, qui aurait été amené à connaître durant la période contemporaine certains déploiements ou redéploiement en direction de domaines ou de champs d'activité, de territoires dans lesquelles sa présence n'était pas jusque-là déterminante et n'était pas perçue comme socialement légitime. On pense ici aux débats tels que : « la religion a-t-elle sa place dans l'entreprise ? Dans la finance ? Etc. ».

« Une visibilité extensive de l'islam, signe de l'enracinement de la religion musulmane en France métropolitaine et de la matérialisation concrète de l'existence d'un islam français ? »

On peut aussi songer à la question de la finance islamique en France. « Est-ce que la finance islamique en tant que telle relève du religieux ? ». Le « *halal* business » est-il religieux ? Franck Frégosi rappelle que si le *halal* a été reformulé par les acteurs concernés comme étant une « norme-canon », il s'inscrit dans la hiérarchie des normes de l'islam comme étant une simple « norme médiane ». Aujourd'hui, le *halal* ne s'arrête plus simplement à la boucherie, mais inclut parfois la cosmétique, les vêtements et le comportement dans l'espace de la cité. Il en est de même – bien qu'il faille les distinguer – pour la notion de la *cashrout* qui renvoie à la question de l'abattage rituel juif, mais inclut aussi le fait d'avoir un comportement *casher*. Dans le *halal*, s'il y a des modes d'abattage spécifiques, il ne s'agit pas d'un acte sacrificiel, comme cela l'est dans le judaïsme.

Ces nouveaux espaces de visibilité de la religion dans l'espace public sont la conséquence logique de la présence, dans notre société ou dans certains secteurs d'activités, de personnes croyantes qui font publiquement état d'une appartenance religieuse par une pratique religieuse ostensible (exemple : prières sur le lieu de travail, la pratique du jeûne, le port de tenues vestimentaires « pudiques » ou de signes religieux, des demandes particulières d'absence pour des fêtes religieuses, etc.). Cette publicisation individualisée de demandes spécifiques peut donner le sentiment d'une pénétration induite du religieux là où auparavant il n'y avait aucune demande.

41 - En particulier, le pays comptant le plus de croyants musulmans dans le monde est l'Indonésie, dont environ 87% de la population se déclare de confession musulmane, soit environ 226 millions de personnes.

42 - Outre la présence minoritaire de l'islam dans la plupart des pays européens, environ 59% de la population de l'Albanie se déclare « d'appartenance musulmane », soit environ 1,8 million d'habitants. En Bosnie-Herzégovine, 50,7% de la population se déclare « musulmans », soit 1,8 million d'habitants également.

43 - Auteur-compositeur-interprète, musicien, poète, romancier et peintre canadien (1934-2016).



Pour Fatiha Ajbli, concernant l'islam, « c'est le passage d'une immigration de travail à une immigration familiale et l'abandon des illusions du retour qui vont faire de la visibilité une dimension majeure de la sédentarisation des populations de confession musulmane ». Il y a eu « une visibilisation extensive (Corinne Torrekens) de l'islam *via* la pratique du port du voile, des projets architecturaux, ou encore la consommation *halal*, qui est le signe de l'enracinement de la religion musulmane en France métropolitaine. C'est parce qu'il y a enracinement qu'il y a visibilité, c'est la matérialisation concrète de l'existence d'un islam français. » Selon Farhad Khosrokhavar, les femmes françaises de confession musulmane et qui portent le voile ne « cherchent non pas à rompre avec l'identité française mais à l'assumer différemment, à s'intégrer sans se laisser assimiler. Elles sentent donc le besoin de se distinguer des autres tout en participant à la société, à être d'autant plus elles-mêmes qu'elles sont un petit peu différentes et, surtout, à pouvoir se démarquer des parents autant que du monde extérieur ». Cette réflexion rejoint celle de Dounia Bouzar : « Certains jeunes sont dans une démarche de redéfinition de leur islam qui vise à leur permettre de relier les deux mondes auxquels ils appartiennent et que les divers tenants du 'choc des civilisations' ne cessent d'opposer. Leur position bouleverse nos représentations puisque, loin de se présenter comme une minorité demandant à être reconnue, ils manifestent leur adhésion aux valeurs universelles de la République en affirmant qu'elles sont proches de celles transmises par leur religion⁴⁴. » Elle précise que les femmes appartenant à cette mouvance ont aussi redéfini le sens de leur foulard : il n'est plus lié à l'interdit de montrer ses signes de féminité mais symbolise le lien à Dieu pour se donner la force d'accomplir son devoir de citoyenne au sein de la société (avoir son chéquier, son studio, sa voiture, son métier).⁴⁵

« S'intégrer sans se laisser assimiler : une question pas si nouvelle »

Cependant, seul un examen approfondi permettrait de mesurer le degré de nouveauté de telle ou telle situation et de telle ou telle pratique. Franck Frégosi rappelle, par exemple, la question de la gestion des jours d'absence et le risque de favoriser une forme de communautarisation des entreprises. Ce problème s'est posé dans les années 1960 lors de l'arrivée des rapatriés d'Algérie, avec la création du Bureau du Chabbat (BDC) mis en place par la communauté juive. Il s'agit d'une institution qui bénéficiant d'une mise à disposition d'employés de l'ANPE, visant à permettre que des juifs observants venus d'Algérie puissent retrouver un cadre d'activité professionnelle qui ne remette pas en cause leur conception du judaïsme. Le BDC a changé de nom en 2017 et se nomme désormais « OVED – objectif emploi » et n'est plus en lien avec Pôle Emploi.

Le recours à l'histoire peut donc, selon Franck Frégosi, nous permettre de constater que des questions aujourd'hui très sensibles dans le débat public ne l'étaient pas hier. Pour les cimetières, notamment, les collectivités locales appliquent aujourd'hui des dispositions qui avaient déjà été mises en œuvre pour la communauté juive, du moins pour ceux qui souhaitaient être inhumés dans un « carré confessionnel » (bien déterminé mais non matérialisé).

« Une visibilité qui peut provoquer de fortes tensions »

Reste qu'aujourd'hui, les éléments de crispation apparaissent plus visibles et identifiés. Même si ce processus de visibilité ne concerne en réalité qu'une minorité des croyants, il provoque de très fortes tensions. Pour Fatiha Ajbli, « ces tensions ne sont pas toujours motivées par la volonté d'empêcher les croyants de pratiquer leur culte mais traduisent plutôt une situation de malaise à l'égard d'une présence encombrante, dont la légitimité à occuper l'espace public n'est pas évidente », d'autant plus, concernant la visibilité de l'islam, « dans le contexte de lutte contre le terrorisme qui introduit une grande confusion ».

