



Zu den Saarbrücker Religionspädagogischen Heften

Seit dem Jahr 2006 gibt die Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes die „Saarbrücker Religionspädagogischen Hefte“ heraus. In lockerer Folge werden darin

- theologische bzw. religionspädagogische Vorträge oder Aufsätze,
- Dokumentationen,
- Unterrichtsentwürfe und -materialien für den evangelischen Religionsunterricht

veröffentlicht.

Es handelt sich um Beiträge, von denen wir meinen, dass sie für Religionslehrerinnen und -lehrer sowie alle Anderen, die insbesondere im Saarland an Fragen evangelischer Bildungsverantwortung interessiert sind, aufschlussreich und anregend sein können.

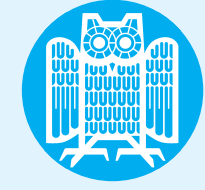
Um die Hefte zu einem anregenden Forum zu gestalten, laden wir Religionslehrerinnen und -lehrer aller Schulformen, Theologinnen und Theologen und andere religionspädagogisch Aktive ein, uns eigene Arbeiten, die zur Wahrnehmung von Bildungsverantwortung aus evangelischer Perspektive beitragen können, zur Veröffentlichung zuzusenden.

Vor der Veröffentlichung behalten wir uns allerdings eine Prüfung vor.

Die Hefte sind gegen eine Schutzgebühr (Selbstkostenpreis) im Sekretariat unserer Fachrichtung (0681/302-4376 oder -2349) erhältlich; sie stehen unter www.uni-saarland.de/EvangelischeTheologie zum kostenlosen Download zur Verfügung.

Verantwortlich für die Herausgabe und im Sinne des Presserechts:

Professor Dr. Bernd Schröder
c/o Universität des Saarlandes
Fachrichtung Evangelische Theologie
Postfach 15 11 50
66041 Saarbrücken
0681/302-4376
ev.theol@mx.uni-saarland.de



50 Jahre KKR - Bedeutung
des Christentums in
Deutschland und Frankreich

Am 7. Juni 2011 fand in der Aula der Universität des Saarlandes ein außergewöhnlicher Studientag statt, veranstaltet von der „Konferenz der Kirchen am Rhein“, dem Frankreich-Zentrum der Universität des Saarlandes sowie der Fachrichtung Evangelische Theologie dieser Universität. Anlass dazu gab das fünfzigjährige Bestehen jener „Konferenz der Kirchen am Rhein“, in der seit 1961 protestantische Kirchen aus den Anrainerstaaten des Oberrheins (Deutschland, Frankreich, Liechtenstein, Österreich, Schweiz) zusammengeschlossen sind.¹ Thema des Studientages – und damit auch dieses Heftes – ist „die Bedeutung des Christentums in Deutschland und Frankreich“.

Bekanntlich sind beide Länder in kaum einer anderen Frage so unterschiedlich wie in ihrem kodifizierten Verhältnis zu den Religionen.² Gerade deshalb schien es interessant zu fragen: Sind beide Länder in vergleichbarem Maße und ähnlicher Form von der sog. Säkularisierung betroffen? Welche Rolle spielen trotz der unübersehbaren Entkirchlichung christliche Traditionen, Denkfiguren, Angebote der Lebensdeutung und -führung für Franzosen und Deutsche? Nimmt im

Selbstverständnis von Franzosen und Deutschen, auch im Selbstverständnis beider Gesellschaften etwas Anderes, d.h. eine andere Religion, eine andere Weltanschauung, ein anderes Lebenskonzept den Platz ein, den früher das Christentum inne hatte?

Fragen wie diese sind für die (universitäre) Öffentlichkeit wie für alle drei Veranstalter interessant: für die „Konferenz der Kirchen am Rhein“, weil sie von den Kirchen in diesen beiden Ländern mitinitiiert wurde und bis heute wesentlich mitgetragen wird und das Verständnis der jeweiligen religiösen Landschaft bzw. des Kontextes für die Verständigung unter den Kirchen nicht unerheblich ist, für das Frankreich-Zentrum, insofern zu seinem Auftrag die Förderung des wechselseitigen Verstehens zwischen Deutschland und Frankreich gehört und dieses Verstehen die Rolle von Religionen im jeweiligen Land (und seien sie nur als kulturelle Prägekräfte wahrgenommen) schwerlich ausblenden kann, für die Fachrichtung Evangelische Theologie, insofern sie z.T. in grenzüberschreitender Forschung engagiert ist, v.a. aber insofern sie – keine zehn Kilometer von der deutsch-französischen Grenze entfernt – ihre zentrale Aufgabe der Religionslehrerbildung in dem Bewusstsein wahrnimmt, dass beiderseits der Grenze völlig unterschiedliche Vorstellungen von der Notwendigkeit und dem möglichen Nutzen von Religionsunterricht bestehen.

¹ Vgl. http://www.leuenberg.eu/side.php?news_id=9317&part_id=36&navi=44.

² Vgl. Bernd Schröder / Wolfgang Kraus (Hg.): Religion im öffentlichen Raum – deutsche und französische Perspektiven / „La religion‘ dans l’espace public – perspectives allemandes et francaises, Bielefeld 2009 = Jahrbuch des Frankreich-Zentrums der Universität des Saarlandes VIII (2008).

Für die Impulse des Studententages wurden zwei Experten gewonnen, die in ihren beiden Ländern hohes Ansehen genießen:

Prof. Dr. Detlef Pollack ist nach Professuren in Leipzig, Frankfurt/Oder und New York seit 2008 Professor für Religionssoziologie an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster und Mitglied im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien in unserem Zusammenhang die beiden Aufsatzsammlungen „Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland“, Tübingen 2003, und „Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II“, Tübingen 2009, erwähnt.³

Pollack hält in seinem hier abgedruckten Beitrag, der einen Auszug der seinerzeit vorgetragenen Überlegungen darstellt, die sog. Säkularisierungsthese für das religionssoziologische Modell, das die Veränderungen christlicher Religion in Deutschland am plausibelsten erklären kann.

Prof. Dr. Jean-Paul Willaime ist Professor für „Geschichte und Soziologie des Protestantismus“ sowie „Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes“ (EPHE) in der Fachgruppe „Sociétés, Religions, Laïcités“ an der Sorbonne, Paris, und

Direktor des „Institut Européen en sciences des religions“ (IESR; Europäisches Institut für Religionswissenschaften). Von 2007-2011 amtierte er als Präsident der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie. Unter seinen Publikationen sei hier auf „La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain“, Genève 1992, seine „Sociologie du protestantisme“, Paris, 2005, „Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue“, Lyon 2008, und den Sammelband „Pluralisme religieux et citoyenneté“ (sous la direction de Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime), Rennes 2010, hingewiesen.⁴

Willaime bringt seine Wahrnehmungen hier auf den Begriff der „déculturation du christianisme“: Das Christentum verschwindet aus dem kulturellen Leben Frankreichs und aus dem Selbstverständnis der Franzosen. Allerdings weist er nachdrücklich daraufhin, dass Elemente christlicher Religion wie z.B. die Bibel in säkularisierter Form weiterhin rezipiert werden und das Christentum wie Religion überhaupt auch in einer Gesellschaft mit vielen konfessionslosen Mitgliedern bedeutsam bleibt: nicht als kollektive, verbindlich angeeignete Religion, sondern als Sinn- und Wertequelle von Individuen, deren „Kompass“ für eine Demokratie in einer gleichermaßen nach-christ-

³ Vgl. <http://www.uni-muenster.de/soziologie/personen/pollack/>.

⁴ Vgl. <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index142.html>.

lichen wie nach-säkularen Gesellschaft bis auf Weiteres unverzichtbar ist.

Diese zwei dezidierten und kundigen Plädoyers werden hier um einige kürzere Beiträge ergänzt: zum einen um eine Eröffnung der Veranstaltung durch *Prof. Dr. Jean-Francois Collange*, früherer Dozent für Systematische und Praktische Theologie an der Protestantisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg, Präsident der „Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine“, der 2006 formierten „Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine“ und eben der Konferenz der Kirchen am Rhein, deren Jubiläum Anlass für den Studientag gab. Zum anderen wird ein Grußwort von *Oberkirchenrätin Barbara Rudolph*, Düsseldorf, die im Namen der Evangelischen Kirche im Rheinland – eine der Mitgliedskirchen der KKR und zugleich die Kirche, in deren Grenzen die Universität des Saarlandes liegt – zu einem Empfang einlud, mit dem der Studientag ausklang. Drittens findet sich eine knappe Skizze zur Geschichte und Aufgabe der „Konferenz der Kirchen am Rhein“ (KKR), verfasst von *Kirchenrat Joachim Brandt*, Saarbrücken, langjähriger Beauftragter der Rheinischen und der Pfälzischen Kirche bei der Landesregierung des Saarlandes und als solcher in der KKR engagiert.

Nicht verschriftlicht und abgedruckt werden konnte hingegen die Podiumsdiskussion zum Thema des Studientages, an der sich neben den beiden Referenten freundlicherweise

Prof. Dr. Jean-Francois Collange und *Kirchenrat Frank-Matthias Hofmann*, Saarbrücken, seit 2008 Beauftragter der Rheinischen und der Pfälzischen Kirche bei der Landesregierung des Saarlandes, beteiligten. Moderiert wurde die Gesprächsrunde von *Pfarrer Rüdiger Scholz*, Kehl, der von 2006 bis Mitte 2011 die Geschäfte der Konferenz der Kirchen am Rhein führte.

Allen beteiligten Personen sei an dieser Stelle herzlich gedankt für ihre anregenden Beiträge!

Dank gebührt auch den genannten Institutionen, die sich nicht zuletzt finanziell engagiert haben, sowie *Sandra Duhem*, Geschäftsführerin des Frankreich-Zentrums, und *Rüdiger Scholz*, Geschäftsführer der KKR, für die kulante Kooperation; nicht zuletzt dem Fachschaftsrat der Fachrichtung Evangelische Theologie, der Raumgestaltung, Verpflegung und die vielfältigen organisatorischen Aufgaben – wie gewohnt – souverän und freundlich übernommen hat.

Schließlich verabschiedete ich mich mit diesem vierzehnten Heft aus der Herausgabe der „Saarbrücker Religionspädagogischen Hefte“, da ich zum 1. Mai d.J. einen Ruf an die Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen habe.

Saarbrücken, im September 2011
Prof. Dr. Bernd Schröder

Studientag zum 50. Jubiläum der „Konferenz der Kirchen am Rhein“:
Die Bedeutung des Christentums in Deutschland und Frankreich

Prof. Dr. Bernd Schröder, Saarbrücken / Göttingen: Einführung	Seite 1
Prof. Dr. Jean-Francois Collange, Strasbourg: Eröffnung	Seite 7
Prof. Dr. Detlef Pollack, Münster: Religiöser Wandel in Deutschland: Muster und Zusammenhänge	Seite 9
<ol style="list-style-type: none"> 1. Der Wandel der kirchlichen Mitgliedschaft 2. Der Zusammenhang zwischen kirchlicher Ressourcenmobilisierung und Kirchenbindung 3. Verhältnis von institutionalisierter und individualisierter Religion 	
Prof. Dr. Jean-Paul Willaime, Paris: Le christianisme dans la culture contemporaine en France	Seite 23
<ol style="list-style-type: none"> 1. Introduction 2. L'appartenance religieuse des Français: une France moins religieuse et moins catholique 3. La Laïcité: une neutralité plus ou moins bienveillante à l'égard du religieux 4. Déculturation ou exculturation du christianisme? 5. La promotion de l'enseignement des faits religieux à l'école publique 6. Le réaménagement de la place du christianisme dans une so- ciété non seulement post-chrétienne, mais aussi post-séculière 7. Conclusion 	
Oberkirchenrätin Barbara Rudolph, Düsseldorf: Grußwort	Seite 55
Kirchenrat Joachim Brandt, Saarbrücken: Die Konferenz der Kirchen am Rhein – Geschichte und Auftrag	Seite 57
Die Saarbrücker Religionspädagogischen Hefte 2006-2011	Seite 61

PROF. DR. JEAN-FRANCOIS COLLANGE,
 PRESIDENT DE LA CONFERENCE DES
 EGLISES RIVERAINES DU RHIN (CERR),
 STRASBOURG

SALUTATIONS ET INTRODUCTION

Monsieur le président de l'université
 Linneweber,
 mesdames et messieurs, chers amis,

c'est avec grand plaisir et une
 profonde reconnaissance que la
 Conférence des Eglises riveraines du
 Rhin (CERR) a accepté, dans le cours
 des célébrations de son 50^e anni-
 versaire, l'invitation de l'Université de
 la Sarre. Le fait de se retrouver
 aujourd'hui ici est un symbole plein de
 signification.

La CERR regroupe, pour des rencon-
 tres et des échanges thématiques et
 théologiques, une quinzaine d'Eglises
 régionales protestantes (autrichienne,
 suisses, allemandes, françaises) le long
 du Rhin – essentiellement dans sa
 partie supérieure. Elle participe ainsi
 pour une modeste part à la consti-
 tution de ce formidable défi qu'est la
 construction européenne. Dans ce
 cadre encore, elle mène actuellement,
 au sein de la Conférence des Eglises
 Protestantes en Europe, une réflexion
 de fond sur la question liée à l'immi-
 gration: « Identité et intégration ». Dans
 cette perspective, elle a notam-
 ment réuni à Schengen, le 14 mai
 dernier, plus de 300 personnes de
 nationalités diverses pour évoquer
 cette question.

J'entends toutefois l'objection légitime
 que vous pourriez, ici à Sarrebruck,

formuler : en quoi une région qui ne se
 situe pas elle-même sur le Rhin peut-
 elle se sentir concernée par les faits que
 je viens d'évoquer. Une part de la
 réponse tient, bien sûr, dans le fait que
 du côté protestant la Sarre appartient à
 l'Evangelische Kirche im Rheinland
 (EKiR), mais cette explication plutôt
 administrative ne fait que traduire une
 réalité plus profonde et plus riche.

Les populations, les peuples en Europe
 (mais aujourd'hui n'est-ce pas vrai
 pour le monde entier ?) se rencontrent,
 se mélangent et, ensemble, forment des
 fleuves puissants qui charrient
 langues, traditions, coutumes,
 religions, identités diverses qui, en
 commun, sont appelés à féconder
 l'avenir. Ainsi la Sarre à l'identité si
 marquée (Sarrebourg, Sarrealbe, Sarre-
 guemines, Sarrebruck, Sarrelouis, etc.)
 finit-elle par rencontrer la Moselle et,
 avec elle, à poursuivre sa route vers ...
 le Rhin qu'elle rejoint à Coblenche.
 Ensemble, les deux cours d'eau
 poursuivent alors leur course vers
 d'autres apports, vers de nouveaux
 enrichissements (Neckar, Ruhr, Meuse
 ...) pour déboucher enfin sur l'immen-
 sité de l'océan.

Ainsi en va-t-il de nos modestes
 rencontres et échanges au sein de la
 Conférence des Eglises Riveraines du
 Rhin. Ainsi en va-t-il de notre
 rencontre et de nos échanges
 d'aujourd'hui. Je suis convaincu qu'ils
 ne manqueront pas d'apporter leur
 part de « débit fluvial » à la course
 d'une Europe, voire d'un univers, en
 recherche d'une humanité plus saine et
 plus solidaire

Merci de le permettre et de vous y
 associer.

PROF. DR. DETLEF POLLACK, MÜNSTER

RELIGIÖSER WANDEL IN DEUTSCHLAND:
MUSTER UND ZUSAMMENHÄNGE

Die drei Modelle zur Analyse des religiösen Wandels in modernen Gesellschaften, die die gegenwärtige religionssoziologische Diskussion bestimmen, unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich ihrer Beschreibung der wesentlichen Tendenzen der religiösen Entwicklung in Deutschland, sondern auch hinsichtlich der ins Spiel gebrachten Erklärungsvariablen. Die Säkularisierungstheorie, die im Wesentlichen einen religiösen Bedeutungsrückgang diagnostiziert, hebt vor allem auf Prozesse der Modernisierung, der Wohlstandserhöhung, der Ausweitung des Freizeit- und Unterhaltungsangebots, des Ausbaus der sozialstaatlichen Sicherungssysteme, der Urbanisierung, der Mobilisierung, des Bildungsanstiegs und der kulturellen Pluralisierung ab, um diesen Bedeutungsrückgang zu erklären (gesamtsocietäre Makroebene). Das ökonomische Marktmodell, das in modernen Gesellschaften mit einer Erhöhung des Religiositätsniveaus rechnet, macht dafür vor allem den durch die Trennung von Staat und Kirche bedingten Wettbewerb zwischen religiösen Gemeinschaften und die daraus resultierende Verbesserung der religiösen Angebote verantwortlich und führt mangelnde religiöse Vitalität auf die Unattraktivität der religiösen Leistungen zurück (institutionelle und organisatorische Mesoebene). Die Individualisierungsthese als dem dritten Ansatz, die weder von einem

Bedeutungsschwund noch von einem Bedeutungszuwachs des Religiösen, sondern von einer Transformation seiner dominanten Formen ausgeht, wirkt in der Erklärung der unterstellten religiösen Wandlungsprozesse analytisch unterbestimmt und bringt diese am ehesten mit nicht näher definierten Modernisierungsprozessen in Zusammenhang. Obschon es sich bei der Individualisierungsthese um das dominante Paradigma in der deutschen Religionssoziologie handelt, ist ihre Erklärungskraft am geringsten.

Um einen Überblick über den religiösen Wandel in Deutschland in den letzten Jahrzehnten zu geben, möchte ich mich auf drei Themenfelder konzentrieren: auf den Wandel der kirchlichen Mitgliedschaft (1), auf den Zusammenhang zwischen kirchlicher Ressourcenmobilisierung und Kirchenbindung (2) sowie auf das Verhältnis von institutionalisierter und individualisierter Religiosität (3). Dabei ist in allen drei Themenfeldern strikt zwischen Ost- und Westdeutschland zu unterscheiden. Während im Westen Deutschlands noch immer über 80 % der Bevölkerung der Kirche angehören, macht der Anteil der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland nur etwa 25 % aus. Bekennen sich in den alten Bundesländern zwei Drittel der Bevölkerung zum Glauben an Gott, so ist es in den neuen nur ein Fünftel. In Westdeutschland sind Christentum und Kirche mehrheitlich akzeptiert, im Osten Deutschlands herrscht dagegen eine Kultur der religiösen Indifferenz und der Konfessionslosigkeit vor.

