Hervé CARRIER, s.j., et Émile Pin
(1967)

Essais de sociologie religieuse

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca

à partir du livre de :

Hervé CARRIER, s.j., et Émile Pin

ESSAIS DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Paris : Éditions SPES, 1967, 593 pp. Collection : Sociologie d'aujourd'hui.

[Autorisation formelle accordée par le Père Carrier le 17 novembre 2009 de
diffuser l'ensemble de son œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : herve.carrier@jesuites.org

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition complétée le 28 août 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Hervé CARRIER, s.j., et Émile PIN

ESSAIS DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.

Paris : Éditions SPES, 1967, 593 pp. Collection : Sociologie d'aujourd'hui.

[4]

OUVRAGES DES MÊMES AUTEURS

Émile PIN, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, Spes, 1956.

Émile PIN, *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques*, Paris, Action populaire, 1956 (épuisé).

Hervé CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960 ; 31 éd. 1966 (trad. anglaise, italienne, espagnole).

Hervé CARRIER, *Le Sociologue canadien, Léon Gérin*, Montréal, Ed. Bellarmin, 1960.

Émile PIN, *Les Classes sociales*, Paris, Spes, 1962 (trad. portugaise, espagnole).

Hervé CARRIER, en collaboration avec Th. MULDER, *L'Enciclica Mater et Magistra : Linee Generali e Problemi Particolari*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1963 (trad. portugaise).

Émile PIN, *Elementos para una Sociologia del Catolicismo Latino-americano*, Madrid, Bruxelles, Feres, 1963.

Hervé CARRIER et Emile PIN, *Sociologie du christianisme : Bibliographie internationale*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1964.

Émile PIN, en collaboration avec Fr. HOUTART, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Tournai, Paris, Casterman, 1964 (trad. anglaise, espagnole).

Hervé CARRIER et Ph. LAURENT (SOUS la direction de), *Le Phénomène urbain*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Hervé CARRIER, *La Vocation : Dynamismes psychosociologique*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1966.

[589]

Table des matières

Préface

PREMIÈRE PARTIE. **LES CATHOLIQUES, LA PASTORALE ET LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE.**

Chapitre I. *Les catholiques et la sociologie empirique*

Distinction entre sociologie et philosophie sociale
Opposition à la sociologie positiviste
Premières contributions à la sociologie positive
Diffusion de la sociologie religieuse dans les milieux catholiques
Les orientations actuelles

Chapitre II. *Comment étudier les valeurs et les institutions religieuses d'un pays*

- I. Morphologie religieuse
- II. Institutions et valeurs religieuses
- III. Valeurs religieuses

Chapitre III. *L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux. Religion et intégration sociale*

Chapitre IV. *La collaboration des sciences humaines au service de la pastorale*

Chapitre V. *Sociologie ou pastorale ?*

DEUXIÈME PARTIE. **VISIONS DU MONDE ET TRANSFORMATIONS SOCIO-- CULTURELLES.**

Chapitre VI. *Visions religieuses du monde en Amérique latine*

1. Dieu e naturellement » présent dans le monde
- II. Dieu présent seulement dans le site
- III. Présence transformante de Dieu dans le monde

Chapitre VII. *L'univers sociologique de « Mater et Magistra »*

- I. [Le tableau d'ensemble](#)
- III. [Extension des solidarités sociales](#)
- III. [Déséquilibres de notre époque](#)
- IV. [Conclusion : la perception d'un monde nouveau](#)

Chapitre VIII. *Le manichéisme urbain-rural : quelques stéréotypes de la société heureuse*

- I. [La ville heureuse](#)
- II. [Le pessimisme urbain](#)
- III. [Perspectives](#)

Chapitre IX. *La notion de péché collectif : signification sociologique*

[Ambiguïté des jugements collectifs spontanés](#)
[Diffusion du sentiment de responsabilité collective](#)
[Fondements personnalistes des responsabilités sociales](#)
[Existe-t-il une conscience collective ?](#)
[Cadres sociaux des comportements moraux](#)

TROISIÈME PARTIE.
ATTITUDES ET COMPORTEMENTS RELIGIEUX
DANS LE PASSAGE D'UNE SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE
À UNE SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE.

Chapitre X. *La religion des étudiants américains. Synthèse des recherches*

- I. [Orientation et objet des enquêtes](#)
- II. [Méthodes de recherche](#)
- III. [Résultats des recherches](#)
- IV. [Sommaire et conclusions](#)
- [Bibliographie](#)

Chapitre XI. *La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle*

Chapitre XII. *Les motivations religieuses et le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique*

Chapitre XIII. *Pratiques religieuses et classes sociales : constatations*

Chapitre XIV. *Hypothèses relatives à la désaffection religieuse dans les classes populaires*

- I. [Hypothèses se référant au psychisme individuel des ouvriers ou des prolétaires](#)
- II. [Hypothèse renvoyant à une psychologie de groupe](#)
- III. [Hypothèses renvoyant à des causes historiques](#)
- IV. [Hypothèses se référant à la dysfonctionnalité de l'Église](#)

QUATRIÈME PARTIE.
L'APPARTENANCE RELIGIEUSE,
SES CONDITIONS ET SON ÉVOLUTION.

Chapitre XV. *Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église*

- I. [L'appartenance à l'Église comme problème sociologique](#)
- II. [L'intérêt des études sur l'appartenance religieuse](#)
- III. [Un modèle d'analyse systématique](#)

Chapitre XVI. *Modèles structurels, changement social et attitude d'appartenance à l'Église*

- I. [Attitude d'appartenance et modèle structurel](#)
- II. [Les modèles structurels de l'Église au sein de la société païenne et en période de chrétienté](#)
- III. [L'appartenance à l'Église dans une société laïque, de structure spécialisée et « sectorielle »](#)

Chapitre XVII. *Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses*

- I. [Présentation du problème](#)
- II. [L'étude psychosociologique des attitudes](#)
- III. [Liens entre nos attitudes et nos groupes de référence](#)
- IV. [Application aux comportements socio-religieux](#)
- V. [Conclusion](#)

Chapitre XVIII. *Les catholiques dans la culture américaine*

[Les antécédents](#)
[L'acculturation américaine](#)
[Critique de l'acculturation](#)

Chapitre XIX. *Les modes d'appartenance à l'Église et leur évolution*

- I. [La société pré-industrielle](#)
- II. [La société spécialisée et laïque](#)
- III. [L'homme d'aujourd'hui et l'Église](#)

CINQUIÈME PARTIE.
LA RELIGION ORGANISÉE
DANS UN MONDE EN ÉVOLUTION.

Chapitre XX. *De la paroisse rurale à la paroisse urbaine*

[La paroisse rurale traditionnelle](#)
[La paroisse de grande ville industrielle](#)

Chapitre XXI. *La paroisse urbaine peut-elle être une communauté ?*

Chapitre XXII. *Conditionnement social des organisations chrétiennes*

- I. [Visions du monde](#)
 - II. [Constantes sociologiques](#)
 - III. [Jugement sur l'environnement](#)
- [Conclusion.](#) Des bilans loyaux

Chapitre XXIII. *Les instituts religieux apostoliques et le changement socio-culturel*

- I. [Des voies s'ouvrent et d'autres se ferment](#)
- II. [Les changements intervenus dans la société globale](#)
- III. [Pour une meilleure adaptation des instituts religieux apostoliques aux changements intervenus dans la société globale](#)

Chapitre XXIV. *Dépendances et libertés de l'homme moderne*

[Aperçus sociologiques](#)
[Société traditionnelle et société moderne](#)
[Groupes traditionnels](#)
[Groupes volontaires](#)
[Les solidarités nouvelles](#)

[6)

CONCEDITUR PP. Pin-Carrier.

Facultas edendi librum cui titulus :

Essais de Sociologie religieuse.

Romae, 21-11-1965.

Ed. DHANIS, S.J.

Rector Pont. Universitatis Gregoriana.

IMPRIMATUR : Parisiis, 5 octobris 1966.

Mgr J. HOTTOT, v.g.

[7]

Essais de sociologie religieuse

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage n'est pas une introduction systématique à la sociologie de la religion. Il voudrait plutôt offrir une série d'analyses sociologiques des phénomènes religieux au sein d'un monde en évolution. Le passage universel d'une civilisation traditionnelle, de forme communautaire et de coloration sacrale, à une société rationnelle de forme associative et de tendance laïque, soumet toutes les religions à une épreuve radicale : survivront-elles ? Se limitant ici à l'étude du christianisme et de l'Église catholique, les auteurs ont essayé d'analyser les effets des changements, d'identifier les formes en voie de disparition et les manifestations du renouveau religieux dans la société moderne. En principe, les études ici présentées ne proposent pas de ligne d'action. Elles sont des analyses sociologiques ; elles n'offrent ni une politique ni une stratégie ¹. Le lecteur jugera lui-même si ces analyses sont intellectuellement opératoires et l'homme d'action décidera si elles peuvent l'aider dans ses choix.

[8]

¹ Toutefois deux chapitres, à la fin du livre, se placent délibérément dans l'optique d'un résultat à obtenir : le chapitre XXIII sur les ordres religieux et le chapitre XXIV sur les dépendances et libertés de l'homme moderne.

Ce livre regroupe une série d'études dont plusieurs ont déjà été publiées. Les auteurs ont pensé faciliter la tâche du lecteur en lui évitant d'avoir à les rechercher dans des revues diverses, quelquefois peu accessibles. En outre, certaines études avaient été publiées en une langue étrangère et apparaissent ici pour la première fois en français. D'autres faisaient partie d'Actes de congrès ou de Mélanges.

Les auteurs tiennent à remercier les revues et les maisons d'édition qui ont autorisé la reproduction des études ici regroupées.

[9]

Essais de sociologie religieuse

Première partie

Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

[Retour à la table des matières](#)

[11]

Première partie :
Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

Chapitre I

Les catholiques et la sociologie empirique *

Par Hervé CARRIER

[Retour à la table des matières](#)

La question que nous abordons ici rappelle un épisode particulier de l'histoire intellectuelle des catholiques, plus précisément leur attitude devant le développement de la sociologie positive. Le concept même de sociologie, d'origine comtienne, a longtemps éveillé chez les catholiques de graves suspicions et de sérieuses réserves. Parlant de l'œuvre sociologique de Durkheim, G. Richard écrivait en 1923 : « Cette sociologie religieuse, comme on l'appelle, est incompatible non seulement avec la foi chrétienne, mais même avec le théisme philosophique, avec toute croyance qui reconnaît, au moins à titre d'hypothèse, la personnalité divine ². » À qui s'étonnait de leurs appréhensions, les catholiques faisaient remarquer que les plus grands noms de la sociologie comprenaient presque exclusivement des agnostiques, des positivistes, [12] des rationalistes : Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl, en France ; Max Weber, en Allemagne ; Pareto, en Italie ; Frazer, Westermarck, Malinowski en Angleterre. Et selon le témoignage d'un anthropologue actuel, la situation serait la même parmi les sociologues américains

* Conférence donnée à l'Université de Rome lors d'un colloque sur les orientations de la sociologie. Voir *Gregorianum*, 46 (1965) 66-82.

² Voir G. RICHARD, *L'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse*, Paris, 1923, p. 4.

gue actuel, la situation serait la même parmi les sociologues américains d'aujourd'hui : « Je ne connais personne parmi les sociologues ou les anthropologues actuellement en vue aux États-Unis qui adhère à une foi religieuse. La religion est une superstition que l'anthropologie doit expliquer... » Ainsi s'exprimait en 1959 le grand anthropologue social Evans-Pritchard dans une conférence au prieuré anglais de Hawkesyard ³.

Pourtant, il existe aujourd'hui un nombre appréciable de sociologues parmi les catholiques et il arrive que, dans des congrès ou des rencontres scientifiques~ des collègues agnostiques leur demandent s'il n'existe pas une *conception catholique* de la sociologie. Devant le positivisme des sciences sociales, leur demande-t-on, les catholiques n'ont-ils pas eu tendance à élaborer une sociologie d'orientation chrétienne, - un peu comme les communistes qui en sont venus à formuler une sociologie doctrinale et d'inspiration marxiste ? C'est la question qu'on pose souvent aux sociologues chrétiens. La réponse spontanée et quasi invariable est qu'il n'y a pas de « sociologie catholique » ; il n'y a que la sociologie tout court, valable scientifiquement pour le croyant comme pour l'incroyant ; une sociologie catholique est aussi impensable qu'une chimie ou une astronomie catholiques...

La réponse se justifie, mais elle a besoin d'explications. Car, en marge de cette attitude déclarée de pleine adhésion des catholiques à la *sociologie* [13] *empirique*, on trouve dans la littérature sociale chrétienne des formules et des expressions qui laissent entendre qu'il existe bel et bien une « sociologie catholique ». Un inventaire de ces expressions serait très suggestif. En voici quelques-unes que nous avons recueillies en feuilletant des auteurs connus : sociologie *chrétienne*, *catholique*, *pontificale*, *pastorale*, *surnaturelle*. Ces expressions ne laisseraient-elles pas entendre que les catholiques d'hier, en garde contre la sociologie empirique, ont développé une « science sociale » à part, fondée sur leur propre philosophie ? Voilà le problème posé concrètement.

Pour le résoudre, il ne suffit pas d'invoquer l'attitude présumée des sociologues catholiques d'aujourd'hui ; nous croyons nécessaire de prendre un peu de recul et d'examiner les positions antérieures des catholiques envers la science sociologique. On verra comment leurs attitudes passées ont pu marquer leurs orientations actuelles. Mais avant d'entreprendre cette brève enquête rétrospective, précisons tout de suite une question de vocabulaire. Distinguons, dès le départ, entre deux emplois du mot sociologie.

³ E.E. EVANS-PRITCHARD, *Essays in Social Anthropology*, London, Faber and Faber, 1962 ; voir ch. 2, « *Religion and the Anthropologist : The Aquinas Lecture, 1959* », p. 36.

Distinction entre sociologie et philosophie sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Au sens strict, la sociologie désigne une science d'observation, une discipline inductive : c'est la science positive des faits sociaux ; et c'est uniquement de cette *science positive* que nous avons à discuter en ce moment ⁴.

[14]

Quelques-uns cependant donnent au mot une acception beaucoup plus large. La sociologie désignerait alors l'ensemble de la philosophie sociale C'est ainsi que certains auteurs catholiques ont pu parler de la doctrine sociale de l'Église comme d'une « sociologie chrétienne ». L'expression est employée plus rarement aujourd'hui ; quand toutefois elle se rencontre, elle ne désigne pas la science positive de la société, mais la morale sociale des catholiques. Les questions sociales y sont traitées du point de vue de l'enseignement de l'Église catholique, non sous l'angle de la recherche empirique. Dans cette perspective, le mot sociologie est employé dans un sens normatif. « Comme le christianisme est essentiellement normatif, écrit l'un de ces auteurs, la sociologie imbuée d'idées chrétiennes doit aussi nécessairement être normative ⁵... Ces explications ne laissent pas de doute sur la nature de la « sociologie » dont il est question. Il s'agit nommément de la doctrine sociale chrétienne ; on sait en tout cas qu'il ne s'agit pas de sociologie positive ou empirique, celle dont nous avons à débattre en ce moment.

Par-delà cette question de mots, venons-en à notre problème de base. Comment décrire la position des catholiques devant la sociologie positive ? Nous anticiperons notre réponse et nous dirons qu'en général les catholiques acceptent aujourd'hui sans réticence la sociologie comme science d'observation, mais que cette acceptation a été lente, prudente et conditionnelle. Un retour en arrière fera comprendre la portée et le sens de cette évolution. Pour les besoins de notre analyse, nous distinguerons quatre phases dans cette évolution. Nous noterons au début une très nette opposition [15] à la sociologie positiviste ; puis l'on discernera les premières contributions des catholiques à la sociologie empirique ; plus près de

⁴ Dans la suite de notre exposé, les mots sociologie *empirique* et sociologie positive seront employés comme équivalents.

⁵ J. AMAZU, S.J., *Fundamentos de sociología economicristiana*. Madrid, Ed. Bibl. Española, 1949, p. 31.

nous, nous remarquerons la diffusion rapide de la sociologie religieuse dans les milieux catholiques ; nous examinerons enfin quelques tendances actuelles qui sont en prolongement des étapes précédentes et qui nous semblent plus typiques chez les sociologues catholiques.

Opposition à la sociologie positiviste.

[Retour à la table des matières](#)

Le mot même de sociologie, créé par Auguste Comte et accrédité dans la littérature sociale par Herbert Spencer, devint rapidement le symbole d'une découverte à la fois géniale et ambiguë. La jeune science se présenta tout de suite avec de grandes ambitions ; elle croyait supplanter les disciplines traditionnelles, surtout la théologie et la métaphysique. La naissance de la sociologie, selon Comte, marquait l'avènement du positivisme ⁶.

Or, on sait assez quelle réaction la philosophie positiviste allait susciter chez les catholiques. Il est facile d'imaginer leur opposition irréductible aux rêves d'un Comte voulant instituer une « religion de l'Humanité », d'une « Humanité définitivement substituée à Dieu », disait-il, d'une « foi positive », d'un culte nouveau envers le « Grand [16] Etre ». Comte attaquait d'ailleurs directement la théologie et il s'en prenait à la morale catholique comme à « cette sublime consécration de l'égoïsme absolu ⁷ ».

La sociologie naissante apparut dès lors aux catholiques comme inséparable d'une philosophie, d'une idéologie dont les prétentions métaphysiques et même religieuses étaient clairement avouées. La nouvelle science comportait cependant un élément positif et celui-ci allait finir par se dégager de l'idéologie confuse du positivisme : c'était l'intuition originale que la société peut être l'objet d'une science d'observation. Les catholiques allaient bientôt se rallier à cette idée, mais ce qui les frappa d'abord dans la science nouvelle c'était sa prétention de remplacer les philosophies traditionnelles.

⁶ Comte écrivait : « C'est ainsi que je fus conduit, en 1822, à découvrir et publier les deux lois sociologiques (lois d'évolution et de classement) dont l'intime combinaison, annoncée par leur conception simultanée, constitua directement le principe fondamental du positivisme... » Voir A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, Paris, 1854, III, 614 sq. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁷ Voir A. Comte, *op. cit.*, II, 65 ; III, 445-446 ; et passim.

Les préventions des catholiques s'accrurent lorsqu'ils virent les socialistes en certains pays s'emparer des thèses positivistes à leurs fins. La sociologie positiviste, comme science et comme philosophie, promettait à la fois un nouveau diagnostic de la misère des masses et une idéologie de base pour précipiter l'évolution sociale. Plusieurs théoriciens socialistes se déclarèrent d'emblée les disciples de la jeune science, de telle sorte qu'on en vint en certains milieux à confondre *socialisme* et *sociologie* ⁸.

L'opposition des catholiques à la sociologie positiviste restait cependant diffuse ; ce n'est qu'aux alentours de 1910 que des critiques systématiques [17] vont paraître. Mentionnons en passant le livre de J. Fontaine, *Le Modernisme sociologique*, publié en 1909. Fontaine prétendait réfuter définitivement la science nouvelle, mais son ouvrage ne rallia aucunement les catholiques. Son ton polémique et sa condamnation globale ne laissaient guère de place à une sociologie authentiquement objective ⁹.

Deux ans plus tard, une critique - et une étude autrement plus vigoureuse - allait être publiée par un professeur de Louvain, Simon Deploige. Son ouvrage, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, s'attaquait directement à l'école sociologique la plus récente, celle de Lévy-Bruhl et de Durkheim, dont le succès avait été consacré en France par la création d'une chaire de sociologie en Sorbonne ¹⁰. La sociologie devenait une science respectable, prestigieuse, mais son ascension provoqua très tôt de vives polémiques. Ses adeptes, non contents du rôle descriptif et empirique de leur discipline, songeaient ouvertement à l'élaboration d'une nouvelle science de la religion. Songeons, par exemple à *La Morale et la science des mœurs* ^{*}, de Lévy-Bruhl, et aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* ^{**}, de Durkheim, et l'on comprendra le défi nouveau qui était lancé consciemment ou inconsciemment aux catholiques.

[18]

⁸ Un socialiste comme Saverio Merlino se disait à la fois un fervent de la sociologie et un socialiste révolutionnaire. Les rapports du socialisme italien avec la sociologie positiviste ont été rappelés au congrès international de sociologie de Stresa ; le rapporteur italien a montré comment des socialistes tels que Ferri, Loria, Asturaro, Gropali, de Bella croyaient que la sociologie mènerait au socialisme et que le socialisme lui-même n'était qu'une « forme de la sociologie positiviste ». Voir, R. TREVES, « Sociological Study and Research in Italy », *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, 1959, I, p. 73-94.

⁹ J. FONTAINE, *Le Modernisme sociologique : Décadence ou régénération*, Paris, Lethiel-leux, 1909.

¹⁰ Voir S. DEPLOIGE, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, Alcan, 2e éd., 1912.