44 - Dounia Bouzar, Françaises et musulmanes : *Stratégies individuelles ou remise en question des normes ?*, in *Le Hijab : Le foulard islamique en questions, ouvrage collectif*, Éditions Amsterdam, Paris, mars 2004.

45 - *Ibid.*



« L'espace public peut apparaître comme un espace normé et normatif »

Or, selon Fatiha Ajbli, « on ne peut pas comprendre les tensions que suscite la visibilité du culte musulman si on n'intègre pas l'idée que notre espace public n'est pas neutre, c'est un espace normé et normatif. Si l'espace public n'est pas neutre, c'est parce qu'il est avant tout le terrain de la publicisation des problèmes sociaux et de leurs délibérations publiques. Il est le lieu des métamorphoses de la société. » L'espace public est structuré par des normes et comportements dominants, ce qui attribue des propriétés inclusives et exclusives. L'espace public peut apparaître comme un espace normatif.

Le professeur émérite de droit public Patrice Rolland souligne la polysémie en droit du terme « public » et donc de l'expression « espace public », ce qui conduit à des réactions et des perceptions différentes face à la visibilité religieuse en son sein. Il contient « un sens physique » dans la mesure où il est visible et audible. Il a également « un sens spatial » : un lieu ouvert à tous. Il compte aussi « un sens politique », puisque le pouvoir relève de l'État. Et enfin « un sens social », plus large et plus vague, dans la mesure où l'espace public est commun à tous. Ces significations ne peuvent pas établir un sens clair de la notion « d'espace public » : on ne peut pas les unifier ou les superposer. Un lieu public peut l'être parce qu'il est ouvert à tous sans pour autant forcément appartenir à la personne publique. L'espace public peut également être le lieu essentiel de l'échange entre les Hommes, et c'est pour cette raison que la liberté d'expression y est fondamentale. « L'espace public doit donc être compris comme un espace dans lequel se forme le lien social. » Emmanuel Kant le définissait notamment comme un espace public de délibération, un espace commun. Une telle définition suppose une double condition : « un principe d'égalité de participation et un principe d'exercice public de la raison ». Dès lors, Patrice Rolland s'interroge : « que signifierait une exclusion du religieux à partir d'un espace compris de cette façon-là ? Une exclusion d'un espace de liberté des échanges et de délibération. »

Du point de vue du facteur religieux, l'espace public est issu d'une interaction historique particulière où l'État s'est affirmé face à une Église dominante. Cet espace public est encore aujourd'hui marqué par cette influence d'un point de vue matériel à travers les bâtiments et d'un point de vue symbolique à travers le calendrier par exemple. Pour Fatiha Ajbli, « l'espace public est le lieu symbolique où se gèrent les contradictions entre les groupes. Selon Nilüfer Göle, cette normativité se structure principalement autour de deux dimensions : l'une a trait au religieux et l'autre aux normes sexuelles. S'agissant des normes sexuelles, elles sont l'héritage de la libération sexuelle post-68. Même si ces normes ne font pas l'unanimité (comme on a pu le voir à l'occasion du débat sur le mariage pour tous), c'est bien sur le terrain de la sexualité que se joue la rhétorique politique du « choc des civilisations ». Le sociologue Éric Fassin souligne l'apparition d'un 'nous' – défini par la démocratie et la libération sexuelle – que l'on oppose aux 'autres'. Dans cette configuration, l'irruption des femmes musulmanes dans l'espace public, peut être vue comme une violation de ces normes, soit comme une transgression qui défie à la fois les limites de l'indifférence séculière de l'espace public et les normes d'un féminisme séculier. »

« Comme au théâtre, l'espace public représente le lieu où de nouveaux arrivés apprennent à jouer une pièce ensemble avec tous les acteurs ; ils se retrouvent dans le consensus mais aussi dans la confrontation »

Or, selon le philosophe Claude Lefort, ce qui caractérise la démocratie comme une forme politique, c'est l'indispensable place du conflit, la possibilité du dissensus, ainsi que la place accordée à l'« incertitude » et à « la dissolution des repères de certitude ». Pour la sociologue Nilüfer Göle, « les mouvements néo-populistes européens capitalisent la peur, le ressentiment et formulent une politique de colère devant la dissolution des repères de certitude. En cherchant à réifier les repères identitaires nationaux, le néo-populisme abolit la place laissée à l'incertitude et sabote les vertus démocratiques de l'espace public pris comme un lieu d'apparition, de débat et d'échange (...) Comme



au théâtre, l'espace public représente le lieu où les différents acteurs, les nouveaux arrivés apparaissent sur scène et apprennent à jouer une pièce ensemble ; ils se retrouvent dans le consensus mais aussi dans la confrontation. ».

« De nouvelles pratiques qui peuvent déranger notamment parce qu'elles font écho au propre désenchantement religieux de certains. Elles ont un effet miroir : le reflet inversé de certains rapports distanciés au religieux »

Peuvent être citées, comme exemple de visibilité et d'expression religieuses notamment musulmanes, des demandes liées aux pratiques religieuses plus exigeantes dans le domaine de l'alimentation ou vestimentaire. Il y a dans la société, face à ce type de pratiques et de visibilités, le constat de réactions épidermiques qui s'expliquent en partie par l'état profondément sécularisé de nos sociétés, mais aussi par le fait que le christianisme a dans ce contexte évolué dans sa pratique, en désertant notamment (le plus souvent) le terrain des interdits alimentaires. Pour Franck Frégosi, le malaise visible traduit plus en amont autant une incompréhension qu'un réel désarroi qui renvoie au rapport ténu des Français au religieux. Ces nouvelles pratiques peuvent déranger et surprendre notamment parce qu'elles font écho au propre désenchantement religieux de certains. Elles ont un effet miroir : le reflet inversé de certains rapports distanciés au religieux.

« Des visibilités nouvelles qui, le plus souvent, ne dérangent pas ni ne surprennent en Outre-mer »

Dès lors, ces demandes paraissent, pour une majorité de la population de l'hexagone, socialement illégitimes. Cela est confirmé par le fait que, dans la plupart des collectivités des Outre-mer, où la religiosité est beaucoup plus forte, ces demandes et ces visibilités « nouvelles », le plus souvent, ne dérangent pas ni ne surprennent.