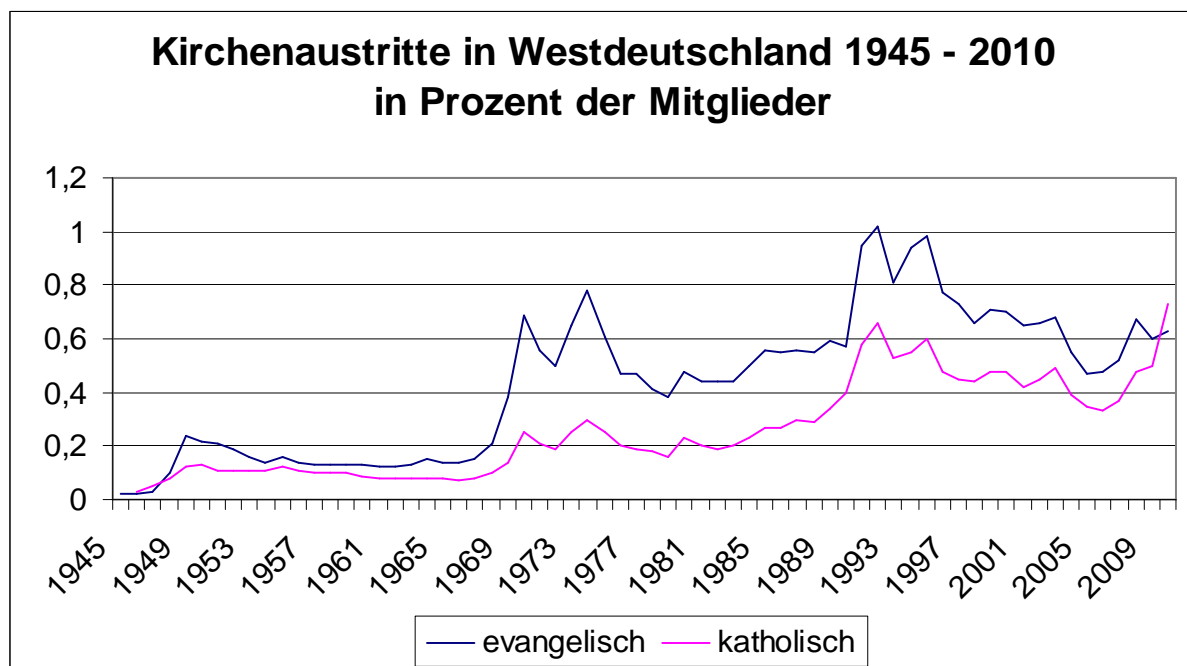
1. Der Wandel der kirchlichen Mitgliedschaft

Im Jahr der Gründung der Bundesrepublik Deutschland und der DDR, 1949, gehörten nicht nur im Westen, sondern auch im Osten weit über 90 % der Bevölkerung der Kirche an. Der Rückgang der Zahl der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland ist also vor allem auf die spezifischen politischen Bedingungen in der DDR zurückzuführen. Das wird auch daran deutlich, dass die höchsten Kirchenaustrittsraten in jene Zeiten fallen, in denen die politische Repression der Kirchen in der DDR am härtesten war: in die Periode zwischen 1952 und 1961 sowie zwischen 1966 und 1969. Neben der politischen Unterdrückung der Kirchen, der Benachteiligung der Christen und der öffentlichen Stigmatisierung von Religion und Kirche

spielen in den Prozess der Entkirchlichung in der DDR aber auch andere Faktoren hinein. Zu nennen wären etwa die sozialstrukturellen Umbauten seit den 40er Jahren, die Kollektivierung der Landwirtschaft und des Handwerks, die alltagsweltliche Modernisierung der DDR-Gesellschaft mit ihrer Ausweitung von Unterhaltungs- und Freizeitangeboten sowie eine seit dem 19. Jahrhundert beobachtbare Entfremdung großer Teile der Arbeiterschaft von der Kirche.

Doch nicht nur in der DDR ging die Kirchenbindung zurück. Auch die kirchliche Entwicklung im Westen Deutschlands war durch Prozesse der Distanzierung von der Kirche gekennzeichnet, wenn auch in einem weitaus geringeren Ausmaß. Dies sei hier anhand der Entwicklung der Kirchenaustrittsraten veranschaulicht (Grafik 1).

Grafik 1: Kirchenaustritte in Westdeutschland 1945-2010 in Prozent der Mitglieder



Quellen: Deutsche Bischofskonferenz, Kirchenamt der EKD
Saarbrücker Religionspädagogische Hefte

Was an der Entwicklung der Kirchenaustrittsrate seit dem Bestehen der Bundesrepublik auffällt, ist nicht nur die konstant höhere Rate der Austritte aus der evangelischen Kirche im Vergleich zur Rate der Kirchenaustritte aus der katholischen Kirche und auch nicht nur, dass sich das Niveau der Wellentäler im Laufe der Jahrzehnte kontinuierlich erhöht. Vor allem sticht der völlig parallele Verlauf der katholischen und evangelischen Kirchenaustrittsraten ins Auge. Diese Parallelität der Verläufe weist darauf hin, dass für die Entwicklung der Kirchenaustritte in erster Linie nicht kirchenspezifische Ursachen, sondern mehr kontextuelle Faktoren verantwortlich zu machen sind. Für die Kirchenaustritte sind weniger Unterschiede im kirchlichen Selbstverständnis, in der rituellen Praxis und Seelsorge oder in der Theologie zwischen katholischer und evangelischer Kirche ausschlaggebend als wirtschaftliche Konjunkturen und Krisen, finanzielle Belastungen und politische Veränderungen. Eine Ausnahme stellt nur das Jahr 2010 dar, als die bekannt gewordenen und öffentlich breit diskutierten Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche zu einer Erhöhung der katholischen Kirchenaustrittsrate um fast 50 %, von 0,5 auf 0,73 % führte. Bedenkt man, wie gering der Anstieg ausgefallen ist, muss man konstatieren, dass selbst eklatantes kirchliches Fehlverhalten auf den kirchlichen Mitgliederbestand einen erstaunlich geringen Einfluss ausübt. Kirchenmitgliedschaft ist vor allem ein zugeschriebenes Merkmal, das nur in einge-

schränktem Maße auf bewusster persönlicher Entscheidung beruht, sondern in erster Linie aus der Entscheidung der Eltern, ihre Kinder taufen zu lassen, resultiert. Die Bindung an die Kirche wird vorrangig durch sozialisatorische Einflüsse im Elternhaus hergestellt. Nicht zufällig wird daher der Kirchenaustritt von vielen als eine Entscheidung empfunden, die familiäre Kirchenbindung abubrechen und aus dem tradierten Familienzusammenhang auszusteigen.

Dabei möchte die Mehrheit durchaus, dass es Kirche gibt. Man schätzt ihr diakonisches und karitatives Engagement, ihre erzieherische Funktion für die Kinder und Jugendlichen, will sich aber am kirchlichen Leben nicht beteiligen. Allenfalls in Krisensituation und an den Lebenswenden, bei Beerdigung und Geburt, sucht man ihre Begleitung. Die Kirche bildet so etwas wie einen Lebenshintergrund, auf den man bei Bedarf zurückgreifen können möchte. 75 % der Westdeutschen sagen, dass das Christentum das Fundament unserer Kultur darstelle. Für die eigene Lebensführung, für die Art, wie man die Kinder erzieht, welchen sexuellen Neigungen man folgt, wie man sich politisch orientiert, schreibt man Christentum und Kirche indes keine große Bedeutung zu (Compartmentalization).

Die Struktur der Kirchenbindung, auch in ihren Ost/West-Differenzen, wird noch einmal deutlich, wenn wir uns die Gründe für den Kirchenaustritt

ansehen.⁵ Kirchliche Stellungnahmen spielen nicht die entscheidende Rolle. Schon gar nicht gibt der Pfarrer oder die Pfarrerin Anlass zum Kirchenaustritt. Bedeutsamer ist, dass einem die Kirche fremd geworden ist. Wichtig ist aber vor allem das extrinsische Motiv der Kirchensteuerersparnis. Wenn einem die Kirche nicht mehr viel bedeutet, dann wird die Kirchensteuer zur Belastung, die man meint, durch einen Kirchenaustritt loswerden zu können. Das Kirchensteuermotiv darf also nicht isoliert gesehen werden; vielmehr muss der eingetretene, oft jahrelange und mit Phasen der Annäherung und Entfremdung einhergehende Prozess der Kirchendistanzierung beachtet werden. Die meisten Menschen machen sich den Kirchenaustritt nicht leicht und vollziehen ihn oft nicht unbekümmerten Herzens. Dies wird auch daran deutlich, dass der wichtig-

ste Grund für den Kirchenaustritt in Westdeutschland darin besteht, dass man meint, auch ohne Kirche Christ sein zu können. Fast gewinnt man den Eindruck, als würde man mit einem schlechten Gewissen austreten. Auf jeden Fall ist diese Variable ein deutlicher Hinweis auf den kulturellen Einfluss, den die Kirchen nach wie vor in der westdeutschen Bevölkerung besitzen, und zwar sogar dann, wenn sich die Menschen von der Kirche verabschieden. Dies ist im mehrheitlich konfessionslosen Osten natürlich ganz anders. Das Motiv des Christseins ohne Kirche besitzt dort nicht eine so große Bedeutung. In der ehemaligen DDR wird der Kirchenaustritt vor allem deswegen vollzogen, weil man den Bezug zu Religion insgesamt verloren hat und meint, Religion nicht zu benötigen. Ob man nun aber hofft, trotz Kirchenaustritt die Orientierung am

Tabelle 1: Gründe des Kirchenaustritts (Evangelische) in West- und Ostdeutschland 2002

Ich bin aus der Kirche ausgetreten, weil...	West	Ost
...mir die Kirche gleichgültig ist	4,78	4,93
...ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchliche Mitarbeiter/innen geärgert habe	2,96	2,35
...ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe	3,78	2,95
...ich dadurch Kirchensteuern spare	5,51	5,25
...ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe	1,67	1,51
...ich auch ohne die Kirche christlich sein kann	5,58	3,88
...ich in meinem Leben keine Religion brauche	4,42	5,44
...ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann	3,99	5,05
...mir die Kirche fremd geworden ist	4,25	4,90

Quelle: EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 2002; Mittelwerte von 1-7 (1 = trifft überhaupt nicht zu, 7 = trifft genau zu)

⁵ Leider liegen detaillierte Studien zum Kirchenaustritt nur für die evangelische Kirche vor.

christlichen Glauben aufrechterhalten zu können oder nicht, in beiden Fällen stellen alternative religiöse Überzeugungen keinen Anreiz für den Kirchenaustritt dar.

Die Bedeutung des Einflusses, den der kulturelle Kontext auf die Kirchenbindung ausübt, zeigt sich ein weiteres Mal bei einem Blick auf die Bewahrung der konfessionellen Identität von einer Generation zur nächsten. Im mehrheitlich konfessionell geprägten Westen können die Kirchen ihren Bestand weitaus besser bewahren als im konfessionslosen Osten. Wie Tabelle 2 ausweist, ist die Fähigkeit der Katholiken und Evangelischen, ihre konfessionelle Bindung an die nächste Generation weiterzugeben, in Westdeutschland in etwa so hoch wie die Fähigkeit der Konfessionslosen in Ostdeutschland, ihre weltanschauliche Haltung zu vererben. Man sieht mit einem Blick, welche Wirkung von den konfessionellen Mehrheitsverhältnissen auf die kirchliche Bindungskraft ausgeht.

Viele Religionssoziologen erwarteten nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in der DDR eine Wiederannäherung der Bevölkerung an die Kirche. Eine religiöse Renaissance nach 1989 würde den Erwartungen des ökonomischen Marktmodells entsprechen, das davon ausgeht, dass die religiöse Neutralität des Staates eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung eines religiösen Marktes bildet und ein solcher Markt die religiöse Vitalität befördert. Auch wenn es einige leichte Anzeichen für eine Rückkehr der Religion in Ostdeutschland nach 1989 gab (Erhöhung der Taufzahlen, Erhöhung der Kircheneintrittszahlen, vorübergehendes hohes Vertrauen in die Kirche), dominant war doch der weitergehende Prozess der Entkirchlichung (vgl. Grafik 2). Der Anteil der Konfessionslosen nahm in Ostdeutschland nach 1989 noch einmal zu und zwar mehr als im Westen Deutschlands. Dieser Prozess wird sobald nicht zur Ruhe kommen, da der kirchliche Mitgliederbestand überaltert

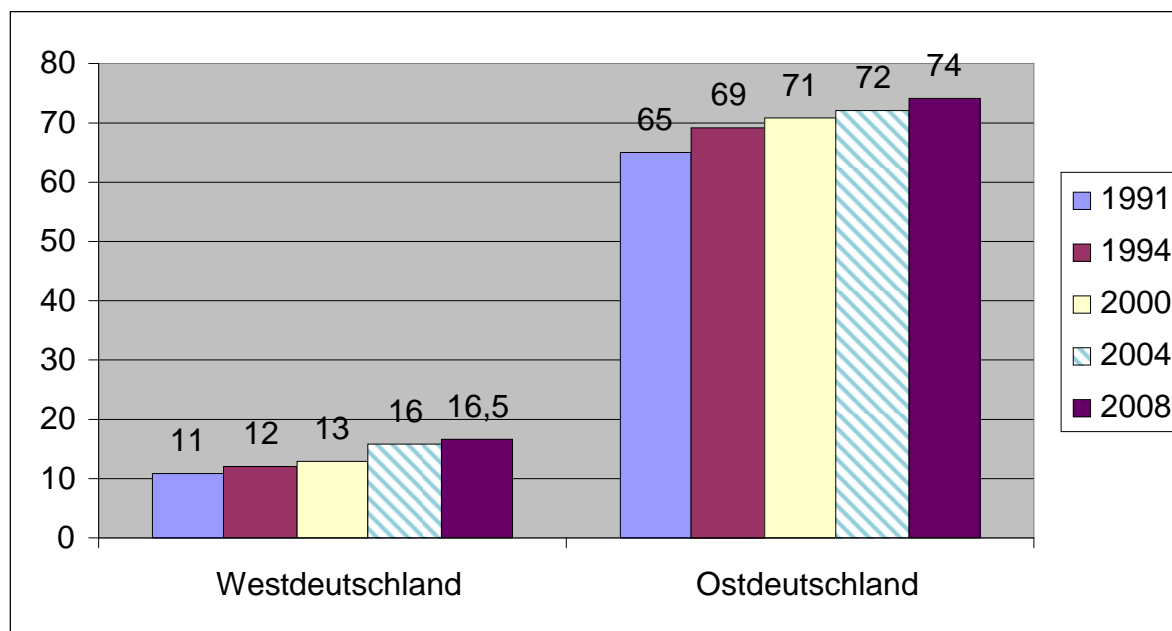
Tabelle 2: Weitergabe der Konfessionszugehörigkeit an die nächste Generation (1991)

	Westdeutschland			Ostdeutschland		
	Katholisch	Evangelisch	Konfessionslos	Katholisch	Evangelisch	Konfessionslos
Katholisch erzogen	91,3	2,3	5,7	62,8	3,1	34,1
Evangelisch erzogen	2,4	85,4	10,8	0,0	53,1	44,6
Konfessionslos aufgewachsen	14,9	32,4	51,4	0,3	4,5	94,5

ist und daher stets mehr Kirchenmitglieder aus der Kirche ‚wegsterben‘ als durch Taufe in sie aufgenommen werden.

7,5 Millionen Menschen zurückgehen. Die Altersgruppe der 65-Jährigen und Älteren wird hingegen um rund ein Drittel (33 %) von 16,7 Millionen im Jahr 2008 auf 22,3 Millionen Personen

Grafik 2: Konfessionslosigkeit in Ost- und Westdeutschland 1991-2008

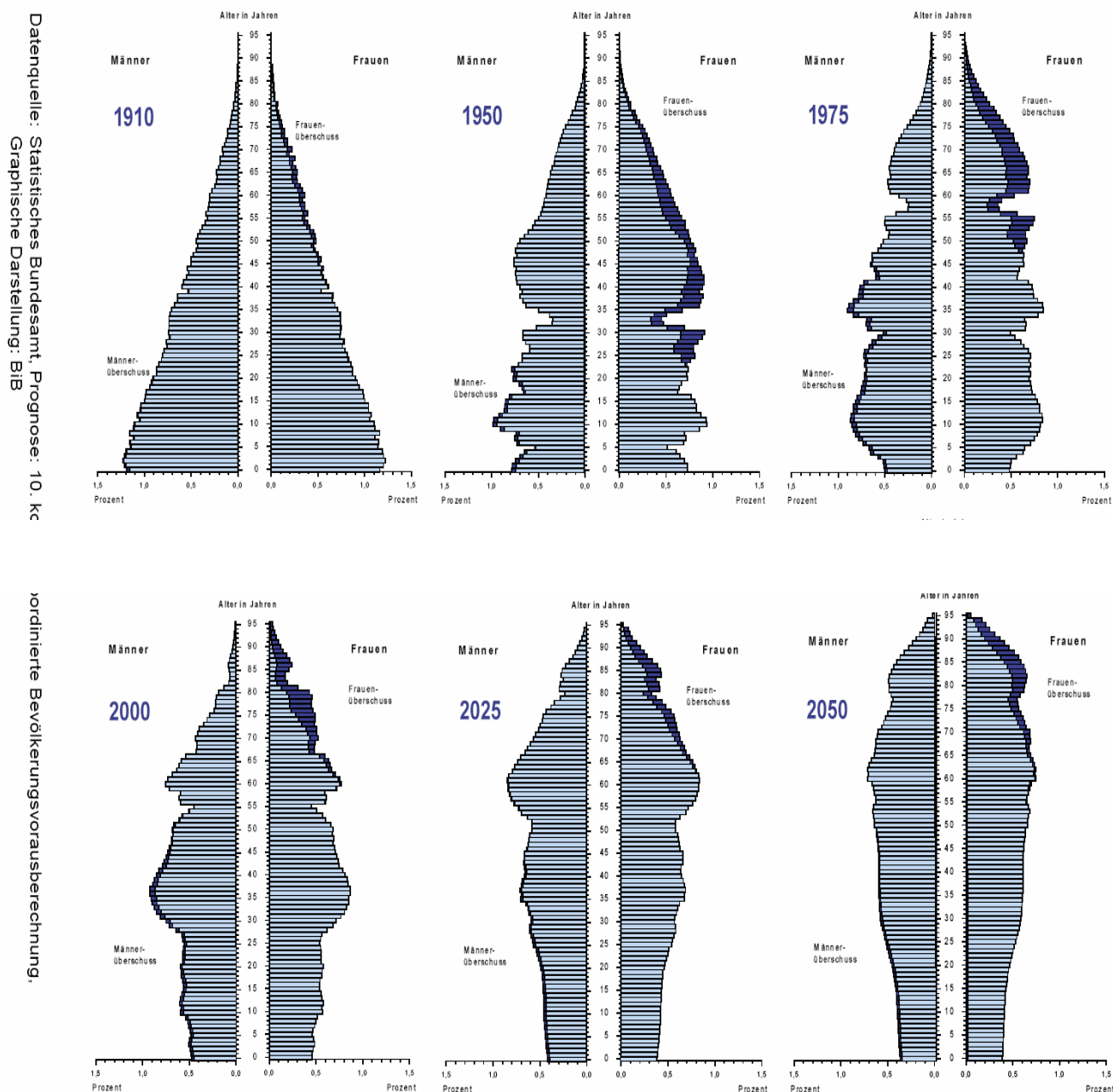


Quelle: Allbus 1991-2008

Setzt man die Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft zur prognostizierbaren Bevölkerungsentwicklung ins Verhältnis, so wird deutlich, dass die Überalterung der Kirchengemeinden in den kommenden Jahren noch zunehmen wird. Im Jahr 2030 werden voraussichtlich 17 % weniger Kinder und Jugendliche in Deutschland leben als heute. Statt 15,6 Millionen heute werden es nur noch 12,9 Millionen unter 20-Jährige sein. Die Personen im erwerbsfähigen Alter – heute üblicherweise zwischen 20 und 65 Jahren – werden um ca. 15 % beziehungsweise

im Jahr 2030 ansteigen. Für die Kirchenmitgliedschaft bedeutet das nicht nur eine Erhöhung des Anteils der Älteren, sondern auch eine mit den Mitgliederzahlen nicht proportional einhergehende Reduktion des Kirchensteueraufkommens. Da die Zahlungen der nicht-berufstätigen Kirchenmitglieder geringer sind als die der Berufstätigen, sinken die Kirchensteuereinnahmen stärker als die Mitgliederzahlen.