^{*} [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

^{**} [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Deploige ne se contenta pas de réfuter les sociologues français ; il analysa patiemment les positions de l'école et il s'attaqua en particulier à ses postulats mal formulés ou implicites, de même qu'à ses prétentions métaphysiques. Les fondements de la nouvelle « science des mœurs » sont mal assurés, dit-il, et les « variations de la morale » soutenues par les nouveaux sociologues s'appuient sur un relativisme qui ne se justifie lui-même que par une théorie indémontrable empiriquement. La sociologie durkheimienne était donc vulnérable dans la mesure même où, abandonnant le terrain de l'observation, elle envahissait celui de la métaphysique. Il y avait confusion de disciplines. Deploige reprochait, entre autres, à Durkheim, son « mysticisme social », présupposé par sa théorie des « représentations collectives » ; sa confusion entre structures primitives et « formes élémentaires » ; et en général, son sociologisme et sa dépréciation de la psychologie individuelle au profit d'une conscience collective, laquelle serait la cause explicative de la religion ¹¹. Remarquons en passant que les positions de Durkheim étaient tout autant inacceptables aux protestants qu'aux catholiques. Davantage même, pourrait-on dire ; dans la mesure précisément où la sociologie de Durkheim minimisait, dans le comportement religieux, le rôle de l'individu et du libre arbitre, et qu'elle hypostasait la société.

Ne croyons pas cependant que la critique de Deploige n'ait été que négative. Une sociologie [19] authentique peut et doit exister, disait-il ; qu'on ne rejette pas une science uniquement pour des tendances qui lui sont extrinsèques : « On n'est pas autorisé, écrit-il, à déprécier les règles de la méthode sociologique, sous prétexte que leur auteur manifeste d'aventure une propension au « mysticisme social » ¹². » Et Deploige termine son étude en affirmant qu'il n'y a pas ici de conflit insoluble, qu'il y a place au contraire pour une utile collaboration de la philosophie morale et de la sociologie.

Nous avons insisté sur cette critique de Deploige car elle représente bien la pensée d'une époque et qu'elle eut une large influence auprès des catholiques. L'ouvrage connut plusieurs éditions et ses arguments servirent longtemps aux auteurs catholiques dans leur critique du sociologisme de Durkheim. Cette période, cependant, n'a pas été dominée exclusivement par une critique systématique de la sociologie. Depuis un certain temps déjà, quelques groupes de catholiques

¹¹ Durkheim définissait le phénomène religieux comme suit : « Les choses sacrées ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation... Les profanes, au contraire, ce sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience », E. DURKHEIM, « De la définition des phénomènes religieux, *Année sociologique*, II (1897-1898), 1-28. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹² DEPLOIGE, *Le Conflit de la morale et de la sociologie*, p. 385.

s'étaient consacrés à la recherche sociologique. Voyons en quoi leurs travaux ont contribué à la sociologie positive.

Premières contributions à la sociologie positive.

a) *Les recherches empiriques.*

[Retour à la table des matières](#)

En marge de la tendance positiviste, il y eut dans le développement de la science sociologique un second courant qui influença profondément le progrès des recherches empiriques, c'est celui de [20] la « Science sociale », l'école fondée par les disciples de Frédéric Le Play ¹³.

L'école de la Science sociale, qui s'était séparée en 1885 du groupe de la « Réforme sociale » également issu de Le Play, fut dirigée à l'origine par Edmond Demolins et par l'abbé Henri de Tourville. Elle fit paraître durant une quarantaine d'années (1886-1924) une revue très active qui publiait les résultats des recherches empiriques entreprises par ses membres. Il faut reconnaître ici la contribution particulièrement féconde d'une école où les catholiques se trouvaient en majorité.

Le groupe de la Science sociale avait élaboré sa méthode de recherche en codifiant l'expérience même de Le Play. Ce travail méthodologique fut en grande partie l'oeuvre de l'abbé de Tourville, le continuateur attitré de Le Play. De Tourville avait tiré sa première inspiration de la vaste enquête de Le Play, *Les Ouvriers européens* (1855, en six volumes). Il observa avec soin le procédé habituellement suivi par Le Play dans l'élaboration de ses enquêtes ouvrières ; et il réussit à dégager les éléments essentiels de la méthode monographique.

De Tourville travailla longtemps sur ce schéma d'enquête, en discuta les éléments un à un, les systématisa, les ordonna et il proposa finalement sa fameuse *Nomenclature des faits sociaux*, qui devait servir de plan d'enquête pour des centaines de monographies publiées par la suite dans la *Science sociale*. La *Nomenclature* de H. de Tourville, avec toutes ses divisions et ses subdivisions, couvrait

¹³ On sait que les disciples de Le Play se partagèrent en deux groupes : celui de la *Réforme sociale*, orienté vers l'action ; celui de la *Science sociale*, adonné à la pratique de la monographie, aux enquêtes pratiques et à la sociologie empirique. C'est seulement de cette deuxième branche que nous nous occupons ici.

plusieurs pages, mais réduite à l'essentiel, [21] elle énumérait dans un ordre déterminé vingt-cinq *faits sociaux* que l'enquêteur devait observer dans l'élaboration de son étude sociale ; par exemple, le lieu, le travail, les cultures, la famille, la religion, le voisinage, la commune, la province, etc. Pour chacun des éléments, des sous-questions étaient posées auxquelles l'enquêteur tâchait de répondre. La *Nomenclature* se présentait donc comme un instrument d'observation sociologique et elle constitua durant une quarantaine d'années la méthode fondamentale de l'école de la Science sociale.

Le groupe de la Science sociale étendit vite son influence au-delà de la France. Par-delà les positions libérales ou paternalistes de certains disciples de Le Play, on retrouve dans le groupe de la Science sociale les premières expériences d'où, peu à peu, sortiront nos méthodes monographiques actuelles, nos guides d'enquêtes, nos *case studies*, nos *social surveys*. Les sociologues anglais et américains le reconnaissent autant et même plus que les Français ¹⁴.

Voilà un courant sociologique où il est clair que les catholiques ont joué un rôle de premier plan. Même si l'on admet que ces recherches entendaient servir à des fins immédiates de réformes socio-économiques, même si l'on trouve un peu simplistes les postulats ou les techniques de l'Ecole, il reste que ces chercheurs étaient animés de la volonté arrêtée de pratiquer une science strictement positive, procédant par l'observation directe et par l'induction systématique. Leur technique [22] peut apparaître, à plusieurs égards, caduque, mais leur attitude était celle de sociologues authentiques. Ils parlaient certes de « science sociale » plutôt que de « sociologie », - car cette dernière restait à leurs yeux compromise par son positivisme dogmatique -, mais la science qu'ils pratiquaient encore gauchement était déjà notre sociologie. C'est la sociologie empirique, que comme catholiques ils acceptaient et pratiquaient avec ardeur ¹⁵.

¹⁴ « Consulter *Recueil d'études sociales publié à la mémoire de Frédéric Le Play*, Paris, Editions Picard, 1956. Nous avons eu l'occasion d'étudier le rayonnement de cette école, notamment au Canada ; voir H. CARRIER, *Le Sociologue canadien Léon Gérin*, Montréal, Ed. Bellarmin, 1960. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹⁵ De Tourville écrivait : « La science sociale ne fait que naître ; ceux qui aiment l'Église peuvent commencer à lui en apporter le tribut. C'est ce que j'ai fait pour ma part. Il ne sera pas dit que cette science soit née, sans que quelqu'un de l'Église l'ait accueillie et élevée. » (*Introduction à la méthode sociologique*, p. 310.)

b) Essais de sociologie « intégrale ».

En plus de l'école nettement empirique de la Science sociale, une seconde école de pensée mérite d'être considérée parmi les sociologues catholiques. Nous donnerons à cette tendance le nom de sociologie « intégrale », employant l'expression même que Luigi Sturzo lui donnera plus tard. On retrouve les traces de cette orientation intégrale dans les recherches et les travaux des premiers sociologues catholiques italiens, surtout dans le programme de l'« *Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* », dont l'organe de diffusion fut la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*. Vivement encouragé par Léon XIII, le mouvement était animé par la vigoureuse personnalité de G. Toniolo.

Que se proposait le groupe ? Son intention était à la fois scientifique et pratique, normatif et positif ; on se proposait de faire coopérer toutes les sciences et les disciplines sociales en une vaste synthèse sociologique (« *in una ingente sintesi [23] sociologica* »), en un programme audacieux de restauration sociale.

Tel était le projet de *l'Unione*, et l'on peut voir en feuilletant leur revue que ses membres ont tenté d'y être fidèles. On remarque cependant que l'aspect empirique des études publiées est beaucoup moins prononcé que l'aspect doctrinal et normatif. De solides études positives ont paru, certes, mais on incline à croire que le projet de *l'Unione* avait été trop ambitieux. L'immense synthèse sociologique annoncée par Toniolo et Talamo avait plutôt une valeur symbolique. La sociologie était encore trop informe, comme d'ailleurs la plupart des sciences sociales, pour entrer de plain-pied dans une construction synthétique ou dans une discipline globale des faits sociaux. Cette tentative cependant vaut d'être mentionnée, car elle correspond à l'un des désirs les plus authentiques des sociologues catholiques : celui de la collaboration interdisciplinaire et de la rencontre entre les études empiriques, les explications théoriques, et leurs rapports avec la philosophie sociale ¹⁶).

Plus près de nous, on peut citer les recherches de Luigi Sturzo et de quelques sociologues d'Allemagne ou des États-Unis. La position de Sturzo est la plus typique peut-être. Sturzo admet que la sociologie doit être la science empirique du concret, mais au nom même de la complexité du concret, il demande que l'on in-

¹⁶ L'Encyclique *Quadragesimo anno* (1931) rappelle que ce travail de collaboration entre catholiques a abouti à une synthèse pratique, décrite par Pie XI comme « une science sociale catholique » ; voir *Quadr. anno*, no 21.

clue dans l'analyse sociologique les facteurs spirituels et surnaturels dans la mesure où ceux-ci contribuent au dynamisme social, par exemple, l'unité mystique des [24] chrétiens, etc. Il n'a pas hésité à parler en ce sens d'une « sociologie du surnaturel ¹⁷ ».

Des positions analogues furent soutenues, en d'autres pays, entre les deux guerres. Ceux que l'on cite le plus souvent sont les Américains Franz Mueller et Paul H. Furfey ¹⁸. Ces auteurs ont écrit ouvertement qu'ils favorisaient une sociologie soi-disant *surnaturelle*. Ils admettent la validité et la légitimité d'une science purement empirique, mais ils veulent prolonger la recherche sur le plan des valeurs et rejoindre la théologie et la doctrine sociale de l'Église. Leur intention est certes légitime, mais leur tort est d'avoir baptisé cette entreprise de « sociologie surnaturelle » ; ils auraient pu parler de synthèse sociale ou de philosophie sociale. Leur façon de s'exprimer a inévitablement engendré de nombreuses confusions et suscité de violentes critiques, même de la part des catholiques. Disons à leur décharge qu'ils ont peu à peu abandonné l'expression ambiguë de sociologie surnaturelle. Furfey a même publié, depuis, un livre lucide sur l'objet et les méthodes [25] de la sociologie et dans lequel la distinction est nettement marquée entre la recherche empirique et les positions philosophiques du sociologue ¹⁹.

Dans une ligne sensiblement rapprochée, on notera une tentative plus récente : celle de quelques auteurs qui ont voulu introduire une distinction fondamentale entre « sociologie de la religion » et « sociologie religieuse ». Le P. Lebreton, le P. Chenu, et plus récemment Jean Labbens ont recouru à cette distinction pour montrer le rôle de la foi chrétienne dans la recherche de la réalité socio-religieuse. On

¹⁷ Sturzo écrivait : « Abbiamo usato il titolo di *Sociologia integrale*, per indicare che, come l'oggetto della sociologia è la società in concreto, e non in astratto, così lo studio deve arrivare alla complessa realtà per tutti i suoi fattori costitutivi, e deve guardare tutti i punti di vista... » Et ailleurs : « Ora ci domandiamo per quale motivo non estendere lo studio della sociologia a quella vita soprannaturale che forma una speciale sintesi sociale, anzi la sintesi finalistica e pacificatrice della società ? » Luigi STURZO, *La Vera Vita : Sociologia del Soprannaturale*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1960, 2a ed., p. 18, 5, et SSIM.

¹⁸ Voir Franz MUELLER, *The Possibility and Scope of a Supernatural Sociology* *American Catholic Sociological Review*, 1 (1940), 141-146 ; Paul H. FURSEY, *Fire on Earth*, New York, Macmillan, 1936, voir le ch. I, *a Supernatural Sociology* » et Paul H. FURSEY, « Why a Supernatural Sociology ? » *American Catholic Sociological Review*, 1 (1940), 167-171.

¹⁹ Remarquons que cette orientation vers une « sociologie surnaturelle » n'a jamais été représentative des sociologues catholiques aux États-Unis. La contribution de ceux-ci est nettement orientée vers une sociologie empirique. Ils possèdent une association professionnelle, l'« American Catholic Sociological Society », et une revue propre, l'*American Catholic Sociological Review*, dont le nom vient d'être changé en celui de *Sociological Analysis*. Les discussions doctrinales n'y sont pas absentes, mais la distinction est ordinairement très nette entre le plan philosophique et celui de la recherche empirique.

dira, par exemple, que la sociologie de la religion est une discipline profane ; tandis que la sociologie religieuse est une science inspirée par la foi chrétienne pour étudier le fait chrétien ²⁰.

[26]

On voit la portée de cette conception : elle vise à rattacher intrinsèquement la recherche sociologique du phénomène religieux à une préoccupation de foi et à des postulats théologiques ; et ceci dans le but d'éclairer les dimensions théologico-sociales des rapports entre Dieu et les hommes. Nous admettons, pour notre part, la très grande utilité de ces collaborations entre la théologie et la sociologie, mais nous croyons à la nécessité de distinguer soigneusement les deux démarches au niveau de l'analyse elle-même : celle du sociologue qui examine les faits vérifiables, les structures observables, les comportements visibles ; et celle du théologien qui examine la signification des réalités visibles et invisibles à la lumière de la Révélation. Chaque discipline procède selon ses méthodes à elle, selon une logique scientifique distincte et conclut dans son ordre propre : celui de l'observation empirique, celui de la conformité théologique. Cette autonomie des méthodes et des démarches scientifiques se concilie parfaitement avec les préoccupations religieuses ou morales qu'entretient le sociologue comme catholique. Des préoccupations ou des motivations extra-scientifiques peuvent, en effet, s'ajouter aux buts immédiats du chercheur sans pour autant vicier la consistance propre de son analyse. Concrètement, le sociologue ne cesse pas d'être sociologue s'il travaille *également* pour un salaire, ou s'il poursuit, en tant qu'homme~, une cause qui lui est chère ²¹.

Cette position semble aujourd'hui commune parmi les spécialistes catholiques. S'ils sont sensibles, [27] comme chrétiens, aux significations spirituelles des phénomènes qu'ils observent, ils évitent en général de confondre la démarche du

²⁰ Jean Labbens explique ainsi sa position : « Nous proposons donc d'appeler sociologie religieuse cette étude sociologique de l'acte religieux conduite par des chrétiens et par l'effet d'une exigence de la foi, tendant à une meilleure intelligibilité du mystère divin et de l'action de Dieu en l'homme. Nous proposons d'appeler sociologie de la religion toute étude des mêmes phénomènes, entreprise par des chrétiens ou des non-chrétiens et mue par la curiosité intellectuelle propre à l'homme. La première répond aux besoins de l'intelligence chrétienne comme telle ; la seconde aux aspirations de l'intelligence tout court », J. LABBENS, *La Sociologie religieuse*, Paris, A. Fayard, 1959, p. 18-19.

²¹ SS. Pie XII affirmait à propos de l'autonomie des sciences humaines : « in verità, non si può negare che tali autonomie siano giuste, in quanto esprimono il metodo proprio di ciascuna attività e i confini che separano le loro diverse forme in sede teorica ; ma la separazione di metodo non deve significare che lo scienziato, l'artista, il politico siano liberi da sollecitudini morali tieIl'esercizio delle loro attività, specialmente se queste hanno immediati riflessi nel campo etico, come l'arte, la politica, la economia », Disc. 23.111.1952, A.A.S., 44 (1952), 276 sq.

théologien et celle du sociologue. Le problème est particulièrement délicat lorsque la réalité sociale à étudier est d'ordre moral ou religieux. Ceci apparaîtra encore plus clairement dans la section suivante où nous traiterons explicitement de la contribution des catholiques dans le domaine de la sociologie religieuse.

Diffusion de la sociologie religieuse dans les milieux catholiques.

[Retour à la table des matières](#)

Depuis le temps d'Auguste Comte, la sociologie s'était toujours occupée d'étudier les faits religieux dans leurs rapports avec la vie sociale. Mais, si l'on met à part certains chercheurs comme le P. Schmidt et le P. Pinard de La Boullaye, on doit admettre que les catholiques sont longtemps restés très réservés à l'égard des études socioreligieuses. Même les enquêtes socio-religieuses de l'école de la Science sociale, - dont il a été question plus haut -, n'avaient pas trouvé large audience dans les cercles catholiques. La découverte, ou plutôt la redécouverte de la sociologie religieuse par les catholiques sera provoquée par une sorte de processus interne, par une série de préoccupations qui vont amener les chrétiens à s'interroger méthodiquement sur les positions de l'Église dans la société moderne.

[28]

Ces préoccupations sont déjà très nettes dans les premiers mouvements d'Action catholique spécialisée, où le mot d'ordre « voir, juger, agir » était déjà une invitation à l'examen méthodique des situations sociales. Une curiosité nouvelle s'exprimait à l'égard du monde industrialisé et du monde rural ; un sens social plus éclairé et le désir de mieux percevoir les phénomènes collectifs se faisaient jour. Or, cet intérêt pour les enquêtes de milieux allait créer un climat favorable au développement d'études socio-religieuses plus méthodiques et plus rigoureuses du point de vue scientifique.

L'impulsion principale devait être fournie par les travaux du professeur Gabriel Le Bras, de la Faculté de droit de l'Université de Paris. Spécialiste du droit canon et de l'histoire des institutions ecclésiastiques, M. Le Bras entreprit, aux environs de 1935, une vaste enquête sur la pratique religieuse des Français. Son étude partait de l'histoire et des comportements religieux du passé et aboutissait à une analyse de la pratique religieuse d'aujourd'hui. L'auteur scrutait les périodes successives de l'histoire religieuse en France et il distinguait la qualité de la prati-

que dans les diverses régions du pays. Pendant vingt-cinq ans, il poursuivit son minutieux examen de la pratique religieuse des Français, d'hier et d'aujourd'hui.

Parmi les élèves de M. Le Bras, il y avait un prêtre qui saisit l'immense intérêt pastoral de ces études et qui, d'accord avec son professeur, entreprit de transposer les renseignements déjà obtenus sur une carte géographique de la France. Ce fut le début des travaux sociologiques du chanoine Boulard. Il publia bientôt, en collaboration avec M. Le Bras, la carte religieuse de la France rurale. Cette initiative connut bientôt un succès extraordinaire. Le chanoine Boulard fut invité à poursuivre des études de détail dans plusieurs diocèses. Ses [29] enquêtes locales ont permis de cerner les contours de vastes zones humaines où des problèmes identiques sont posés à l'Église ; on découvre les couches sociales, les générations, les groupes qui sont fidèles à l'Église et ceux qui en sont éloignés. En France seulement, plus de vingt diocèses ont organisé des enquêtes de ce genre.

Des études semblables ont lieu en divers pays : en Belgique, en Hollande, en Espagne, en Allemagne, au Canada. En Italie, le diocèse de Bologne a publié les résultats de son excellente enquête. Des expériences analogues sont en cours aux États-Unis, en Amérique latine, aux Indes, etc. Il est à remarquer que cette diffusion de la sociologie religieuse se relie à un renouveau de l'action pastorale. Les enquêtes de sociologie religieuse constituent souvent comme une étape préliminaire dans l'élaboration des programmes de prédication, de missions, d'Action catholique.

La jeune science se précise, se définit. En plusieurs Universités, il se donne un enseignement méthodique de sociologie religieuse : à Paris, à Louvain, à la Grégorienne, et en plus de quinze facultés universitaires. La tendance actuelle est de relier le chapitre de la sociologie religieuse à un enseignement plus large de la sociologie générale où sont étudiés les concepts de base de la science, ses méthodes d'investigation, son histoire, ses chapitres principaux comme la sociologie urbaine, la sociologie rurale, la sociologie familiale la sociologie des classes sociales, la sociologie industrielle, etc.