« La relocalisation du religieux musulman dans l'hexagone et la diversité des mémoires »

Pour Franck Frégosi, la relocalisation du religieux musulman en métropole renforce également la visibilité religieuse de l'islam. Cela est lié à l'enracinement de communautés religieuses dont l'une des caractéristiques est d'être massivement composées de groupements humains originaires de l'ex-empire colonial français. Cela ramène à l'histoire de la France, au fait qu'il fut un temps où la France se considérait notamment comme « un empire colonial musulman ». Aujourd'hui, il apparaît, pour beaucoup, délicat d'accepter ce qui fait finalement partie de l'histoire nationale. Peut-être parce que cela renvoie au problème des « mémoires meurtries », d'un héritage et d'imaginaires croisés autour de la colonisation et de la décolonisation. Cependant, il ne se retrouve pas la même fixation par rapport à d'autres traditions religieuses qui nous renvoient à l'imaginaire national. C'est le cas du bouddhisme par exemple, néanmoins bien plus minoritaire. La France a aussi été en responsabilité politique en Cochinchine, mais le bouddhisme semble bénéficier d'une image positive notamment du fait qu'il est assimilé à la figure du Dalaï-Lama, « résistant face à la Chine communiste ». En effet, les Français de confession bouddhiste se réclament majoritairement (environ 70%) de la branche tibétaine, dont le dalaï-lama est le chef spirituel (alors que cette branche est très minoritaire au niveau mondial).

« Cette publicisation du monde religieux oblige à prendre en compte une forme englobante du croire, qui induit des comportements précis dans la vie sociale »

Autre explication : cette publicisation du monde religieux oblige à prendre en compte une forme englobante du croire, qui induit des comportements précis dans la vie sociale. Max Weber écrivait ainsi dans *Économie et Société* (1921) : « la religion est une espèce particulière d'agir en communauté ».



Il peut également être question de « vellétés de groupes religieux qui essaient d'affirmer leur présence et de se faire entendre dans des circonstances délicates, où l'État se rendrait absent, dans le domaine social ou éducatif par exemple. »

Des formes d'expressions publiques religieuses peuvent aussi avoir lieu à l'occasion de manifestations culturelles (exemples : des protestations contre des œuvres d'art contemporain ou des pièces de théâtres jugées blasphématoires) ou autour de débats parlementaires. Pour Franck Frégosi, « il s'agit de mobiliser en jouant des émotions pour renforcer sa légitimité ou s'imposer socialement comme des acteurs incontournables et faire fléchir les responsables publics. Cela est bien-sûr évoqué à propos du développement de mouvements dits sectaires en France, on peut penser à ces mobilisations citées plus haut par des groupes de croyants, mais aussi aux manifestations menées en France par des groupes dissidents de l'Église catholique romaine ». C'est le cas de l'organisation *Civitas*, qui s'est portée contre la collection d'arts contemporains *Yvon Lambert* (saccage de l'œuvre d'art intitulée « *Piss-christ* » du photographe cubain Andres Serrano, figurant un crucifix plongé dans de l'urine et du sang) ou contre la pièce de théâtre sur le concept du visage du fil de Dieu « *Golgota Picnic* » à Paris, ce qui avait donné lieu à une procession aux flambeaux, avec des femmes portant des tuniques figurant le christ-roi. On peut mesurer l'hybridation et le glissement d'un registre à un autre. Ces manifestations sont déconnectées des calendriers liturgiques et non cautionnées par l'épiscopat, le tout dans une société laïcisée qui n'est plus habituée à voir des personnes défiler (même s'il y a des règles de droit qui peuvent le permettre), dans le cadre « d'opérations de reconquête ». *Civitas* déclare ainsi qu'il s'agit de « mettre à bas la république maçonnique française et de restaurer la royauté du Christ ». S'il s'agit ici d'un groupuscule, il convient d'étudier aussi ces phénomènes car ils expriment un certain nombre de malaises et de transformations dans différents secteurs de la société.

« Face à la visibilité de l'islam certains voient l'occasion de restaurer un catholicisme visible qui revendique une ambition à définir la norme sociale »

Autre cause d'une expression religieuse nouvelle, qui se retrouve chez certains courants catholiques traditionalistes, celle de l'idée selon laquelle, pour reprendre les travaux du maître de conférences en sciences politiques Yann Raison du Cleuziou, « la visibilité de l'islam est vue comme une ressource pour restaurer un catholicisme visible qui revendique une ambition à définir la norme sociale. Ce qui explique que l'on ait aujourd'hui une reconstruction d'un certain *catholicisme politique* qui est liée à cette recomposition interne. Mais pas seulement. En raison des flux migratoires, de ce sentiment d'une visibilité croissante et menaçante de l'islam, le catholicisme apparaît pour certains comme une ressource politique et culturelle disponible, y compris auprès de catholiques non pratiquants. Patrick Buisson, qui n'est pas un catholique pratiquant, le dit explicitement : ce catholicisme s'avère être une ressource de sens immédiatement disponible pour renforcer une identité nationale affaiblie, en raison selon lui de 'l'idée d'égalité' » (sous-entendant que le catholicisme n'a pas à être à égalité avec les autres religions). Cette recomposition interne au catholicisme a donc trouvé des échos et rencontré une demande de symbolique au sein du champ politique. C'est là encore un autre phénomène qui aboutit à ce que le discours sur les 'racines chrétiennes' devienne aujourd'hui un lieu commun du discours politique de droite et qui perce même à gauche. »

« Une visibilité du catholicisme qui est aussi portée par le désir de restauration d'un courant opposé aux orientations postconciliaires des années 1960 »

Mais, pour Yann Raison du Cleuziou, les recompositions internes du catholicisme ne trouvent pas leur seule rationalité dans une forme de rivalité mimétique avec l'islam. « Il y a aujourd'hui une transformation du rapport de force interne. Nous sommes aujourd'hui dans une période de déclin quantitatif du catholicisme pratiquant. Dès lors, le rapport de force au sein du catholicisme est modifié par ceux qui restent. Aujourd'hui, le groupe qui a la plus forte capacité à perpétuer la foi en son sein, c'est celui constitué de ceux que j'appelle les 'catholiques observants' : un milieu de famille



issu de la bourgeoisie classique, qui trouve son origine dans les années 1960, qui n'a pas rejoint la contestation ouverte des courants traditionalistes, mais qui s'est mis dans une position de réserve au sein même de l'Église avec une certaine méfiance à l'égard des excès de la pastorale *postconciliaire*. Ce catholicisme a pris le contrôle de la transmission de la foi par méfiance à l'égard d'un clergé trop marqué à gauche. Il a pris son autonomie dans les institutions ecclésiastiques, en s'appuyant non plus sur les paroisses mais sur des mouvements de jeunesse (notamment le scoutisme), sur certains établissements catholiques plus autonomes par rapport aux diocèses. Et ils se sont appuyés sur le jeune clergé issu des congrégations nouvelles, charismatiques ou traditionalistes. Ce groupe est aujourd'hui en capacité de transformation du catholicisme, avec une visibilité qui croît, parce que les autres groupes du catholicisme décroissent. » Ainsi, cette question de la visibilité est aussi portée par le désir de restauration d'un certain catholicisme contre les orientations postconciliaires des années 1960.