Grafik 3: Altersaufbau in Deutschland

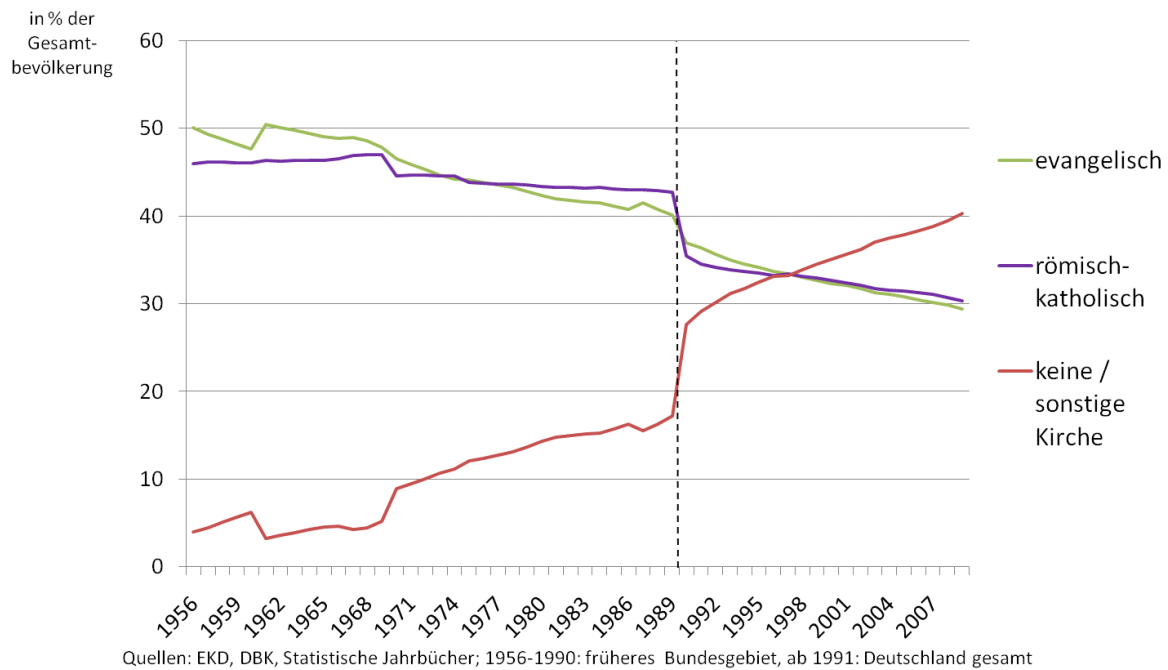


2. Der Zusammenhang zwischen kirchlicher Ressourcenmobilisierung und Kirchenbindung

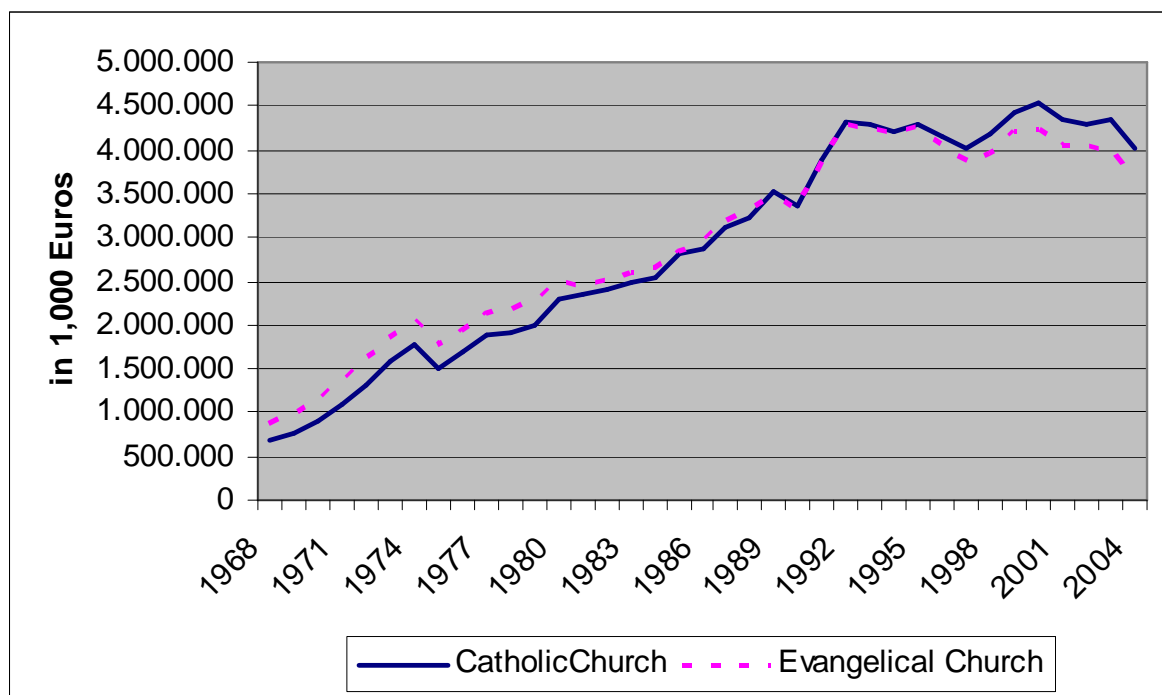
Der Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung ist in der Bundesrepublik seit den 60er Jahren rückläufig (vgl. Grafik 4). Lässt sich dieser Mitgliederrückgang auf eine Ver-

schlechterung des religiösen Angebots zurückführen, wie es das ökonomische Marktmodell annimmt? Um dieser Frage nachzugehen, seien die finanziellen Aufwendungen der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland in den letzten Jahrzehnten sowie die Entwicklung ihrer personellen Ausstattung untersucht.

Grafik 4: Konfessionszugehörigkeit in der Bundesrepublik Deutschland 1956-2009



Grafik 5: Kirchensteuereinnahmen Katholische und Evangelische Kirche 1968-2006



Quelle: fowid

Wie Grafik 5 zeigt, ist das Kirchensteueraufkommen der evangelischen und der katholischen Kirche in der Zeit des Mitgliederrückgangs seit den 60er Jahren kontinuierlich gestiegen. Erst nach der Wiedervereinigung stagniert der Anstieg der Kirchensteuereinnahmen. Das Wachstum der Einnahmen hat es den Kirchen erlaubt, ihre personelle Ausstattung seit den 60er Jahren kontinuierlich aufzustocken. Insbesondere die Zahl der Angestellten wuchs, bis ab 1990 die Einnahmen ein weiteres Wachstum nicht mehr zugelassen haben. Bedenkt man, dass in den drei Jahrzehnten von 1960 bis 1990 die organisatorischen Anstrengungen der Kirchen zur institutionellen Stärkung nicht nur in quantitativer Hinsicht in beachtli-

chem Ausmaße zugenommen haben, sondern sich das kirchliche Handeln auch in qualitativer Hinsicht stark gewandelt hat – es ist gesellschaftsoffener geworden, die Wortverkündigung ist von monologischer auf dialogische Formen umgestellt worden, die Seelsorge hat an Bedeutung gewonnen, statt autoritativ verkündeter Lehren ist die Berücksichtigung der Wünsche und Bedürfnisse der Kirchenmitglieder in den Vordergrund getreten –, muss der Markttheorie scharf widersprochen werden. Die Rückgänge im Mitgliederbestand sind nicht auf einen Mangel kirchlichen Engagements zurückzuführen, sondern haben vor allem kirchenexterne Ursachen.

Tabelle 3: Beschäftigte in der katholischen und evangelischen Kirche 1925-2008

	Katholische Kirche			Evangelische Kirche		
	Kleriker	Angestellte	Total	Pfarrer	Angestellte	Total
1950/54	19.000	46.500	65.500	31.138	24.651	55.789
1960	19.866	51.194	71.069	19.027	39.266	58.293
1973	12.329	78.780	91.109	17.574	99.454	117.028
1984	12.440	178.206	190.646	20.542	178.962	199.504
1990	13.313	204.985	218.298	30.981	181.722	212.703
2000/01	13.214	199.243	212.457	29.989	169.073	199.062
2008	14.125	189.400	203.525	28.521	166.600	195.121

Quelle: Lührs 2010: 275, 277.

Zwischenbilanz: Die Markttheorie hatte angenommen, dass es nach dem Untergang des kirchenfeindlichen Regimes in der DDR und der damit verbundenen Liberalisierung des Staat/Kirche-Verhältnisses zu einer religiösen Aufschwung kommen würde. Sie stellt auch einen Zusammenhang zwischen dem Ressourceneinsatz religiöser Organisationen und ihrem Missionserfolg her. In beiden Fällen treffen die Annahmen der Markttheorie nicht zu. Wir können sie daher aus der weiteren Betrachtung ausscheiden. Bleibt als Alternative zur Säkularisierungstheorie die Individualisierungsthese. Um die Gültigkeit dieser These zu überprüfen, wollen wir uns abschließend mit dem Verhältnis von institutionalisierter und individualisierter Religiosität beschäftigen.

3. Verhältnis von institutionalisierter und individualisierter Religiosität

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Formen institutionalisierter Religiosität wie Gottesdienstbesuch, Beteiligung an Gebetskreisen und Bibelstunden oder die Nachfrage nach kirchlichen Trauungen in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung verloren haben. Die Beteiligung am Gottesdienst etwa hat sich in den letzten Jahrzehnten sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche in etwa halbiert (vgl. Tab. 4). Dabei ist davon auszugehen, dass sich die Gottesdienstbesucherzahlen auch in Zukunft rückläufig entwickeln werden, da der Anteil der Kirchenbesucher in den jüngeren Generationen deutlich unter dem in den älteren liegt. Geht mit dem Schrumpfen der Kirchgemeinden auch ein Rückgang privater und persönlicher Glaubensformen einher?

Tabelle 4: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952-2005 (in %)

Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999	2005
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23
Katholiken im Alter von:								
16-29	52	52	40	24	19	17	10	6
30-44	44	51	42	28	26	21	15	12
45-59	50	56	53	46	29	34	24	18
60 Jahre und älter	63	64	62	57	54	54	50	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8
Protestanten im Alter von:								
16-29	12	11	6	3	4	4	4	3
30-44	7	10	6	3	4	4	3	8
45-59	13	16	11	7	6	7	6	5
60 Jahre und älter	23	24	22	12	12	17	15	13

Quelle: Allensbacher Institut für Demoskopie: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 1978 ff.; Köcher 1987: 175.

Tabelle 5 demonstriert, dass diese Frage eindeutig mit Ja zu beantworten ist. Der Anteil derjenigen, die angeben, jetzt an Gott zu glauben, früher aber nicht an ihn geglaubt zu haben, liegt deutlich unter dem Anteil derer, die berichten, früher an ihn geglaubt zu haben, aber jetzt nicht an ihn zu glauben. Das heißt, es sind weniger Menschen im Laufe ihres Lebens zum Glauben an Gott gekommen als ihren Glauben an Gott verloren haben. Zwischen 1990 und 2008 ist der Glaube an Gott in Westdeutschland nach den Daten des European Value Survey (EVS) zwar nicht gesunken, sondern sogar leicht angestiegen. Bezieht man in die Betrachtung aber auch die Jahre vor 1990 ein, dann ist ein deutlicher Rückgang um mehr als 10 Prozentpunkte zu verzeichnen. Dieser längere Zeitraum wird auch durch die in Tabelle 5 zugrunde gelegte Frage erfasst, ob sich der Gottesglaube im Laufe des eigenen Lebens gewandelt habe.

Tabelle 5: Zu- und Abnahme des Glaubens an Gott, West- und Ostdeutschland 1991 und 1998 (in %)

Glaube an Gott	West		Ost	
	1991	1998	1991	1998
Nie an Gott geglaubt	10	13	51	58
Jetzt nicht, aber vorher ja	23	25	25	17
Jetzt ja, aber vorher nicht	9	11	5	7
Immer an Gott geglaubt	58	52	20	18

Quelle: ISSP 1991 und

Ein Blick auf Formen außerchristlicher Religiosität, die von den Vertretern der Individualisierungsthese zur Bestreitung eines umfassenden Säkularisierungstrends immer wieder ins Feld geführt werden, zeigt, dass es nur Minderheiten sind, die mit solchen Formen – handele es sich nun um New Age, Theosophie, Zen-Meditation, Edelsteinmedizin oder Spiritismus – persönlich Erfahrungen gemacht haben (vgl. Tab. 6). Dort, wo der Anteil derer, die solche Erfahrungen gemacht haben, höher ist, hält man in der Regel nicht viel von diesen alternativen Religiositätsformen. Zweifellos hat sich das Interesse an außerkirchlichen Formen der Religion in den letzten Jahren erhöht. Die in Tabelle 6 präsentierten Zahlen erwecken jedoch nicht den Eindruck, als ob die dramatischen Verluste institutionalisierter Religiosität durch Formen außerkirchlicher Religiosität kompensiert werden könnten.

Hinzu kommt, dass institutionalisierte und individuelle Religiosität nicht in einem Alternativverhältnis zueinander stehen. Das müssten sie aber, wenn die Individualisierungsthese darin Recht hätte, dass sich zwar die Kirchenbindung abschwächt, die Menschen aber gleichwohl religiös in einem allgemeinen oder einem christlich-alternativen Sinne blieben. Tabelle 7 weist vielmehr aus, dass Menschen, die regelmäßig zur Kirche gehen, sich auch in einem höheren Maße als religiös einschätzen als Menschen, die das nicht tun. Allerdings handelt es sich bei diesem Zusammenhang nicht um eine deterministische Korrelation. Es ist

nicht ausgeschlossen, dass Menschen ohne Kirchengang oder mit geringen Kirchgangsfrequenzen sich dennoch als religiös einschätzen. Die Wahrscheinlichkeit weist allerdings in die umgekehrte Richtung. Dieser Wahrscheinlichkeitszusammenhang wird auch noch einmal bestätigt, wenn unterschiedliche Formen institutiona-

lisierter Religiosität (Konfessionszugehörigkeit, Kirchengang) mit Indikatoren individueller Religiosität (Glaube an Gott, subjektive Religiositätseinschätzung, außerkirchliche Religiosität) korreliert werden. Nirgends ist der Zusammenhang negativ, wohl aber immer wieder positiv.

Tabelle 6: Erfahrung mit außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2002

	Unbekannt	Erfahrung gemacht	Halte von		
			Viel	Etwas	Gar nichts
New Age	61,1	2,8	1,9	11,5	20,8
Anthroposophie, Theosophie	61,0	6,0	4,9	16,8	14,2
Zen-Meditation, Weisheiten	41,7	5,6	11,5	24,8	16,4
Reinkarnation	33,1	2,0	4,7	19,6	37,3
Edelsteinmedizin, Bachblüten	28,5	13,5	8,9	30,1	29,6
Mystik	24,8	4,1	4,0	26,3	41,4
Magie, Spiritismus, Okkultismus	12,4	5,5	2,4	15,4	67,2
Wunderheiler, Geistheiler	10,3	6,5	4,1	19,9	63,5
Pendeln, Wünschelruten	10,2	21,0	9,2	30,7	47,8
Tarot-Karten, Wahrsagen	9,0	17,0	3,7	18,3	67,0
Astrologie, Horoskope	3,2	29,1	8,2	39,5	47,2

Quelle: Allbus 2002.

Tabelle 7: Kirchengangshäufigkeit nach subjektiver Religiosität in Westdeutschland 1999 (in %)

Subjektive Religiosität	Kirchengangshäufigkeit				Insgesamt	
	Wöchentlich	Mehr einmal Monat	als im	Mindestens einmal im Jahr	Nie	
Hoch	71	43		13	6	21
Eher hoch	22	46		39	8	33
Eher gering	4	11		35	32	28
Nicht religiös	3	0		13	54	18
Insgesamt	9	16		55	20	100

Quelle: GuI 1999.

Tabelle 8: Korrelationen zwischen traditionaler Kirchlichkeit, individueller Religiosität sowie alter und neuer außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 1999

	Kirchgang	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Außerkirchliche Religiosität – alt	Außerkirchliche Religiosität – neu
Konfessionszugehörigkeit	.21	.22	.30	n.s.	n.s.
Kirchgang		.26	.49	n.s.	n.s.
Glaube an Gott			.58	.21	.18
Subjektive Religiosität				.13	.14
Außerkirchliche Religiosität – alt					.45

Quelle: GuI 1999.

Fazit:

Der Individualisierungsthese mag ein begrenztes Recht zukommen, insofern als in den letzten Jahren das Interesse an außerchristlichen Religionsformen zugenommen hat und die Menschen mehr und mehr unterschiedliche religiöse Traditionen in ihren Glaubensvorstellungen und -praktiken mischen. Der Säkularisierungstrend

kann durch diese Zunahme außerkirchlicher Religiosität jedoch nicht aufgehalten werden. Es tritt nicht eine unsichtbare Religion an die Stelle der sichtbaren. Vielmehr sind die Kirchen nach wie vor die wichtigsten Repräsentanten auf dem religiösen Feld.

PROF. DR. JEAN-PAUL WILLAIME, PARIS

LE CHRISTIANISME DANS LA CULTURE
CONTEMPORAINE EN FRANCE

1. Introduction

S'agissant de la situation du christianisme de part et d'autre du Rhin, la comparaison franco-allemande est particulièrement intéressante. Les histoires politiques et religieuses des deux pays sont en effet assez différentes. La façon même dont chacun d'entre eux conçoit la place et le rôle des religions dans la sphère publique l'est aussi, de même que le rapport de ces deux pays avec le christianisme. Le Président Fédéral Johannes Rau, dans le discours qu'il prononça à l'occasion du 275^e anniversaire de la naissance de Lessing le 22 janvier 2004, le reconnaissait explicitement:

“ Das Verhältnis von Staat und Kirche ist in Europa auf ganz unterschiedliche Weise geregelt, von den Staatskirchen in Skandinavien bis zum französischen Laizismus. Wir in Deutschland haben uns für einen anderen Weg entschieden, einen Weg, für den Bischof Wolfgang Huber den Begriff „aufgeklärte Säkularität“ geprägt hat. Staat und Kirche sind in Deutschland klar voneinander getrennt, aber sie wirken auf vielen Feldern im Interesse der ganzen Gesellschaft zusammen. Ich halte das, alles in allem, für den richtigen Weg, und ich sehe keinen Anlass dafür, dass wir uns dem Laizismus unserer französischen

Nachbarn und Freunde anschließen sollten“⁶

Ces différences franco-allemandes en matière de rapport à la religion, et plus particulièrement au christianisme, ont une profondeur historique et philosophique.

Si c'est une révolution politique, la Révolution Française, qui est un point cardinal de l'histoire française, c'est une révolution religieuse, la Réforme protestante, qui constitue un point de repère fondamental de l'histoire allemande. Alors que la Révolution de 1789 a suscité un débat récurrent en France sur la place et le rôle de la religion dans la société, débat ayant engendré la fameuse « guerre des deux France », le problème central en Allemagne a moins été celui de la place du religieux dans la société que celui posé par la coexistence de deux confessions religieuses : la catholique et la protestante. Dans des temps où religion et politique interféraient étroitement, la question essentielle en Allemagne fut de savoir comment organiser l'exercice de la souveraineté politique en présence de deux confessions dont aucune n'avait réussi à vaincre l'autre.

L'Aufklärung allemande a été moins anticléricale que les Lumières françaises. Le catholicisme ayant eu « un rapport au mouvement des Lumières plus difficile que celui du

⁶ Johannes Rau, „Religionsfreiheit heute - zum Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland“, Rede beim Festakt zum 275. Geburtstag von Gotthold Ephraim Lessing in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel am 22. Januar 2004, Berlin 2004, p. 4.

protestantisme »⁷, il est certain que, dans une France « fille aînée de l'Église », les rapports entre Lumières et religion ont pris une tournure très conflictuelle. Beaucoup plus que dans d'autres pays, en France, l'édification de la démocratie et l'institutionnalisation d'un régime républicain se sont effectuées dans une opposition frontale à la religion, en l'occurrence dans un conflit ouvert avec l'Église Catholique qui, dès 1790, se trouva rejetée dans le camp contre-révolutionnaire. Pierre Bouretz voit dans « la rivalité mimétique entre l'unité dogmatique prônée par l'Église catholique et l'idée d'une organicité de la nation républicaine qui lui emprunte en la combattant » une clé de lecture de l'histoire française post-révolutionnaire⁸. Il note à juste titre que les manières différentes dont la France et l'Allemagne ont incarné l'individualisme « trouvent leur soubassement dans des relations opposées à l'héritage religieux: le projet d'un arrachement à son emprise, confondue avec les prétentions spirituelles et politiques de l'Église catholique, d'un côté; le sentiment d'une sécularisation de la foi dans une culture de l'intériorité préparée par le protestantisme de l'autre »⁹. Tout est là : un pays, la France, où la modernité

a été conçue comme une émancipation par rapport à la religion, peut, s'agissant de religion, avoir quelques difficultés à s'entendre avec un pays, l'Allemagne, où modernité et religion n'ont pas eu un caractère aussi antagoniste. Si, à partir de ce soubassement fondamental, on prête également attention aux interférences entre politique et religion propres à chaque pays, l'on comprendra mieux la profondeur de la divergence de vue franco-allemande en matière de place et rôle du religieux en Europe.