Depuis quelques années, des revues spécialisées ont commencé à paraître. Mentionnons également la création de nombreux centres de recherches en sociologie religieuse : on en compte plus d'une trentaine à travers le monde. Ces centres sont même fédérés en un organisme international, F.E.R.E.S., dont le siège est à Louvain. Il existe [30] également une Conférence internationale de sociologie religieuse,, dont l'idée fut lancée après la guerre par le professeur Le Bras et par le chanoine Jacques Leclercq de Louvain. La Conférence a aujourd'hui son organisation permanente ; elle possède son bulletin de liaison ; elle organise tous

les trois ans un congrès international où sont invités les chercheurs et les praticiens de divers pays. Citons les deux derniers congrès qui eurent lieu. A Königs-tein en juillet 1962, les travaux portèrent sur « l'appartenance à l'Église : aspects sociologiques et psychologiques ». En 1965, le congrès a eu lieu à Barcelone sur le thème : « La religion dans le passage d'une société pré-technique à une société industrielle et urbaine ».

Des inventaires récents ont montré que la sociologie religieuse est en train d'acquérir ses premières systématisations et de trouver ses premiers raccor-tements méthodiques avec la sociologie culturelle et la psychologie sociale ; on y souligne également les rapports féconds qui s'établissent entre la sociologie scien- tifique et les méthodes de la pastorale moderne ²².

Ces brèves indications suffiront à montrer l'apport des catholiques en ce do- maine. On constatera que le développement de la sociologie religieuse coïncide avec un renouveau de l'ecclésiologie et des méthodes pastorales ; le mouvement sociologique, pourrait-on dire, est parti de l'intérieur, [31] il indique un besoin nouveau de lucidité sociale. Les catholiques ont senti la nécessité de s'ouvrir aux méthodes et aux théories éprouvées de la sociologie générale. Ils ont eux-mêmes profité de ces emprunts et lorsqu'ils parlent de culture, de statut social, de rôle, de stratification sociale, de motivation, d'attitude, leur langage est celui de la science moderne. Inversement, on pourrait affirmer que leur expérience propre ajoute une nuance nouvelle à des concepts employés auparavant en un sens moins spécifi- que ; songeons aux concepts de participation communautaire, d'appartenance reli- gieuse, d'attitude morale, de communauté de culte, de culture religieuse, etc.

Mettons un terme à cette enquête et essayons maintenant de dégager, à la lu- mière des observations que nous avons recueillies, les principales orientations des catholiques d'aujourd'hui en face de la sociologie empirique.

²² Voir Fr. HOUTART, « État actuel de la sociologie au service de la pastorale », in *Pastorale aujourd'hui* (premier Congrès international de Pastorale, Fribourg, 1961), Bruxelles, Edi- tions du Cep, 1963, p. 209-230 ; cf. E. PIN, « Dix ans de sociologie religieuse », *Revue de l'Action populaire*, 145 (1961), 217-229 ; nous avons tenté une première systématisation en ce qui regarde la psycho-sociologie religieuse : voir H. CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, 3, éd., Presses de l'Université grégorienne, 1966.

Les orientations actuelles.

[Retour à la table des matières](#)

Les catholiques sont doués d'une mémoire particulière à l'égard du passé ; les sociologues parmi eux ne font pas exception à la règle. Ils se souviennent tous plus ou moins des antécédents de la sociologie et des premières réactions catholiques à son endroit. Cette expérience du passé, pourrait-on dire, continue à marquer la position des catholiques. Voici comment on pourrait décrire aujourd'hui les tendances qui apparaissent comme les plus typiques parmi eux.

1. Chez les spécialistes catholiques de la sociologie persiste une certaine méfiance envers une sociologie qui ne serait pas nettement dégagée de l'idéologie. La méfiance croîtra encore si, au nom de la sociologie, on prétend imposer une nouvelle [32] science de l'homme capable de remplacer la morale ou la religion. Il faut reconnaître que pareille prétention est rare aujourd'hui parmi les spécialistes de la sociologie. On aura remarqué, à la lumière des faits relatés plus haut, que les catholiques se sont réconciliés avec la sociologie dans la mesure où celle-ci s'est dégagée de ses postulats positivistes, cessant alors d'être une science de la morale, et qu'elle est devenue une science strictement positive, une discipline de l'observation et de l'induction.

2. De nos jours, les catholiques s'adonnent en grand nombre et sans réserve à une sociologie empirique, méthodique, inductive. Leur contribution, en divers pays, se confond même avec le courant général de la recherche ; leurs travaux apparaissent dans les principales revues spécialisées. Ajoutons cependant que, gagnés par l'aspect positif de la sociologie, la plupart des catholiques restent prudents quant à l'élaboration de théories sociologiques générales. Ils ne refusent pas a priori l'existence de lois générales dans leur science, mais ils sont particulièrement critiques à l'égard des généralisations prématurées. La plupart d'entre eux accepteraient assez volontiers une position moyenne, comme celle de Merton par exemple ; et ils se contenteraient pour le moment de théories restreintes et partielles (*middle range theories*). Le moment des grandes synthèses théoriques ne viendra qu'à l'âge mûr de la sociologie ²³.

²³ Merton remarquait à ce propos : « Our major task today is to develop *special* theories, applicable to limited ranges of data - theories, for example, of deviant behavior, or the flow of

[33]

3. Les sociologues d'allégeance catholique revendiquent l'autonomie de leur discipline au plan de l'analyse. Le premier devoir du chercheur, en tant que tel, pensent-ils, est de se conformer aux règles de sa discipline, aux méthodes propres de l'observation, aux lois de l'induction et de la déduction. La première loi est la fidélité au réel, au fait social à observer, à ses structures, à son dynamisme, à ses transformations. Ceci dit, le sociologue catholique sait d'avance que sa science n'offre pas une explication exhaustive du réel. Comme catholique il admet des réalités spirituelles et il sait que la théologie et la philosophie ont des explications ultérieures à offrir. Il s'efforce d'éviter les deux écueils les plus graves de la sociologie : celui de *l'idéologisme* par lequel la sociologie est ramenée à une idéologie particulière ²⁴ ; celui du *sociologisme* qui consiste à chercher dans la sociologie l'explication totale des comportements humains. Une position d'équilibre est possible entre ces deux extrêmes, à condition que l'on maintienne avec une égale fermeté et l'autonomie de la science sociologique et le caractère limité de ses conclusions empiriques.

4. Cette position moyenne suscitera naturellement le désir d'une collaboration féconde entre la sociologie et les disciplines connexes. Les contacts et les échanges entre sociologues catholiques semblent caractérisés par des préoccupations communes en ce domaine. On cherche des voies de rapprochement entre la sociologie et les sciences voisines comme la psychologie, l'ethnologie, l'économie, l'histoire. Et par-delà ces collaborations [34] nécessaires, on vise à dialoguer avec les philosophes et avec les théologiens, dans la mesure où ceux-ci précisément sont enclins à étendre leur réflexion aux phénomènes sociaux et aux problèmes de la vie collective. Ajoutons que les sociologues catholiques seront très souvent amenés à collaborer avec les praticiens et avec les responsables de l'action sociale et pastorale. Même s'ils enseignent dans des facultés de sciences sociales, ils seront fréquemment engagés dans un travail concret de planification, d'orientation socio-économique, d'urbanisme, etc.

5. Un dernier trait des sociologues catholiques mérite d'être mentionné : c'est leur orientation internationale. Par le jeu des congrès, des revues, des études collectives, ils sont amenés à de fréquents contacts entre eux. Des Européens vont en

power from generation to generation, or the unseen ways in which personal influence is exercised », Robert K. MERTON, cit. in *The New Yorker*, Jan. 28, 1961, p. 44.

²⁴ La volonté d'exclure l'idéologie formelle du domaine de la sociologie ne nie pas, pour autant, l'interaction qui s'établit entre le sociologue et *sa* culture, son cadre social particulier.

Amérique ; des Américains du Nord et du Sud viennent en Europe. Des Asiatiques et des Africains participent activement à ce mouvement. Des échanges de professeurs, des visites de recherche s'opèrent en plusieurs pays. L'avantage le plus évident de ces contacts internationaux, c'est l'enrichissement mutuel au niveau même de la profession. Le courant américain de la sociologie gagne à rester en contact avec les tendances européennes. Les Européens trouvent d'indispensables compléments chez leurs collègues américains. Les uns et les autres trouvent un profit commun dans leurs relations avec les Africains et les Asiatiques. Un échange constant entre pays et cultures rend le sociologue prudent dans ses conclusions et l'oblige à vérifier la portée de ses observations avant de les proposer comme théories universelles.

Voilà les principaux traits qui nous semblent caractériser les sociologues catholiques d'aujourd'hui. Le besoin de la présentation nous a sans [35] doute obligé à simplifier le portrait ; nous avons peut-être durci certains traits en les décrivant de façon aussi schématique. Nous croyons cependant que le tableau d'ensemble est consistant et correspond à tout le moins aux tendances les plus notables parmi les sociologues catholiques d'aujourd'hui.

[37]

Première partie :
Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

Chapitre II

Comment étudier les valeurs et les institutions religieuses d'un pays *

Par Hervé CARRIER

I. Morphologie religieuse.

[Retour à la table des matières](#)

Dans son livre sur la morphologie sociale, Halbwachs concentre son analyse sur l'espace social. Il montre comment l'espace social se diversifie selon la complémentarité des comportements humains.

Ainsi distingue-t-il dans la société l'espace économique, l'espace juridique, l'espace politique, l'espace religieux et ainsi de suite.

L'espace social ne peut, selon Halbwachs, être compris comme un simple espace physique ou géographique. Ce concept comporte évidemment une référence à un espace localement déterminé, par exemple l'espace social de Rome, mais le plus [38] important à noter du point de vue sociologique, c'est que tout espace

*

Cette communication reprend en français la matière d'une conférence tenue à l'Université de Rome à l'occasion d'un cours pour spécialistes destinés aux pays en voie de développement (avril 1962).

social est un produit conscient ou inconscient des représentations collectives, des préoccupations communes et des valeurs d'un groupe humain.

L'espace social est modelé par les dispositions sociales d'une communauté ; il est pour ainsi dire le reflet d'une psychologie collective. L'espace social révèle donc les valeurs, les attitudes collectives, les désirs, les options d'un groupe. Valeurs présentes et valeurs passées sont ainsi insérées et traduites dans la réalité sociale observable.

Halbwachs utilise également un autre concept pour examiner les valeurs habituelles du groupe : il parle de « mémoire collective », laquelle serait liée à un espace social déterminé de la même manière que la mémoire individuelle se fixe à des objets familiers. Nous pourrions dire, par exemple, que la psychologie du peuple romain, sa culture sociale ou sa mémoire collective se projettent dans l'espace social qui constitue la ville de Rome.

On voit donc que la morphologie sociale, bien que restant une étude encore descriptive du fait social, nous introduit déjà dans le monde des valeurs et de la culture.

Cette approche sera particulièrement utile dans les études de morphologie socio-religieuse. On constate, en effet, que tout espace religieux dépend étroitement des valeurs spirituelles caractéristiques d'une collectivité. Une paroisse, par exemple, une école, une institution religieuse sont des transpositions, aisément observables d'une intention religieuse, d'un projet spirituel. Ce fait apparaît à l'évidence dans les grandes villes religieuses du monde : Rome, Assise, Jérusalem, Lourdes, Bénarès, La Mecque.

Nous devons pourtant reconnaître que l'influence des valeurs religieuses dans un milieu [39] social n'est pas toujours aussi nette et visible. Les croyances spirituelles exercent aussi leur action de façon très subtile, car elles pénètrent invisiblement les institutions, les comportements, les attitudes, les styles de vie, les choix collectifs.

Le sociologue notera même que l'influence des valeurs religieuses persiste et reste active dans des milieux a-religieux ou antireligieux. Troeltsch disait : « Les forces spirituelles peuvent continuer à exercer une influence prépondérante, même là où elles ont été ouvertement rejetées. »

L'influence de la religion sur un espace social apparaît donc comme un phénomène bien spécifié localement, mais éventuellement cette influence est diffuse. D'un côté, le facteur spirituel inspire et modèle des institutions concrètes ; de l'autre, les forces religieuses agissent à travers une sorte de capillarité invisible sur les

comportements, la psychologie collective. Dans les deux cas pourtant, l'influence est profonde et souvent déterminante sur les orientations sociales d'une collectivité. Tout ceci indique au sociologue intéressé à la morphologie sociale qu'il existe deux domaines principaux à observer en matière socio-religieuse : le domaine des institutions et celui des valeurs.

En théorie, on pourrait penser à deux types de sociologie religieuse : la sociologie des institutions religieuses et la sociologie des valeurs religieuses, mais pratiquement, il y a entre ces deux domaines, valeurs et institutions religieuses, une étroite connexion qui interdit de les séparer.

Puisque nous nous intéressons ici à la morphologie plutôt qu'à la psychologie religieuse, nous porterons notre attention en premier lieu sur les institutions, tout en nous référant cependant aux valeurs religieuses ; et pour terminer, nous traiterons plus succinctement et de manière spécifique des valeurs elles-mêmes.

[40]

II. Institutions et valeurs religieuses.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les réalités culturelles à observer dans une nation ou dans une région, il y a d'abord les institutions qui, directement ou indirectement, subissent l'influence de la religion.

Comme nous l'avons indiqué, nous devons faire une distinction entre deux types d'institutions : celles qui dépendent étroitement de la religion, une paroisse, par exemple ; et celles qui, tout en étant profanes, n'en subissent pas moins une influence plus ou moins marquée des forces spirituelles, un syndicat d'inspiration chrétienne, par exemple.

1. Principaux groupes religieux.

Pour le sociologue qui cherche à découvrir les structures d'une société, il sera utile d'inventorier d'abord les principales institutions à caractère proprement religieux. Ceci pourrait sembler facile à première vue, mais l'opération comporte de grandes difficultés car les situations sont très dissemblables d'un pays à l'autre. L'observateur devra procéder avec la plus grande attention.

Considérant les structures plus générales, on se demandera en premier lieu quelle est la religion dominante dans l'espace social observé. Dans les pays latins c'est assez facile, car la religion catholique est clairement celle de la majorité, mais dans d'autres pays, comme l'Angleterre, l'Allemagne, les États-Unis, etc., il existe un pluralisme religieux, c'est-à-dire que coexistent un nombre presque indéfini d'Églises, de Dénominations, de Confessions, de Sectes diverses.

[41]

Ce pluralisme peut parfois être très complexe, là surtout où se sont mêlées des traditions chrétiennes et non chrétiennes. Dans certains pays du Moyen-Orient ou de l'Afrique, par exemple, on rencontre l'Église catholique parmi d'autres dénominations chrétiennes et de nombreux autres groupes religieux comme les animistes, les musulmans, divisés eux-mêmes en de multiples branches différentes.

Dans une situation de ce genre, on peut facilement, et sans trop de difficultés, relever le nombre des différentes tendances, mais l'opération ultérieure qui consiste à évaluer le nombre approximatif de fidèles dans chacune des catégories religieuses est très délicate. Les recensements nationaux omettent souvent toute donnée de caractère religieux, mais, même lorsque ces données religieuses sont disponibles, il faut interpréter celles-ci avec prudence, car elles proviennent d'une simple réponse verbale, d'une déclaration d'état civil faite à un agent de recensement ; elles ne fournissent aucune indication véritable sur le sens de l'affiliation religieuse.

La prudence consistera à interpréter la validité non seulement statistique du recensement religieux, mais également la réalité sociologique concrète de ces chiffres. Que signifie par exemple pour le sociologue une statistique du nombre de catholiques en certains pays d'Amérique latine ? Tout dépend des critères qu'on a employés Pour identifier ces catholiques. Dans une région de Haïti, entre deux recensements récents, le nombre des catholiques a diminué de 90%. Comment s'explique ce changement ? Il s'explique par le fait que les autorités religieuses ont introduit entretemps une carte d'identité pour discerner les fidèles désireux d'être considérés comme catholiques. Ce contrôle, dit-on, a été nécessaire pour éliminer de la communauté chrétienne tous ceux qui [42] étaient nominalement catholiques, mais qui continuaient à pratiquer les cultes africains ou le Vaudou.

Malgré les difficultés concrètes des observations socio-religieuses, il faudra arriver à une évaluation au moins approximative des statistiques religieuses afin d'identifier les différents groupes spirituels du pays.

2. Structures internes des groupes religieux.

Poussant plus avant l'analyse, on examinera les structures internes de chacune des grandes dénominations religieuses. Dans certaines religions, dont le catholicisme, par exemple, les structures forment une Église, c'est-à-dire un corps social, avec sa hiérarchie, ses ministres, son code formel, sa doctrine explicite et son organisation territoriale qui comprend : diocèse, vicariats, missions, paroisses, etc.

Mais dans d'autres cas, les structures sont moins visibles et la religion se confond avec une doctrine plus subjective ou avec un culte sans forme déterminée. Et si l'on parle encore d'Église en ce cas, il s'agit en réalité d'une communauté purement morale ou sans cadre extérieur précis.

Ailleurs la religion est si intimement liée à la culture nationale qu'il est difficile d'en distinguer les institutions purement religieuses. C'est le cas dans certains pays arabes. Un Libanais, à la suite d'une conférence que j'avais donnée sur « l'appartenance religieuse comme phénomène psychosocial », me disait que dans les milieux typiquement arabes l'appartenance à la foi musulmane ne se distingue que difficilement de l'appartenance globale à la collectivité. Les liens avec le groupe ethnique sont tout à la fois de nature biologique et religieuse.

[43]

3. Conséquences sociologiques.

De cette analyse des structures internes, découlent quelques conséquences sociologiques. Par exemple, dans les religions fermement structurées, on trouve une division du travail entre les différentes fonctions du groupe religieux ; il y a une spécialisation du personnel et des classes chargées du culte, de l'enseignement spirituel, de l'administration, etc. Ce sont les prêtres, les évêques, les ministres, les juristes, les théologiens. Dans les religions moins structurées et plus démocratiques, le leadership sera moins concentré, plus diffus et plus spontané ; en conséquence, le contact avec les leaders spirituels sera plus difficile et moins institutionnalisé. D'autre part, la doctrine sera plus fluctuante et son influence ambivalente, parce que plus subjective : Le sociologue éprouvera une plus grande difficulté à étudier les effets sociaux de ces doctrines étant donné que les causalités elles-mêmes ne peuvent être déterminées avec certitude.

Dans d'autres cas, surtout lorsque la religion s'identifie avec une ethnie ou une tribu particulière, on verra que pratiquement tous les grands actes collectifs sont mêlés de sens religieux : l'initiation des adolescents, le mariage, la chasse, la guerre, les contrats, l'agriculture, le commerce. Par voie de conséquence, dans ces milieux, le secteur strictement profane ou a-religieux se réduit à rien. La sociologie de ces sociétés équivaut donc pratiquement à une sociologie religieuse.

4. Sens de l'appartenance religieuse.

Poursuivant son analyse, le sociologue cherchera au-delà des structures que l'on peut observer de l'extérieur, le sens psycho-social de l'appartenance à tel ou tel groupe religieux. Il ne s'agit pas du [44] sens théologique de l'adhésion à telle Église, à telle Dénomination ou à telle Secte ; il s'agit seulement du lien psychologique entre les fidèles et leur groupe d'appartenance spirituelle.

Plusieurs hypothèses peuvent se vérifier. On observera par exemple dans certaines nations que l'appartenance à l'Église ou à la religion se confond pratiquement avec l'appartenance au groupe national. Comme nous l'avons déjà remarqué, ce sera le cas lorsqu'il existe une religion officielle, ou lorsque la culture nationale est intrinsèquement mêlée à la foi - chez les musulmans, par exemple.

Ailleurs, il se peut que l'appartenance à un groupe religieux remplisse une fonction intégrative dans la nation elle-même. On a observé, par exemple, que les Américains se sentent intégrés à leur nation à travers trois grandes familles religieuses : les protestants, les catholiques, les juifs. Ces problèmes suscitent maintenant d'intéressantes recherches parmi les sociologues. Le Congrès international qui s'est tenu à Königstein au mois de juillet 1962 a précisément organisé une enquête internationale sur ce sujet, et chaque rapporteur a étudié les différents modes de l'appartenance à l'Église dans son pays ²⁵.

5. Assiduité au culte.

Parmi ces problèmes qualitatifs il y en a un qui mérite d'être mis en évidence : c'est le problème de la pratique religieuse, ou de l'assiduité au culte. La sociologie religieuse a multiplié, ces dernières années, les recensements religieux sur la pra-

²⁵ Voir plus loin le ch. XV, « Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église ».

tique dominicale des catholiques. Par des méthodes assez simples, on découvre le pourcentage [45] des catholiques qui assistent à la messe dans différentes villes ou régions. Voici quelques exemples :

24 %	à Bruxelles ;
28%	à Liège ;
40%	à Strasbourg ;
15%	à Paris ;
20%	à Lyon ;
18%	à Bordeaux ;
12%	à Barcelone ;
15%	à Rio de Janeiro ;
24%	à Bologne ;
63%	à Montréal.