« Une visibilité de l'islam qui parfois relève de la 'bigoterie ritualiste' ? »

La visibilité nouvelle de l'islam dans l'espace public est aujourd'hui la question qui suscite le plus d'interrogations et de crispations. Celles-ci, cela a été dit, s'articulent principalement autour de l'extériorisation des attitudes orthopraxes (exemple : fidélité à une norme comportementale, comme le port de tenues enveloppantes), mais aussi autour d'aspects connexes à l'observance culturelle *stricto sensu* (exemples : querelles sur la localisation des lieux de culte, présence ou non d'un minaret, abattage dit rituel, prières de rue, observance du jeûne du ramadan, etc.). Nous assistons dans divers secteurs de l'islam de France à des manifestations qui témoignent d'un ritualisme prononcé ; ce que Tareq Oubrou, imam à Bordeaux, dénonce comme « l'orthopraxie de masse », et que Mohammed Bajrafil, islamologue et théologien, imam à Ivry, fustige comme la « bigoterie ritualiste ». Ces deux imams viennent de deux horizons familiaux distincts, l'un, Tareq Oubrou, vient d'un milieu totalement sécularisé, l'autre, Mohammed Bajrafil, vient d'une famille issue de responsables de confréries à la tête de madrasas aux Comores. S'ils ont connu des situations religieuses différentes ils font tous deux le même constat de cette réalité religieuse de plus en plus ritualiste et orthopraxe.

Le regain de ce ritualisme semble donc réel, avec des causes variées. Le développement et l'enracinement de pratiques religieuses, y compris déviantes, ne résulte pas d'une causalité unique, fut-elle religieuse. Est rappelée l'importance, en l'espèce, de prendre en considération le terreau social, démographique et culturel, ainsi que les circonstances historiques qui président à leur développement. Franck Frégosi précise que « le propos des sciences sociales est de rapporter les idées et les représentations religieuses à des configurations sociales précises. Se borner à la seule étude des textes ne suffit pas à expliciter le comportement des individus. »

« L'essor du ritualisme visible dans l'espace public semble autant être lié à un défaut de reconnaissance et à une quête de distinction qu'à l'essor souterrain de courants idéologiques littéralistes »

Effectivement, il ressort des différentes enquêtes sociologiques et des témoignages d'imams (*cf. ci-après*) que l'essor du ritualisme visible dans l'espace public semble autant être lié à un défaut de reconnaissance, à une quête de distinction (au sens bourdieusien du terme), voire à un désir élitiste chez certains individus socialement déclassés et faiblement dotés en capital religieux, qu'à l'essor souterrain de courants idéologiques littéralistes.



« Une corrélation entre inégalité, échec scolaire, chômage durable, ségrégation et importance accordée à la religion : voir son avenir 'terrestre' fermé renforce la croyance et le fait de pratiquer »

Cela renvoie également, en ce qui concerne l'islam, au constat d'une surreprésentation des catégories socio-professionnelles les plus fragiles et modestes au sein de la population de confession musulmane (cf. plus haut). À cet état de fait s'ajoute une surreprésentation de cette population dans des quartiers où la mixité sociale est extrêmement faible (avec donc une éventuelle pression sociale facilitée de groupes organisés, notamment religieux) et où le sentiment de relégation est très fort. Pour le sociologue Hugues Lagrange, il existe une corrélation entre inégalité, échec scolaire, chômage durable, ségrégation et l'importance accordée à la religion : voir son avenir « terrestre » fermé renforce la croyance et le fait de pratiquer.

« Une religiosité plus forte dans les quartiers populaires à faible mixité sociale »

Cette corrélation a été confirmée par des enquêtes de sociologie de 2009 menées dans 28 pays, ainsi que par toutes celles qui, en France, depuis trente ans, ont décrypté les difficultés et les discriminations que rencontrent les enfants d'immigrés⁴⁶. Mais d'autres facteurs jouent. Notamment culturels et interculturels. Ainsi, le fait que « le sentiment de relégation sociale » soit très sensible chez les secondes générations les éloigne de l'irréligiosité européenne. Faute de construire leur identité à l'école ou au travail, ils cherchent cette identité dans un islam visible. C'est ce que confirme l'enquête déjà citée « Trajectoires et origines », de l'Institut national d'études démographiques (INED) : les nouveaux Français « qui vivent dans les 'quartiers immigrés' sont sensiblement plus religieux que ceux qui sont dispersés dans des 'quartiers mélangés' », notamment faute d'échanges interculturels. En plus d'un repli sur la religion, l'isolement réduit les contacts avec la population 'majoritaire', ce qui « limite le brassage des manières de vivre et des croyances ».

« Pour les jeunes ayant réussi leurs études ou vivant loin des 'cités', l'islam est un islam d'Europe, plus moderniste, marqué par une foi plus personnalisée »

De la même façon, l'enquête de l'INED montre que les enfants nés dans des couples mixtes, de plus en plus nombreux, sont moins religieux : « La dissonance du couple, la double culture, va dans le sens d'une moindre islamisation. » Hugues Lagrange ajoute enfin : « Pour les jeunes ayant réussi leurs études ou vivant loin des cités, l'islam est un islam d'Europe, plus moderniste, marqué par une foi plus personnalisée. »

« Le recours à l'islam est une façon de répondre à une série de questions complexes »

Selon le sociologue Fabien Truong, pour certains jeunes des quartiers populaires, « le recours à l'islam est une façon de répondre à une série de questions complexes, voire aussi de se dégager du seul prisme de l'islam. » Ce recours s'explique selon lui par une forme de « vide ». « Le discours religieux, qu'il soit musulman ou non, est avant tout métaphysique et répond aux interrogations : 'qui je suis ?' ; 'd'où je viens ?' ; 'où vais-je ?'. » Mais aussi « à la question, toujours présente dans cette population de jeunes, de la mort. » Les deux premières questions sont en rapport avec les parents, ont un lien avec la migration, et renvoient aux travaux de Tobie Nathan. Fabien Truong, qui a enquêté en immersion auprès de nombreux jeunes de quartiers populaires sur une période de dix années, note que tous les jeunes rencontrés ont été confrontés à la mort d'amis proches ou du père. « Cette

46 - Cf. les enquêtes de l'Institut national des études démographiques, « Trajectoires et origines » et « Mobilité géographique et insertion sociale » ; de l'Institut des sciences sociales du politique ; du WVS (World Values Survey) ; du Centre de recherches politiques de Sciences Po et du ministère de l'Intérieur.



question de la mort est centrale et donc celle du deuil aussi. Il n'y a pourtant quasiment aucun accompagnement sur ces questions. » Dans ce contexte, Fabien Truong constate que le discours religieux offre « des réponses efficaces et individualisées de manière à ce que les jeunes obtiennent des réponses en évitant l'interlocution. » Fabien Truong rappelle que « ces garçons, coincés dans la seconde zone, vivent avec l'idée et la certitude 'd'être dans le mal' et qu'ils iront 'en enfer' (...) Le recours à la religion est alors pour eux essentiel, notamment sur la question de l'au-delà et de comment reprendre pied (...) Le recours concret aux bons points de moralité permet de se reconstruire et de se ré-envisager comme un 'être moral'. »