Au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, les Églises catholique et protestante, malgré les compromissions d'une partie de leurs dirigeants et de leurs membres, jouèrent un rôle important dans la reconstruction de l'Allemagne. Les Alliés les reconnurent comme des institutions crédibles dans un pays qui, effondré moralement et politiquement après le désastre de 1945, vit dans les valeurs chrétiennes des valeurs-refuges sur la base desquelles la société démocratique pouvait se reconstruire. Dans la révolution pacifique et démocratique qui se produisit en R.D.A. dans les années 1980 et qui aboutit à la réunification de l'Allemagne le 3 octobre 1990, les Églises furent une nouvelle fois au rendez-vous. Elles furent les seules organisations à avoir, cette fois encore, préservé leurs structures et elles réussirent à maintenir des liens, au-delà du rideau de fer, avec les coreligionnaires de l'Ouest. Alors que les « deux dictatures » de l'histoire allemande contemporaine, la nazie et

⁷ Ulrich im Hof, *Les Lumières en Europe*, trad. de l'allemand par Etienne Etoré et Berbard Lortholary, Préface de Jacques Le Goff, Paris 1993, p. 178.

⁸ Pierre Bouretz, « La démocratie française au risque du monde », dans: *La démocratie en France. 1. Idéologies* (sous la direction de Marc Sadoun), Paris 2000, p. 60-61.

⁹ *Ibid.*, p. 69.

la communiste, ont toutes les deux été hostiles aux religions, ce sont les Eglises qui ont été au rendez-vous de la sortie de ces deux dictatures. Autrement dit, la défense des libertés et la protection contre les dangers de la dictature et du nationalisme sont allées de pair, en Allemagne, avec la consolidation de la position institutionnelle des Eglises et de leur magistère moral. Au contraire, en France, la construction historique de la démocratie républicaine s'est en partie faite dans une relation conflictuelle avec l'Eglise catholique. De là, dans mon pays, une neutralité de méfiance à l'égard du religieux alors qu'en Allemagne, l'on a développé une approche positive d'un partenariat avec les Eglises se traduisant par une reconnaissance politique du rôle public de celles-ci.

Mentionnons encore la querelle franco-allemande sur l'héritage religieux de l'Europe qui s'est manifesté à l'occasion de la rédaction du Préambule de la Charte des droits fondamentaux de l'Union Européenne¹⁰. Face à la proposition d'ouvrir ce Préambule par la phrase : « S'inspirant de son héritage culturel, humaniste et religieux, l'Union se fonde sur les principes indivisibles et universels de la dignité de la personne, etc », les autorités publiques françaises se mobilisèrent pour refuser, au nom de la laïcité, cette formulation qui, pourtant faisait droit à la diversité religieuse et philosophique de l'Europe. Une nouvelle

fois, comme cela avait été le cas pour le texte mentionnant les religions annexé au Traité d'Amsterdam, on retrouvait une divergence de vues entre la France et l'Allemagne, chacun de ces pays ayant sur ce point comme sur d'autres trouvé des alliances avec quelques autres. Ce différend franco-allemand repose, comme l'a bien vu Pierre de Charentenay¹¹, sur des façons différentes de concevoir la place et le rôle des religions dans l'espace public. Suite à diverses contre-propositions, c'est finalement la proposition suivante qui fut adoptée : « Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité », la version allemande de ce texte conservant néanmoins explicitement le terme de « religieux » : « in dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes ». Derrière cette querelle de mots qui peut paraître futile se cachent en réalité des façons différentes de concevoir la place et le rôle des religions. Rétrospectivement cette réaction française, au nom de la laïcité, apparaît d'autant plus surprenante que la France a accepté la formulation suivante qui est la première phrase du *Préambule* du Traité de Lisbonne : « S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe, à partir desquels se sont développées les valeurs universelles que constituent les droits inviolables et inaliénables de la

¹⁰ Pour une analyse plus détaillée, cf. Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris 2004, p. 110-124.

¹¹ Pierre de Charentenay, « La Charte européenne et la laïcité », *Etudes* 395 (2001), p. 153-164.

personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'Etat de droit ». Une formulation que nous avons analysée comme un compromis laïque, puisque certains réclamaient une mention spéciale du christianisme ou une référence à Dieu alors que d'autres luttaienent pour la suppression de toute référence à des héritages religieux¹².

Est-ce à dire que les sociétés allemande et française sont foncièrement différentes dans leur rapport au christianisme? Malgré la profondeur historique et philosophique évoquée ci-dessus, les évolutions sociologiques concernant le comportement religieux des Allemands comme des Français, en particulier chez les jeunes, tendent à rapprocher nos deux sociétés. Il y a également des évolutions significatives en France allant dans le sens d'une prise en compte plus positive des religions dans l'espace public (malgré la récurrence de quelques crispations). Mais cela n'efface néanmoins pas des différences incontestables, non seulement dans la façon de concevoir la présence des Eglises dans l'espace public et de mettre en pratique les relations des Eglises avec les pouvoirs publics, mais aussi en ce qui concerne les conditions de la vie matérielle des Eglises. Dans son analyse comparée d'une paroisse catholique allemande et d'une paroisse catholique française de taille comparable, Olivier Bobineau¹³

¹² Jean-Paul Willaime, « Peut-on parler de « laïcité européenne ? », in *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde* (dirigé par Jean Bauberot), Paris 2004, p. 62-63.

¹³ Olivier Bobineau, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes

note ainsi la différence considérable du budget des deux paroisses: un budget annuel de 335 400 € pour la paroisse allemande (qui emploie 22 personnes salariées représentant l'équivalent de 15 emplois à plein temps), un budget annuel de 86 000 € pour la paroisse française (où le prêtre est seul à gérer la paroisse avec des laïcs bénévoles). Quant au salaire mensuel des deux prêtres, ils sont sensiblement différents: 2617 € pour le prêtre allemand, 840 € pour le prêtre français. La situation matérielle du christianisme est donc très différente en Allemagne et en France. Mais qu'en est-il de l'appartenance religieuse des Français?

2. *L'appartenance religieuse des Français : une France moins religieuse et moins catholique*

Considérons tout d'abord quelques données quantitatives. Si l'on compare les résultats des enquêtes européennes sur les valeurs effectuées en France en 1981 et en 2008¹⁴ - soit un intervalle de

2005. Les deux paroisses comparées sont celles de Saint-Martin dans le diocèse d'Augsbourg en Bavière et de Saint-Yves-des-Monts dans le diocèse de Laval en Mayenne (Ouest de la France).

¹⁴ Les enquêtes européennes sur les valeurs (European Values Surveys) sont effectuées dans les différents pays d'Europe sur la base d'un questionnaire commun. Ces enquêtes quantitatives sont renouvelées périodiquement, elles ont déjà eu lieu en 1981, 1990, 1999, 2008. Dans *La France et ses valeurs*, publié sous la direction de Pierre Bréchon et Jean-François Tchernia (Paris 2009), ce sont nos collègues Pierre Bréchon et Claude Dargent qui présentent les résultats concernant la

près de trente années-, un triple constat s'impose : 1) la croissance de la proportion de personnes se déclarant « sans religion » ou « athée convaincu », 2) l'importante diminution de l'identification au catholicisme des habitants de France,¹⁵ 3) la croissance de la proportion de Français se déclarant d'une « autre religion ».

L'appartenance religieuse en France¹⁶
(% verticaux)

EVS France	1981	2008
Sans appartenance déclarée	18	33
Athée convaincu	9	17
Autres religions	3	8
Catholique pratiquant régulier	17	9
Catholique pratiquant irrégulier	12	10
Catholique non pratiquant	41	23

Dans le tableau ci-dessus, il y a entre ces deux dates une rigoureuse inversion entre les athées convaincus et les catholiques pratiquants réguliers,

religion (p. 227-266), Nathalie Dompnier présentant les résultats sur la laïcité (p. 259-263).

¹⁵ Les enquêtes EVS interrogent tous les habitants de la France métropolitaine, qu'ils soient ou non Français.

¹⁶ Ce tableau, légèrement modifié, est extrait du tableau établi par Pierre Bréchon (op. cit., p. 229) sur les quatre enquêtes EVS de 1981, 1990, 1999 et 2008.

les premiers passant de 9 % à 17 % tandis que les seconds passent de 17 % à 9 %. Si l'on totalise les deux premières catégories (« sans appartenance déclarée » et « athée convaincu »), l'on passe de 27 % en 1981 à 50 % en 2008 : en France, la moitié des personnes n'ont pas d'appartenance religieuse ou sont, pour une part moindre d'entre elles, dans un rapport critique au religieux. Si, dans l'enquête EVS de 2008, l'on additionne les pourcentages de catholiques, quel que soit leur degré de pratique culturelle, l'on obtient 42 % en 2008, alors que l'on en dénombrait 70 % en 1981. Il y a en France une baisse drastique de l'identification au catholicisme, diverses enquêtes en témoignent : c'est un fait majeur de l'évolution du paysage religieux de la France ces dernières décennies. Autrement dit, le catholicisme, tout en restant la religion la plus importante en nombre, n'est plus, dans notre pays, une religion majoritaire. Des responsables catholiques apprennent d'ailleurs de plus en plus aujourd'hui à penser le catholicisme comme fait minoritaire dans une France très sécularisée. Les données EVS de 2008 manifestent par contre une croissance des personnes déclarant appartenir à une autre religion, les chiffres passant de 3 à 8 %. Si cette catégorie concerne principalement des musulmans, elle comprend également les chrétiens non catholiques romains, les orthodoxes et les protestants.

Précisons qu'un récent sondage (2010) de l'Institut Français d'Opinion Publique (IFOP) auprès des Français se déclarant protestants a permis de

constater une très légère hausse de la proportion de personnes se déclarant protestantes en France. Il y aurait en France métropolitaine entre 2,5 % et 2,8 % de protestants, ce qui représenterait entre 1,6 million et 1,7 million de personnes. Parmi l'ensemble des sondés, 22 % des répondants ont déclaré qu'ils n'étaient pas protestants auparavant, mais qu'ils l'étaient devenus. Ces constats vérifient une reconfiguration du monde protestant en France marquée par une relative croissance de communautés évangéliques (*evangelical*) et pentecôtistes, notamment, mais pas seulement, parmi les populations d'origine africaine et asiatique vivant en France¹⁷.

Si l'on considère l'évolution de l'appartenance religieuse des jeunes adultes de 18-29 ans entre 1981 et 2008, les données sont encore plus spectaculaires. Par rapport au tableau précédent, l'on constate que les jeunes accentuent les évolutions constatées dans l'ensemble de la population vivant en France: ils sont plus nombreux à se déclarer *sans appartenance déclarée* ou *athée convaincu* et moins nombreux, l'écart est encore plus net, à se déclarer *catholique*. Par contre, ils sont plus nombreux que l'ensemble de la population à déclarer appartenir à une autre religion (ils s'agit essentiellement de jeunes musulmans et de jeunes protestants évangéliques).

¹⁷ Concernant les évolutions du monde protestant en France, voir : La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle (sous la direction de Sébastien Fath et Jean-Paul Willaime), Genève 2011.

*Appartenance religieuse des jeunes adultes
de 18-29 ans en France
Enquêtes EVS 1981-2008
% verticaux*

EVS France	1981	2008
Sans appartenance déclarée	26	40
Athée convaincu	15	27
Catholique	55	23
Autres religions	4	10

Il y a aussi une baisse globale de la croyance en Dieu : 53 % des Français déclaraient croire en Dieu en 2008 alors qu'ils étaient 62 % à le faire en 1981. Baisse incontestable donc, même si c'est toujours un peu plus d'un Français sur deux qui déclarent croire en Dieu. Mais ce qui est intéressant à noter, ce sont les évolutions selon les âges et les générations. L'enquête européenne sur les valeurs effectuée en 2008 en France révèle en effet une inversion du rapport entre niveau de diplômes et croyance en Dieu. Si globalement, plus on est jeune et diplômé, moins on est croyant (68 % des moins diplômés et 50 % des plus diplômés croient en Dieu), cette corrélation dépend en fait de l'âge : *chez les moins de 45 ans, les plus diplômés croient plus en Dieu que les moins diplômés alors que chez les 45 ans et plus, c'est l'inverse : les moins diplômés croient plus en Dieu que les plus diplômés*¹⁸. La corrélation observée entre religion et niveau de diplôme (15 % de personnes ayant effectué des études supérieures

¹⁸ Op. cit., p. 249.

chez les catholiques pratiquants alors que le taux est de 34 % chez les « sans appartenance » et de 24 % chez les « athées convaincus » est essentiellement due à l'âge (les personnes ayant fait peu d'études étant surtout des personnes âgées). Si 41 % des Français expriment un *intérêt pour le spirituel, le sacré, le surnaturel*, c'est le cas de 49 % des plus diplômés contre 36 % des moins diplômés (alors qu'il n'y a pas de corrélation avec l'âge). La corrélation entre religion et niveau de diplôme encore observable globalement semble donc être en cours d'inversion. Chez les plus jeunes enquêtés, plus de formation et donc de science, n'apparaît pas incompatible avec la croyance en Dieu et/ou l'intérêt pour le spirituel¹⁹. Cela vaut aussi pour des croyances plus populaires. A la question « Pensez-vous qu'un porte bonheur comme une mascotte ou un talisman puisse vous protéger ou vous aider ? », 58 % disent « non certainement pas » (62 % en 1999), mais 18 % donnent une réponse positive (14 % en 1999). Là aussi, on observe une évolution selon les générations car les jeunes sont plus nombreux que leurs aînés à donner une réponse positive : 25 % des 18-29 ans contre 13 % des 60 ans et plus et 28 % des étudiants. Pierre Bréchon en conclut que « dans les générations antérieures, avoir fait des études longues rendait plus méfiant et même défavorable aux porte-bonheur. Chez les jeunes, c'est l'inverse : ceux qui ont fait des études longues sont les plus réceptifs »²⁰. Dans un article

remarqué²¹, Guy Michelat avait pour sa part montré que les catholiques les plus intégrés – c'est-à-dire les pratiquants hebdomadaires – étaient, avec les athées, les catégories de Français qui étaient les moins réceptives aux croyances parallèles (croyances à l'astrologie, au paranormal, à la sorcellerie, aux extraterrestres...). Pourquoi? Tout simplement parce que ces deux catégories de Français étaient intégrées dans un système structuré: le catholicisme ou l'athéisme, qui leur fournissait un cadre d'appréhension du monde. C'est leur intégration dans un monde symbolique cohérent, respectivement ici celui de la religion catholique ou du rationalisme scientifique, qui les « protégeait » de la croyance au paranormal.

Un autre constat manifestant bien la complexité de la situation est celui relatif aux croyances des personnes se déclarant « sans religion » : toujours selon l'enquête EVS de 2008, en France 44% des « sans religion » affirment croire en « la réincarnation » et 33 % en « une vie après la mort ». Autrement dit, se déclarer « sans religion » ne signifie pas ne pas avoir de croyances et l'on est amené à distinguer les « sans religion croyants » et les « sans religion incroyants ». C'est le développement du *believing without belonging* selon la célèbre expression de la sociologue anglaise Grace Davie. Entre des personnes s'identifiant à une tradition religieuse et qui sont peu croyantes et pratiquantes et les personnes qui s'identifient comme « sans religion » et

¹⁹ Op. cit., p. 231.

²⁰ Bréchon, op. cit., p. 256.

²¹ Guy Michelat, « L'essor des croyances parallèles », in *Futuribles* n°260 (2001), p. 69-70.

qui adhèrent à certaines croyances, le clivage n'est peut-être pas aussi profond qu'on le pense. A partir d'enquêtes quantitatives européennes, Kristoff Talin²² parle ainsi d'un pluralisme des religiosités, autrement dit les façons différentes d'assumer et de vivre une spiritualité. Il distingue ainsi quatre catégories: les « non-religieux flottants », les « non religieux fermes », les « religieux fermes » et les « religieux flottants ». Les deux catégories de « flottants » pourront avoir une grande affinité, même si les uns sont classés dans l'univers des « croyants » et les autres dans l'univers des « incroyants ». Ces catégorisations effectuées par les sociologues sur la base d'indicateurs empiriques sont évidemment relatives, mais elles ont l'avantage de montrer qu'il n'est pas aussi facile de distinguer clairement entre les personnes réputées « croyantes » et les personnes réputées « incroyantes ». « Toute croyance est un phénomène de langage » rappelle à juste titre Henri Rey-Flaud et, comme le dit René Major, « on ne croit pas toujours à ce que l'on croit croire ».²³ Les façons même de s'identifier à une tradition religieuse, comme les façons même de se décliner agnostique ou

athée, évoluent et l'agnosticisme n'est pas l'apanage des « incroyants ».

Pris entre l'individualisation des comportements et la mondialisation des échanges, le religieux se transforme aussi bien dans sa façon de faire valoir sa prétention à la vérité que dans sa façon de se vivre socialement. On observe notamment un rapport plus complexe et diversifié aux « vérités » que prétendent incarner les religions, les individus ayant une relation moins exclusive à la religion qu'il professe: en 2008, il n'y a plus que 9% des Français à penser qu'« il y a une seule vraie religion »; 44 % pensent au contraire qu'« il n'y a pas une seule vraie religion car toutes les grandes religions contiennent des vérités de base » tandis que 15 %, tout en considérant qu'« il y a une seule vraie religion », estiment que « d'autres religions contiennent aussi des vérités de base »²⁴. Cette intégration de la pluralité des religions et visions du monde dans la conscience même de nos contemporains est renforcée par la diversité interne à chaque monde religieux: les mille et une manières d'attester une identification au catholicisme, au protestantisme, au judaïsme et à

²² Kristoff Talin, « Pluralisme religieux et citoyenneté multidiniste : essai d'analyse comparative dans l'Union européenne », dans: Pluralisme religieux et citoyenneté (sous la direction de Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime), Rennes 2010, p. 19-48.

²³ Croyance et communauté (sous la direction de Jean-Daniel Causse et Henri Rey-Flaud), Paris 2010: Henri Rey-Flaud, « Avant-Propos », p. 8; René Major, « Croyance en la communauté et communauté de croyance », p. 21.

²⁴ En pensant qu'« aucune des grandes religions n'a des vérités à offrir », 30 % manifestent un point de vue déniaut aux religions une quelconque pertinence de vérité. Ces indications, provenant de la dernière enquête européenne sur les valeurs (European Values Survey) effectuée en France en 2008, sont présentées par Pierre Bréchon dans La France à travers ses valeurs (sous la direction de Pierre Bréchon et Jean-François Tchernia), Paris 2009, p. 234.

l'islam (ou à d'autres traditions religieuses) venant encore complexifier le rapport au religieux. Cette évolution marquée par un caractère moins exclusif à la vérité d'une religion s'accompagne de changements dans la manière de vivre socialement son rapport au religieux. On appartient moins qu'on ne participe à, autrement dit on choisit ses lieux de socialisation et de vécus collectifs ainsi que ses degrés de participation et d'implication en fonction de ses préférences personnelles. Aux régulations institutionnelles verticales imposant de haut en bas un menu religieux, on privilégie des mises en réseaux affinitaires horizontales correspondant aux options choisies par les uns et les autres.