Ces recensements offrent un indice qui permet de juger de la qualité extérieure du culte. Des différences significatives, apparaissent entre les pourcentages de pratique religieuse des grandes villes et des petits centres ; d'autres différences se font jour entre les diverses catégories sociales, entre les âges et les sexes, entre les gens cultivés ou non cultivés, etc. Si des recensements de pratique religieuse étaient prélevés méthodiquement sur tout un territoire national, on pourrait établir une véritable carte religieuse du pays, où serait indiquée en différentes couleurs l'intensité des taux de pratique par régions et par secteurs. Cette carte pourrait ensuite être comparée avec d'autres cartes, par exemple la carte politique ou démographique, la carte de la moralité publique. La comparaison entre les facteurs religieux et les facteurs sociaux fera découvrir des corrélations très significatives pour le sociologue. Le chercheur français Troude, par exemple, a entrepris un travail de cette nature en Normandie ²⁶.

[46]

6. Institutions à caractère religieux.

Une autre façon d'analyser les forces religieuses d'un pays sera d'examiner les institutions de culte, d'éducation et de bienfaisance suscitées par les groupes religieux. Certaines de ces institutions sont intimement liées à la finalité spirituelle du groupe religieux. Chez les catholiques, par exemple, l'institution paroissiale sera la plus typique à observer.

²⁶ R. TROUDE, « Le niveau moral de la Normandie selon quatre critères statistiques », dans *Études normandes*, 26 (1958), p. 1-11.

Dans de nombreux pays, il existe un véritable réseau de paroisses qui couvrent entièrement le territoire national. En plus de la paroisse, il existe d'autres fondations, comme l'école, les œuvres de culture, de bienfaisance, de service social, etc. La rareté ou l'abondance de ces institutions sera un critère utile pour mesurer l'influence religieuse dans une société. Aux États-Unis, par exemple, le développement religieux de l'après-guerre a été évalué en grande partie selon ce critère. On a observé le nombre croissant des nouvelles églises et des nouvelles institutions fondées par les dénominations religieuses du pays. Les observateurs ont souligné également le nombre considérable d'écoles édifiées par les catholiques américains. Nous avons ici un des signes les plus éloquents de l'influence des catholiques dans la culture américaine. Des constatations similaires pourraient être faites à propos des institutions para-religieuses, des hôpitaux, des collèges et des universités créés par tel ou tel groupe religieux. D'autre part, en observant comment sont réparties toutes ces institutions sur le territoire national, on découvre parfois que la concentration des institutions de tel groupe religieux coïncide avec la stratification de la population en catégories économiques, sociales, ethniques et culturelles. Le sociologue Niebuhr a montré comment de nombreuses dénominations protestantes aux États-Unis se sont [47] identifiées avec des secteurs déterminés de la population, avec des groupes ethniques ou linguistiques particuliers. Son livre, qui est un classique de la sociologie religieuse, parle justement des « sources sociales du dénominationnalisme ²⁷ ».

Une autre institution qui occupe une position privilégiée par rapport à la religion est la famille. Les sociologues ont montré les analogies étroites qui unissent l'institution familiale et l'institution religieuse. La religion parle de Dieu comme d'un Père, est comparée à une Mère, les fidèles s'appellent des frères. Les symboles familiaux font partie de la symbolique religieuse.

D'autre part, la famille est le milieu naturel dans lequel se transmet aux générations humaines l'héritage culturel de tel ou tel groupe, ses valeurs communes, sa tradition, sa foi, ses prescriptions religieuses.

Le sens de l'absolu, du sacré, du mystère s'apprend au sein même de la famille ; en elle se réalise une sorte de symbiose des valeurs culturelles et religieuses.

On peut donc affirmer que l'état moral et religieux de la famille reflète le climat spirituel d'une société. La sociologie familiale nous aide alors à reconnaître la physionomie religieuse d'une collectivité. Chaque religion possède sa doctrine et ses lois concernant le mariage, le lien matrimonial, le comportement des époux, le devoir des enfants le sens religieux de la famille.

²⁷ H.R. NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York, 1929.

Le sociologue trouvera profit à comparer les types d'influence exercée par les divers groupes religieux sur les familles de leurs adhérents ; il découvrira ainsi la qualité des forces religieuses de ce milieu. Pourtant, quelques études ont [48] montré, en même temps que l'influence évidente du facteur religieux sur les comportements familiaux, le caractère relatif de cette influence. On a noté, par exemple, que dans certains pays les catholiques ont généralement tendance à avoir des familles plus nombreuses ; dans d'autres au contraire, même parmi les catholiques, on voit que le facteur socio-économique exerce une influence caractéristique qui se traduit ainsi . les familles les plus aisées, même parmi les catholiques, ont tendance à limiter le nombre des enfants.

7. Institutions profanes et religieuses.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, on peut considérer deux types d'institutions dans l'analyse des forces religieuses : les institutions qui dépendent étroitement des groupes religieux et les institutions profanes qui subissent l'influence des facteurs religieux. Jusqu'ici nous avons parlé du premier type d'institutions ; nous ajouterons maintenant une considération particulière à propos du second type. Il s'agit essentiellement d'institutions dont le but immédiat n'est pas lié au culte ou au prosélytisme des groupes religieux.

Dans ce domaine il faut éviter toute généralisation hâtive ; nous procéderons donc de préférence à l'aide de cas concrets. Considérons, par exemple, le cas des syndicats ouvriers. Dans de nombreux pays, il existe des syndicats d'inspiration chrétienne. Voici donc un secteur dans lequel la religion fait sentir son influence, mais il faut observer de près la nature de cette influence. Les situations changent considérablement de pays à pays. En Hollande, en France, en Belgique existent des syndicats chrétiens ; dans certains pays d'Afrique et d'Amérique du Sud, on adopte des formules analogues. Pourtant, la gamme d'intensité de l'influence chrétienne sur ces syndicats est [49] très étendue. Certains syndicats ont un nom chrétien, ont des statuts par lesquels ils adhèrent formellement à la doctrine sociale de l'Église ; ils accueillent des prêtres comme conseillers, ils acceptent même une certaine surveillance des évêques sur l'orientation morale du mouvement. D'autres syndicats chrétiens, au contraire, sont totalement indépendants de la hiérarchie ; ils sont contrôlés exclusivement par des laïcs et ils ne conservent qu'une adhésion de principe aux enseignements sociaux chrétiens. D'autres sont ouverts aux catholiques comme aux protestants ; d'autres encore sont ouverts aux chrétiens et à tous les croyants.

Voici un exemple qui illustre parfaitement la complexité que présentent parfois ces situations. Au Canada, il existait un syndicat chrétien, mais les dirigeants décidèrent ces dernières années de rendre le mouvement non confessionnel. Ils ont donc modifié le nom du Syndicat qui ne porte plus la désignation catholique. Mais ils ont maintenu les services du prêtre qui remplit parmi les ouvriers le rôle de conseiller en matière morale.

Aux États-Unis et en Italie, les ouvriers catholiques sont bien organisés, quoiqu'ils ne forment pas de centrales syndicales chrétiennes. Il apparaît donc clairement qu'il existe dans ce domaine de très grandes disparités.

On pourrait prendre un autre exemple avec les partis politiques qui se reconnaissent chrétiens ou qui subissent l'influence des différents courants religieux. Il faut porter l'observation au-delà des partis spécifiquement chrétiens et embrasser tous les groupes politiques qui sollicitent l'adhésion des croyants. Un champ d'observation immense s'ouvre ici à nous. Dans les nouvelles conceptions de la science politique, l'objet à étudier n'est pas d'abord l'électeur [50] individuel et ses réactions, mais plutôt le jeu des groupes, des centres de pression et d'opinion. On voit comment, dans cette perspective, chaque groupe religieux exerce une influence politique dans la nation, même s'il n'existe pas un parti explicitement chrétien ou d'inspiration religieuse.

D'intéressantes études de sociologie politique ont montré, en France, en Belgique, aux États-Unis notamment, l'influence des confessions religieuses sur les comportements politiques. Une de ces enquêtes a montré par exemple la corrélation qui existe entre la position des différents groupes religieux dans l'échelle socio-économique et, parallèlement, leur conservatisme plus ou moins grand en matière politique ²⁸.

On voit donc, à la lumière de ces deux cas, celui des syndicats et celui des partis politiques, une nouvelle dimension des phénomènes socio-religieux. D'autres cas semblables pourraient être analysés, mais ceux-ci suffiront à illustrer notre propos.

²⁸ W. et B. ALLINSMITH, « Religious Affiliation and politico-economic attitude : a study of eight major U.S. religious groups », *Public Opinion Quarterly*, 12 (1948), p. 377-389.

III. Valeurs religieuses.

[Retour à la table des matières](#)

Avant de conclure, nous voudrions ajouter quelques considérations plus explicites sur l'analyse des valeurs religieuses.

Le monde complexe des valeurs fait l'objet d'un chapitre particulier de la sociologie ; c'est la sociologie culturelle, dans laquelle débouche tôt ou tard l'étude de la morphologie sociale. Comme nous l'avons dit précédemment, il existe un rapport étroit entre les valeurs spirituelles [51] et la morphologie des institutions religieuses ; c'est pour cette raison que les valeurs nous intéressent.

Nous considérons ici les valeurs qui ont une influence sur le comportement des groupes ; ces valeurs conditionnent notre manière de voir les choses, de juger, d'approuver ou de censurer différents types de comportement. L'ensemble des valeurs reçues dans une société constitue la marque distinctive de cette société. Les valeurs se combinent en systèmes différents et elles sont l'élément caractéristique d'une culture. Dans une collectivité, chaque nouveau membre accepte, plus ou moins consciemment, le système de valeurs qui prévaut dans son groupe d'adoption ; et ces valeurs distinctives se transmettent d'une génération à l'autre.

Ceci étant posé, nous pourrions définir ainsi les valeurs sociales : tout ce qui est communément estimé et apprécié dans une collectivité, tout ce qui donne une orientation distinctive aux attitudes et aux institutions et tout ce qui est transmis culturellement aux nouvelles générations.

Comment peut-on observer les valeurs caractéristiques d'une société ? Elles se révèlent à maints indices, formels ou non formels ; elles apparaissent dans les codes de lois, dans les habitudes sociales d'un groupe, dans le style de vie des gens, dans les traditions populaires, dans les règles pratiques d'action, dans l'exercice des professions et des métiers, dans les arts et la littérature.

C'est dans le domaine religieux surtout que s'observent les valeurs absolues d'une société : par exemple, le sens de la vie et de la mort, le sens de la responsabilité, de la dépendance envers Dieu. Les valeurs religieuses s'expriment dans la doctrine et dans la foi des gens, dans leur credo, [52] et dans le code de moralité en vigueur dans la société.

Le sociologue s'intéresse aux valeurs religieuses dans la mesure surtout où elles affectent les comportements sociaux, l'orientation des institutions et la psychologie collective.

La manière la plus simple d'expliquer les méthodes de recherche dans ce domaine est la présentation d'un cas concret. Il y a quelques années, l'Université de Harvard lança un projet de recherche en vue de comparer les valeurs dans cinq cultures différentes (*Study of Values in five Cultures Project*). Dans le cadre de ce projet, deux sociologues, Vogt et O'Dea, entreprirent une analyse approfondie des systèmes de valeurs dans deux villages américains du Sud-Ouest. Ils voulaient démontrer comment des systèmes de valeurs différents avaient été à l'origine de la différenciation de deux structures sociales.

Les deux villages pouvaient se comparer du point de vue écologie et physique ; ils avaient, tous deux, une population agricole ; le nombre des habitants était égal dans chaque communauté. Mais l'organisation sociale des deux collectivités est complètement différente.

Dans le premier village, Rimrock, vit une population de religion mormone. Les Mormons se représentent comme une communauté élue de Dieu. Leur principe fondamental est que leur activité doit être communautaire et inspirée par la religion ; ils ont la conviction que le travail de chacun prépare le retour du Sauveur. Voyons maintenant comment ces valeurs religieuses se traduisent dans le domaine social. Les fidèles de Rimrock manifestent une préférence spontanée pour l'agriculture, parce qu'elle est connaturelle à leur religion patriarcale. On note, chez tous, un sens de la responsabilité communautaire, une volonté spontanée de coopérer [53] aux oeuvres publiques et communes. Les deux sociologues ont observé, par exemple, que tous les habitants de Rimrock ont pris part à la réalisation d'un système d'irrigation commun ; qu'ils ont tous contribué à l'achat de nouvelles terres pour leurs frères revenus de guerre ; qu'ils ont offert leur aide pour les travaux publics et ont contribué à la construction d'un collège communal. Les habitants de Rimrock préfèrent vivre ensemble et leurs demeures sont groupées les unes contre les autres.

Dans le deuxième village, nommé Homestead, la situation sociale est complètement diverse. À Homestead, on trouve dix dénominations chrétiennes, chacune recrutant ses fidèles parmi les habitants du village. Dans la psychologie de la collectivité, le principe dominant est celui de la parfaite liberté de religion. L'accent est mis sur l'indépendance de chacun, sur l'individualisme. L'idéal des habitants est de devenir, chacun par son travail, son propre patron. La coopération se révèle fort difficile et les oeuvres entreprises en commun sont vouées à l'échec. Par une

sorte de compétition et d'individualisme chacun se préoccupe de sa propre terre, de sa propre famille et néglige les devoirs envers la communauté. À Homestead, les habitants n'ont pas pu s'organiser pour acheter les terres nouvelles qu'aurait nécessité le développement de leur agriculture. Leurs projets de travaux publics ont échoué et toujours à cause de l'individualisme ; par exemple, chacun préférerait construire la route devant sa propre maison plutôt que de contribuer à un projet de construction collective. Un collège pour le village fut abandonné à moitié édifié, car, après avoir jeté les fondations et commandé les matériaux, les habitants de Homestead ne réussirent pas à se mettre d'accord sur le financement des travaux pour achever l'édifice.

[54]

Aujourd'hui encore on peut voir au milieu du village un édifice incomplet, abandonné à mi-construction. Ces tristes murs, désormais inutiles et gravement endommagés par la pluie sont le symbole même de l'individualisme local. Pour reprendre une expression utilisée plus haut, disons que cette ruine est l'expression concrète d'une mémoire collective. Pour les habitants de Homestead il s'agit de la mémoire de leur désunion, de leurs divisions, de leurs antagonismes, lesquels s'expliquent surtout par le conflit des valeurs et par l'orientation différente de chacun vis-à-vis de la collectivité ²⁹.

Ces deux exemples que nous venons d'examiner montrent encore une fois l'étroite interdépendance qui existe entre valeurs et institutions dans un espace social. Pour des raisons de méthode, nous avons considéré séparément les institutions et les valeurs religieuses, mais nous devons convenir que, concrètement, ce ne sont pas seulement les éléments isolés de la vie sociale qui orientent une collectivité dans son activité profane ou religieuse, mais c'est le jeu complexe et unifié de tous les facteurs de structure, de culture et de situation.

²⁹ Cf. E.Z. VOGT et T.F. O'DEA, « A Comparative Study in Two Southwestern Communities », dans *American Sociological Review*, déc. 1953, p. 645-654.

[55]

Première partie :
Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

Chapitre III

L'analyse fonctionnelle des phénomènes religieux. Religion et intégration sociale *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

La sixième Conférence internationale de sociologie religieuse (Bologne 3-6 sept. 1959) a marqué une étape importante dans le développement de la sociologie du catholicisme, plus précisément encore de la sociologie du catholicisme élaborée par les catholiques européens : le terme de sociologie religieuse recouvrait jusqu'ici dans beaucoup d'esprits ce que l'on devrait plutôt nommer une sociographie ³⁰ de l'appartenance au catholicisme. Il faut entendre par là l'effort entrepris pour établir : 1° la carte géographique de la densité des catholiques, déterminés par quelques critères simples (baptêmes, Pâques, pratique dominicale) ; [56] 2° leur répartition selon quelques catégories statistiques supposées particulièrement significatives. Ces travaux, indispensables sans doute, ne sont pourtant pas un point d'arrivée. Ils posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. Les situations

* Cette étude est parue dans la *Revue de L'Action populaire*, 132 (nov. 1959), 1106-1114.

³⁰ Ou, pour employer une terminologie classique chez les sociologues durkheimiens, une morphologie. Voir chapitre second.

qu'ils décrivent ne peuvent être expliquées ni par le bon sens ni même par les seuls enchaînements historiques. Pour comprendre ceux-ci, il faut des cadres théoriques ³¹, il faut, entre autres sciences, une sociologie. Cette nécessité était apparue nettement lors de la cinquième Conférence internationale de Louvain. La Conférence de Bologne a marqué la première étape d'une longue route entreprise dans cette nouvelle direction.

La Conférence n'était pas centrée sur la religion comme telle, sur sa structure interne ou ses différenciations locales, mais sur sa « fonction » d'« intégration sociale ». Le thème était : « Le rôle de la religion comme facteur d'intégration sociale. »

La première tâche, avant de définir le « rôle intégrateur » de la religion, était de déterminer ce que l'on entend par « fonction » : la religion a-t-elle d'autres fonctions que celles définies par sa finalité propre ? Si oui, ces fonctions de la religion sont-elles ou non sa vraie raison d'être ? Parler des fonctions de la religion pour la société, n'est-ce pas en supprimer la spécificité religieuse ? Enfin, si l'on admet que l'on puisse et doive étudier les diverses fonctions externes de la religion, quelles sont les méthodes qui le permettent ?

[57]

Les premières questions sont plus théologiques que sociologiques. Le mieux, semble-t-il, pour y répondre est de demander aux sociologues de clairement formuler leur projet. Pour éviter d'inutiles querelles, il convient d'abord de distinguer deux sens différents du terme fonction. Il peut avoir un sens très voisin de finalité. On parle ainsi de la fonction de l'estomac qui est de digérer les aliments. Mais il peut signifier seulement une certaine aptitude à procurer un résultat, sans que l'on puisse dire que cette conséquence soit la finalité de l'organe considéré : l'appareil respiratoire permet à l'homme de fumer ; fumer est ainsi une « fonction » de l'appareil respiratoire. Personne ne dira que c'en est la finalité. C'est dans ce deuxième sens qu'il faut entendre le terme fonction lorsqu'on parle des fonctions sociales de la religion. On n'entend pas dire que la religion a pour finalité de procurer ou de faciliter certains résultats sociaux, on suggère seulement qu'elle a ou peut avoir de telles « conséquences » ³².

³¹ Cela est une banalité trop méconnue : lorsque l'historien constate la succession de deux faits a et b, il ne peut conclure à un lien de causalité entre ces deux faits singuliers que si, par ailleurs, il sait, ou du moins a de bonnes raisons de croire, que les phénomènes de type a engendrent ou sont susceptibles d'engendrer des phénomènes de type b. Il lui faut une « loi générale ».

³² Lorsque nous parlons ici de « société », de « résultats sociaux », nous désignons toujours la société sous ses formes empiriques. Nous n'entendons pas par là la dimension sociale méta-

Cette prise de position nous distingue résolument des tenants du « fonctionnalisme philosophique », selon lequel chacun des éléments existant dans une société déterminée est tout à la fois nécessaire au tout de la société et nécessité par lui. Ce postulat part d'un raisonnement apparemment juste : « Toute chose a une cause ; rien ne subsiste sans raison. Si donc la société laisse subsister en son sein divers éléments, c'est qu'ils lui sont nécessaires, sans quoi elle les abandonnerait. La tâche de l'ethnologue est de découvrir dans [58] chaque cas les liens - souvent cachés - qui rattachent chaque élément au tout. » L'erreur majeure de cette théorie est de se représenter « la » société comme un organisme, unifié par quelque principe interne conscient ou inconscient. Or, il n'y a rien de tel dans la réalité empirique. La société unifiée n'existe qu'à l'état de devoir-être ; dans l'ordre de l'effectivité temporelle, c'est le rôle de la société politique de s'en approcher sous forme d'équilibres toujours remis en question ; dans l'ordre de l'acceptation libre, c'est la tâche de la religion d'en fournir la représentation symbolique parfaite et la réalisation progressive par l'invasion de la charité.

La « société » se présente plutôt comme un complexe d'institutions et de groupes aux finalités parfois convergentes, souvent parallèles et même contradictoires ; divergences et contradictions que l'on retrouve au plan de l'analyse psychologique. On ne saurait donc dire que c'est « la société » - en tant que réalité empirique - qui exige la religion. Car empiriquement, « la société » n'existe pas. La religion peut favoriser tel aspect de telle société particulière et être nuisible à tel autre. Par exemple, une nation a besoin tout à la fois de stabilité et de progrès : deux exigences qui empiriquement s'opposent le plus souvent. La religion peut dans certains cas favoriser le changement et dans d'autres cas renforcer la stabilité. Il en est de même pour les exigences empiriquement contradictoires du bien commun et de l'indépendance individuelle, du contrôle social et de la liberté d'expression, etc. Il est enfin des institutions sociales que telle religion peut considérer comme mauvaises. Il est normal que cette religion s'efforce de les supprimer.