« Revendiquer mieux savoir ce qu'est la religion que ceux qui sont nés dedans »

Ces phénomènes ont été analysés notamment dans le cadre d'un appel à projet de recherche subventionné par le ministère de l'Intérieur entre 2015 et 2018 sur les imams. « On se reconstruit dans une nouvelle famille quitte parfois à brouiller les étapes, en revendiquant mieux savoir ce qu'est la religion que ceux qui sont nés dedans. »

Dans le cadre de cette enquête où près de 70 imams de tous horizons culturels, ethniques, géographiques et de sensibilités religieuses ont été interrogés, une large majorité d'entre eux se montre gênée par les remontées de pratiques ritualistes. Est cité par Franck Frégosi l'exemple d'un imam marseillais lui racontant ce qui suit : « Chaque fois que je viens pour la prière du vendredi, il y a toujours quelqu'un qui m'envoie une chechia pour que je me couvre la tête. Pourquoi ? Je n'ai pourtant absolument pas besoin de cela. Cette personne qui m'envoie une chechia veut-il venir prêcher à ma place ? ». Ainsi, cet imam décrit l'attachement de certains fidèles à des formes coutumières et rituelles qui n'ont rien de canoniques. Le même imam poursuit : « Chaque fois que je monte au *minbar*, certains veulent me donner un bâton. Si ça continue, le bâton, je vais m'en servir pour leur taper dessus. » Ce type de témoignage révèle une querelle d'orthopraxie.

« Le phénomène du port du voile n'est pas figé mais dynamique et mouvant »

La question du voile, signe de visibilité, est source de crispations nombreuses. Selon une enquête d'opinion *Ifop* pour l'institut Montaigne⁴⁷ de mai 2016, 35% des femmes de confession musulmane déclarent le porter (23% le porter « toujours », 7% « sauf sur le lieu de travail », et enfin 5% « rarement »), dont 38% des femmes de plus de 50 ans (dont 34% « toujours »), 42% des femmes de 25 à 49 ans (mais dont seulement 27% « toujours »), 30% des femmes de 18 à 25 ans, et 18% des femmes de 15 à 24 ans. 65% des femmes de confession musulmane déclarent ne pas le porter (dont 82% des 15 à 17 ans, 70% des 18 à 24 ans, 58% des 25 à 49 ans et 62% des 50 ans et plus).

Sont constatés différents types de voiles : il y a de nombreuses « modes », au sens mercantile du terme. Certains évoquent la « mode pudique », mais, là encore, cela semble obéir à des logiques marchandes et commerciales. Les voiles « montant » qui dissimulent un faux chignon, par exemple, ne sont pas la conséquence d'une prédication d'un imam, mais des séries télévisées turques massivement diffusées dans le monde arabo-musulman, en particulier au Maghreb. Certaines jeunes femmes reproduisent en l'espèce le schéma de la mode turque. C'est ce que Franck Frégosi appelle la mode du « *sexy halal* », c'est-à-dire la façon qu'ont certaines jeunes filles de « composer avec la loi supposée commune et le maquillage et des attitudes vestimentaires (par exemple, port du pantalon moulant a priori contraire aux usages) pour séduire les hommes ». Pour Fatiha Ajbli, « le corps des femmes musulmanes constitue un enjeu des conflits idéologiques qui traversent les sociétés d'Europe

47 - Ces chiffres sont cependant à analyser avec précaution, notamment du fait qu'ils se basent sur un échantillon de personnes de confession musulmane résidant en France sans pour autant avoir nécessairement la nationalité française.



en général ». « Les femmes musulmanes [qui portent le voile] constituent une forme de fantasme dans le fantasme de l'islam (...) Ce débat qui se fixe sur le voile est intrinsèquement généré. De toutes les controverses, celles débouchant sur une loi et règlementations, sont celles qui concernent d'abord les femmes (...) Il y a là une sorte de paradoxe : on reproche à ces femmes de se communautariser alors qu'on laisse penser vouloir organiser leur mise à la marge. » Fatima Ajbli rappelle que « pourtant, les itinéraires de ces femmes qui revendiquent leur visibilité religieuse se recomposent dans le contexte français, c'est-à-dire religieusement pluriel et sécularisé. » Elle constate par ailleurs « une démocratisation des formes de voile », avec l'existence de beaucoup d'expressions vestimentaires : jilbeb, hijab, turban, etc. « Cette déstandardisation a des emprunts culturels variés, qui piochent soit dans les pays arabes (ce qui reste minoritaire) où les tenues sont souvent sombres, soit dans des pays subsahariens où les tenues sont souvent plus colorées, soit à des emprunts culturels occidentaux ». Dans ce cas, se constate « une forme de re-culturation du voile par des accessoires mis à disposition par la culture française. Cette re-culturation, manière de résorber l'altérité du voile, fait débat auprès des autorités religieuses mais traduit une autonomie dont jouissent les femmes dans la façon dont elles gèrent leur référentiel islamique avec une volonté d'investir l'espace public, de prendre part à la vie de la cité (...) Le phénomène du port du voile n'est pas figé mais dynamique et mouvant. Il y a un phénomène de voilement, de re-voilement et de dévoilement. Le dévoilement correspond à des femmes qui retirent leur voile du fait d'une évolution de leur opinion face aux normes religieuses ou à une pression sociale trop forte. D'où la pertinence de réinterroger la catégorie « femme voilée » (...) On a longtemps défini la femme voilée, à partir de son attribut, or ce n'est pas son accessoire qui fait la femme musulmane, mais l'orthopraxie normative. » En 15 ans, selon l'enquête *Ifo* précitée, le pourcentage des femmes qui disent porter le voile a augmenté (il y a 15 ans, 24% disaient le porter). Néanmoins, 8% des femmes déclarent l'avoir porté mais disent ne plus le faire, sans que l'on en connaisse les motifs. 57% des femmes de confession ou de culture musulmanes ne l'ont jamais porté. Les raisons du port du voile sont, de fait, très diverses : selon les personnes portant le voile interrogées, 75% le font car elles considèrent le voile comme une « obligation religieuse », 35% le font « pour se sentir en sécurité », 23% par volonté de « montrer qu'elles sont musulmanes », 6% « pour imiter les autres » et 6% par « contrainte ».