On peut, avec Claude Dargent, résumer ainsi les données empiriques disponibles concernant la religiosité des Français : « Les données empiriques ne confirment pas celles des théories de la sécularisation qui envisagent un recul inéluctable de la religion dans les sociétés contemporaines. Certes, du point de vue de l'appartenance religieuse, le catholicisme recule et les progrès de l'islam ne le compensent pas, tandis que l'athéisme augmente. Mais du point de vue de la pratique, la situation se stabilise depuis dix ans, l'essor de la fréquentation de la mosquée compensant la baisse de celle de la messe. Et surtout, la plupart des croyances ne montrent pas une tendance au déclin depuis trente ans, certaines se

développent au contraire, notamment chez les plus jeunes »²⁵.

3. *La laïcité : une neutralité plus ou moins bienveillante à l'égard du religieux*

Parler de laïcité française pose un problème de traduction. Par exemple traduire en allemand par *Laizismus* le mot français de laïcité n'est peut-être pas la meilleure façon de comprendre la laïcité française. Cette traduction peut en effet induire une compréhension laïciste de la laïcité française, le laïcisme représentant une idéologie à connotation antireligieuse qui ne rend pas justice à ce qu'est la laïcité au plan institutionnel et juridique : une séparation Eglises-Etat qui protège la liberté de religion et de non-religion et veut éviter toute discrimination entre les individus en fonction de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une religion. Mais la perception de la laïcité française en termes de laïcisme – avec la connotation négative que ce terme a – est par ailleurs compréhensible. En effet, la laïcité française, dans son histoire comme dans la conjoncture actuelle, véhicule à des degrés divers et avec une portée variable, une méfiance exacerbée à l'égard de la religion qui engendre régulièrement une certaine crispation à l'égard de celle-ci. Cette méfiance et ces

²⁵ Claude Dargent, « Déclin ou mutation de l'adhésion religieuse ? », dans: *L'individualisation des valeurs* (sous la direction de Pierre Bréchon et Olivier Galland), Paris 2010, p. 230-231.

crispations sont entretenues par des perceptions critiques de la religion exprimées par des intellectuels et appuyés par des associations militantes (de la gauche anticléricale, du milieu enseignant,...) et des courants francs-maçons (comme le Grand Orient de France). Autrement dit, la laïcité n'est pas indemne de laïcisme et des rapports de force existent opposant deux tendances: d'une part, les tenants d'une version de la laïcité libérale et respectueuse du fait religieux qui s'inscrit sans difficultés dans les dispositifs juridiques des démocraties européennes et, d'autre part, les tenants d'une laïcité de combat qui n'a pas abandonné sa volonté de disqualifier toute pertinence publique du religieux et de réduire au maximum son influence. La première tendance est une laïcité de gestion, elle correspond majoritairement aux pratiques effectives des relations religions/pouvoirs publics en France tant à l'échelle nationale qu'au niveau local des communes. La seconde, qui se manifeste plus dans les discours que dans les pratiques, est beaucoup plus idéologique et correspond à une rhétorique souvent polémique – comme l'affaire du foulard musulman à l'école – qui passionne les intellectuels et l'opinion publique et qui montre que la laïcité reste une passion française. Le processus qui avait amené la laïcité française à une gestion pacifiée et sereine du fait religieux dans le cadre des droits humains fondamentaux, le processus qui marquait la fin de la guerre des deux France catholique et laïque serait-il aujourd'hui menacé? En fait, je pense

que la laïcité française, quels que soient ses relents de critique antireligieuse, évolue de fait vers une régulation libérale de la diversité religieuse qui est au diapason de l'Europe. C'est ce qui apparaît dans la définition de la laïcité que l'on trouve dans le rapport de la « commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République »²⁶ remis au Président Jacques Chirac le 11 décembre 2003, définit la laïcité :

« L'Etat n'impose ni ne contraint ; il n'y a ni credo obligé, ni credo interdit. La laïcité implique la neutralité de l'Etat: il ne doit privilégier aucune option spirituelle ou religieuse. Se fondant sur le principe d'égalité, l'Etat laïque n'accorde de privilège public à aucun culte et ses relations avec ceux-ci sont caractérisés par la séparation juridique. La liberté de culte permet à toutes les religions l'extériorisation, l'association et la poursuite en commun de buts spirituels. Ainsi comprise, elle s'interdit toute approche anti-religieuse. Pas plus qu'il ne défend un dogme religieux, l'Etat laïque ne promeut une conviction athée ou agnostique. De même, le spirituel et le religieux doivent s'interdire toute emprise sur l'Etat et renoncer à leur dimension politique. La laïcité est incompatible avec toute conception de la religion qui souhaiterait régenter, au nom des principes supposés de celle-ci, le système social ou l'ordre politique.

²⁶ On parle de la « Commission Stasi » du nom de son Président Bernard Stasi, Médiateur de la République.

Dans le cadre laïque, les choix spirituels ou religieux relèvent de la liberté individuelle: cela ne signifie pas pour autant que ces questions soient confinées à l'intimité de la conscience, « privatisées », et que soient déniées toute dimension sociale ou capacité d'expression publique. La laïcité distingue la libre expression spirituelle ou religieuse dans l'espace public, légitime et essentielle au débat démocratique, de l'emprise sur celui-ci, qui est illégitime. Les représentants des différentes options spirituelles sont fondés à intervenir à ce titre dans le débat public, comme toute composante de la société »²⁷.

Selon cette approche, la laïcité ne serait ni une contre-culture agnostique, ni la mise en œuvre d'une privatisation totale de la religion. Elle serait bien un dispositif de pacification sociale permettant de réguler la diversité religieuse de la société tout en garantissant la neutralité confessionnelle de l'Etat. Dans la réalité, les choses ne sont pas aussi simples et la gestion française du religieux reste marquée par une méfiance exacerbée des pouvoirs publics à l'égard du fait religieux et des menaces qu'il ferait peser sur les libertés individuelles et l'émancipation des esprits. Pour le comprendre, il est nécessaire de rappeler quelques déterminations historiques de la laïcité française.

« La France est une République indivisible, *laïque* (je souligne),

démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances » proclame l'Article 2 de la Constitution – la Ve du nom – de la République (1958). Une République laïque qui, selon l'Article 2 de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat du 9 décembre 1905, « ne reconnaît ni ne salarie aucun culte », tout en assurant « la liberté de conscience » et en garantissant « le libre exercice des cultes » (Article 1er de la loi de 1905). Tous les cultes sont mis sur un pied d'égalité: aucun n'étant « reconnu », il n'y a pas de statut juridique particulier accordé à la religion majoritaire (le catholicisme), ni a fortiori de dispositions spéciales prévues pour les minorités religieuses. Une laïcité qui reconnaît l'organisation interne de chaque religion: à l'Eglise Catholique qui refusait le statut des « associations cultuelles » de 1905 parce qu'il ne prenait pas en compte sa structuration hiérarchique et l'autorité des évêques, fut proposé en 1923, le statut, qu'Elle accepta, d'« associations diocésaines ». Reste que la laïcité s'est imposée en France dans un contexte conflictuel: c'est le fameux thème de la « guerre des deux France » laïque et catholique. La laïcité à la française n'est pas compréhensible sans cette dimension de combat contre le cléricalisme, c'est-à-dire contre le pouvoir de l'Eglise sur la société et sur les individus, en particulier dans le domaine éducatif. Dans le cas de la France, la laïcisation du religieux s'est accompagnée d'une certaine sacralisation du politique dans laquelle l'Etat a été investi d'une

²⁷ Laïcité et République, Rapport au Président de la République de la Commission présidée par Bernard Stasi, Paris 2004, p. 30-31.

mission de régénération individuelle et de réforme de la société et donc d'une véritable mission éthique. Ce pli fut pris sous la Révolution Française dont le ressort caché «fut de fonder une nouvelle religion, une théocratie civique dont la vocation n'était autre que de remplacer les cadres traditionnels de la croyance»²⁸. Tocqueville avait très bien perçu que la Révolution Française fut une révolution politique ayant « opéré à la manière » et ayant pris « l'aspect d'une révolution religieuse »²⁹. Dans le même sens, Jack A. Goldstone³⁰, sociologue américain, remarque, en étudiant comparativement diverses révolutions, que ce qui distingue la Révolution française, c'est un « cadre culturel » où, « pour la première fois, le cadre eschatologique de l'époque chrétienne, la croyance dans la destruction du passé et la création d'un nouvel âge de vertu apparaissent complètement sécularisés et transformés en une croyance dans les pouvoirs de l'homme pour fabriquer de ses propres mains un monde supérieur ». Au nom même de l'égalité de tous les individus devant la loi, c'est-à-dire au nom du principe de non-discrimination et de l'universalisme de l'individu-citoyen, « la notion de minorité comme groupe

est ignorée du droit français »³¹. On admet des minoritaires et non des minorités. Comme le précise Pierre Birnbaum à propos de l'émancipation des Juifs réalisée par la Révolution française, il s'agit d' «un mode spécifique d'entrée dans la modernité à travers un universalisme étatique libérateur mais peu favorable au maintien des particularismes »³². De là certaines singularités qui caractérisent la France dans le domaine des relations Etat-religions-société: 1) Le caractère plus conflictuel en France qu'ailleurs de la confrontation Eglise/Etat : depuis la Révolution Française et durant les XIXe et XXe siècles, la question de la place et du rôle de la religion dans notre pays a été centrale et a généré des clivages profonds et durables; 2) Le caractère fortement idéologisé du problème avec le poids, plus important en France que dans la plupart des autres pays d'Europe, de conceptions philosophiques et politiques critiques de la religion (libre pensée, rationalismes, marxismes, franc-maçonneries)³³; 3) L'affirmation plus

²⁸ Yves Deloye, Olivier Ihl, « Deux figures singulières de l'universel : la république et le sacré », dans: La démocratie en France. 1. idéologies (sous la direction de Marc Sadoun), Paris 2000, p. 142.

²⁹ Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution (1856), Paris 1988, p. 106.

³⁰ Jack Goldstone, « Révolution dans l'histoire et histoire de la Révolution », Revue Française de Sociologie XXX (1989), p. 405.

³¹ Danièle Lochak, « Les minorités et le droit public français : du refus des différences à la gestion des différences », dans: Les minorités et leur droit depuis 1789, Etudes réunies par Alain Fenet et Gérard Soulier, Paris 1989, p. 111.

³² Pierre Birnbaum, « Les juifs entre l'appartenance identitaire et l'entrée dans l'espace public: la Révolution française et le choix des acteurs », Revue Française de Sociologie 30 (1989), p. 497-510.

³³ Le poids relativement important qu'a eu le Parti Communiste dans notre pays est aussi une singularité par rapport à la majorité des pays d'Europe de l'Ouest. En 2002, c'est l'impact non négligeable de l'extrême-gauche,

marquée de la suprématie de l'Etat et de son magistère sur la société civile, la tradition d'un Etat émancipateur et éclairé d'une part, centralisateur et homogénéisateur d'autre part. 4) La forte réticence à l'expression publique des appartenances religieuses, la privatisation du religieux étant plus accentuée en France qu'ailleurs en Europe. Même si l'on retrouve, dans des combinaisons et avec des poids variables, certaines de ces dimensions dans d'autres pays d'Europe, la singularité française réside selon nous dans l'importance qu'elles ont eues dans la configuration socio-historique de notre pays. C'est ce qui fait qu'en France plus qu'ailleurs, ce qui touche à la religion et à sa gestion publique est un point particulièrement sensible de l'opinion qui suscite des mobilisations militantes et prend une tournure philosophico-politique et historico-mondiale qui étonne souvent les observateurs étrangers.

Ainsi en a-t-il été des débats sur l'école privée dans les années 1950-1960 avec les rebondissements des manifestations de masse en 1984 en faveur de l'école privée et en 1994 en faveur de l'école publique, des débats et des peurs suscités par les sectes, des réactions suscitées par le fait que quelques jeunes filles musulmanes portaient un foulard à l'école publique. « En France, écrit avec beaucoup de perspicacité le sociologue François Dubet³⁴, les débats sur la laïcité

prennent vite des allures religieuses; on y parle beaucoup plus aisément des principes que des pratiques. Ainsi, depuis que la société découvre ou redécouvre ses « minorités culturelles », il nous faudrait aujourd'hui trancher entre l'universel et le particulier, entre l'unité nationale et le droit à la différence, entre la république et la démocratie.... ». La religion, en France, est à l'agenda du débat public lorsque à tort ou à raison elle paraît menaçante pour les libertés individuelles et pour la laïcité de la République. L'expérience historique française a nourri cette représentation sociale du religieux qui a fait que, dans notre pays, on a régulièrement eu tendance à vouloir « arracher l'homme aux ténèbres de la religion plutôt que simplement aménager les territoires de l'Eglise et de l'Etat »³⁵. De là quelques crispations.

La France n'est pas seul en Europe à devoir faire face aux défis que représentent les évolutions religieuses contemporaines, caractérisées tout particulièrement par l'apparition de mouvements religieux à caractère sectaire et par la présence d'une forte minorité musulmane, mais son modèle d'intégration-assimilation et sa tradition de neutralisation publique du religieux accentuent sa difficulté à repenser la citoyenneté dans les conditions nouvelles d'une démocratie

en particulier de courants trotskystes, qui a frappé les observateurs.

³⁴ François Dubet, « La laïcité dans les mutations de l'école », in: Une société fragmentée ?

Le multiculturalisme en débat (sous la direction de Michel Wieviorka), Paris 1996, p. 85.

³⁵ Pierre Bouretz, « La démocratie française au risque du monde », dans: La démocratie en France. 1. Idéologies (sous la direction de Marc Sadoun), Paris 2000, p. 31.

confrontée à l'affirmation des droits culturels et au réaménagement du rôle de l'Etat national dans le contexte de l'europanisation et de la mondialisation. Dans le domaine délicat de la lutte contre les dérives sectaires, les dérapages et simplifications abusives et tendancieuses furent d'autant plus effectives en France que ce type de manifestation du religieux venait à point nommé pour réactiver des sensibilités antireligieuses désarçonnées par les recompositions modernes et démocratiques du religieux. Ce qui nous a frappé c'est que sous couvert de luttes contre les dérives sectaires s'est réactivée une attitude hostile à ce que l'engagement religieux pouvait représenter de mobilisation et d'implication pour les individus qui y croient. Un rapport parlementaire pratiqua ainsi un amalgame entre des groupes à problèmes et une majorité de groupes inoffensifs³⁶. La loi About-Picard du 12 juin 2001 « contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme », bien qu'elle soit heureusement encadrée et limitée dans ses effets par les principes du droit des libertés, est néanmoins une loi de répression présentant des risques d'application arbitraire, remarque Patrice Rolland dans une analyse fine de cette loi et des débats qui ont présidé à son élaboration³⁷.

Il s'agit en effet d'une loi qui vise les « sectes » tout en avouant qu'on ne peut définir une secte, qui introduit un délit d'abus de faiblesse à peine plus objectivable que celui, écarté suite à diverses protestations, de manipulation mentale. Une loi qui, significativement, a voulu écarter de son champ d'application « les partis politiques, syndicats et groupements professionnels » (correctif oral de son rapporteur C. Picard) comme si l'abus de faiblesse ne pouvait concerner que les groupes religieux. Face à un pluralisme religieux accentué sous la double poussée de la mondialisation et de l'individualisation, l'Etat français a retrouvé les vieux réflexes de méfiance exacerbée face à un religieux dont on craint toujours qu'il limite les prérogatives de l'Etat et l'allégeance première que lui doit l'individu. Difficile acceptation du pluralisme culturel, surtout si telle ou telle coutume apparaît liée à une culture étrangère, difficile acceptation aussi du fait religieux lorsque celui-ci ne se contente pas de rester cantonner à la sphère privée ou dans le domaine du culte. Derrière la lutte anti-sectes s'est en fait manifestée l'intolérance des pouvoirs publics et des populations vis-à-vis des personnes ayant fait le choix de vivre différemment au nom d'un idéal religieux et d'éduquer leurs enfants dans cette perspective.

³⁶ Il s'agit du rapport de la commission parlementaire sur les sectes publié le 10 janvier 1996. Ce rapport contenait une liste de 172 groupes qui, dès lors qu'ils figuraient sur ce répertoire dressé par les Renseignements Généraux, furent considérés comme suspects aussi bien par les pouvoirs publics que par les médias et l'opinion publique.

³⁷ Patrice Rolland, « La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l'homme. Anatomie d'un débat législatif », Archives de Sciences Sociales des Religions 48 (2003), p. 121.

L'autre sujet à propos duquel on observe la réactivation de crispations laïques est l'islam. Ces réactions sont bien entendu renforcées par les impacts du 11 septembre, la situation en Irak, le conflit israëlo-palestinien et les inquiétudes au sujet du terrorisme, toutes choses qui inclinent les pouvoirs publics à une gestion sécuritaire de l'islam qui ralentit et complique l'insertion tranquille de cette religion dans le paysage religieux de la France. Ceci d'autant plus que les populations musulmanes appartiennent aux couches sociales défavorisées et précaires, l'intégration de ces personnes étant loin de se réduire à une question de religion. Sur les vingt-six propositions formulées par le rapport de la « commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République »³⁸, une seule, celle relative au port de signes religieux à l'école a été retenue à ce jour. Elle a débouché sur la loi du 15 mars 2004, entrée en vigueur le 1^{er} septembre dernier, sur le port de signes religieux à l'école « dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signe ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève ». Le débat public a été très nourri et vif à ce sujet. Comme au nom de la laïcité, il n'était pas possible de légiférer pour une

religion particulière, la loi qui a été votée concerne la manifestation ostensible de l'appartenance religieuse à l'école qui inclut donc les croix, la kippa et autres signes. Résultat : les élèves sikhs, dont le turban ne posait jusque là aucun problème, se voient désormais interdire le port du turban à l'école. Cette loi, qui concerne donc toutes les religions, a été et reste de fait socialement perçue comme la « loi sur le voile musulman » à l'école et dans les institutions publiques. Comme le dit Farhad Khosrokhavar, un collègue sociologue, « la dimension combative de la laïcité est ainsi encouragée contre sa fonction d'intégration », « d'une laïcité d'intégration on passe à une laïcité d'exclusion »³⁹. Au nom de son idéal d'intégration de toutes les personnes, indépendamment de leur sexe, de leur origine ethnique, de leur religion, la laïcité prend le risque d'exclure quelques jeunes filles musulmanes de l'école publique. Au nom de l'émancipation féminine, la laïcité risque de discriminer négativement des jeunes filles alors que de jeunes garçons musulmans pourront eux venir tranquillement à l'école qu'ils portent ou non une barbe. La France a également voté, le 10 octobre 2010, une loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public (y compris les rues) pour faire face aux problèmes posés par les femmes portant la burka ou le niquab. Dans les faits, cette loi s'avère délicate

³⁸ On parle de la « Commission Stasi » du nom de son Président Bernard Stasi, Médiateur de la République.

³⁹ Farhad Khosrokhavar, « La laïcité française à l'épreuve de l'islam », dans: *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde* (sous la direction de Jean Bauberot), Paris 2004, p. 48-49.

à appliquer. Crispations laïques à propos de l'islam donc, au moment même où s'affirment diverses quêtes identitaires et où la société française est culturellement et religieusement de plus en plus diversifiée.