Nous avons parlé jusqu'ici de « la religion » comme s'il s'agissait d'une institution simple, unique et toujours identique. Mais la religion à [59] laquelle s'intéresse le sociologue n'est rien de tel. Même si nous limitons notre intérêt à une seule grande Église, par exemple l'Église catholique, il nous faut introduire de multiples distinctions. Ce serait, semble-t-il, une chimère de vouloir déterminer empiriquement l'impact de l'Église sur le monde (ce monde si divers de groupes et d'institutions dont nous avons évoqué la complexité) dans le temps et l'espace. L'Église se manifeste empiriquement à travers un grand nombre d'institutions, dont chacune a

physique de l'homme qui sous forme d'un « devoir-être » manifeste le caractère religieux de l'homme.

pris dans le temps et prend dans l'espace des formes très diverses. On n'est pas encore parvenu à établir une typologie des paroisses, même à l'intérieur d'un seul pays. L'incroyable fécondité de l'Église se manifeste sous des formes toujours nouvelles : associations pieuses ou d'Action catholique, confréries, congrégations religieuses, syndicats, coopératives, pèlerinages, processions, cultes divers, presse catholique, radio et télévision, enseignement et ses diversités, symboles, institutions charitables, organisations prêtes à répondre à quasi tous les besoins humains depuis la nourriture, la construction de maisons ou le secours en montagne jusqu'au sport, au loisir et à la danse, pour ne parler ni des tisanes « miraculeuses » ni des spiritueux « réconfortants ». Ce n'est donc pas de « la religion » qu'il s'agit de mesurer empiriquement l'impact sur « la société », mais de chacune de ses diverses institutions telles qu'elles sont réalisées en un lieu et à une époque donnés : institutions particulières, dont il faut bien dire que la plupart - du moins sous la forme concrète qu'elles revêtent - n'appartiennent pas à son essence. Quand bien même on aurait pu montrer qu'une réalisation locale de l'Église n'aurait pour raison d'être qu'une fonction locale et particulière - ce que l'on ne saurait évidemment supposer indûment - on n'aurait pas, par là, porté atteinte [60] à l'essence de « la religion ». Dès lors, le danger signalé plus haut de confondre la finalité spécifique de la religion avec telle ou telle de ses conséquences sociales empiriques disparaît.

Cette distinction de multiples institutions à l'intérieur de l'Église et surtout peut-être de la multiplicité de leurs manifestations locales nous permet d'envisager sans crainte la possibilité que l'une ou l'autre se présente comme « nuisible » à tel ou tel aspect de la vie sociale. La complexité de la constitution interne de « la société » - nous l'avons dit plus haut - rendait impossible que la religion en favorise tous et chacun des aspects. Certains éléments apparaissent au jugement religieux comme mauvais et il n'y a donc aucune contradiction - du moins religieuse - à ce que la religion se comporte à leur égard d'une façon nocive. Mais, étant donné la pluralité et la relativité de certaines institutions religieuses, certaines peuvent nuire à des aspects de la vie sociale que la religion estime pourtant bons. Enfin, il peut y avoir contradiction empirique entre une institution religieuse jugée indispensable du point de vue religieux et un optatif de vie sociale approuvé et même encouragé par la religion. Il suffira de citer l'exemple bien connu de l'enseignement secondaire catholique dans beaucoup de pays où il existe de fortes différences de revenu et où, pour diverses raisons, les établissements catholiques doivent demander des prix de pension élevés. Ces établissements sont jugés indispensables par les catholiques pour donner aux enfants qui les fréquentent une éducation vraiment religieuse, mais il est indéniable que, par ailleurs, ils contribuent à main-

tenir la ségrégation sociale ³³. Que certaines [61] réalisations des institutions religieuses apparaissent comme nuisibles à divers aspects - même bons - de la vie sociale n'effraye donc pas le chercheur qui a réalisé, d'une part, le caractère contingent de bien des réalisations religieuses et, d'autre part, le caractère ambigu et complexe de la réalité humaine où se déploient celles-ci. Bien plus, il voit dans ce possible « dysfonctionnalisme » de certains éléments religieux un argument supplémentaire pour refuser de ramener la finalité de la religion à quelque utilité sociale empirique.

Telles sont les réflexions que nous ont suggérées les discussions de Bologne relatives à la légitimité de l'« analyse fonctionnelle de la religion ». Est-il possible maintenant de mieux préciser les contours de cette méthode d'investigation ? Nous serons brefs sur ce point ³⁴.

Une fois dépouillée des présupposés philosophiques du « fonctionnalisme », l'analyse fonctionnelle se présente comme une démarche très proche de la recherche des causes efficientes. C'en est le simple renversement. Au lieu de chercher quelles sont les causes du phénomène A et de trouver parmi elles le fait B, on se demande quelles sont les conséquences du fait B et l'on rencontre entre autres le phénomène A. Le raisonnement appartient donc bien à la recherche de la cause efficiente comme le demandait Durkheim ³⁵, mais l'attention, au lieu de se concentrer sur le fait causé, par exemple l'intégration sociale, pour [62] déterminer comment la produire ou la modifier, s'intéresse au fait « causant », par exemple telle forme de culte, pour faire le bilan de ses diverses conséquences et, en fonction de ce bilan, positif ou négatif, décider si le fait considéré mérite d'être conservé, modifié ou supprimé.

Le bilan distinguera d'abord les divers éléments avec lesquels l'objet considéré peut être mis en relation. Puis l'on s'efforcera de déterminer l'influence positive (fonction) ou négative (dysfonction) qu'il entretient avec chacun d'eux. Certaines de ces fonctions ou dysfonctions sont voulues par les créateurs de l'institution. Il conviendra d'étudier si elles sont, en réalité, telles que dans les intentions des initiateurs. L'on s'attachera à déterminer si effectivement une école augmente le niveau d'éducation, si un centre de vaccination diminue le nombre des malades, etc.

³³ Sans que le sociologue, en tant que tel, soit qualifié pour juger si c'est un bien ou un mal, et quelle peut être la portée ou la valeur d'une solution de remplacement.

³⁴ L'exposé détaillé demanderait des développements qui dépassent le cadre de ce chapitre. Contentons-nous de quelques observations, tout en renvoyant le lecteur aux Actes de la Conférence ou encore à l'ouvrage classique en la matière : Robert-K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*.

³⁵ Voir Les Règles de la méthode sociologique.

En termes techniques, nous dirons : est-ce que la fonction correspond à la finalité ? D'autres fonctions et dysfonctions, sans être voulues, sont évidentes et connues des initiateurs de l'institution : un hospice ou un hôpital grève le budget d'une commune, une armée coûte cher à la nation. La dépense n'est pas la finalité de ces institutions, elle en est une dysfonction. Certains peuvent considérer que l'armée, par exemple, à côté de sa finalité qui est de défendre le pays, a d'autres fonctions manifestes : faire se rencontrer les jeunes de classes sociales diverses, développer le sens national, etc. À côté des fonctions et dysfonctions manifestes~, il peut y avoir des fonctions et dysfonctions cachées, sinon absolument, du moins aux yeux des initiateurs de l'institution : ainsi, il se peut que le déficit budgétaire, qui a de nombreuses dysfonctions manifestes, ait des vertus cachées (par exemple, favoriser le plein emploi), tandis que des institutions ayant des fonctions (positives) manifestes comme la distribution de [63] vivres aux pays sous-développés ont des dysfonctions cachées (par exemple, faire concurrence aux produits locaux et appauvrir une partie de la population). En ce genre d'analyse, il faut se défaire autant que possible de ses préjugés : le conservateur aura tendance à découvrir des fonctions positives cachées à toutes les institutions existantes, même les plus largement nuisibles, tandis que le progressiste sera à l'affût des dysfonctions cachées des réalités les plus nécessaires à la vie sociale. Il est évident par ailleurs que le bilan synthétique dépendra d'une échelle de valeurs personnelle, car la plupart du temps il n'existe pas de commune mesure qui permette de balancer mathématiquement les divers avantages et désavantages découverts par l'analyse. On peut cependant demander à l'analyste de formuler en clair l'échelle de valeurs en vertu de laquelle il prononce son ultime jugement.

La religion, disons mieux les institutions religieuses, favorisent-elles l'intégration sociale ? Ou, en d'autres termes, vis-à-vis de l'intégration sociale, les diverses institutions religieuses sont-elles fonctionnelles ou dysfonctionnelles ? Tel était le thème de la Conférence de Bologne. À cette question, l'on n'a pas répondu. Et, après ces quelques réflexions, on comprendra que l'on ne pouvait pas y répondre, du moins sur la base de recherches empiriques. À cette raison fondamentale s'adjoint une seconde raison, celle-ci de circonstance . l'intégration sociale n'a pas été clairement définie (plusieurs congressistes l'ont fait remarquer). Essayons, pour notre part, quelques définitions et quelques distinctions qui permettront, sinon de répondre à la question, du moins de mieux la poser dans chaque cas.

Nous entendons ici par intégration : 1° *au sens transitif* : l'introduction d'un élément dans un [64] ensemble tel que cet élément y conserve son originalité tout en jouant dans cet ensemble un rôle qui respecte l'originalité des autres éléments et soit admis par eux ; 2° *au sens statique* : l'état d'un ensemble où chaque élé-

ment conserve sa propre originalité, tout en jouant un rôle dans l'activité commune.

Cette seconde définition peut s'appliquer à trois sortes d'intégration :

- *L'intégration psychologique* : c'est l'état d'une personnalité dont les diverses composantes sont en harmonie, sans tensions, complexes, refoulements, fixations, rejets, etc. ;

- *L'intégration culturelle* : c'est l'état d'une société où les diverses institutions, modes d'agir, normes et valeurs forment un tout sans contradictions ;

- *L'intégration sociale* : c'est l'état d'une société où chaque individu a obtenu un rôle qui satisfait ses aspirations et le joue d'une manière (processus) qui correspond au bon fonctionnement de la société considérée.

La première définition (intégration au sens transitif) ne s'applique qu'à l'intégration culturelle et à l'intégration sociale :

- *L'intégration culturelle d'un individu* : c'est l'introduction, dans les conditions définies plus haut, d'un individu dans la culture ;

- *L'intégration sociale d'un individu* : c'est l'introduction d'un individu dans la société ou dans une société.

D'après ces définitions, est-ce que les institutions religieuses favorisent les divers types d'intégration ?

[65]

1. L'objet étudié (l'institution religieuse étudiée) favorise-t-il ou non l'intégration psychologique ? Il existe actuellement aux États-Unis une littérature, nommée parfois « inspirationnal literature », dont le but est de persuader que la paix de l'âme ne peut être obtenue que par la religion. Cette littérature tend même à ramener la religion à une simple thérapeutique mentale. Nous laissons aux psychologues le soin de définir si et à quelles conditions la religion joue ce rôle. Il peut se faire que bien des personnalités, au contact de telle ou telle institution religieuse, n'en reçoivent pas un semblable bénéfice psychologique. Cela condamne-t-il *a priori* l'institution ou ces personnes ? La religion ne peut-elle légitimement créer des inquiétudes ?

2. L'objet étudié favorise-t-il l'intégration culturelle (sens statique) ? Lorsqu'une religion a réussi à s'imposer à la totalité ou à la quasi-totalité des membres d'une société, elle est au plus haut chef un facteur d'intégration culturelle, car elle se présente comme un système hiérarchisé de valeurs, qui assigne sa place relative à chaque institution, coutume, norme de comportement, mais lorsqu'elle n'affecte qu'une minorité, elle peut être la source d'un monde culturel distinct, donc d'une pluralité culturelle. Ce dernier résultat n'est cependant pas nécessaire. Joseph Fichter, dans sa communication, a insisté sur le fait que les catholiques américains, sur la plupart des points importants de la vie sociale, partagent les normes de conduite et les valeurs de leurs concitoyens.

3. L'institution religieuse étudiée favorise-t-elle l'intégration de la société ? Indépendamment de son action sur la culture, la religion peut : 1° offrir de nouveaux rôles dans la société ; 2° susciter de nouveaux rôles ; 3° modifier la [66] façon dont les individus jouent leurs rôles, notamment en modifiant les « processus » sociaux.

Les rôles joués par les divers « fonctionnaires » des Églises n'intéressent pas seulement celles-ci, mais aussi beaucoup d'autres groupes et la société globale elle-même. D'abord parce que les institutions religieuses « occupent » des personnes dont les motivations ne trouveraient probablement pas d'autres équivalents dans la société. Ensuite, parce que les rôles créés ou suscités par la religion aident au fonctionnement de la société, notamment en accentuant le contrôle social sur les individus, ou en pourvoyant à certains services sociaux. L'intégration sociale de certains quartiers de grande ville suppose un certain nombre d'initiatives, de services que les paroisses sont souvent les seules à pouvoir suggérer. Enfin, il n'est pas douteux que la religion ne puisse influencer sur les « processus » sociaux et favoriser plutôt les processus « associatifs » (collaboration, assimilation, accommodation) au détriment des processus « dissociatifs » (conflit, opposition, concurrence). Toutefois, ces influences sont seulement possibles. Et les résultats contraires peuvent aussi s'observer. Dans bien des cas, le nombre des rôles créés par les religions est minime ou du moins ne correspond pas aux motivations existant chez les individus ; certaines institutions religieuses se soucient peu de susciter des « vocations sociales » et favorisent, tout autant sinon plus, les processus « dissociatifs » en coupant leurs ressortissants du reste de la population, voire en les dressant contre elle.

4. L'institution religieuse considérée aide-t-elle l'intégration culturelle des individus ? Lorsque la religion constitue une sous-culture dans la société globale, elle pourvoie en général à l'intégration culturelle de ses membres à l'intérieur de cette sous-culture, sous peine de disparaître, du moins [67] comme sous-culture ;

elle s'efforce de créer en son sein des agences d'acculturation, catéchisme, écoles, groupements divers d'éducation, de loisirs, de sports, qui, tout en introduisant les individus dans la sous-culture religieuse, les coupent de la culture globale. Si, au contraire, la religion ne dessine pas un monde à part dans la culture globale, elle peut à des degrés divers être une agence d'acculturation - aider les enfants ou les immigrants à s'insérer dans ce monde culturel auquel elle participe. Elle le peut, mais est loin de toujours le réaliser. Il semble notamment qu'en Europe la paroisse de ville au XIXe siècle n'a pas mieux réussi que les agences d'acculturation civiles à introduire dans la vie citadine les migrants ruraux qui sont venus travailler dans les ateliers et les fabriques. Au contraire, il ne fait guère de doute que les paroisses nationales américaines n'aient largement réussi dans cette tâche. D'autres institutions religieuses pourraient être analysées : écoles, hôpitaux, centres de loisirs, congrégations religieuses, séminaires, etc.

5. L'institution religieuse étudiée favorise-t-elle l'intégration sociale des individus ? L'intégration sociale suppose toujours l'intégration culturelle ou acculturation. Mais elle implique en outre l'assomption de rôles, l'introduction dans des processus sociaux, l'établissement de relations sociales. Les individus qui migrent d'une grande ville dans une autre grande ville n'ont pas, à proprement parler, besoin d'une acculturation, si toutefois ils étaient déjà acculturés dans leur ville d'origine. Les grandes villes modernes participent au même type culturel (ou pluri-culturel). Ces individus néanmoins ont besoin d'être introduits dans le système social local. Leur migration s'accomplit en général parce qu'on leur a offert une fonction dans le système économique. Mais cette situation qui leur permet de jouer un rôle [68] économique (et qui n'offre souvent cette satisfaction qu'au seul père de famille) n'entraîne pas avec elle l'introduction dans les autres groupes ou systèmes sociaux : religieux, politique, récréatif, « relationnel », etc. Ce que nous disons des migrants pourrait se dire aussi des jeunes : trouvent-ils dans la société la possibilité de jouer des rôles correspondant à leurs aspirations ? Y a-t-il des organismes qui se préoccupent de les introduire à ces rôles ? Bien des cas de jeunesse délinquante pourraient sans doute être reliés à des carences de cet ordre. Il ne suffit pas de parler, d'inculquer des principes, de faire réfléchir, il faut « leur donner quelque chose à faire ».

On voit ainsi le nombre - et la fécondité - des problèmes que soulève l'analyse fonctionnelle du caractère intégrateur de la religion et combien il faut se défier, en ce domaine, d'affirmations hâtives qui se voudraient apologétiques. Même dans une *perspective théologique*, on ne peut affirmer sans nuances le caractère positivement intégrateur de la religion catholique : la paix que le Christ apporte n'est pas « celle du monde ». La Présence de Dieu est glaive tout autant que charité, ou

plutôt elle est parfois glaive parce que charité. Cette ambivalence de la Présence de Dieu met le croyant à l'aise pour étudier en toute objectivité les fonctions de son Église dans un monde qu'on ne peut « sauver » qu'en le transformant.

Nous sommes loin d'avoir abordé tous les problèmes qui ont été touchés à la Conférence de Bologne ou que pose l'analyse fonctionnelle des institutions religieuses. Nous voulions seulement préciser les termes dans lesquels se définit cette méthode d'analyse, montrer que, justement comprise, elle ne s'attaque pas à l'originalité de la religion et dessiner quelques-unes des nombreuses avenues qu'elle ouvre à l'activité des chercheurs.

[69]

Première partie :
Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

Chapitre IV

La collaboration des sciences humaines au service de la pastorale *

Par Hervé CARRIER

[Retour à la table des matières](#)

Selon l'acception courante, on désigne par *sciences humaines* les disciplines positives qui ont pour objet le comportement observable de l'homme dans son milieu ; telles sont la sociologie, l'ethnologie, l'anthropologie sociale, la psychologie, la psychiatrie, la psychologie sociale. Ce n'est pas sans raison que les théologiens ont longtemps tenu ces sciences en suspicion. À des degrés divers, toutes ces disciplines ont entretenu un moment l'illusion de supplanter la religion ou de la réduire à ses éléments « naturels ». Cette époque est pratiquement révolue ; l'on ne parle plus guère aujourd'hui *d'expliquer* la genèse des sentiments religieux ou les formes élémentaires de la vie religieuse. La maturation, des sciences humaines, la [70] critique du positivisme doctrinal, et ajoutons la participation de plus en plus marquée des catholiques à ces disciplines ont contribué à libérer celles-ci de leurs postulats idéologiques.

* Conférence donnée au Congrès international de Pastorale, à Fribourg, en octobre 1961.

Le théologien se sent aujourd'hui plus à l'aise devant les travaux qui se publient en ces domaines. On pourrait cependant souhaiter, pour le plus grand bénéfice de la théologie pastorale et des sciences humaines elles-mêmes, qu'une collaboration plus intime soit instituée entre les chercheurs. Le langage, les concepts, les postulats, les préoccupations restent trop souvent impénétrables de part et d'autre ; ce qui entraîne des difficultés pratiques, même au plan pastoral. Nous soulignerions, entre autre, la gêne que de jeunes étudiants catholiques ressentent parfois quand ils s'initient sans préparation théologique suffisante aux problèmes de la psychologie religieuse, de l'anthropologie religieuse, de l'histoire des religions. Le développement considérable des sciences humaines dans le curriculum des universités modernes pose aux éducateurs catholiques de nouvelles responsabilités ; il leur incombe de préparer doctrinalement les jeunes étudiants à ces nouvelles sciences du comportement, qui attirent chaque année un contingent plus considérable de candidats. Un enjeu nouveau se pose à l'Église et tout dépend du sens chrétien des catholiques engagés dans la sociologie, la psychologie, l'anthropologie et les autres sciences sociales. Il y a là un problème actuel de pastorale qui mériterait d'être étudié pour lui-même.

Tel ne sera pas cependant l'objet primordial de notre exposé. Nous aimerions montrer comment la *collaboration* des principales sciences humaines est, en quelque sorte, devenue indispensable pour l'analyse des phénomènes sociaux liés à la vie moderne, - phénomènes nouveaux qui posent de graves problèmes à la pastorale. Tout pasteur, [71] surtout celui des grandes agglomérations, a senti jusqu'à l'angoisse combien il est difficile de pénétrer l'énigme des mentalités modernes ou de comprendre l'évolution des comportements collectifs. La complexité croissante de nos sociétés, c'est-à-dire la « socialisation » en profondeur et en extension que chacun peut observer, a bouleversé les cadres sociaux dans lesquels se situaient la personne, les familles, les communautés chrétiennes. Il faut se représenter l'inextricable réseau d'influences, de pressions, de sollicitations qui enserrant l'homme de nos sociétés industrialisées. Ce que le pasteur constate devant cette situation, c'est que la simple observation ne suffit plus. La complexité et la mobilité des situations défient le regard d'un seul homme. Autrefois, l'homme cultivé, l'homme d'action, l'homme d'Église pouvaient, par simples contacts, par simple habitude d'observation, juger du comportement extérieur de leurs proches ; ceux-ci vivaient dans des structures stables et selon des modes traditionnels. Il était relativement facile de percevoir les comportements d'un milieu ; il suffisait, avec un peu de perspicacité, de voir agir les personnes dans le cadre de la famille, des cercles intimes~, des milieux immédiats de travail, du village, du quartier, de la paroisse. Mais aujourd'hui, qui peut, par simple observation, juger des milieux industrialisés, percevoir les problèmes humains et spirituels d'un ensemble urbain, mesurer

l'influence sur les esprits des moyens d'information, de publicité ou de propagande ?