« La visibilité est multi-sémique »

Pour Dounia Bouzar, « la visibilité est multi-sémique. Les accessoires qui rendent l'appartenance religieuse visible n'ont pas toujours la même fonction et le même sens. Si l'on prend la question du voile, sa fonction est définie par la musulmane qui le porte. Certaines femmes ont redéfini leur foulard et l'investissent comme une sorte de symbole qui leur permet de relier leurs croyances et les valeurs modernes qu'elles ont investies. C'est le fameux 'à la fois française et musulmane' ou 'à la fois musulmane et féministe' des années 1990. D'autres, minoritaires, investissent un voile qui a une fonction opposée de séparation avec 'les autres'. Il s'agit alors de se distinguer des 'mécrites' ou des 'musulmans égarés' et de se reconnaître entre soi, comme dans le discours dit « salafiste ».

« La part de la représentation de soi peut, d'une certaine manière prendre le pas sur le fidéisme qui animerait ceux qui portent le voile »

Pour Franck Frégosi, l'ensemble de ces attitudes traduit, non pas un « redéploiement du religieux » mais davantage « un phénomène d'hybridation ». La part de la représentation de soi peut, d'une certaine manière prendre le pas sur le fidéisme qui animerait ceux qui le portent.

De façon plus générale, dans l'ensemble du paysage religieux français, la sociologue Anne-Sophie Lamine rappelle que, dans le domaine des pratiques religieuses, les « conflits vont de pair avec de nouvelles formes d'énonciation des identités individuelles et collectives. L'ethnique et le religieux y apparaissent comme des ressources d'affirmation de soi et de différenciation, voire de revendication.



Ils constituent aussi, particulièrement dans le versant majoritaire, des ressources politiques, assignant souvent les minoritaires à une altérité non assimilable ou s'inquiétant de risque de soumission et de manipulation des personnes. »

« Il n'y a pas de réponse doctrinale face à une querelle d'orthopraxie »

Il est à noter qu'il n'y a pas de réponse doctrinale face à une « querelle d'orthopraxie ». Il existe en effet plusieurs groupes en concurrence s'agissant de la définition d'une « norme religieuse commune ». Reste que ces questions autour de l'orthopraxie sont néanmoins largement abordées en interne des différents courants musulmans en France. Sur plusieurs sites Internet islamiques, on peut consulter certaines prises de positions qui visent à attirer l'attention sur un risque de confusion entre littéralisme, ou la fidélité à ce qui est perçu comme une tradition, avec la foi elle-même (exemple : sur l'obligation de participer à la vie de la société, ou au contraire l'obligation de s'occuper du foyer et des enfants).

Ce type de querelle d'orthopraxie s'est déjà posé. Le judaïsme consistorial a été et est toujours confronté à une affirmation ritualiste très forte, souvent de la part de jeunes juifs. Au niveau de la cashrout, cela a été géré en intégrant dans le *Beth Din* des certificateurs *Loubavitch* ultraorthodoxes, des acteurs particulièrement rigoureux. C'est une manière qui a été choisie pour réguler la multiplication des pratiques orthopraxes dans cette communauté.

« La réinterprétation de la judéité en termes religieux est aujourd'hui redevenue importante »

Aujourd'hui, selon l'enquête précitée dirigée par Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël parue en 2009, environ 1/3 des personnes de confession juive s'estiment plus religieuses que leurs parents. Pour Lucine Endelstein, chargée de recherches au CNRS, « cela signifie que la réinterprétation de la judéité en termes religieux est aujourd'hui redevenue importante : la réaffirmation identitaire des années 1980 a abouti à une réappropriation de l'héritage religieux que les juifs des générations précédentes avaient délaissé, par choix identitaire, mais aussi parce qu'ils suivaient le mouvement général de sécularisation. Cette réapparition du religieux dans les processus d'identification au judaïsme correspond à des conceptions de la judéité et des horizons idéologiques différents. On peut observer la revitalisation du judaïsme au cours des dernières décennies dans sa dimension spatiale, avec la multiplication du nombre de lieux de culte, d'écoles juives, de commerces *casher*, d'évènements ponctuels ». Sont cités en exemples, les restaurants certifiés par la surveillance rabbinique du Consistoire de Paris (sans compter les surveillances orthodoxes indépendantes) : 4 en 1971, 70 en 1991, 108 en 2002, 129 aujourd'hui à Paris et en banlieue. Ou le nombre d'écoles privées juives : 10 en 1956, 88 en 1986, 125 en 2004, près de 300 aujourd'hui (moins si l'on compte en « groupes scolaires »). Cette démultiplication des lieux juifs semble refléter, pour Lucine Endelstein, une effervescence religieuse, mais pas seulement. « Car elle relève d'une combinaison de facteurs religieux et de facteurs non religieux, particuliers ou non au monde juif : par exemple l'évitement du secteur public pour les écoles (avec en plus, la peur de l'antisémitisme et la recherche d'une éducation traditionnelle) ; pour le secteur casher le développement de la restauration rapide, et l'industrialisation des modes de production alimentaire et la recherche de traçabilité des produits (avec la particularité du respect d'une norme alimentaire religieuse ou d'une tradition). »



« Vue de loin, la présence religieuse juive est plus importante et plus visible dans l'espace public. Vue de plus près, cette présence est changeante dans le temps et dans l'espace »

La revitalisation du judaïsme s'exprime aussi, pour Lucine Endelstein, « par des pratiques individuelles, difficilement quantifiables : les pratiques vestimentaires (avec le succès du mouvement ultra-orthodoxe *Loubavitch* : les hommes portant barbe, chapeau et costume noir sont plus nombreux à arpenter les rues des grandes villes françaises aujourd'hui qu'il y a une quinzaine d'années). Vue de loin, la présence religieuse juive est plus importante et plus visible dans l'espace public. Vue de plus près, cette présence est inégale, polymorphe, et changeante dans le temps et dans l'espace. Elle exprime une diversité de choix individuels et collectifs concernant les manières de vivre en tant que juif dans un pays laïque. La visibilité du judaïsme est marquée par le contraste entre la discrétion des lieux de culte et des écoles juives et le caractère très visible de certaines pratiques vestimentaires, et de certains événements : les signes pérennes de la présence du judaïsme dans l'espace public tendent à s'effacer, tandis que la visibilité de cette religion devient plus événementielle. »