Ces crispations laïques n'épargnent pas le christianisme. Ainsi, divers commentateurs se sont indignés que, s'adressant à des autorités et fidèles catholiques dans un discours à Rome au Palais de Latran le 20 décembre 2007, le Président Nicolas Sarkozy ait souligné l'importance des contributions spirituelles, morales, littéraires, artistiques et intellectuelles de l'Église catholique à l'histoire de France et rappelé la « profondeur de l'inscription du christianisme dans notre culture » et développé une conception de la laïcité qu'il qualifie de « positive ». Mon collègue Jean Baubérot a vu dans ces discours la manifestation d'un « néo-cléricalisme » et d'une « remise en cause de la laïcité »⁴⁰. Pourquoi reprocher au Président Sarkozy d'avoir rappelé, qui plus est dans le cadre d'un discours s'adressant à des catholiques et dans un lieu catholique, l'importance historique et culturelle des liens entre la France et le catholicisme ? François Mitterrand l'avait fait avant lui. Recevant le pape Jean-Paul II à Lourdes en 1983, le président socialiste s'était adressé au Souverain Pontife en ces termes : « Je veux saluer en votre personne l'institution qui a si profondément, si intimement marqué l'histoire de mon pays et qui reste une

source vive, où tant des nôtres continuent de puiser leurs raisons d'espérer ». François Mitterrand qui, devant la montée de l'extrême droite, n'avait pas hésité, lors de sa campagne électorale pour le second tour des présidentielles, à solliciter explicitement le vote des chrétiens en rappelant, dans un discours à Lille le 29.04.1988, « l'enseignement du Christ » qui était « l'égalité profonde des hommes et des femmes entre eux ». Serait-il interdit au Président d'une République laïque de nommer explicitement les « catholiques » ? Le Président Chirac, recevant à l'Élysée le 23.6.2003, les représentants de la franc-maçonnerie française, a souligné et vanté, à juste titre selon nous, « l'indéfectible attachement des franc-maçons à la République ». Pourquoi d'autres familles spirituelles ne pourraient-elles pas bénéficier aussi de la reconnaissance de leurs apports dans la bouche d'un Président de la République ? Dans la conjoncture ultramoderne où les espérances séculières ont-elles-mêmes été sécularisées et où les citoyens sont en recherche de ressources convictionnelles, Nicolas Sarkozy a compris que l'on pouvait ouvertement pratiquer une laïcité de dialogue avec les religions, une laïcité qui les associe positivement au vivre-ensemble en démocratie. Il pouvait d'autant plus le faire que cette laïcité de reconnaissance et de dialogue se pratique déjà souvent sur le terrain, notamment à l'échelle locale, et que cette compréhension de la laïcité est au diapason de l'Europe. La laïcité, ce n'est pas ostraciser socialement et culturellement le fait

⁴⁰ Jean Baubérot, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Paris 2008.

religieux, ce n'est pas non plus le confiner à la sphère privée. Car l'espace public n'est pas seulement le domaine des institutions publiques, mais aussi celui des corps intermédiaires que constituent les multiples et divers mouvements, groupes et associations qui contribuent à la vie sociale. Il est en ce sens encourageant de voir un président proposer «de rechercher le dialogue avec les grandes religions de France et d'avoir pour principe de faciliter la vie quotidienne des grands courants spirituels plutôt que de chercher à la leur compliquer ».

Reste que, marqué par la guerre des deux France entre les laïques et l'Église catholique, la France a quelquefois de la peine à assumer son héritage chrétien. Elle ne sait pas qu'en faire et son rapport aux dimensions religieuses de sa culture et de son histoire est assez compliqué. Comme si évoquer ces dimensions et les reconnaître apparaissait d'emblée attentatoire au principe de laïcité de la République alors même qu'à bien des égards, les héritages juif et chrétien de la France ne sont pas étrangers à l'éclosion même de l'idée de laïcité. Selon moi, la religion civile à la française oscille entre deux risques : celui du laïcisme et celui de la catho-laïcité. Le premier cas, le laïcisme, consiste à s'abstraire de toute référence religieuse et à poser la laïcité comme une contre-religion (une sorte de religion laïque de la République). Le second cas, la catho-laïcité, consiste à faire référence de façon trop unilatérale et exclusive à la riche dimension catholique de

l'histoire et de la culture françaises au risque de ne pas être à la hauteur de la pluralité religieuse de la société civile et de faire comme si la France était toujours « la fille aînée de l'Église »⁴¹.

Mais si l'on quitte la rhétorique des discours des militants laïques, si l'on prête attention aux pratiques quotidiennes des relations pouvoirs publics-religions telles qu'elles se déploient dans les villes de France et au niveau des différents Ministères de la République, c'est un autre visage de la laïcité en France qui apparaît, celui d'une laïcité qui, loin d'enfermer le religieux dans ses dimensions privées et individuelles, le reconnaît pleinement dans ses dimensions publiques et collectives. Au début de chaque année, le Président de la République reçoit les représentants des différentes religions pour une cérémonie des vœux au Palais de l'Élysée. Aujourd'hui, plusieurs maires de grandes villes prennent des initiatives pour organiser des débats publics avec les représentants des différentes confessions religieuses de leur localité afin d'entretenir un climat de bonne entente entre les personnes de leur commune aux identités religieuses diverses. Au nom de la laïcité, on insère donc les communautés religieuses en tant que

⁴¹ Nous renvoyons ici à notre analyse de la religion civile à la française dans *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon 2008, p. 85-94 et dans notre article: « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass* 40 (1993), p. 571-580.

telles, dans la vie sociale locale. D'ailleurs, c'est bien parce qu'Eglises et Etat sont séparés qu'ils peuvent coopérer. En France, chaque année, les autorités politiques rencontrent les représentants du monde juif dans le cadre du dîner du *Conseil Représentatif des Institutions Juives de France*. Le 12 février 2002, le Premier Ministre Lionel Jospin recevait le président de la Conférence des évêques de France, l'archevêque de Paris et le nonce apostolique, les deux parties convenant d'instituer « une structure permanente de dialogue et de concertation », non seulement pour examiner des problèmes d'ordre administratif et juridique dans les relations Eglise catholique-Etat, mais également pour aborder les grands sujets de société comme la bioéthique ou le droit de la famille⁴². La République Française, aussi laïque soit-elle, sait aussi tenir compte du rôle des Eglises dans ses relations internationales. Autre exemple de décrispation des relations Eglises-Société-Etat: la reconnaissance de la contribution des religions dans le domaine de l'action sociale et de la solidarité. En 1995, on voit ainsi le Secrétaire d'Etat chargée des quartiers en difficulté solliciter explicitement les Eglises pour qu'elles s'associent aux efforts du gouvernement en ce domaine. Même si de nombreuses organisations laïques interviennent dans l'action sociale, les organisations et figures confessionnelles sont

légitimées dans leur rôle d'éveilleurs de solidarité et leur participation à des actions caritatives est importante. Les religions sont également sollicitées pour gérer des situations de crise: envoi en 1988 d'une mission de réconciliation en Nouvelle Calédonie composée, entre autres, de représentants de diverses sensibilités religieuses et philosophiques (en particulier un prêtre, un pasteur, un franc-maçon), appel aux ministres des cultes pour célébrer les funérailles des victimes des catastrophes.

Les interrogations générées par les recherches en biologie et en génétique ont d'autre part contribué à ramener la question éthique au coeur du débat social et suscité une demande d'éthique. Les « familles spirituelles » sont ainsi associées aux réflexions et recherches d'instances publiques comme le *Comité consultatif d'Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé* (créé en 1983) et le *Conseil National sur le Sida* (créé en 1989). A côté des visions non-religieuses de l'homme et du monde, les religions sont d'autre part invitées à participer à la légitimation des droits de l'homme et des principes de base des démocraties pluralistes (tels qu'ils figurent dans la *Convention européenne des droits de l'homme*). Face aux manifestations de racisme et d'antisémitisme, on assiste à un oecuménisme des droits de l'homme associant chrétiens, juifs, musulmans, francs-maçons et autres sensibilités dans la célébration des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité.

⁴² Xavier Ternisien, dans l'article du Monde relatant ces faits, va même jusqu'à parler d'une « entente cordiale entre l'Eglise catholique et l'Etat » (Le Monde du 27 février 2002).

Le régime de laïcité n'établit pas donc une frontière aussi étanche qu'on le pense entre Etat et religions. Ainsi la République laïque soutient-elle économiquement, par des biais divers, les groupes religieux: non seulement pour l'entretien des édifices cultuels, mais aussi, par exemple, en exonérant totalement des droits d'enregistrement les dons et legs au profit des Eglises (loi du 26 décembre 1959). La loi sur le mécénat du 27 juillet 1987 qui autorise, lorsqu'on a fait des dons à des Eglises, certaines déductions dans la déclaration de revenus visant à fixer le montant de l'impôt, témoigne aussi du caractère généreux de la laïcité contemporaine vis-à-vis des religions; certains ont même vu dans cette loi une atteinte au principe de laïcité dans le domaine fiscal. Pour le juriste Francis Messner⁴³, les cadres juridiques dans lesquels se sont coulées les activités religieuses (les associations cultuelles de 1905 et, pour l'Eglise Catholique, les associations diocésaines de 1923) sont devenues beaucoup plus proches des « associations d'utilité publique » ou des syndicats, que des simples associations pour « l'exercice du culte » auxquelles certains auraient souhaiter les réduire. Une « séparation bien tempérée », une neutralité « bienveillante » ou « positive », « nouveau pacte laïque » autant d'expressions qui témoignent d'une évolution allant dans le sens d'une laïcité sans agressivité à l'égard de la religion et cherchant au contraire

⁴³ « Laïcité imaginée et laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France », art. cit., p. 92.

à aménager la place et le rôle du religieux dans la société. Parce que l'Eglise catholique ne menace plus le régime républicain dans ses fondements, celui-ci « s'est trouvé dans la situation de pouvoir la réintégrer, avec les autres forces religieuses, dans l'espace public, et de lui attribuer même, en rupture avec les dispositions dissociatives antérieures, une fonction de régulation de la société civile »⁴⁴. Malgré la réactivation d'une laïcité de combat qui voudrait imposer une neutralité plutôt négative à l'égard du religieux, se développe donc en France une laïcité plus ouverte faite de neutralité bienveillante, à l'égard des faits religieux.

4. *Déculturnation ou exculturation du christianisme ?*

Peut-on parler d'une *déculturnation* du christianisme en France, voire, comme le pense Danièle Hervieu-Léger à propos du catholicisme, d'une *exculturation*⁴⁵? Les deux termes ne sont pas équivalents. Le premier, *déculturnation*, indique une perte de familiarité avec la culture chrétienne, une méconnaissance de celle-ci, des mots, des récits, des figures et des symboles à travers lesquels elle se signifie. Le second, *exculturation*, indique une évolution plus radicale :

⁴⁴ Philippe Portier, « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité », dans: Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout 2003.

⁴⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

un processus de véritable expulsion, de sortie de la culture chrétienne, comme si celle-ci devenait totalement étrangère, même sous des formes sécularisées, à la population française. Danièle Hervieu-Léger entend signifier, en parlant d' « exculturation du catholicisme », « l'ébranlement qui atteint les structures culturelles que le catholicisme a contribué à former dans la société française », « la déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la « culture qui leur est commune) et la culture catholique »⁴⁶. S'il y incontestablement une véritable déculturation qui affecte le catholicisme comme le protestantisme d'ailleurs, je pense qu'il est excessif de parler d'une « exculturation » du christianisme et même d'une exculturation du catholicisme.

Il y a incontestablement, à notre sens, une véritable déculturation du christianisme en France qui est particulièrement due au fait qu'aujourd'hui, c'est seulement environ un tiers des jeunes qui sont socialisés dans le christianisme à travers leur famille et le suivi d'un catéchisme dans les paroisses. Qu'une des conséquences en soit la perte de familiarité et de compréhension du vocabulaire chrétien est d'autant moins étonnant que les médias séculiers véhiculent une culture fort différente. Des expressions bibliques comme « faire son chemin de Damas », « l'ouvrier de la dernière heure » ou même « porter sa croix » ne sont plus

comprises des jeunes collégiens et lycéens français de même que toutes sortes d'œuvres d'art évoquant telle ou telle scène biblique. Les anecdotes sont nombreuses à ce sujet tels ces élèves qui interprètent un martyr de Saint Sébastien percé de flèches peint par Andrea Montegna comme une victime des Indiens lors de la conquête de l'Ouest américain ! Pour un étudiant, Vatican II n'était pas le grand Concile de 1962-1965, mais « la résidence d'été du pape » ! Des textes littéraires très connus deviennent énigmatiques aux élèves dans certains de leurs passages : qu'un des poèmes des *Fleurs du Mal* parle d'« encensoir », de « reposoir » et d'« ostensor » et Baudelaire devient un casse tête. La messe elle-même entre au musée : à Pont-Saint-Esprit, dans le département du Gard, s'est ouvert en 1995 un Musée départemental d'art sacré qui, entre autres, permet de découvrir à travers une série d'images le sens des différentes séquences de la liturgie catholique... Et le « bon anabaptiste Jacques » dont parle Voltaire dans *Candide* reste une figure mystérieuse pour beaucoup, faute d'une connaissance minimale des différenciations protestantes. Précisons au passage que la perception du christianisme reste très catholico-centrée en France où médias aidant, l'on oublie facilement que la version catholique romaine du christianisme n'est pas la seule (cela est beaucoup moins vraie en Alsace). Des enquêtes quantitatives permettent de mesurer l'inculture, en particulier biblique, des Français. Dès 1988 une enquête nous apprenait que 15 % seulement des

⁴⁶ Ibid., p. 93 et p. 97.

Français pouvaient citer les auteurs des quatre Évangiles du Nouveau Testament et que 48 % seulement ne parvenait à citer qu'un évangéliste (sondage SOFRES/Encyclopaedia de 1988). Il est vrai que 37 % seulement des Français possèdent une Bible à domicile⁴⁷ (ce pourcentage est beaucoup plus élevé en Allemagne). Si Noël reste une fête qui, malgré sa profonde sécularisation et sa forte commercialisation, continue à être religieusement identifiée (en 1992, 85 % des Français identifiaient Noël à la célébration de la naissance de Jésus selon le sondage BVA/France 2/La Croix), c'est beaucoup moins le cas de Pâques et, surtout de l'Ascension et de Pentecôte. La médiatisation du ramadan musulman a contribué à ce que la période du carême soit perçue comme le « ramadan des chrétiens », indice parmi d'autres du poids des représentations médiatiques du religieux sur la perception et la connaissance qu'en ont les Français.

Selon l'enquête sur « les Français et la Bible » réalisée en 2010 par Ipsos pour l'Alliance Biblique Française, peu de Français lisent la Bible : seulement 26 % et encore moins, 20 %, chez les moins de 25 ans. A la question *aujourd'hui, avez-vous le sentiment que la Bible est une référence culturelle très, plutôt, plutôt pas ou pas du tout présente dans la société française ?* seulement 27 % répondent « très et plutôt présente ». Quant à la connaissance de divers épisodes de la Bible, si 74 % des

Français disent connaître l'épisode de « Marie, Joseph et la naissance de Jésus » et 70 % connaître « la mort et la résurrection de Jésus », seulement 20 % disent connaître « l'apôtre Paul et le chemin de Damas » et 13 % « les malheurs de Job ».

Toutes ces données témoignent incontestablement d'une déculturation du christianisme. Mais, même en matière de déculturation, il faut nuancer. Il y a aujourd'hui en France de nombreuses appropriations séculières de la Bible. Outre les ouvrages et études savantes des spécialistes, mentionnons la *Bible des écrivains* parue chez Bayard en 2001 et qui est une réécriture littéraire des textes bibliques par une pléiade d'écrivains ayant travaillé en relation avec des exégètes. Il s'agit précisément de rendre la Bible accessible à un public qui n'est pas familier du vocabulaire religieux chrétien. Rappelons aussi que la Bible reste un best-seller en France : plus de 250 000 exemplaires en sont vendus chaque année et de nombreuses sessions et groupes qui attirent un public non négligeable sont consacrés à son étude. De façon plus générale, le christianisme est très présent dans les arts et au cinéma. Un film comme *Des hommes et des dieux* qui, réalisé par Xavier Beauvais, évoque l'assassinat par des islamistes des moines catholiques de Tibhirine (Algérie) a connu un vif succès d'audience et obtenu le prix du meilleur film de l'année 2010.

Un autre indicateur, celui de l'édition religieuse, témoigne que la référence chrétienne est loin d'être absente, même si elle s'inscrit désormais dans

⁴⁷ Selon une enquête de Bayard-Presses citée dans Jean-François Barbier-Bouvet, *Les Français et la Bible*, Direction du développement. Bureau d'études, 1991.

un kaléidoscope de références. En 2008, on dénombrait 1844 parutions de nouveaux livres relatifs au religieux, soit 7 % de plus qu'en 2007 et 40 % de plus qu'en 2002. Que révèle la liste des 50 meilleures ventes de livres religieux en 2008 ?⁴⁸. Non seulement Sœur Emmanuelle arrive en tête du classement (avec en numéro un : *Confessions d'une religieuse* et, en numéro deux : *J'ai 100 ans et je voudrais vous dire*), mais elle est également présente avec quatre autres titres dans ce top 50 des livres religieux de 2008. Cette année fut certes l'année de son décès, mais il reste néanmoins significatif qu'une telle figure associant, dans un engagement radical, spiritualité et action caritative suscite un tel intérêt. Nos contemporains ne sont pas très religieux, mais ils restent quelque part fascinés par les virtuoses du religieux. Les trois autres titres qui suivent dans ce top 50 sont : *L'art de la méditation* de Matthieu Ricard (bouddhiste), *La Bible* et *Apprendre à vivre* de Luc Ferry qui représente une spiritualité laïque. Dans ce top 50 figurent également Benoit XVI, Saint Augustin, le dalaï lama, Sogyal Rinpoché et *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Michel Onfray et son *Traité d'athéologie*, André Comte-Sponville et *L'esprit de l'athéisme*, Paul Coelho, les 40 hadiths, ... Bref les best-sellers de l'édition religieuse concernent aussi bien le christianisme, le bouddhisme, l'islam, l'athéisme, le bonheur, la méditation. Ce kaléidoscope est éminemment révélateur de la

religiosité flottante et disséminée qui caractérise nos contemporains.

Si donc l'on peut parler d'une déculturation du christianisme, et notamment du catholicisme, version du christianisme la plus familière en France, il me paraît excessif de parler d'exculturation. D'abord parce que la société française reste, plus profondément qu'on ne le pense, imprégnée par l'importance du fait catholique dans son histoire, sa culture, son calendrier, sa langue même. Ensuite parce que, de façon plus générale, le christianisme constitue en France, comme dans d'autres sociétés européennes, une infrastructure culturelle qui, même sous des formes sécularisées, reste présente. Le christianisme est en effet aussi une infrastructure culturelle, philosophique, anthropologique et éthique qui a fortement façonné la France comme d'autres sociétés européennes. Cela n'empêche pas une multiculturalisation du christianisme manifestée par la présence dans les grandes agglomérations françaises, en particulier la Région parisienne, d'Églises africaines, antillaises et asiatiques fort dynamiques. Plutôt donc d'exculturation, je préfère parler de déculturation et de multiculturalisation du christianisme.

5. La promotion de l'enseignement des faits religieux à l'école publique

Le christianisme est aussi désormais plus pris en compte, à côté d'autres religions, dans les manuels scolaires et l'enseignement en général. On trouve,

⁴⁸ Voir Livres Hebdo, 10 avril 2009, p. 76-78.

dans les manuels scolaires de l'école publique laïque des citations du Décalogue ou telle ou telle parabole du Nouveau Testament. Dès la fin des années 1980, diverses voix avaient en France reposé la question de la religion à l'école. Il ne s'agissait pas d'introduire la catéchèse à l'école mais de tirer, dans une perspective laïque, toutes les conséquences du fait que « la connaissance des cultures religieuses est nécessaire à l'intelligence de nos sociétés, de leur passé et de leur présent, de leur patrimoine littéraire et artistique, de leur système juridique et politique » (Rapport du Recteur Philippe Joutard sur l'enseignement de l'histoire, de la géographie et des sciences sociales 1989). De là le débat: comment, pourquoi, en vue de quoi, par qui, pour qui, l'école peut-elle, si l'on estime qu'elle doit le faire, prendre en compte les cultures religieuses ? Débat où s'entremêlent toutes sortes d'attentes concernant aussi bien l'école que la religion⁴⁹. Si ce débat n'a pas débouché sur la création d'un enseignement d'histoire des religions donné par un corps spécifique d'enseignants, reste, comme le souligne René Nouailhat⁵⁰, qu'en France, « une insistance nouvelle sur le fait religieux apparaît dans les programmes d'histoire et de lettres depuis 1996 ».