Allons plus loin, et disons que la tâche d'analyser les situations sociales complexes dépasse les capacités du spécialiste isolé ou de chacune des sciences humaines. Chaque discipline apporte sa lumière propre, illustrant un aspect particulier des situations concrètes. Les spécialistes de la sociologie et de la psychologie religieuse insistent [72] à bon droit sur la coopération de leur discipline à la pastorale ; leur contribution ne saurait cependant rester isolée. On soulignera donc la nécessité de faire collaborer, au plan pastoral, des sciences humaines qui trop souvent restent cloisonnées dans leurs recherches.

Le pasteur est un homme pratique. Sa connaissance du milieu ou du groupe ne doit pas être partielle, spécialisée. La connaissance nécessaire à l'action pastorale doit être totale, synthétique, concrète. Voilà pourquoi il apparaît nécessaire que l'éclairage du concret vienne, non point d'une seule discipline, de la sociographie, de la psychologie, de la sociologie, mais des sciences humaines réunies, coopérant à procurer une connaissance synthétique de la réalité à évangéliser. Nous ne saurions mieux illustrer cette exigence qu'en apportant quelques cas concrets. Ceci nous permettra de décrire certains problèmes de pastorale où il serait souhaitable de voir s'établir une collaboration interdisciplinaire parmi les théologiens, les psychologues, les sociologues et autres spécialistes des sciences humaines. On verra, par les exemples qui suivent, comment les recherches de ce genre sont de nature à aider les programmes d'action pastorale.

Prenons comme premier exemple celui de la *désaffection religieuse* des jeunes ³⁶. Voilà un problème pastoral de la plus haute portée et qui se pose en plusieurs régions. En certains pays, l'on constate que le taux de pratique religieuse décline brusquement après l'âge de douze ou treize ans. En d'autres pays, une désaffection [73] plus tardive se manifeste aux alentours de la vingtaine. Pasteurs et éducateurs s'interrogent sur la signification et la raison de ces types de comportement. Or, il est intéressant de remarquer que ces problèmes retiennent également l'attention des spécialistes en sciences humaines ; et l'on peut augurer que leurs recherches seront de quelque utilité aux pasteurs. À une condition toutefois, - et c'est ce que nous voulons montrer ici -, à condition que les recherches se poursuivent *conjointement*. Chacun travaillant isolément n'obtiendrait qu'une vue partielle et insuffisante pour les besoins du pasteur.

³⁶ On trouvera sur ce problème et sur la plupart de ceux qui suivent une utile bibliographie dans notre ouvrage, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse* Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960, 3e éd., 1966.

L'éducateur dira pour sa part : la désaffection religieuse des jeunes dépend des déficiences de leur formation spirituelle. Il aura en partie raison et il sera justifié de proposer une réadaptation et un approfondissement de l'enseignement religieux. Mais il apparaîtra bientôt que, en plus des influences pédagogiques, d'autres facteurs interviennent pour expliquer la fidélité religieuse des jeunes. Ne constate-t-on pas en certains milieux que, parmi une population d'adolescents ayant reçu une formation religieuse *comparable* en durée et en qualité, des différences notables s'établissent dans la fidélité à l'Église ? Comment, au niveau des grands nombres, rendre compte de ces disparités ?

Le *psychologue* apportera des raisons supplémentaires qui ont leur poids. Il fera intervenir des facteurs de maturation psychologique différentielle ; il montrera comment les *valeurs religieuses* sont diversement accueillies dans la synthèse personnelle de chaque adolescent. Chez les uns, les sentiments religieux s'intègrent aux valeurs les plus profondes de la personnalité. Chez les autres, les idées religieuses restent au niveau du sur-moi et ne s'identifient pas aux forces vives du dynamisme personnel. Le psychologue pourra [74] également montrer comment la genèse d'une désaffection religieuse est souvent associée à un conflit opposant plus ou moins ouvertement parents et enfants. Le rejet de l'autorité parentale risque alors d'entraîner le rejet de la religion professée par les parents ; il n'est pas rare d'ailleurs que les parents allient gauchement la pratique de l'autorité à leurs sentiments religieux. « Et vous, parents, n'exaspérez pas vos enfants, mais usez, en les éduquant, de corrections et semonces qui s'inspirent du Seigneur » (Eph. 6 : 4).

L'explication « psychologique » des désaffections religieuses peut être comparée aux raisons alléguées par les spécialistes de *l'anthropologie*. Ceux-ci ont étudié avec soin la transmission des valeurs religieuses d'une génération à l'autre ; ils ont observé la fonction capitale que joue, entre autres, les cérémonies d'initiation religieuse. Ces cérémonies en viennent cependant à perdre leur signification profonde dans une société en voie de transition. Ils ont noté surtout le grave conflit qui peut s'élever entre les générations, les aliénant les unes aux autres, quand une société subit une évolution accélérée. Parents et enfants semblent vivre en des univers psychologiques différents ; les formes religieuses de la société traditionnelle risquent alors d'être abandonnées par les plus jeunes comme autant de symboles révolus. Ces problèmes sont fréquents dans les sociétés en voie de développement rapide, ou dans des sociétés traditionnelles brusquement industrialisées, ou dans des sociétés subissant une forte immigration. Les décalages culturels qui se produisent dans ces milieux risquent d'entraîner des décalages religieux qui se traduiront par la défection massive des jeunes générations.

Devant le même phénomène, le *sociologue* tentera une explication sensiblement différente. Tout [75] en tenant compte des conditions socio-historiques propres à chaque pays, il essaiera de situer l'adolescent qui a quitté la communauté des pratiquants dans le réseau de ses groupes d'influence. Il reconstituera le réseau des groupes primaires qui fournissent au jeune les supports affectifs et normatifs de son comportement habituel. Groupes d'amis, groupes de condisciples, groupes de loisirs, groupes d'apprentissage ou de travail. Il essaiera de comprendre quelles sont les normes, les valeurs, les codes moraux implicites dans ces groupes. Il trouvera que ces groupes fournissent au jeune ses modèles de comportement et ses règles de conduite ; qu'ils agissent souvent en véritable groupes-concurrents par rapport au groupe religieux. Le sociologue observera à quel point ces processus sont opérants dans les divers groupes socio-professionnels, les régions, les classes sociales. Il notera, d'après les milieux, les « constantes » (troublantes pour le pasteur) dans la désaffection religieuse des jeunes générations.

Le simple rappel de ces différentes « explications » nous convainc, en même temps que de leur intérêt pour la pastorale, de leur caractère partiel et limité.

Ces observations ne considèrent, en effet, qu'un ordre déterminé de la réalité, soit le dynamisme interne du comportement de l'individu, soit le rapport de l'individu à sa famille, à sa culture, soit le réseau des groupes et des structures sociales servant de contexte psycho-social au comportement des jeunes. La réalité concrète est synthétique et l'explication *totale* des faits psychosociaux est à emprunter à *tous* ces éléments. Nous avons parlé d'« explication », mais notons que nous n'avons pas dépassé le plan de l'étude empirique. Ces raisons alléguées pour expliquer l'abandon de la pratique religieuse par les jeunes [76] pourraient à la rigueur être considérées comme non avenues par le théologien, car pour lui une seule raison « explique » la désaffection religieuse : c'est l'acte de volonté libre par lequel le croyant choisit de fréquenter ou de ne plus fréquenter l'église. Et pourtant, le théologien sent bien que le croyant n'est pas à considérer comme un être abstrait ; c'est une personne insérée dans un milieu bien concret dont elle subit les influences, les pressions, les exigences. Le théologien qui s'occupe des problèmes concrets de pastorale a donc tout intérêt à consulter les observations des chercheurs spécialisés en sciences humaines. Il ne peut cependant s'arrêter aux seules explications *empiriques* des conduites religieuses ; la dimension qu'il envisage dans les comportements humains est d'un autre ordre : celui de l'acte libre inspiré par la grâce. Encore moins peut-il se fier aux conclusions d'une *seule* discipline, la psychologie, l'anthropologie, la sociologie, etc. La connaissance concrète, synthétique, dont il a besoin l'oblige à tenir compte du point de vue de toutes les sciences du comportement, surtout de la psychologie et de la sociologie.

D'où la nécessité d'une collaboration intime de la théologie pastorale et de toutes les disciplines auxiliaires capables d'éclairer les situations concrètes. Ceci suppose que le théologien soit informé des recherches poursuivies par les spécialistes des sciences humaines et qu'il soit suffisamment initié à leurs méthodes pour pouvoir discerner de l'intérieur la portée et la valeur exactes de leurs conclusions. En quelques universités catholiques, des programmes de sciences humaines ont été élaborés en vue de répondre précisément à ces nouveaux besoins de la pastorale.

Arrêtons-nous à un second exemple qui illustrera encore davantage la nécessité des collaborations interdisciplinaires autour de la théologie pastorale. [77] Considérons le problème de *l'adhésion aux sectes religieuses*. En de nombreux pays, ces dernières années, les évêques déplorent le fait que les fidèles se détournent de l'Église pour embrasser des sectes ou des mouvements religieux hétérodoxes. Comment expliquer ces comportements collectifs ? Nous sommes là devant un phénomène qui varie en intensité et en étendue selon les religions, les époques, les circonstances sociales et politiques. Les périodes troublées, par exemple, semblent favoriser la multiplication des sectes. Chacune des sciences humaines s'est intéressée à ce problème et chacune nous offre des observations très suggestives. Mais, comme nous l'avons dit plus haut c'est seulement par leurs recherches conjuguées que ces sciences pourront satisfaire aux exigences pratiques du pasteur.

Selon un premier type de recherches, l'explication des conversions aux sectes serait à trouver au niveau de la *psychologie* des personnes. Il existerait, semble-t-il des personnalités plus disposées que d'autres à subir l'attraction des sectes. On les a appelées des « personnalités sectaires ». Elles seraient caractérisées par une instabilité profonde, par l'incapacité de s'intégrer dans aucune institution ferme. À côté d'une religiosité réelle mais mal définie, on remarque chez ces personnes une crédulité et une suggestibilité émotives toutes particulières. Elles sont perpétuellement insatisfaites, et il arrive fréquemment qu'elles errent d'une secte à une autre en quête d'une impossible paix de l'esprit. Leurs attitudes envers la société civile, l'État, le mariage, les institutions religieuses, sont ambivalentes et rendent toute intégration stable impossible.

Les études de *psychologie sociale* ont montré, par ailleurs, comment les sectes ont une fonction de compensation dans des sociétés souffrant de désorganisation. On a remarqué, par exemple, [78] que les sectes prolifèrent presque inmanquablement dans un milieu où sévissent la détresse économique et l'insécurité sociale. Les populations en migration, les personnes déplacées et en quête d'intégration dans un milieu nouveau, les immigrants qui subissent le choc brutal d'une culture étrangère constituent autant de groupes où les sectes se multiplient et prospèrent.

Il semble que la secte, dans ces cas, joue le rôle de groupe primaire, où le semblable retrouve son semblable dans des structures religieuses élémentaires ; le « sectaire » cherche ainsi un apaisement au sentiment d'aliénation qu'il éprouve face à des institutions inaccessibles. La secte crée des formes élémentaires de solidarité autour d'un crédo populaire et consolateur. Le simplisme religieux ne doit pas nous tromper et nous faire oublier les fonctions psychologiques véritables remplies par le groupe sectaire. Fonction d'accueil, fonction de solidarité, fonction de protestation contre la société globale. Il y a là des problèmes que la psychosociologie n'a pas fini d'explorer, mais qui sont du plus haut intérêt pour la pastorale.

Les spécialistes de la *sociologie religieuse* nous fournissent de nouvelles lumières sur cette question. Ils nous rappellent que pour comprendre les mouvements de conversion aux sectes, il ne suffit pas de considérer les personnalités, les situations sociales, les conditions du milieu profane ; il faut également considérer les sectes elles-mêmes et voir comment divers *types de sectes* susciteront des conduites et des conversions différentes. Ces préoccupations sont voisines de celles de la « confessionologie », comme on l'appelle, et qui étudie les structures des diverses confessions religieuses. Certaines sectes sont *dogmatiques* et elles attirent les personnes qui fondent leur vie religieuse sur la doctrine ; d'autres sont pratiques et n'ont qu'un souci rudimentaire pour les questions [79] doctrinales. Certaines sont nettement *agressives*, d'autres sont *passives* et résignées face au monde. Chaque type attire des fidèles d'un genre particulier. Il existe des sectes de *conversion*, dont le prosélytisme est universel ; des sectes *révolutionnaires*, comme certains Adventistes, pour qui aucune accommodation n'est possible avec le monde actuel ; des sectes d'introspection, comme certains piétistes, qui ne considèrent comme membres véritables que les seuls « illuminés » ; des sectes *gnostiques* qui ne sont ouvertes qu'à des « initiés » communiant dans l'ésotérisme du groupe. Ces études nous montrent à quel point il est difficile de trouver une explication unilatérale dès qu'on veut rendre compte du comportement des adeptes aux sectes. Encore un fois, nous touchons du doigt à la complémentarité de toutes ces recherches.

La théologie pastorale bénéficie déjà des observations accumulées sur ce point par les diverses sciences humaines. Si l'on justifie d'abord l'adhésion aux sectes par l'ignorance religieuse des catholiques, on tient compte également des facteurs psychologiques et sociologiques qui favorisent la prolifération de ces groupes religieux. Des études plus approfondies seront nécessaires sur ces questions, mais déjà nous avons assez de lumières pour orienter une action pastorale auprès des catholiques. On pourrait citer comme exemple la lettre pastorale collective des

évêques de Suisse sur « la propagande des sectes ³⁷ ». Le document réaffirme avec vigueur que *l'instruction religieuse* est la plus solide garantie de fidélité des catholiques devant le prosélytisme des sectes : « L'instruction [80] religieuse profonde, adaptée aux difficultés d'aujourd'hui, voilà le premier moyen de s'opposer à l'action délétère des sectes. » Mais la *Lettre* insiste également sur les liens communautaires et sur l'accueil fraternel qu'offrent les sectes ; ce « climat de sympathie » constitue pour certains un attrait particulier.

En fait, plusieurs ont été séduits par l'esprit de communauté, voir d'amitié, qu'ils ont trouvé chez les membres des sectes. C'est le cœur qui a été d'abord touché ; l'intelligence n'a été conquise qu'ensuite. Ces pauvres gens n'ont peut-être pas rencontré dans leur milieu de chrétienté ce climat de sympathie. Comme il est nécessaire que les nouveaux venus soient accueillis avec cordialité dans nos communautés ! Que chacune de nos paroisses forme vraiment une société fraternelle.

Il y a là un aspect du comportement des adeptes qu'il importe de connaître ; en l'étudiant de près on comprendra mieux les motifs profonds qui peuvent entraîner les catholiques dans le sillage des sectes ; on percevra plus clairement comment l'adhésion aux sectes peut servir de compensation pour des besoins spirituels demeurés insatisfaits.

Ce qui est dit ici de l'adhésion aux sectes et de la désaffection religieuse des jeunes pourrait s'appliquer à plusieurs autres problèmes de pastorale. En guise d'exemple, mentionnons rapidement les questions suivantes. Considérons, d'abord, les questions d'*œcuménisme*. Les théologiens catholiques et non catholiques se rendent compte de plus en plus clairement aujourd'hui que la séparation des chrétiens, fondée certes sur des divisions doctrinales, est également influencée par des « facteurs non théologiques », comme on les appelle. Des études poursuivies par les protestants, notamment, ont montré les « sources sociales » qui expliquent en bonne part leurs propres [81] divisions confessionnelles : disparités raciales, ethniques, socio-économiques. On prête une plus grande attention aujourd'hui aux facteurs sociaux, culturels et psychologiques qui interviennent dans les divisions des chrétiens. Il y a là un vaste domaine qui demanderait à être prospecté systématiquement ; on soupçonne tout le profit qu'en tirerait une pastorale axée sur la réunion des chrétiens.

Un autre problème, touchant à la fois à la pathologie sociale et à la morale collective, est la question des *préjugés raciaux*. Voilà une cause de sérieux soucis

³⁷ Lettre pastorale collective des évêques de Suisse, « Face à la propagande des sectes », du 14 juillet 1959 ; reproduite dans la *Documentation catholique*, 57 (le mai 1960), 563-568.

pour plusieurs pasteurs. Ceux-ci s'interrogent sur les conditions psychosociologiques qui semblent prédisposer une population ou un groupe aux injustices et aux violences raciales. On a remarqué ici ou là que les catholiques ne sont pas nécessairement les moins enclins aux préjugés de race. Certains observateurs catholiques s'étonnent de ce fait. Les travaux des psychologues, des psychiatres, des sociologues sur les conditionnements des préjugés raciaux permettent peu à peu de mieux comprendre les composantes de ce comportement. Les pasteurs, éclairés par ces recherches, pourront plus efficacement agir sur les facteurs à la fois moraux, psychologiques et sociaux qui sont à la source des préjugés dans un milieu déterminé. En quelques pays, une prometteuse collaboration a déjà été amorcée entre psycho-sociologues, éducateurs et pasteurs en vue d'orienter les programmes d'action pastorale et sociale à entreprendre.

Un autre champ important s'est ouvert, ces dernières années surtout, à la collaboration des pasteurs, des moralistes et des experts en sciences humaines : c'est celui de la *population mondiale*. Il faut savoir regarder un tel problème en face et en mesurer toute l'ampleur. Voilà précisément un domaine où les efforts conjugués des [82] spécialistes sont particulièrement urgents si l'on veut réaliser, selon les indications de l'encyclique *Mater et Magistra*, « une collaboration mondiale qui permette et favorise une circulation ordonnée et féconde des connaissances, des capitaux et des hommes ». On voit immédiatement combien ces problèmes démographiques intéressent tout à la fois le théologien., le pasteur d'âmes, le sociologue, l'économiste, le psychologue, le biologiste, l'anthropologue, le médecin, etc. On conçoit aussi quelle serait l'erreur du pasteur qui, en vue de son action, ne consulterait que les conclusions du biologiste, ou celles de l'économiste, ou de l'anthropologue, etc. Nous sommes ici devant un problème humain dont les aspects spirituels, techniques, économiques et culturels ne sauraient être dissociés. Nous avons là un exemple parfait qui montre à quelles conditions d'équilibre et de mesure notre doctrine et notre action pastorale doivent obéir pour rester dans l'esprit de l'Église.

Notre dernier exemple concerne les programmes d'Action *catholique* et d'action sociale. Les mouvements d'A.C., en particulier, entendent définir leur action par rapport à des réalités sociologiques concrètes. Mais il arrive souvent que ces réalités sont difficiles à percevoir dans leur ensemble et leur complexité. Prenons le cas de l'Action catholique ouvrière. Voici un mouvement qui désire fonder son action sur une notion concrète de la « classe ouvrière ». Mais qu'est-ce au juste que cette réalité appelée classe ouvrière ? La question est fondamentale, car elle

sous-tend un type bien déterminé d'action spécialisée³⁸. Les dirigeants [83] d'A.C.O., ceux du moins qui orientent les programmes d'ensemble, n'ont-ils pas grand profit à consulter des sociologues, des économistes, des psychologues, afin d'approfondir et d'ajuster aux circonstances nouvelles leur concept de « classe ouvrière » ? La « classe sociale » est-elle un fait historique, une attitude psychologique, une catégorie socio-économique, un sens d'identité sociale ? Aucun homme d'action, au plan social ou au plan religieux, ne saurait se désintéresser de ces questions s'il veut définir son programme de façon réaliste. Le fait même des divisions sociales présente une claire illustration des complexités qui sont typiques des sociétés modernes. La simple observation ne suffit plus à percevoir le phénomène dans son ampleur. Là encore la pastorale doit emprunter les moyens d'analyse des sciences humaines. Des études de ce genre ont déjà été entreprises avec succès en quelques pays : des prêtres, des militants, des responsables d'A.C.O. ont exploré, en compagnie de théologiens, d'économistes, de sociologues, d'ethnologues, les réalités complexes qui se cachent sous le concept concret de « classe ouvrière », de « culture ouvrière », de « culture chrétienne³⁹ ». Ces travaux ouvrent à la pastorale appliquée et à la sociologie religieuse de nouvelles perspectives.