En exemple, est cité un moment d'expression du judaïsme dans l'espace public qui a pris de l'ampleur depuis les années 2000 : il s'agit des allumages publics des bougies de *Hanoucca*. La fête de *Hanoucca* a lieu en décembre, au moment où les villes sont illuminées des décorations de Noël et des autres fêtes d'hiver. Ces allumages publics des bougies de *Hanoucca* étaient anecdotiques dans les années 1980, puis se sont démultipliés au cours des années 1990-2000. En France plus de cent allumages publics ont été organisés en Ile de France en 2017 (29 à Paris, 75 en banlieue), du Champ de Mars à Sarcelles en passant par la Place des Fêtes, la place de la Bastille, Neuilly ou Pontault-Combault. Ces fêtes sont organisées par le mouvement *Loubavitch*, mouvement minoritaire au sein du monde juif mais très actif et en expansion, qui appartient au monde dit « ultra-orthodoxe » et à l'une de ses branches hassidiques, mouvement pieux et émotionnel qui s'oppose à l'austérité et à l'intellectualisme de la tradition rabbinique. Lucine Endelstein explique que ces fêtes publiques de *Hanoucca* « ont un sens religieux et séculier : ces célébrations s'inscrivent dans la série des marches, des parades, des processions organisées par d'autres religions, et qui prennent l'espace urbain comme terre de mission. Elles font aussi partie des fêtes telles que le *Nouvel An chinois*, la *fête du Dieu Ganesh*, qui sont des moments d'expression d'un groupe dans la société. Ces événements ont aussi un sens interne et un sens externe : au cours de ces événements, un sentiment d'appartenance au monde juif peut se construire et se reconstruire ; mais il s'agit aussi d'un moment festif d'échange et de partage, d'un dialogue ouvert avec la société. » Lucine Endelstein avance l'hypothèse que « le caractère festif de ces allumages publics les renvoie à la catégorie des fêtes urbaines dont l'existence est sans doute perçue comme plus légitime que la visibilité religieuse ordinaire et les prières de rue. »

« L'essor des courants orthodoxes non consistoriaux relève de phénomènes de recompositions identitaires dans l'immigration et de phénomènes liés à la mondialisation religieuse »

Concernant les pratiques vestimentaires visibles dans le judaïsme, Lucine Endelstein précise qu'elles sont dues à l'essor des courants orthodoxes non consistoriaux, qui relève à la fois de phénomènes de recompositions identitaires dans l'immigration et de phénomènes liés à la mondialisation religieuse. Depuis le début des années 2000, la visibilité des hommes juifs ultra-orthodoxes tient en grande partie au succès du mouvement *Loubavitch*, mais doit aussi être replacée dans le contexte plus général de l'essor de l'orthodoxie ashkénaze et de son influence dans le monde juif contemporain. « En France, des juifs descendants d'immigrés maghrébins ont recherché un approfondissement de leur identité juive en adoptant des pratiques orthodoxes ashkénazes, dont vestimentaires, détachées de leurs origines et traditions familiales. Le succès du mouvement *Loubavitch* tient à ses actions missionnaires adaptées à différents publics – contrairement à d'autres mouvements ultra-orthodoxes le mouvement *Loubavitch* est ouvert à tous les juifs quel que soit leur degré de pratique (cours de



« Torah pour les nuls », cours de cuisine etc.). » C'est une ultra-orthodoxie peu exigeante. « Il y a donc une nébuleuse de sympathisants qui participent à certaines activités organisées par les Loubavitch, mais qui peuvent avoir un rapport très distendu à la religion dans leur vie quotidienne. »

Yann Raison du Cleuziou a conclu les auditions menées par l'Observatoire de la laïcité en rappelant que la problématique de la visibilité religieuse dans l'espace public devait être analysée au regard de l'interaction entre les quatre principaux acteurs qui la construisent :

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

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

« La liberté d'expression d'autrui ne serait plus accueillie comme l'exercice de sa liberté, mais comme une menace sur sa propre liberté »

En parallèle, Yann Raison du Cleuziou fait le constat que la liberté d'expression d'autrui (qu'elle soit religieuse ou qu'elle critique une croyance ou pratique religieuse) ne serait alors plus accueillie comme l'exercice de sa liberté, mais comme une menace sur sa propre liberté. Il y a facilement une forme d'association d'idées : « pour certains, quand l'autre donne son opinion, c'est une forme de prosélytisme dont ils seraient victimes. Toutes les controverses sur la visibilité religieuse aboutissent à une culture de la méfiance à l'égard de la liberté d'expression, et par conséquent à une déformation du rapport à la laïcité, que certains surinvestissent comme un mode de censure, et non plus comme plus comme une protection des libertés et un outil permettant de trouver un équilibre entre libertés individuelles et cadre collectif. »

* *
*



ANNEXES

Liste des personnes auditionnées, enquêtes d'opinion, études, rapports, ouvrages et travaux scientifiques mentionnés :

Auditions

1. Fabien Truong, sociologue au Cresppa-CSU, enseignant à l'Université de Paris 8 ;
2. Philippe Portier, vice-président de l'école pratique des hautes études (EPHE), titulaire de la Chaire *Histoire et sociologie des laïcités* ;
3. Franck Frégosi, directeur de recherches au CNRS, enseignement à Sciences-Po Aix-en-Provence ;
4. Sébastien Fath, sociologue, directeur du Groupe sociétés, religions et laïcités (CNRS, EPHE), spécialiste du protestantisme et des courants évangéliques ;
5. Martine Cohen, sociologue, chargée de recherche au CNRS au sein du laboratoire GSRL ;
6. Fatiha Ajbli, docteure en sociologie, ancienne membre du Cadis-EHESS ;
7. Lucine Endelstein, chargée de recherche au CNRS et enseignante à l'Université Toulouse Jean Jaurès ;
8. Patrice Rolland, professeur émérite de droit public et membre du GSRL ;
9. Anne-Laure Zwilling, ingénieure de recherche au CNRS.
10. Yann Raison du Cleuziou, sociologue, maître de conférences en sciences politiques, Centre Émile Durkheim, université de Bordeaux, spécialiste du catholicisme en France.

Travaux et ouvrages scientifiques

11. Émile Durkheim, *L'avenir de la religion*, 1887 ;
12. José Casanova, sociologue américain, *La religion dans le monde moderne*, 1994 ;
13. Max Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996 ;
14. Max Weber, *Économie et Société*, 1921 ;
15. Bryan Wilson, *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, 1993 ;
16. Dominique Schnapper (dir.), *La condition juive en France*, avec Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, PUF, 2009 ;
17. Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 2002 ;
18. Jeanne Favret Saada, *Les sensibilités religieuses blessées, christianismes, blasphèmes et cinéma*, 1965-1988, Fayard, 2017 ;
19. Danièle Hervieu-Léger (dir.), *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, avec Erwan Dianteill et Isabelle Saint-Martin, l'Harmattan, 2004 ;
20. Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : approches classiques*, PUF, 2001 ;
21. Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, PUF, 1974 ;