En confiant le 3 décembre 2001 au philosophe Régis Debray une mission

sur « l'enseignement du fait religieux dans l'école laïque », le Ministre de l'Education Nationale Jack Lang reconnaissait que si « une école authentiquement et sereinement laïque » devait permettre à chaque élève d'accéder « à la compréhension du monde », cela impliquait la prise en compte par les professeurs des « religions comme éléments marquants et, pour une large part, structurants de l'histoire de l'humanité, tantôt facteurs de paix et de modernité, tantôt fauteurs de discorde, de conflits meurtriers et de régression »⁵¹. C'est après le 11 septembre 2001 que le Ministre Jack Lang avait éprouvé l'impérieuse nécessité de prendre une initiative visant à renforcer l'abord des faits religieux à l'école. De là l'urgence d'un passage, comme l'a très bien dit Régis Debray, « d'une *laïcité d'incompétence* (le religieux, par construction, ne nous regarde pas) à une *laïcité d'intelligence* (il est de notre devoir de le comprendre) ».⁵² Pour ce faire, le rapport Debray propose un certain nombre de mesures concernant aussi bien les programmes que la formation initiale et continue des professeurs du secondaire. Par ailleurs, en Alsace-Moselle, là où un enseignement religieux catholique, protestant ou juif est proposé dans les écoles publiques, on observe que, dans les lycées, cet enseignement est redéfini, avec l'appui des autorités académiques régionales, dans le cadre

⁴⁹ Jean-Paul Willaime, « Ecole et religions. Représentations et attentes », dans: La culture religieuse à l'école (sous la direction de Francis Messner), Paris 1995, p. 17-35.

⁵⁰ René Nouailhat, « Le christianisme à l'école », dans: La Pensée 322 (2000), p. 123.

⁵¹ Jack Lang, Préface à Régis Debray, L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, Rapport au ministre de l'Education Nationale, Paris 2002, p. 9-10.

⁵² Debray, L'enseignement, op.cit., p. 43.

plus large d'une éducation aux valeurs et à la citoyenneté⁵³. Une telle évolution manifeste, dans le contexte particulier de ces régions, le type de transaction que des pouvoirs publics peuvent passer avec les Eglises en reconnaissant positivement leur intervention dans le domaine scolaire dès lors que celle-ci contribue à l'éducation aux valeurs fondamentales de l'ordre socio-politique des sociétés démocratiques.

Dans un message adressé aux participants d'un séminaire national consacré en 2002 à cette question, le Président Jacques Chirac souligna que l'enseignement du fait religieux favorisait l'esprit de tolérance et l'éducation au respect mutuel: « Dans le monde d'aujourd'hui, la tolérance et la laïcité ne peuvent pas trouver de bases plus solides que la connaissance et le respect de l'autre, car c'est du repli sur soi et de l'ignorance que se nourrissent les préjugés et les communautarismes. Renforcer la connaissance des religions, améliorer l'enseignement du fait religieux dans l'ensemble des matières concernées au collège et au lycée, suivre ses manifestations dans l'histoire, dans les arts, dans la culture de chacun, tout cela confortera l'esprit de tolérance chez nos jeunes concitoyens, en leur donnant les moyens de mieux se respecter les uns et les autres »⁵⁴.

⁵³ Jean-Paul Willaime, « L'enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition », *Social Compass* 47 (2000), p. 383-395.

⁵⁴ L'enseignement du fait religieux, Actes du séminaire national interdisciplinaire orga-

Quant à Xavier Darcos, Ministre délégué à l'Enseignement scolaire qui ouvrit ce séminaire, il précisa ainsi les trois grands axes de l'enseignement du fait religieux: « Tout d'abord, enseigner le fait religieux revient à reconnaître le langage spécifique qui permet de le nommer et d'en déchiffrer les signes. Comprendre en somme, une des manières de dire le monde. Ensuite, enseigner le fait religieux permet aux jeunes d'accéder à d'innombrables chefs d'œuvre du patrimoine de l'humanité. Enfin, enseigner le fait religieux consiste à rendre les élèves capables de comprendre le rôle que le religieux joue dans le monde contemporain »⁵⁵.

On peut caractériser ces trois grands axes ainsi: 1) une éducation au langage symbolique; 2) une contribution à la connaissance et l'intelligibilité du patrimoine culturel; 3) une contribution à l'éducation à la citoyenneté. Tout ceci devant s'effectuer, précisait le Ministre dans le cadre d'une démarche « descriptive et compréhensive », mais restant « critique et raisonnée », l'enseignement du fait religieux devant, comme tous les autres enseignements dispensés, « s'appuyer sur les valeurs fondamentales de l'école républicaine »⁵⁶.

nisé à Paris les 5, 6 et 7 novembre 2002, Paris, Ministère de la Jeunesse, de l'Éducation et de la Recherche, Programme national de pilotage, Direction de l'Enseignement Scolaire, Scérén, CRDP, Académie de Versailles, 2003, p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

Ce séminaire consacra l'emploi du terme de « fait religieux » et confirma l'option consistant, non pas à créer une matière spécifique qui pourrait s'appeler « science des religions », mais à mieux prendre en compte les faits religieux dans l'enseignement des disciplines existantes. Par cette option, il s'agit de souligner que les faits religieux sont immergés dans les sociétés et leurs évolutions et qu'ils doivent être appréhendés dans ce cadre, ce qui ne signifie pas réduire un tel enseignement à l'étude des déterminations et conséquences sociales et culturelles du religieux : pour comprendre en profondeur un thème religieux dans un tableau ou une œuvre littéraire, il faut pénétrer les logiques théologiques et toutes leurs subtilités. En choisissant par ailleurs de parler de « fait religieux » et non de « religions », il s'agissait de souligner que les religions sont plus que des opinions. Il y a des faits religieux parce qu'il y a des femmes et des hommes qui vivent des religions (individus), il y a des organisations et institutions religieuses, il y a des œuvres, des traces écrites, picturales, architecturales, bref des textes et des rites, des représentations et des attitudes, des œuvres et des conduites. Si l'école publique ne sait pas si Dieu existe, elle sait et doit savoir qu'il y a des individus et des collectifs qui croient qu'il existe et que ce fait là a toutes sortes d'interférences dans la vie individuelle et sociale. L'option du rapport Debray est donc de partir des textes et des œuvres qui manifestent le religieux pour remonter à leur sens. Comme l'indiquait en concluant ce

séminaire, Dominique Borne, Doyen de l'Inspection générale, «étudier les textes et les œuvres, c'est toujours passer de la forme au sens », un sens qui « ne peut se réduire à une affirmation rationnelle et univoque »⁵⁷.

La division précédente du travail éducatif qui tendait à exclure l'étude du fait religieux de l'école au nom d'une laïcité d'abstention était paradoxalement insuffisamment laïque. Introduire le fait religieux à l'école publique, c'est l'introduire dans la sphère des savoirs et de l'examen critique, dans la sphère de la délibération collective, c'est être citoyen en religion. Les religions sont des faits sociaux trop importants pour qu'on en laisse le monopole aux clergés et aux communautés. L'inscription du fait religieux dans la sphère publique, en particulier dans le domaine scolaire, s'inscrit dans « un contexte de maturité de la laïcité »⁵⁸, un nouvel âge de la laïcité qui est un signe de sa réussite.

6. *Le réaménagement de la place du christianisme dans une société non seulement post-chrétienne, mais aussi post-séculière*

La situation du christianisme dans la société française se situe dans une configuration de la modernité que je qualifie d'*ultramoderne*. C'est en effet par ce terme que je caractérise l'état présent de la modernité *occidentale*, un

⁵⁷ Ibid., p. 368.

⁵⁸ Dominique Borne, *ibid.*, p. 369.

état qui, loin de signifier une sortie de la modernité - je récusé le paradigme de la postmodernité -, incarne au contraire une radicalisation de la modernité dans la mesure où celle-ci ne démythologise pas seulement les religions, mais aussi les idéologies séculières qui, dans le registre du politique, de l'économique, de l'éducatif, de la santé⁵⁹ et du scientifique, avaient prétendu se substituer aux religions comme ressources de sens et d'espérances. Ce que j'appelle l'*ultramodernité* représente en réalité une radicalisation de la sécularisation. La sécularisation ne touche désormais pas seulement le religieux, mais les institutions séculières elles-mêmes qui, en affirmant leurs prétentions normatives et progressistes, ont contribué à la sécularisation du religieux. C'est ce que j'ai appelé la sécularisation au carré (la sécularisation puissance 2 : sécularisation²). De quoi s'agit-il ? Dans diverses contributions⁶⁰, j'ai

⁵⁹ Jean Baubérot et Raphaël Liogier, *Sacrée médecine. Histoire et devenir d'un sanctuaire de la raison*, Paris 2010.

⁶⁰ Voir: « Religion in Ultramodernity », in *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, edited by James A. Beckford and John Walliss, Aldershot 2006, p. 77-89; « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie* 47 (2006), p. 755-783; « Les reconfigurations ultramodernes du religieux en Europe », in *L'espace public européen à l'épreuve du religieux* (François Foret éd.), Bruxelles 2007, p. 31-50. 200); *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon 2008; « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans

développé, en m'appuyant sur les analyses d'Anthony Giddens et d'Ulrich Beck, la thèse de l'*ultramodernité* comme sécularisation de la modernité. Alors que, dans un premier temps, la modernité occidentale, ce fut le mouvement plus la certitude – le changement accompli au nom de la croyance missionnaire au progrès – *aujourd'hui, la modernité occidentale, c'est le changement plus l'incertitude*. La modernité triomphante, soit le changement plus les certitudes modernistes, avait eu tendance à sacraliser des idéaux séculiers : « dans les phases ascendante et hégémonique de la modernité, les institutions séculières possèdent [...] de fortes capacités symboliques à donner normes, sens et espérances » écrit Jean Baubérot⁶¹. Notre collègue pense d'ailleurs que « la laïcisation-sécularisation française a maximalisé, dans l'attestation des "valeurs de la République", les éléments structurants d'enchantements séculiers. Des attentes sociales de sens, de normes, d'espérances ont eu nettement plus tendance qu'ailleurs à être transférées

l'*ultramodernité* contemporaine » in *Tackling blasphemy, insult and hatred in a democratic society/Blasphème, injure et haine: la réponse de la société démocratique*, Strasbourg 2008, p. 313-321; « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'*ultramodernité* contemporaine », dans : *Archives de Sciences Sociales des Religions* n°146, avril-juin 2009, pp. 201-218; « European Integration, Laïcité and Religion », in *Religion, Politics and Law in the European Union* (edited by Lucian N. Leustean and John T.S. Madeley), London and New York 2010, pp. 17-29.

⁶¹ Jean Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues 2006, p. 235.

sur des institutions comme la médecine et l'école »⁶², ainsi que, ajouterais-je, sur l'économique, le politique et le scientifique.

C'est ce que j'appelle la sécularisation-transfert: le transfert de sens et d'espérances du registre religieux au registre séculier dans différents domaines, en particulier le politique (aussi bien dans des versions de gauche que de droite), l'éducatif (où le magistère du maître succéda à celui du prêtre) et le scientifique (croyance au bonheur et au progrès à travers la rationalisation)⁶³. L'échec des enchantements marxistes et libéraux du politique, la sécularisation même de l'école laïque⁶⁴ et le questionnement sur les limites écologiques et éthiques d'un progrès voulant appliquer sans limites les possibilités ouvertes par les avancées technico-scientifiques, tout ceci a contribué à nous faire basculer dans un régime de modernité plus lié à des incertitudes qu'à des certitudes.

⁶² Ibid., pp. 96-97.

⁶³ « Combien de savants du XIXe siècle crurent, comme Marcelin Berthelot, que l'âge de la science succédait à celui de la religion » écrit Dominique Lecourt (« Le regard du philosophe des sciences » dans : Le Monde des Religions, Janvier-Février 2010, n°39 « Dieu et la science », p. 49). Tout en s'atténuant fortement, cette tendance s'est néanmoins poursuivie au XXe et au XXIe siècles chez certains scientifiques.

⁶⁴ « Les rapports religion, éducation, laïcité : quels enjeux, hier et aujourd'hui pour les politiques éducatives dans le monde ? » dans : Education, Religion et Laïcité. Tome 1 : Des concepts aux pratiques : enjeux d'hier et d'aujourd'hui (coordonné par Abdel Rahamane Baba-Moussa), Paris 2007, pp. 11-21.

Par ailleurs, alors que la modernité fut très liée à l'affirmation des sociétés nationales et aux projets civilisateurs (tant en interne avec l'éducation scolaire qu'en externe avec les colonisations), l'ultramodernité relativise les cadres nationaux de l'exercice de la souveraineté politique ainsi que les magistères éducatifs et civilisateurs. Autant la modernité fut liée à l'affirmation des États-nations, autant l'ultramodernité est liée aux dimensions transnationales des échanges de biens et de savoirs ainsi qu'à l'affirmation transnationale des droits de l'homme. Les logiques d'incertitudes et les dimensions transnationales, caractéristiques de l'ultramodernité, s'opposent aux logiques de certitudes et aux dimensions nationales de la modernité. *On passe des certitudes modernistes des sociétés nationales aux incertitudes ultramodernes de la société-monde.* L'ultramodernité représente un processus de sécularisation de la modernité, de démythologisation des idéaux séculiers au nom même desquels la modernité a contribué à la sécularisation du religieux, c'est le désenchantement des désenchantés. Le mouvement même de modernisation critique qui avait frappé le religieux atteint désormais toutes les sphères d'activités et toutes les institutions, y compris la modernité elle-même. J'ai ainsi été amené à parler d'une « laïcisation de la laïcité ». Cette ultramodernité conjuguant *incertitude*, *pluralité* et *mondialisation* atteint tous les secteurs d'activité et de légitimation. Le politique, le scientifique et l'économique s'en

trouvent interrogés dans leur capacité à faire le bonheur individuel et collectif des humains alors que ces domaines et registres d'activités avaient pu avoir tendance à nourrir des espérances séculières se substituant aux espérances religieuses. Les démythologisateurs sont eux-mêmes démythologisés et la modernité occidentale est questionnée dans ses prétentions hégémoniques à représenter le stade avancé de la civilisation. Revient dès lors sur la scène la question des finalités, du choix à effectuer entre différents possibles. Si le souhaitable a pu être identifié au possible du temps de la modernité triomphante, cela n'est plus le cas aujourd'hui et la question anthropologique resurgit dans sa radicalité : qu'est-ce que l'humain de l'homme et quelles sont les limites à imposer et les interdits à signifier pour sauvegarder la dignité et l'irréductibilité de l'humain ?⁶⁵ Qu'est-ce que la nature et quel comportement doit-on adopter à son endroit ? On comprend dès lors pourquoi, l'incertitude ultramoderne se manifeste tout particulièrement dans le domaine bioéthique et dans le domaine écologique⁶⁶.

⁶⁵ La distinction de l'humain et de l'animal est elle-même fortement relativisée par les recherches en sociobiologie menées par des scientifiques comme le Français Yves Christen. Voir son ouvrage : *L'animal est-il une personne ?*, Paris 2008.

⁶⁶ Dans un très riche ouvrage collectif réunissant anthropologues, philosophes et théologiens et dirigé par Dominique Bourg et Philippe Roch (*Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010), les auteurs

A l'âge ultramoderne de la modernité, ce n'est plus le choc frontal entre magistères séculiers et magistères religieux pour le contrôle de la société qui apparaît la caractéristique dominante de la situation, mais la reconfiguration du religieux comme du politique dans des sociétés désenchantées (ce qui ne signifie pas que des chocs frontaux ne continuent pas à se produire dans certains contextes nationaux et sur certaines questions : avortement, mariage gay, homoparentalité,..). C'est l'hypersécularisation des sociétés contemporaines qui invite à reconsidérer la place et le rôle du religieux, et ce, dans le respect même des acquis fondamentaux de la laïcité, bien commun des croyants comme des incroyants. Dès lors, les religions apparaissent comme des ressources convictionnelles, identitaires et éthiques dont les multiples apports au vivre-ensemble peuvent être reconnus.

Pour le christianisme en Europe, ce passage de la religion par héritage à la religion par choix signifie la fin de la « christianitude » (Emile Poulat), c'est-à-dire la fin du christianisme comme culture englobante de la société, même sous forme sécularisée, et l'évolution vers un christianisme comme sous-culture particulière dans une société globale. Ce n'est pas seulement la séparation du politique et du religieux, en particulier la séparation entre

interrogent les conceptions culturelles et spirituelles que l'Occident nourrit à l'égard de la nature. Selon eux, il devient urgent, si l'on veut éviter un désastre écologique, de remettre en discussion « les substrats culturels et spirituels de notre civilisation ».

Eglises-Etat, c'est aussi la séparation de la culture globale et de la religion. C'est une tout autre situation sociale et culturelle pour le christianisme. De là le sentiment que le christianisme, même lorsqu'il est majoritaire au plan des identifications et appartenances, est devenu minoritaire dans les sociétés issues de la chrétienté. Individualisation, déprise institutionnelle et atomisation d'une part, quêtes identitaires et affirmations communautaires de l'autre. La mondialisation et la déterritorialisation du religieux entraînent sa recon-figuration comme sous-cultures et comme communautés-réseaux dans des sociétés sécularisées et pluralistes.

Le christianisme constitue désormais, dans la diversité de ses expressions confessionnelles, une sous-culture offrant à ses membres un sens leur permettant de s'orienter dans une société pluraliste, un groupe de référence, une enceinte convictionnelle que les individus choisissent individuellement. Le religieux opère ici, en articulant ces acceptions de diverses manières, dans les trois acceptions du sens : comme signification (horizon de sens), comme orientation (voie à suivre), comme sensation (sensibilité du cœur, de l'ouïe, de la vue et des autres sens). Et dans ces trois acceptions, il opère aussi bien au plan individuel que collectif. Le religieux, ce n'est plus le dais sacré des sociétés (« sacred canopies » de Peter Berger), ce sont les « sacred umbrellas » dont parle Christian Smith⁶⁷.

A vrai dire, plutôt que de parler de « parapluies sacrés », je parlerais plus volontiers de « chapiteaux sacrés » ou de « tentes sacrées » pour mieux marquer le caractère communautaire et individuel à la fois de ces sous-cultures religieuses dans les sociétés pluralistes. C'est ce que montre Olivier Roy dans son livre sur *La Laïcité face à l'islam*⁶⁸ : la sécularisation renforce la spécificité du religieux, elle entraîne la reconstruction de l'identité religieuse comme identité minoritaire, l'installation du religieux comme sous-cultures et cadres communautaires dans une société globale sécularisée et pluraliste. Cela génère aussi des niches communautaires et diverses formes de radicalismes religieux. Face à la macdonalisation culturelle, il est devenu chic d'incarner sa différence alors qu'elle tendait à être taxée de « retard culturel » dans une période de modernité triomphante. Ainsi, autant les religions ont pu paraître comme des expressions traditionnelles résistant à une modernité conquérante qui tendait à les percevoir comme des réalités obsolètes en voie avancée de déliquescence, autant elles peuvent aujourd'hui apparaître comme des groupes de référence socialement signifiants dans le contexte d'une société ultramoderne tellement sécularisée qu'elle en est devenue impuissante à signifier un sens collectif au nom d'une mythologie mobilisatrice. Tant pour les groupes religieux majoritaires que minoritaires, le religieux se recompose sous la forme

⁶⁷ Charles Smith, *American Evangelicalism*, Chicago and London 1998, p. 106.

⁶⁸ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris 2005.

de sous-cultures identifiables dans un environnement pluraliste et ayant un aspect contre-culturel plus ou moins prononcé. Il se recompose également sous la forme de groupes militants auxquels les individus adhèrent par un choix personnel et non par héritage. Sous la forme donc d'une religion individuelle de convertis qui est moins liée à des territoires qu'à des réseaux transrégionaux et transnationaux de militants. C'est en ce sens que l'on peut parler de *glocalisation*, d'articulation du global et du local.