Ces études conjointes rendront également grand service aux prêtres et aux laïcs engagés dans l'apostolat social. Les tâches de la pastorale sociale, telles que vient de les préciser l'encyclique *Mater* [84] et *Magistra*, supposent une étroite collaboration des prêtres et des laïcs. Déjà depuis *Quadragesimo anno*, les prêtres savaient que les tâches de la pastorale sociale constituent « un office sacerdotal et un apostolique au premier chef » (Q.A., 154), et les laïcs s'étaient vus appelés à assumer une responsabilité de militants sociaux dans les rangs de l'Action catholique (Q.A., 149). L'encyclique *Mater et Magistra* y insiste à nouveau avec force, invoquant le principe que « la doctrine sociale chrétienne est partie intégrante de la conception chrétienne de la vie » et affirmant même qu'« il s'agit de la doctrine de l'Église catholique et apostolique, Mère et éducatrice de tous les peuples... ». En conséquence, affirme le Saint-Père « elle doit être inscrite au programme d'instruction religieuse des paroisses et des groupements d'apostolat des laïcs ». Or, au

³⁸ « Or, si cette étude [des classes sociales] attire nécessairement l'attention des spécialistes et des interprètes des phénomènes sociaux, elle ne peut manquer d'intéresser de près l'Église elle-même, précisément parce que le problème des classes, lié à celui de la paix et de l'ordre social, se reflète aussi dans l'ordre de l'annonce et de l'expansion du règne de Dieu dans le monde. » S. Exe. Mgr Dell'Acqua, substitut de la Secrétairerie d'État, à la XXXIe Semaine sociale d'Italie, *Documentation catholique*, 56 (18 janv. 1959), 71-79.

³⁹ Voir les études et les expériences en ce sens rapportées dans la *Revue de l'Action Populaire*, janvier 1959 et janvier 1960, numéros consacrés à la « Sociologie des milieux ouvriers » et à la « Culture ouvrière ».

plan de *l'enseignement* comme au plan de *l'action*, il faut souhaiter une intime collaboration entre pasteurs et laïcs particulièrement informés des réalités sociales concrètes : économistes, sociologues, responsables divers. Du point de vue doctrinal lui-même, l'encyclique nous rappelle que la doctrine sociale chrétienne a été « mise au point » par « le Magistère de l'Église, avec la collaboration de prêtres et de laïcs avertis ». Cette collaboration a abouti à la formation d'une véritable « science sociale catholique », selon l'expression de *Quadragesimo anno* (n. 21). La coopération doit se prolonger au niveau de l'action et de l'application concrète. En effet, la mise en application d'une « conception toujours actuelle de la vie sociale » suppose le même effort conjoint de la part des pasteurs et des laïcs compétents dans les disciplines sociales. Ce qui est requis, en pratique, c'est un approfondissement doctrinal constant, allié à un examen méthodique, objectif, des situations concrètes à animer chrétiennement.

[85]

Conclusion

Concluons brièvement ces réflexions en rappelant que notre propos a été de montrer à quelles conditions la pastorale peut bénéficier de l'apport des sciences humaines. Nous avons surtout souligné la nécessité d'une large *collaboration des sciences sociales* dans l'examen des situations concrètes que la pastorale entend transformer. Aucune des sciences humaines prise en particulier n'est un instrument suffisamment synthétique pour satisfaire aux exigences du pasteur, car - à un certain niveau de planification au moins - il est nécessaire de connaître la réalité sociale dans tous ses aspects significatifs. Nous avons montré comment, selon les cas, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'économie, la science politique, etc. concourront à procurer cette connaissance concrète et totale dont le pasteur a besoin dans ses programmes d'évangélisation.

En pratique, toutes les institutions d'une certaine importance recourent aujourd'hui aux services combinés des experts en sciences humaines. Gouvernements, ministères, administrations, entreprises, syndicats ouvriers, écoles consultent méthodiquement des spécialistes en sociologie, en psychologie, en économie, en science politique, etc. Certaines institutions ecclésiastiques ont également commencé à utiliser ces méthodes et ces disciplines, qui constituent en quelque sorte des sciences de l'analyse sociale, de la prévision et du gouvernement. Il ne s'agit pas, strictement, d'une attitude tout à fait nouvelle ; l'Église a toujours disposé de

moyens appropriés pour connaître la situation des fidèles dans la société : visites pastorales, status animarum, rapports ecclésiastiques, relations des missionnaires, correspondances [86] régulières, etc. Ce qui est nouveau, c'est l'ampleur et la complexité des phénomènes collectifs dans la civilisation moderne. Des méthodes plus raffinées, plus élaborées, plus spécialisées - et, partant, plus délicates à manier - sont requises pour l'analyse des groupes, des habitudes collectives, des attitudes et des comportements de l'homme moderne.

Les chrétiens sont entrés dans la voie de ces recherches. Après un premier temps, où des observateurs et des sociologues isolés exploraient seuls les phénomènes nouveaux, on voit maintenant se constituer des groupes de chercheurs, des bureaux de recherche au service de la pastorale. Comme il ressort de notre exposé, il est à souhaiter que ces centres de recherche se caractérisent par leur esprit *interdisciplinaire*. Qu'ils fassent appel non pas à un seul type de spécialistes, mais à plusieurs. Que des statisticiens, des sociologues, des géographes, des économistes même y soient employés. D'autre part, il nous semble capital que ces centres retiennent les services d'un prêtre particulièrement compétent dans les questions de pastorale organisée : pastorale d'ensemble, pastorale de la prédication, de la liturgie, de la catéchèse. Un certain nombre de centres en Europe et dans les Amériques réalisent à peu de chose près cet idéal ; d'autres sont en voie de formation en Afrique, en Asie. L'esprit interdisciplinaire qui anime toutes ces recherches semble très prometteur.

On pourrait se demander, toutefois, si de telles exigences ne sont pas irréalistes, quand on considère la charge déjà lourde imposée aux pasteurs. Il faut bien l'admettre, si l'on se place au niveau du pasteur individuel. Mais au plan des organismes diocésains ou nationaux, au plan des centrales d'Action catholique, des provinces de religieux, des principaux groupements de laïcs, la tâche d'organiser [87] l'effort apostolique exige aujourd'hui ces services spécialisés. Des conséquences en découlent pour la formation même des prêtres. Tous, même les non-spécialistes, devraient être initiés, sinon aux techniques, du moins à l'esprit de ces recherches. Les directives de l'Église insistent sur la formation sociale des jeunes clercs et sur leur initiation aux problèmes de l'économie et de la sociologie. Il est important que les jeunes prêtres entrent, dès le temps de leur formation, dans l'esprit de ces disciplines. Autrement, dans la pratique, il y aurait risque d'une incompréhension, ou d'une rupture, entre les spécialistes et les pasteurs directement engagés dans l'action apostolique.

Quant à ceux qui sont spécialisés dans ces sciences, on comprend sans peine combien leur formation doit s'appuyer à la fois sur une solide théologie, sur une connaissance approfondie de la pensée sociale de l'Église, et sur l'étude méthodi-

que des sciences positives les plus aptes à servir la pastorale, la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, etc. Il ne suffit pas de former un prêtre-sociologue ou un prêtre-économiste. Il faut un prêtre qui cultive ces disciplines dans la perspective de sa vocation propre et qui en ait perçu la signification pastorale pour le diocèse ou le milieu social où il devra travailler.

Le renouveau pastoral actuel s'alimente spirituellement aux sources chrétiennes les plus pures. L'une des manifestations les plus nettes de ce renouveau est l'effort de lucidité et de discernement entrepris par les catholiques, en divers pays, pour mieux connaître la situation de l'Église et pour mieux explorer les possibilités concrètes de son rayonnement dans le monde d'aujourd'hui.

[89]

Première partie :
Les catholiques, la pastorale et la sociologie religieuse

Chapitre V

Sociologie ou pastorale ? *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Que peut-on attendre des enquêtes de sociologie religieuse ?

Voilà quelques années, dans un petit cercle composé de sociologues et de prêtres, un de ces derniers, un curé chez qui l'on commençait une enquête paroissiale, demandait : « Ma question sans doute est naïve, mais enfin à quoi va servir cette enquête ? » Deux réponses jaillirent en même temps ; l'un des sociologues répondit tout net : « À rien ! » Tandis que l'autre, non moins sûr de lui : « Mais, Monsieur le Curé, à tout ! » On rit un peu, on parvint à s'expliquer, mais il n'est pas exagéré de dire que deux points de vue différents s'étaient manifestés !

Ces deux points de vue correspondent à deux démarches opposées, qui, semble-t-il, n'ont aucune raison d'être confondues : la démarche *scientifique*, désintéressée, du moins dans l'immédiat ; son but est d'élaborer la science. L'autre démarche [90] pourrait être appelée : la démarche *praticienne*, ou, pour le cas qui nous occupe, la démarche *pastorale* qui vise à déterminer l'action à suivre dans un cas particulier., par exemple, dans une paroisse.

* Cette étude a été publiée dans la *Revue de l'Action populaire*, 128 (mai 1959), 589-595.

Comment peut-on être amené à confondre ces deux démarches ? La confusion vient du fait que l'une et l'autre démarche utilisent *l'observation*, la collecte raisonnée des faits, l'« enquête » pour employer une expression familière. L'enquête est un procédé par lequel il faut passer, soit lorsqu'on veut vérifier une hypothèse et parvenir à une loi générale, soit lorsqu'on veut, à partir des lois générales., vérifier si oui ou non l'objet « enquêté » tombe sous le coup de l'une ou l'autre de ces lois. Dans ce dernier cas, le but de l'enquête est la définition d'une *action*. Il va de soi que, lorsqu'on commence une enquête, il faut savoir lequel de ces deux buts - loi générale à découvrir ou détermination d'une décision particulière - l'on se propose. Faute de quoi l'on se condamne au quiproquo dont notre anecdote initiale fournit un exemple.

Avant d'en étudier l'utilité respective, examinons tour à tour ces deux démarches, ainsi que le rôle joué par l'observation - ou enquête - dans chacune d'elles.

1. On connaît la démarche de l'esprit dans les sciences de l'observation. Armé d'une hypothèse, le scientifique observe un certain nombre de faits particuliers, les compare entre eux, fait varier un aspect, afin de parvenir, à partir de ces faits particuliers, à quelque proposition générale ⁴⁰. Ce que l'on nomme *l'enquête*, en ce cas, porte sur des faits [91] particuliers, afin de voir s'ils vérifient une hypothèse générale. On peut dire que l'enquête est sur le chemin qui conduit des faits particuliers à une loi générale, quelle qu'en soit la forme (classification, typologie, corrélation, etc.). Qu'il s'agisse de biologie, de psychologie ou de sociologie, le processus est le même. Ce qui intéresse le savant, ce ne sont pas les cas particuliers qui servent de point de départ matériel à ses travaux, mais la proposition générale qu'il en induit. À titre d'exemples : l'aspirine calme la douleur ; la perception dépend des attitudes ; la structure autoritaire favorise la bonne exécution des décisions ; ou encore le degré d'instruction s'accompagne en France urbaine d'une plus grande pratique religieuse.

Dans ce cas, l'enquête ne sert à rien, du moins dans l'immédiat. Prenons le dernier exemple : le lien existant entre culture secondaire et pratique religieuse. Il est bien clair qu'à partir de cette découverte, le curé de la paroisse où elle a été faite (pour la première fois ou pour la centième fois) ne peut pas tirer d'immédiates conclusions d'action. Cela veut-il dire que le travail a été inutile ? Nullement. Il pourra s'insérer dans une sociologie de la religion plus vaste qui, par la suite, guidera l'action pastorale, non pas seulement dans cette paroisse, mais encore dans toutes les autres paroisses de structure comparable.

⁴⁰ Nous ne traitons pas ici la question de savoir s'il existe des lois en sociologie.

2. La démarche du *praticien* - médecin, homme politique ou pasteur - lorsqu'il utilise l'observation n'est pas la même. Sa tâche n'est pas d'énoncer des propositions générales, mais d'aboutir à des *décisions* particulières. Pour cela il part - toujours et dans tous les cas - d'une ou plusieurs propositions générales, explicites ou implicites, puis il *observe* le cas particulier à lui soumis (observation qu'ici encore l'on peut appeler en [92] quête) et il constate si, oui ou non, ce cas particulier est « passible » de l'une des propositions générales en sa possession.

Le médecin sait que l'aspirine calme les migraines ; aussi prescrit-il l'aspirine lorsqu'il *observe* une migraine. De même le psychologue praticien. Il existe, en effet, deux sortes de psychologues : ceux qui établissent la science et ceux qui traitent les malades mentaux.

Qui songe à confondre ces deux spécialisations ? Personne, et pourtant elles utilisent l'une et l'autre des méthodes d'enquête qui se ressemblent fort. Pour établir un test, pour découvrir les différents traits psychiques d'une maladie mentale ou nerveuse, le psychologue-savant fait des observations, opère des mesures, note des réactions, fait une « enquête ». Son but n'est pas de traiter les sujets qui lui sont soumis, mais d'aboutir à une science qui, elle, permettra ensuite le traitement des malades ⁴¹ : connaissance des symptômes d'une maladie, de son évolution, des meilleures méthodes de traitement, selon les diverses phases du mal, conséquences nuisibles de certains traitements antérieurs, etc.

À son tour le psychologue-praticien observera les patients, usera de tests, de mesures, enregistrera des réponses, fera une « enquête », non plus en vue d'établir la science, mais à partir de la science déjà établie, en vue de déceler laquelle des lois découvertes s'applique dans le cas particulier. Dans l'une et l'autre démarche l'enquête joue un rôle primordial mais ce rôle diffère entièrement. De même que, sur une partie montagneuse de leur parcours, des trains marchant en sens inverse peuvent [93] être amenés à emprunter un tronçon de voie unique, de même l'enquête ou observation est un procédé qui se situe sur deux cheminements opposés des opérations mentales. Sur le premier cheminement, l'enquête est une opération qui permet de passer d'un ensemble de cas *particuliers* à une relation *universelle*, sur le second le passage s'effectue en sens inverse, de *l'universel* à un cas *particulier*.

Il existe une seconde différence entre ces deux démarches. La démarche scientifique se contente d'établir une liaison *spéculative* entre une ou plusieurs variables, mais ne dicte aucune règle d'action. Au contraire, le praticien qui observe en

⁴¹ Pour simplifier nous n'envisageons pas le cas où le savant et le praticien se confondent dans le même homme. Même dans ce cas les deux démarches de l'esprit restent différentes.

vue d'aboutir à une décision particulière est sous l'empire d'un *impératif d'action* bien déterminé, par exemple la volonté du patient de ne plus souffrir.

En pastorale, nous retrouvons les divers éléments de toute démarche pratique. Précisons, par quelques remarques, son originalité.

La démarche pastorale part de la foi qui donne le but, la finalité ⁴². La sociologie ne peut pas déterminer quels buts une institution religieuse doit se proposer. Elle peut les constater, les enregistrer. Puis, les ayant enregistrés et bien compris, - ce qui suppose dans le cas de la religion une pénétration dont seule la foi, semble-t-il, peut donner la grâce, - la sociologie et les autres sciences humaines fournissent les propositions hypothétiques qui permettent de passer à une action rationnelle. Par exemple : « Si vous voulez créer des paroisses communautaires (but fourni par la [94] théologie), il faut un minimum ⁴³ et un maximum ⁴⁴ de paroissiens, il faut les réunir au moins une fois par mois, il faut donner un rôle à chacun, etc. »

La sociologie religieuse ne dit pas ce qu'il faut faire, pas plus que la médecine, mais alors que la finalité, dans le cas de la médecine est en général assez simple à découvrir, dans le cas de la pastorale, venant de la foi et de la théologie, elle n'est pas évidente, même aux yeux des chrétiens ⁴⁵.

La démarche pastorale utilise diverses sciences (qui sont loin de se ramener à la sociologie) : démographie, géographie, économie humaine, psychologie, etc. Elle devra aussi connaître les autres décisions qui peuvent changer les données de son problème. Devant une « science » de la décision pratique aussi complexe, le sociologue éprouve quelque gêne à entendre utiliser le terme de « sociologie » religieuse. Il y a là, théoriquement du moins, bien plus que de la sociologie. C'est surtout une attitude globale qui, à l'aide de disciplines nombreuses dont la coordination relève plus de *l'art* que de la science, vise non pas à la création d'un nouveau savoir, mais à l'élaboration d'une décision : ne vaudrait-il pas mieux alors parler d'organisation méthodique de la pastorale, ou de pastorale méthodique ? La pastorale devrait donc mettre sur pied des bureaux d'études complexes [95] où

⁴² Tandis que la sociologie religieuse, elle, n'a pas besoin de cet a priori puisqu'elle détermine non pas l'action à entreprendre, mais les conditions de sa réussite.

⁴³ Voir *La Maison-Dieu*, no 57, 1er trimestre 1959 : Le problème des paroisses trop petites.

⁴⁴ Voir Paul WINNINGER, *Construire des églises*, Collection « Rencontres », Editions du Cerf, 1957.

⁴⁵ Dans une réunion récente, un chrétien présent ne parvenait pas à admettre que la paroisse territoriale pût avoir un fondement dans la théologie de l'Église. Cf. D. GRASSO, « Osservazioni sulla teologia della parrocchia », in *Gregorianum*, 1959, vol. XL. no 2, p. 297-315.

toutes les disciplines, sous la direction de la théologie, apporteraient leur concours.

La démarche pastorale est parfaitement légitime, d'un point de vue apostolique, elle est même nécessaire. Nos remarques, en effet, ne vont nullement à minimiser le rôle d'une « organisation méthodique de la pastorale ». Qui pourrait reprocher aux pasteurs d'utiliser la science existante et de l'appliquer aux problèmes qu'ils ont à résoudre ⁴⁶ ? Faut-il même leur reprocher :

- De ne pas attendre que la science ait donné toutes ses possibilités ? L'action ne doit-elle pas utiliser toutes les lumières, même imparfaites, tous les indices, même de valeur diverse ?

- De ne pas être assez minutieux, si cette minutie doit retarder indéfiniment le diagnostic et donc le traitement ? Parfois des intuitions obtenues après une observation rapide permettent déjà une action très fructueuse, et des mois ou des années de travail ne fourniraient peut-être pas des résultats d'un ordre de grandeur bien différent.

Ce qui vient ici fausser la discussion, c'est la confusion de vocabulaire. Le pasteur, nous l'avons déjà dit, lorsqu'il essaye de se faire plus juste observateur des faits, n'en devient pas pour autant un sociologue, ou du moins pas un sociologue théoricien, un scientifique ; il est un praticien qui utilise la sociologie et bien d'autres sciences. Mais il y a plus. L'on utilise parfois l'opposition des termes « scientifique » et « pastoral » pour distinguer deux types de recherches qui, à vrai dire, appartiennent toutes deux à ce que nous nommons la démarche pastorale ou praticienne. Ces [96] deux types de recherches ont pour but la détermination de l'action à entreprendre, mais alors que le premier s'efforce d'y parvenir en utilisant une méthode aussi rigoureuse que possible, le second prend des chemins de traverse pour atteindre le but plus rapidement. Il vaudrait mieux parler ici de différents niveaux de rigueur méthodologique. Alors qu'à notre avis en aucun cas il ne peut y avoir d'opposition entre démarche pastorale et démarche scientifique - l'une et l'autre ont des objectifs différents -, il est fort possible que l'on puisse, dans un cas déterminé, se disputer pour savoir s'il convient ou non d'employer la méthode la plus rigoureuse et donc la plus longue. Un exemple le fera comprendre. Un de mes amis fut admis à l'hôpital pour une maladie clairement manifestée qui empirait et menaçait de devenir incurable. L'interne de service voulait le mettre en observation pendant trois jours. Celui-ci rétorqua : « Dans trois jours il ne restera plus qu'à m'amputer. » Il obtint que l'on renonçât à une telle observation rigoureuse et que, sur la foi d'une observation rapide, on commençât le traitement immé-

⁴⁶ Si du moins ils n'entendent pas par là « faire de la sociologie ».

diatement. Dans un autre cas, où le diagnostic eût été plus difficile et le traitement moins urgent c'est à l'observation rigoureuse, plus féconde en fin de compte, qu'il eût fallu recourir. Ces cas sont fréquents en « pastorales (plus ou moins) méthodiques ». Nous admettons fort bien que des tendances diverses s'y manifestent. Nous demandons seulement que dans ces discussions l'on n'utilise pas la dichotomie « pastorale-scientifique » qui risque de laisser croire à une quelconque opposition entre deux démarches qui sont non point opposées, mais complémentaires.

Ayant décrit ces deux démarches, reprenons maintenant notre question du début : que peut-on attendre des enquêtes de sociologie religieuse ?

[97]

L'observation scientifique.