22. Gilles Kepel, *Quatre-vingt-treize*, Folio, 2014 ;
23. Gilles Kepel, in Cités, hors-série, *L'islam de France*, sous la direction d'Yves-Charles Zarka, PUF, 2004 ;
24. Tobie Nathan, *Quand les dieux sont en guerre*, La Découverte, 2015 ;
25. Pierre Bréchon, *Sociologie de l'athéisme et de l'indifférence religieuse* ; avec Lionel Obadia et Anne-Laure Zwilling. *Indifférence religieuse et athéisme militant. Penser l'irréligion aujourd'hui*, Presses universitaires de Rennes, 2017 ;
26. Yves Lambert, *Un regain religieux chez les jeunes d'Europe de l'Ouest et de l'Est*, in Olivier Galland et Bernard Roudet (dirs.), *Les jeunes Européens et leurs valeurs. Europe occidentale, Europe centrale et orientale*, La Découverte, 2005 ;
27. Corinne Torrekens, *L'introduction du halal dans les écoles communales : entre visibilité de l'islam, reconnaissance et « neutralité » de l'espace public*, in *Polémiques à l'école*, Armand Collin, 2012 ;
28. Olivier Roy, *En quête de l'Orient perdu. Entretiens avec Jean-Louis Schlegel*, Paris, Seuil, 2014 ;
29. Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, 1992 ;
30. Philippe Gaudin, *Dialogue interreligieux et laïcité d'intelligence, dans Des dieux dans la ville, le dialogue interculturel et interreligieux au niveau local* (ouvrage collectif), Éditions du Conseil de l'Europe, 2007.
31. Hugues Lagrange, *Le renouveau religieux des immigrés et de leurs descendants en France*, Revue française de sociologie, 2014 ;
32. Mohammed Bajrafil, *Réveillons-nous ! Lettre à un jeune Français musulman*, Plein Jour, 2018 ;
33. Tareq Oubrou, *Ce que vous ne savez pas sur l'Islam*, Fayard, 2016 ;
34. Jean-Louis Schlegel, *Une Europe sans christianisme ?*, Revue Esprit, novembre 2018 ;
35. Séverine Gabry-Thienpont et Laure Guirguis, *Émotions religieuses online*, Études et analyses, n°29, septembre 2013 ;
36. Bryan Stanley Turner, *Sécularisation*, UK: Sage, 2010 ;
37. David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, 2005, *Christian Language in the Secular City*, Ashgate, 2002 ;
38. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, avec Jonathan Sacks, David Martin, Tu Weiming, George Weigel, Grace Davie, et Abdullahi A. An-Naim, 1999 ;
39. Judith Butler, avec Jürgen Habermas, Charles Taylor; Cornel West, *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, 2011 ;
40. Craig Calhoun, avec Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen, *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013 ;
41. Anne-Sophie Lamine (dir.), *Quand le religieux fait conflit*, PUF, 2014 ;
42. Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Olivétan, 2008 ;
43. Farhad Khosrokhavar, *Les Juifs, les Musulmans et la République*, avec Michel Wieviorka, Robert Laffont, 2016 ;
44. Claude Lefort, *Essais sur le politique : XIX^e et XX^e siècles*, Seuil, 1986 ;



45. Nilüfer Göle, *La visibilité disruptive de l'Islam dans l'espace public européen : enjeux politiques, questions théoriques*, Cahiers Sens public, 2013 ;
46. Éric Fassin, *Homme, femme, quelle différence ? La théorie du genre en débat*, avec Véronique Margron, coll. Controverses, Salvator, 2011 ;
47. Rachid Benzine, avec Christian Delorme, *La République, l'Église et l'Islam : une révolution française*, Bayard, 2016 ;
48. Dounia Bouzar, *La burka ou la République, enquête sur les services publics face à l'islam manipulé*, Albin Michel, 2010 ; *Françaises et musulmanes : Stratégies individuelles ou remise en question des normes ?*, in *Le Hijab : Le foulard islamique en questions*, ouvrage collectif, Éditions Amsterdam, Mars 2004 ;
49. François Foret (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2007.

Enquêtes d'opinion, études et rapports officiels

50. Enquête d'opinion de *Viavoice*, « État des lieux de la laïcité en France », commandée par l'Observatoire de la laïcité, janvier 2019 ;
51. Enquête d'opinion d'Ipsos sous la direction de Philippe Cibois et Yann Raison du Cleuziou, *Que représentent les catholiques en France ?*, commandée par les journaux *La Croix* et *Le Pèlerin*, janvier 2017 ;
52. Enquête d'opinion d'Ipsos pour le journal *Réforme*, « Les protestants en France en 2017 », 2017 ;
53. Enquête d'opinion d'Ifo pour l'*Institut Montaigne*, sous la direction d'Hakim El Karoui et avec la participation d'Antoine Jardin, « Un islam français est possible », mai 2016 ;
54. Enquête d'opinion sur la population mondiale de confession juive, *North America Jewish Data Bank*, 2015 ;
55. Enquête d'opinion *Eurobaromètre* sur l'appartenance religieuse en Europe, commandé par la Commission européenne, 2010 et 2015 ;
56. Enquête d'opinion de WIN/Gallup International sur « l'évolution des croyances religieuses », 2012 ;
57. Enquête d'opinion du *Pew Research Center* sur le paysage religieux mondial, 2010 ;
58. Enquête d'opinion d'Ifo, « Les protestants en France », 2009 ;
59. Enquête *Trajectoires et Origines* de l'Institut national des études démographiques (Ined) et de l'Insee, 2008 et 2009 ;
60. Enquête *Mobilité géographique et insertion sociale* de l'Institut national des études démographiques (Ined) et de l'Insee, 1992 et 1993 ;
61. Appel à projet de recherche subventionné par le ministère de l'Intérieur sur les imams et leur analyse de la pratique des Français de confession musulmane, sous la direction de Franck Frégosi ;
62. Annuaire de l'Église Orthodoxe de France, 2013 ;
63. Données de la Conférence des évêques de France (CEF) sur le nombre de lieux de culte catholiques en France, 2018 ;



64. Données du Conseil français du culte musulman (CFCM) sur le nombre de lieux de culte musulmans en France, 2018 ;
65. Données de la fédération protestante de France (FPF) sur le nombre de lieux de culte protestants en France, 2018 ;
66. Données du Conseil national des évangéliques de France (CNEF) sur le nombre de lieux de culte protestants évangéliques en France, 2018 ;
67. Données du Consistoire central israélite de France sur le nombre de lieux de culte juifs en France, 2018 ;
68. Données de l'Union bouddhiste de France (UBF) sur le nombre de lieux de culte bouddhistes en France, 2018 ;
69. Données de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France (AEOF) sur le nombre de lieux de culte orthodoxes en France, 2018 ;
70. Rapport de la commission présidée par Jean-Pierre Machelon remis au Président de la République Nicolas Sarkozy, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, 20 septembre 2006 ;
71. Rapport sur la jurisprudence réactualisée de la Cour européenne des droits de l'Homme, CEDH, 2019.



Observatoire de la laïcité
101, rue de Grenelle – 75007 Paris – Tél. : 01 42 75 76 46
Mél : secretariat.laicite@pm.gouv.fr / Site Internet : www.laicite.gouv.fr