La thèse de la religion ressource dans des sociétés post-séculières ne signifie pas que l'idée de sécularisation soit devenue obsolète. Il y a bien un réaménagement profond et durable tant de la place de la religion dans les sociétés modernes que de la façon d'être religieux dans ces sociétés, un réaménagement qui n'est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses. L'ultramoderne, ce n'est pas moins de religieux, c'est du religieux autrement. Il est significatif que, si l'on parle de « sociétés post-chrétiennes », Jürgen Habermas, lui, parle de « sécularisation dans une société post-séculière »⁶⁹, ce qui n'est pas contraire à la première qualification. On est ainsi invité à se demander ce qu'il advient aussi bien du religieux dans des sociétés européennes « post-chrétiennes » que de la sécularisation dans des sociétés « post-séculières », le séculier, comme le religieux bouge et il est plus que

jamais nécessaire de rompre l'illusion d'une étanchéité entre ces deux sphères. Grace Davie, quant à elle, pense qu'« il est tout aussi moderne de critiquer le séculier à partir des ressources de la religion que de critiquer le religieux à partir du séculier »⁷⁰. On ne peut en tout cas plus penser la sécularisation en termes de triomphe d'une modernité face à des traditions religieuses considérées comme obsolètes.

Alors que des choix anthropologiques qui concernent les deux rapports sociaux fondamentaux que sont les rapports de genre et les rapports de filiation, alors sont à l'agenda de la décision politique, alors que des défis écologiques considérables questionnent le mode de vie occidental, alors que les phénomènes migratoires et l'inégalité d'accès aux ressources engendrent des réactions xénophobes, le christianisme peut faire valoir son éthique de la fraternité et l'universalité de son humanisme. Simplement, il ne peut plus le faire sans s'inscrire dans un contexte pluraliste et il ne peut plus présupposer qu'il s'adresse à des populations familiarisées avec son langage et sa culture. C'est donc bien dans des sociétés sécularisées et pluralistes que le christianisme, à travers ses Eglises et ses mouvements, doit réapprendre à dire son message.

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am Main 2001, p. 12.

⁷⁰ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, p. 161.

7. Conclusion

Les religions sont des ressources identitaires et éthiques qui, précisément parce qu'elles représentent des forces convictionnelles, peuvent exercer un rôle positif dans des sociétés démocratiques et laïques. Comme le remarque Arnaud Leclerc, entre « l'écueil d'un républicanisme crispé et intransigeant nostalgique d'une assimilation réalisée par l'État et la tentation d'un multiculturalisme débridé prônant une simple coexistence négociée »⁷¹, il y a place pour une « appropriation critique des traditions » qui permette de redécouvrir l'apport essentiel du décentrement et du débat pour la vie démocratique. Ceci ne peut se faire que si les traditions religieuses réinterprètent le contenu de la raison publique dans leur propre langage, ce qui signifie aussi qu'elles doivent se montrer capables de traduire leur propre conception dans le langage de la raison publique. Jürgen Habermas, dans un fameux dialogue avec le cardinal Ratzinger⁷², a reconnu que les défis de « sociétés post-séculières » autant que post-chrétiennes appellent sans doute de nouvelles façons de concevoir, en raison et en pleine

autonomie réciproque, le rôle des institutions religieuses dans l'élaboration démocratique du bien commun. Entre la sectarisation communautaire des identités religieuses et un espace public qui ne serait universel que par abstention des identités, il y a place pour une reconnaissance citoyenne et laïque des religions dans la sphère publique. C'est ce que de nombreux pays d'Europe ont compris en aménageant une certaine place aux organisations religieuses dans la vie sociale. Les valeurs de la démocratie, en particulier celle des droits de l'homme, sont fragilisées si elles ne sont pas résolument transmises et légitimées à travers des cultures particulières, qu'elles soient religieuses ou philosophiques, et portées par des organisations ayant une base sociale large. La démocratie, ce n'est pas seulement la séparation des pouvoirs et un certain ordre juridique. La démocratie n'est pas que procédurale, elle est aussi constituée de démocrates qui la font vivre, c'est-à-dire de personnes authentiquement et profondément convaincues et militantes des valeurs qui la caractérisent. S'il n'y a pas de démocratie sans démocrates, alors il faut se soucier des ressources convictionnelles susceptibles de transmettre et d'appuyer la ferveur démocratique. « Aucun État, même s'il garantit universellement la liberté de religion et se doit de respecter la neutralité religieuse et idéologique, n'est en mesure de se désintéresser totalement des valeurs culturelles et historiques dont dépendent la cohésion sociale et la réalisation d'objectifs

⁷¹ Arnaud Leclerc, « La contribution de la théorie procédurale de John Rawls à la redéfinition de la laïcité », dans : La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et re-négociations du modèle français, Rennes 2001, p. 229-246.

⁷² Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique », dans : Esprit, juillet 2004, n°7, p. 5-28.

publics » affirme pertinemment la Cour constitutionnelle allemande dans une décision de 1995 relative à la présence de crucifix dans une salle de classe. Il ne s'agit pas de nier que les religions peuvent être des menaces pour la démocratie. Elles peuvent effectivement l'être, l'ont été et le seront toujours dans certaines de leurs expressions et dans certaines circonstances. Comme toutes les ressources convictionnelles – les philosophies athées et les idéologies politiques sont logées à la même enseigne – les religions peuvent devenir violence, fanatisme, intégrisme. L'actualité mondiale en apporte malheureusement tous les jours la preuve. Mais les religions sont aussi des sources de sens, de solidarité et d'espérance qui peuvent être d'autant plus pertinentes que les sociétés occidentales quelque peu désenchantées ne sont pas à l'abri de dérives pouvant remettre en cause l'humanisme démocratique. Si cet humanisme s'est quelquefois construit en opposition aux Eglises, on pourrait de plus en plus découvrir aujourd'hui que le christianisme en est un de ses soutiens non négligeables.

OBERKIRCHENRÄTIN BARBARA RUDOLPH,

DÜSSELDORF

GRUßWORT

Sehr geehrter Herr Collange,
sehr geehrte Damen und Herren,

herzlich grüße ich Sie im Namen der
Evangelischen Kirche im Rheinland
und der Kirchenleitung.

Lassen Sie mich persönlich beginnen.
Als Kind, geboren in Homberg am
Niederrhein, ist meine Familie, wie
viele andere niederrheinische Familien
und wie vielleicht auch einige von
Ihnen, an Sonntagnachmittagen am
Rhein spazieren gegangen. Eine
meiner frühesten Kindheitserinne-
rungen geht auf solch einen
Rheinspaziergang zurück, als ein
großes Schubschiff mit schwerer
Ladung an mir vorbeigetuckert kam.
Ich stand direkt am Wasser, winkte
dem Schiff und sah ihm lange nach.

Es war schon fast am Horizont unter
der nächsten Brücke verschwunden.
Erst dann schlugen die hohen
Bugwellen des Schiffs ans Ufer und
plötzlich stand ich knöcheltief im
Wasser.

Seitdem weiß ich: Wer den
Zusammenhang von Ursache und
Wirkung unterschätzt – auch wenn
zwischen dem einen und dem anderen
eine gehörige Zeit vergangen ist –, der

kann schnell einmal nasse Füße
bekommen. Und darum kann und will
ich heute die Bugwellen, die von der
Gründung der Konferenz der Kirchen
am Rhein vor 50 Jahren im
Liebfrauenberg ausgegangen sind,
nicht unterschätzen.

Im Gegenteil, ich bin mir sicher, dass
die Impulse, die von der Konferenz der
Kirchen am Rhein ausgegangen sind,
weit über dieses Jubiläum hinaus
wirken werden.

Den Rhein als gemeinsamen,
verbindenden Strom zu erfahren, an
beiden Seiten des Flusses, diesseits
und jenseits am Ufer, in aller
Unterschiedlichkeit auf die eine
gemeinsame Quelle zu sehen, hat sich
ausgewirkt auf das Verständnis der
Nachbarschaft am Rhein und weit
darüber hinaus auf ganz Europa. Das
ist nicht selbstverständlich. Die
Evangelische Kirche im Rheinland als
ehemalige Rheinprovinz des preu-
ßischen Kaiserreiches war lange Zeit
eine Grenzregion, ihre Identität war
Abgrenzung und Feindschaft gegen-
über den Nachbarn.

Meine Großmutter sang noch das Lied,
das in der Rheinprovinz und darüber
hinaus beliebt war: „Lieb Vaterland
magst ruhig sein, fest steht und treu
die Wacht am Rhein.“

Die Bugwellen dieser Einstellung
schlugen sich nieder in Abgrenzung
und Feindbildern, zuletzt in den
Wellen der Gewalt in den beiden
Weltkriegen, die gerade die Region
links und rechts des Rheins in
besonderer Weise erschütterte. Darum

ist das, was 1961 in Liebfrauenberg entstand – eine offene, neugierige, zugewandte Form der Begegnung – ein echter Neuansatz europäischer Identität gewesen, der bis heute wirkt.

Eine europäische Identität, die die Kirchen beschreiben, ist geprägt von dem Menschenbild der Bibel, eine Existenz, die im Gegenüber zum Anderen die eigene Identität findet: Im Gegenüber zu Gott und im Gegenüber zum Nächsten. Die Identität gewinnt Profil im Gegenüber, am anderen, das Ich erwächst aus der Begegnung mit dem Du, wie Martin Buber feststellt.

Und er hat auch gesagt: Wenn du Gott finden willst, dann schau nicht nach oben, sondern suche nach ihm unten, bei den Bettlern, bei denen, die im Staub sind. Im Philipperbrief wird Jesus Christus beschrieben als der, der sich selbst entäußerte und Knechtgestalt annahm. Dieser Christus ist das Gegenüber, an dem wir unser Profil, unsere Identität gewinnen.

Diesen Beitrag können die evangelischen Kirchen in den Gesellschaften über Länder einbringen. Diesen Beitrag kann die Konferenz der Kirchen am Rhein als Regionalgruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa einbringen.

Die Fragen von Identität und Integration werden heute wieder neu, anders gestellt:

Im Europa der offenen Grenzen, gibt es erneut den Ruf nach dichten Grenzen, nach Abgrenzung.

Also: Der Auftrag bleibt für die Kirchen, die Ihre Identität von einem Gott erhalten von dem die Bibel sagt: Gott identifiziert sich mit den Benachteiligten, mit den Armen. Das weist voran.

Für heute möchte ich schließen.

Mein Dank gilt der Universität des Saarlandes, der Fachrichtung Evangelische Theologie und dem Frankreichzentrum, die diesen Studientag ermöglicht haben.

JOACHIM BRANDT, KIRCHENRAT I. R.,
SAARBRÜCKEN

DIE KONFERENZ DER KIRCHEN AM RHEIN
WIRD 50 JAHRE ALT – IHR AUFTRAG GEHT
WEITER

Die Konferenz der Kirchen am Rhein (KKR) feiert 50-jähriges Bestehen.

Ich gratuliere von Herzen! Ja, die Arbeit der Konferenz ist für mich „Herzens-“ und ebenso „Überzeugungssache“, – nicht erst seit meiner Mitarbeit als Vertreter der Evangelischen Kirche im Rheinland in den Jahren 1998 bis 2006.

Ich bin 1941 in Berlin geboren, der Stadt, die besonders unter den Folgen des letzten Weltkrieges gelitten hat. Mit Blick auf die Geschichte Europas und seiner Völker mit ihren Auseinandersetzungen und Kriegen besonders im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie angesichts der nationalistischen und rassistischen Ideologie des Nationalsozialismus, die von Deutschland ausging und zum 2. Weltkrieg führte, sehe ich mit vielen anderen meiner Generation keine Alternative zu einem vereinigten Europa in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit.

Vor diesem Hintergrund wurde die KKR 1961 als „Instrument der Versöhnung und des Friedens“ gegründet. Als ihre Kernaufgabe hat sie formuliert, an ihrem Ort dazu beizutragen, „dass der Rhein Symbol der Verbindung bleibt und wird und nicht mehr als Chiffre für Abgrenzung

und übergreifende Machtträume verstanden werden kann.“ (Arbeitspapier von 1976).

Gerne denke ich an die vielen Begegnungen mit Menschen zurück, die sich im Rahmen der Konferenz mit ihren Ideen und ihrer Zeit, mit Herz und Verstand für dieses Ziel eingesetzt haben. Dankbar dürfen wir sagen: Dieses Ziel wurde Wirklichkeit. Hat sich damit die KKR selber überholt? Kirchliche Gremien gibt es genug. Sie haben ihre Zeit und sind endlich, wie wir Menschen selber!

Dennoch bin ich froh, dass nach heftiger Diskussion die Kirchen am Rhein sich entschieden haben: Ihre Konferenz hat nicht nur eine Vergangenheit, auf die wir dankbar zurückblicken. Sie hat eine Zukunft! Aufgabe und Ziel haben sich verändert. Aber ihr Auftrag bleibt und geht weiter!

– Als eigenständige Konferenz hat die KKR das Straßburger Büro gegründet und fördert es weiterhin als Ort der Präsenz ihrer Kirchen gegenüber den europäischen Einrichtungen in Straßburg mit dem Schwerpunkt in Menschenrechtsfragen.

– Als Ort grenzüberschreitender Begegnung berät sie weiterhin mit Tagungen und Zusammenkünften ihre Mitgliedskirchen in sozialetischen und europäischen Fragen.

– Als europäische Einrichtung steht sie über ihre Konfessionsgrenze hinweg in Verbindung mit der „Konferenz europäischer Kirchen“ und deren „Kommission für Kirche und Gesellschaft“, in die schließlich das Straßburger Büro integriert wurde.

– 2008 wurde sie Regionalgruppe der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen Europas“ (GEKE), die weit über die Grenzen der Europäischen Union hinaus vereint ist in „Zeugnis und Dienst“ und davon zeugt, dass das Zusammenleben in versöhnter Verschiedenheit in Europa nötig und möglich ist.

Wir dürfen uns freuen:

Das Zusammenwachsen Europas hat Fortschritte gemacht. Auch die Kirchen haben nach und nach gelernt, sich für ein gemeinsames Europa zu engagieren.

Doch angesichts der jüngsten Finanz- und Wirtschaftskrise erleben wir erneut: Ein gemeinsames Europa ist keine Selbstverständlichkeit. Es muss weiter gebaut werden!

Wir erleben Menschen auch in unseren Gemeinden, denen der Europagedanke gleichgültig geworden ist. Sie erleben die europäischen Institutionen als undurchsichtige Bürokratie, auf die sie wenig Einfluss nehmen können. Sie sehen sich durch das Zusammenwachsen Europas in ihrer Identität bedroht.

Doch um des Friedens willen ist es wichtig, dass Europa nicht zurückfällt in nationale Alleingänge und Abgrenzungen. Es ist wichtig, dass der politische Paradigmenwechsel in Europa nach dem 2. Weltkrieg weiterhin gilt: „Dem Recht der Stärke“ muss „die Stärke des Rechts“ entgegengesetzt werden.

Ja, Europa muss weiter gebaut werden – nicht nur auf der Ebene der europäischen Institutionen und durch politische Entscheidungsträger. Europa muss weitergebaut werden im

euregionalen Kontext, an den Nahtstellen alter Landesgrenzen mit ihren Erfahrungen von Abgrenzung und Feindschaft. Es muss gestaltet werden als Ort der Begegnung von Bürgerinnen und Bürgern, wo die Verschiedenheit und Vielfalt der Kulturen und die Andersartigkeit von Völkern und Menschen nicht als Bedrohung erlebt werden, sondern als Chance zur gegenseitigen Bereicherung.

Gott sei Dank! Diese Arbeit an der Basis geschieht schon und die Kirchen am Rhein leisten ihren Beitrag dazu durch Gottesdienste und Projekte, durch Arbeitskreise und Tagungen, sowie durch gegenseitige Beratung und Partnerschaften. Auch an der Grenze der Region, in der ich lebe, hat sich darum ein Arbeitskreis gebildet, der sich dieser Herausforderung stellt: der Arbeitskreis „SaarLorLux evangelisch“.

Als Kirchen, die sich getragen wissen dürfen von der Botschaft der Versöhnung über Grenzen hinweg und als Kirchen, die eine besondere Nähe haben zu den Menschen vor Ort in Verkündigung, Diakonie und Seelsorge, haben wir den bleibenden Auftrag, zu einem gemeinsamen Europa in versöhnter Verschiedenheit beizutragen. Dazu bedarf es immer wieder unseres persönlichen Engagements. Ein gemeinsames Europa, - das ist nicht (nur) die Sache der anderen! Das ist unsere Sache!

Aber es bedarf noch mehr: Es bedarf auch des grenzüberschreitenden Zusammenwachsens der Kirchen als Institutionen. Die protestantischen

Kirchen haben hier ein besonderes Problem. „Solange ... die evangelischen Kirchen in Europa sich nicht aus ihrem nationalen und ethnischen Partikularismus zu befreien vermögen, fehlt dem Protestantismus eine wesentliche Qualität, einen überzeugenden Beitrag zur europäischen Gemeinschaft ... zu leisten“. So hat es K. Kremkau formuliert.

Ja, oft verstehen wir Protestanten uns nur als einzelne Christen oder haben nur einen lokalen Bezug zu unserer Gemeinde. Uns fehlen die Freude und das Engagement, gemeinsam und grenzüberschreitend Kirche zu sein. Wir haben es bis jetzt nicht geschafft, über unsere Grenzen hinweg eine gemeinsame verbindliche Entscheidungsstruktur zu bilden, die uns europafähiger macht und uns hilft, mit *einer* Stimme zu sprechen. Darum ist die KKR bereits im Mai 2000 für die Bildung einer europäischen Synode protestantischer Kirchen eingetreten. Bis jetzt ohne Erfolg!

Hier sehe ich die KKR als Mitglied der GEKE weiterhin gefordert!

Das sind meine Geburtstagswünsche für die KKR aus Anlass ihres 50-jährigen Bestehens:

- Die KKR möge mit ihrem Wirken weiterhin und noch stärker ihre Kirchen vor Ort erreichen – besonders die Menschen, die mit dem Zusammenwachsen Europas Mühe haben.
- Sie möge dazu beitragen, dass ihre Kirchen über ihre Grenzen hinweg zusammenwachsen und lernen, mit *einer* Stimme zu sprechen für ein in Vielfalt versöhntes und vereintes

Europa, das für Frieden und Freiheit, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in der ganzen Welt eintritt.

DIE SAARBRÜCKER RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN HEFTE 2006-2011

Heft 1 (2006):

Evangelische Bildungskonferenz Saar:
Globalisierung und Bildung – Auswirkungen in der Region

Heft 2 (2006):

Martin Stöhr: Abrahamische Ökumene – Leitbild für Theologie und
Religionsunterricht?

Heft 3 (2006):

Bernhard Dressler: Religiöse Bildung in der Schule „nach PISA“
– warum und wozu?

Heft 4 (2007):

Konfessionen und Religionsgemeinschaften im Saarland –
Selbstdarstellungen

Heft 5 (2007):

Eröffnung Werkstatt Religionsunterricht –
Rainer Lachmann: 40 Jahre religionspädagogische Mittäterschaft

Heft 6 (2007):

Evangelische Stadtkirchenarbeit in Saarbrücken

Heft 7 (2008):

Arnulf von Scheliha: Die Reformation geht weiter.
Zur Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit

Heft 8 (2008):

1968 und die Religionspädagogik im Saarland
(mit Beiträgen von Lore Schmeling und Wolfgang Klein)

Heft 9 (2009):

Friedrich Schweitzer: Was heißt Schülerorientierung im RU?

Heft 10 (2009):

Fritz Lienhard: Die Kirchen in Deutschland und Frankreich –
Beobachtungen eines Grenzgängers

Heft 11 (2010):

50 Jahre BRU und Bezirksbeauftragung im Saarland

Heft 12 (2010):

Hat König David nie existiert?

Alttestamentliche Forschung und Religionsunterricht

Heft 13 (2011):

Erstes Ökumenisches Sozial- und Wirtschaftsforum Saar

Heft 14 (2011):

Studententag zum 50. Jubiläum der „Konferenz der Kirchen am Rhein“:

Die Bedeutung des Christentums in Deutschland und Frankreich