S'il s'agit d'observation scientifique, s'il s'agit de construire la science, on peut en attendre beaucoup à long terme, mais rien dans l'immédiat. Par la multiplication des observations, le sociologue peut édifier la science, par exemple cette partie de la science qui concerne les phénomènes religieux du monde industriel ⁴⁷. Un exemple qui nous intéresse spécialement en fera comprendre l'importance. Depuis longtemps, en France, on a constaté que le degré de pratique religieuse urbaine croît avec l'élévation dans l'échelle sociale ⁴⁸. Mais à quoi fallait-il attribuer ce fait : au genre de travail, à la richesse, au degré d'instruction ? Dans notre livre *Pratique religieuse et Classes sociales*, à partir de l'observation d'une paroisse, nous avons cru déceler que c'était un phénomène essentiellement socio-culturel ⁴⁹. Pour les habitants des grandes villes, c'est le degré d'intégration à la société et à la culture urbaines qui permet la communication entre l'Église et les personnes. Les études ultérieures de Jean Labbens ont confirmé cette hypothèse ⁵⁰ : la pratique religieuse lyonnaise croît non seulement avec la [98] richesse, la profession, l'instruction, mais encore avec la localisation plus ou moins centra-

⁴⁷ Voilà le type d'une recherche fondée sur une hypothèse de « middle range » dont parle Robert K. MERTON.

⁴⁸ Voir François-André ISAMBERT, « Classes sociales et pratique religieuse paroissiale », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, p. 141 à 153 ; Emile PIN, s.j., *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, Spes, 1956 ; Emile PIN, s.j., « Type d'instruction et pratique religieuse », in *Revue de l'Action populaire*, 101, septembre-octobre 1956, p. 969 à 974.

⁴⁹ Nous entendons le mot culture dans son sens technique : l'ensemble des modes d'expression, d'action, de fabrication, des normes et des valeurs qui servent de base commune à la conduite des membres d'un groupe.

⁵⁰ Voir La pratique religieuse dans l'agglomération lyonnaise, Institut de Sociologie, 25, rue du Plat, Lyon.

le, plus ou moins traditionnelle, des habitants. Dans un article récent, J. Chélini ⁵¹ se référant à des études ultérieures ⁵² montre le lien étroit, relevé en divers lieux, entre la pratique religieuse et la formation secondaire ; ce qui souligne l'importance du facteur culturel. L'hypothèse que nous formulions en 1956, et qui en 1958 paraît déjà largement confirmée, donnera certainement lieu à de nouvelles études et à des révisions partielles. Peut-on dire qu'un tel travail soit inutile ? Ne voit-on pas comment il peut renouveler la pastorale ? susciter des adaptations culturelles au lieu de laisser l'effort se concentrer tout entier sur les oppositions d'intérêt existant entre les classes, ou sur les idéologies qui en naissent ⁵³ ?

Toutes ces enquêtes cependant, pour utiles qu'elles soient sur un plan général, bien au-delà du terrain où elles ont été conduites, peuvent-elles être dites utiles pour guider l'action sur ce terrain lui-même ? Dans la mesure où elles sont des enquêtes purement scientifiques, elles ne sont pas plus utiles pour cette action locale qu'elles ne le sont pour l'action générale. Dans la mesure où elles ont cette utilité générale, elles ont aussi une utilité locale, mais pas davantage. Le laisser [99] croire aux dirigeants locaux à qui l'on demande l'autorisation de travailler sur leur terrain serait les induire en erreur. On peut toutefois leur montrer qu'en laissant faire cette enquête sur le terrain qu'ils contrôlent, ils coopèrent à une œuvre utile sur le plan général et rendent un service universel. Une telle enquête en vaut donc la peine. Voilà qui explique l'une des deux réponses citées plus haut : « À rien ! » Ces études ne vous serviront à rien, du moins dans l'immédiat. Mais dans la mesure où elles permettent une transformation générale de l'optique pastorale, elles peuvent servir à *tout*, ce qui justifie l'autre réponse.

L'observation à but pastoral.

Il se peut aussi que le second interlocuteur assignât à l'enquête paroissiale entreprise une autre finalité, une finalité pastorale immédiate : il se peut que son intention, en commençant le travail d'observation, fût d'utiliser les diverses sciences sociales pour définir une meilleure organisation de la paroisse. Nous en venons donc maintenant à l'utilité, cette fois toute locale et particulière, de l'application des sciences humaines à l'action pastorale. De telles enquêtes, qui substituent

⁵¹ *Signes du temps*, no 2, « Pratique religieuse et niveaux de culture », p. 11 à 15.

⁵² L. RHETY, *La Pratique dominicale dans les zones urbaines de Saône-et-Loire*, 3, Pratique et professions, un fascicule ronéoté, 40 pages, Direction des œuvres, 1, place Cardinal-Perrault, 1958, et *Mission de Tours, Documents de sociologie religieuse*, 3 fascicules, Secrétariat de la Mission générale, 24, rue Bernard-Palissy, Tours, 1958.

⁵³ L'idéologie peut être teintée par la culture, mais elle n'en provient pas. Le phénomène culturel est beaucoup plus profond et ne peut pas être modifié comme l'idéologie ou la politique.

à des intuitions, plus ou moins colorées de subjectivité, une observation méthodique, ne peuvent être que très utiles. Toutefois, cette utilité est fonction d'un certain nombre de facteurs :

- D'abord du degré d'évolution des sciences elles-mêmes. La médecine appliquée, la psychologie appliquée dépendent de l'édification d'une science médicale et d'une science psychologique. Il en est de même de toutes les sciences. Dans la mesure où l'organisme enquêté est un groupe, la sociologie peut être de quelque utilité pour l'étudier, mais encore faut-il qu'il y ait une sociologie. Voilà qui nous renvoie à la nécessité du [100] premier genre d'observation, de l'observation scientifique, et à la nécessité de trouver des responsables assez ouverts pour donner l'autorisation de faire, sur leur terrain, des observations « inutiles ».

- L'application des sciences suppose que le praticien les connaisse. C'est un tel truisme que l'on ose à peine l'énoncer. Mais combien n'avons-nous pas rencontré de jeunes activistes enthousiastes qui croyaient qu'à l'aide d'un bon manuel d'enquêtes ils allaient résoudre tous les problèmes de leur paroisse ou de leur association ! Il n'y a pas de truc en la matière. Il y a des sciences qui s'apprennent péniblement comme toutes les sciences, qui ont leur vocabulaire, leurs lois, leur méthodes. Tout cela n'infirme pas ce que nous avons dit plus haut. L'on ne peut pas toujours attendre pour agir que l'on ait fini d'édifier la science. C'est vrai. Il faut se servir des hommes et du degré de science dont on dispose. Toutefois, si les conclusions sont hâtives, simplistes, si les résultats sont médiocres, il ne faut pas accuser la science, mais notre ignorance.

- Le sociologue, comme tel, ne peut pas résoudre tous les problèmes. Outre qu'il agit toujours sous l'impulsion d'une direction venue de plus haut (en l'occurrence de la théologie), le praticien a besoin de beaucoup d'autres sciences dans son carquois : psychologie, démographie, géographie humaine et économique, etc. Comme nous l'avons dit, il lui faut aussi harmoniser ses plans de développement avec les plans d'autres organisations, par exemple les plans d'urbanisme. C'est dire que le plus souvent ce sont des *équipes* de praticiens qui devraient travailler à l'élaboration des conclusions, car il n'est pas possible qu'un seul homme possède toutes ces compétences, [101]

Le cas des enquêtes mixtes.

Il se peut enfin que, plus ou moins consciemment au départ, les « enquêteurs » aient un double objectif et comptent faire servir leur observation tant à l'action immédiate qu'à la découverte de nouvelles relations scientifiques. C'est, à vrai dire, le cas de la plupart des monographies. À mon avis, ces chercheurs auront

grand intérêt à ne pas rester dans le flou et, si réellement leur travail possède cette double finalité, il leur faudra : 1° bien les distinguer ; 2° formuler explicitement les lois sur lesquelles ils s'appuient pour aboutir aux consignes d'action ; 3° préciser les hypothèses qu'ils prétendent vérifier « scientifiquement » ; 4° préciser aussi les éléments de l'observation qui conviennent à la première démarche et à la seconde, et ceux qui sont utiles aux deux. Ils auront tout intérêt par ailleurs à faire connaître clairement la dualité de leurs objectifs aux « responsables du terrain » afin de ne pas créer de déception.

Si les distinctions qui s'imposent sont faites, si les scientifiques expliquent clairement leurs hypothèses et leur but., sans prétendre dicter d'objectif d'action, si les pasteurs appliquent de leur mieux les sciences dans les limites valables pour chacune d'elles et ne prétendent pas, par cette application, faire « oeuvre de science », mais seulement introduire la méthode là où il n'y avait qu'intuition ou routine, alors aucune déception ne se produira, puisque l'on sait clairement quel type d'utilité l'on peut attendre de l'une et l'autre démarche. Est-il besoin d'ajouter que, si ces distinctions sont clairement faites, aucun conflit n'est à craindre entre deux démarches qui, aux yeux de tous, sont légitimes l'une et l'autre et qui, aux yeux du chrétien, expriment chacune selon sa vocation propre le devoir de connaître pour agir ?

[103]

Essais de sociologie religieuse

Deuxième partie

Visions du monde et transformations socio-culturelles

[Retour à la table des matières](#)

[105]

Deuxième partie :
Visions du monde et transformations socio-culturelles

Chapitre VI

Les catholiques et la sociologie empirique *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

On nomme vision du monde en sociologie l'organisation intellectuelle des divers éléments qui composent le monde propre à un individu ou à un peuple. Une telle organisation suppose d'abord une structuration du monde : le sujet distingue dans son univers conscient des éléments, des parties, des plans, de catégories qu'il doit « ensuite » intégrer dans un tout cohérent. Cette intégration à son tour suppose un principe unificateur qui est fourni par l'idée que l'homme se fait de l'absolu et de son rapport aux divers éléments « antérieurement » distingués. Lorsque l'absolu est conçu sous forme de Dieu personnel ou du moins de dieux plus ou moins personnels, la vision du monde prend elle-même un caractère religieux.

Nous n'étudions pas ici les divers éléments qui composent la division du monde, mais seulement [106] trois manières schématiques dont ces éléments peuvent être reliés à Dieu, ou encore trois manières de concevoir la présence de Dieu dans le monde.

* Étude publiée dans Emile PIN, *Elementos para una sociologia del catolicismo latino-americano*, Fères, Louvain, Bogotá, 1963, chap. 3.

I. Dieu « naturellement » présent dans le monde.

[Retour à la table des matières](#)

Dieu d'abord peut être conçu comme présent dans le monde d'une manière naturelle : le monde est Dieu, ou fait de Dieux (soleil, lune, animaux, montagnes...) ou encore le monde est naturellement pénétré par Dieu ou par les dieux et autres êtres surnaturels que l'on voit agir en mille circonstances sur le même plan que les causes secondes. Cette présence naturelle élimine en vérité la notion de causes secondes. Dans cette perspective la présence de Dieu doit seulement être reconnue par l'homme qui n'est pas chargé de la réaliser dans sa vie, la nature, la vie sociale. On pourrait même dire qu'elle dispense l'homme de mettre Dieu dans le monde. L'unique attitude religieusement bonne est la soumission à ce qui arrive. De là aussi un certain fatalisme. Cette conception peut se rencontrer sous des définitions apparemment orthodoxes de la foi comme au sein d'un panthéon païen. Aux deux extrêmes dogmatiques, nous trouverions l'animisme primitif et le providentialisme populaire. Le premier davantage marqué par la crainte, le second par la confiance. Le premier plus porté vers la magie, le second vers la prière familière de tous les instants. Toutefois malgré la grande différence qui sépare l'animisme et le providentialisme, ils ont en commun ce sentiment de la présence « naturelle » de Dieu dans le monde, laquelle conduit aisément à une négation pratique de la liberté humaine, du péché et de la sanctification de la vie.

[107]

L'Amérique latine n'a pas le privilège du providentialisme populaire. On le trouverait dans bien des pays où le catholicisme est devenu élément de la culture populaire. Il semble être une évolution de la confiance en la bonté de Dieu et son inépuisable miséricorde comme de la nécessaire résignation aux maux et aux limitations de l'existence. Cette confiance s'est déplacée du plan surnaturel au plan naturel. L'homme vit dans la familiarité avec Dieu, il est certain d'être de ses amis, de bien connaître Dieu. Cette tranquille assurance contraste avec le puritanisme protestant, avec l'anxiété du calviniste inquiet sur son salut, toujours préoccupé de ne perdre aucun instant pour se libérer d'une angoisse permanente. Ce contraste entre une excessive passivité providentialiste et l'activisme inquiet semble être une des causes les plus profondes de l'incompréhension qui règne entre les deux moitiés de l'Amérique.

Bien des indices portent à croire que l'Amérique latine a été particulièrement marquée par ce que nous nommons ici le providentialisme populaire. Nous ne voulons pas dire par là que les peuples latino-américains vivent dans une tranquillité sans douleur. Au contraire, la religion latino-américaine est une religion de la souffrance. Souffrance acceptée, mais dont on demande aussi à Dieu, à la Vierge, aux saints d'être délivré. Le monde extérieur apparaît souvent parcouru d'êtres hostiles. Le peuple redoute la *mala suerte* dont la religion et ses rites doivent protéger. Dans l'impossibilité de se libérer soi-même, on demande à Dieu, à la Vierge, aux saints d'en être délivrés. C'est ce qui explique à la fois une certaine passivité - pendant des siècles le peuple latino-américain a été dans l'impossibilité de sortir de sa misère - et une perpétuelle supplication pour obtenir l'intervention libératrice, le miracle. Quelques passages d'un rapport sur *Problèmes d'apostolat* [108] dans un diocèse brésilien donnent un excellent exemple de ce que nous appelons le providentialisme populaire. Nous ne prétendons pas que cette description vaille de tous les milieux populaires latino-américains, mais elle représente un type bien caractérisé, à partir duquel il sera possible de situer la vision religieuse du monde des autres diocèses :

Il y a d'abord une présence immédiate de Dieu. Le Brésilien traditionnel vit en contact constant avec Dieu, en dialogue avec Dieu. Il l'invoque mille fois par jour. Dieu est en général familier, indulgent, bon. Le Brésilien populaire ne croira pas facilement à J'enfer. S'il est sincère, il dira qu'il n'y croit pas... On retrouve là la cordialité brésilienne... L'homme du peuple connaît très bien Dieu. Il sait toutes ses pensées, ses idées, ses opinions. Rien n'est plus étonnant... que d'entendre des ouvriers, ou des paysans, analphabètes ou presque, discuter gravement de problèmes de théologie - de leur théologie.

Dieu est Providence. Tout est attribué immédiatement à son intervention. De là un certain fatalisme profondément inhérent à la mentalité tant des riches que des pauvres. Fatalisme qui fait reconnaître comme volonté divine la chance, le succès, la richesse - quelles qu'en soient les origines - et aussi la pauvreté, la misère, voire le péché, le crime, la passion. Le Brésilien traditionnel s'abandonne et cet abandon est sa manière à lui d'aimer Dieu. Le seul péché c'est d'avoir parfois - rarement - blasphémé, ou prononcé des paroles contre Dieu. L'autre péché c'est *xingar*, c'est-à-dire se fâcher, s'impatienter, dire des gros mots : considéré comme très grave, parce que c'est une révolte contre la volonté divine, une insoumission, une forme d'incrédulité.

Après Dieu, c'est Marie qui retient le plus l'attention des fidèles. Il ne serait pas possible de former une synthèse mariologique plus forte, plus cohérente, plus vécue que celle du catholicisme traditionnel sud-américain... Cela se marque sans

doute dans les têtes de Notre-Dame, mais peu cependant, car la plupart [109] sont d'institution trop récente. C'est la Semaine Sainte qui est le grand culte de Notre-Dame. La Semaine Sainte est la contemplation des douleurs de Marie. Ceci nous permet de comprendre l'importance de Notre-Dame des Douleurs dans la tradition brésilienne.

Le peuple souffre, souffre depuis des siècles en silence, et non seulement en silence, mais en paix. Car il a en lui sa religion qui est d'abord une religion de souffrance. Marie est la première souffrante, le type de toutes les mères souffrantes - il y en a tant dans ce pays où les enfants sont acceptés généreusement !

À Marie est associé Jésus. Jésus est d'abord le fils de Marie, le bon Jésus, Jésus souffrant, le Jésus de la Croix, du Calvaire de la passion, le Jésus dont la vue fait souffrir sa Mère. Il est lui aussi au centre de la religion de souffrance, de pitié, de résignation. Jésus est pardon, douceur, patience. Il est le Sauveur attendu dans les fléaux, les catastrophes...

Le peuple tout entier - riches ou pauvres - est immédiatement accessible au merveilleux. Il est toujours prêt à voir le miracle. Il attend le miracle. Aussi voit-il beaucoup de miracles... Le peuple a faim de miracles et le prêtre est toujours un peu l'homme doué de pouvoir miraculeux, la personne sacrée capable de faire des miracles...

De toutes manières, le prêtre est toujours doué du pouvoir de bénir, c'est-à-dire de transmettre la bénédiction divine. La notion de bénédiction est capitale... Tout ce que l'on attend de Dieu, de Marie, du Christ, de l'Église, c'est la bénédiction. La bénédiction éloigne les fléaux, protège dans les dangers, donne la chance et la prospérité, guérit ou au moins soulage les malades, chasse les démons, éloigne les mauvais esprits. Bref, c'est un équivalent de la berakhah du judaïsme ancien. Elle constitue une protection générale de la vie, une influence bonne, un dissolvant des influences mauvaises. C'est ce qu'attend un peuple misérable, toujours menacé, toujours dans l'insécurité.

Or le prêtre a le pouvoir de bénir. Le prêtre est un être puissant. On vient demander sa bénédiction [110] en toutes circonstances. Il faut bénir les maisons, les malades, les enfants, les entreprises, les objets pieux surtout, les outils, les champs, les produits. Tout doit être béni...

Au-dessus des prêtres, les saints sont d'autres personnages charismatiques, capables de répandre leur bénédiction et de jouer un rôle favorable. Ils transmettent, précisent, appliquent la bénédiction divine, ainsi que les prêtres. Les saints les plus populaires sont toujours les anciens saints portugais, surtout ceux de juin :

saint Antoine, saint Jean et saint Pierre. Le cycle des fêtes de juin constitue un des repères centraux de l'année religieuse...

Toutes les familles traditionnelles ont leur sanctuaire familial. Les familles aisées ont une pièce réservée, une sorte de petite chapelle ou oratoire particulier, où ils gardent leurs saints préférés, avec des statues de Notre-Dame. Les autres, moins fervents ou plus pauvres, réservent un coin ou un pan de mur...

Le peuple vit dans une grande familiarité avec Dieu et les saints. Sa religion est une sorte de contemplation continuelle. Mais c'est très Peu une religion d'action...

Pour compléter cette vue sommaire de la religion traditionnelle, il faudrait encore évoquer les missions, qui sont des conversions périodiques collectives, des mouvements religieux qui prennent et émeuvent toute la population pendant plusieurs semaines... Mais les missions populaires une fois achevées, la religion redevient ce qu'elle était avant. C'est que cette religion n'a pas directement de portée morale. Elle n'enseigne pas une lutte morale contre les passions... Les hommes sont assez libres de suivre les coutumes de leur sexe et dans la vie publique la religion n'a que peu de part ⁵⁴.

Il nous paraît difficile de donner une description plus exacte de ce que nous avons nommé la vision de la présence naturelle de Dieu dans [111] le monde. Dieu étant conçu comme déjà présent dans le monde et sur le même plan que ses créatures - les causes secondes - il n'est pas nécessaire d'introduire Dieu dans la vie. Lorsque de nouveaux secteurs de l'existence sociale se développent pour lesquels la religion traditionnelle n'a pas prévu la place de Dieu, comme la politique démocratique, cette vision du monde peut aboutir en fait à laisser se développer des secteurs sans Dieu, laïcs, profanes. Cette dichotomie sera bien plus marquée dans la deuxième forme de vision religieuse du monde que nous allons étudier. Notons seulement en terminant ce paragraphe qu'une telle vision du monde est un cadre idéal pour l'épanouissement des motivations cosmologique et culturelle-populaire dont nous parlerons au chapitre. Elle a donc soutenu la fidélité à de nombreuses pratiques religieuses qui offrent à l'Église de solides pierres d'attente pour développer un christianisme plus authentiquement surnaturel.

⁵⁴ Rapport anonyme sur la situation religieuse d'un diocèse brésilien, p. 16-20.

II. Dieu présent seulement dans le rite.

[Retour à la table des matières](#)

Une autre vision du monde théoriquement aux antipodes de la précédente, en fait parfois juxtaposée à celle-ci, divise le monde en deux domaines séparés : le profane et le sacré. Disons tout de suite que cette vision du monde semble liée à une civilisation plus humaniste, voire technicienne et industrielle. Dans une telle conception, le monde, l'histoire contemporaine ne sont pas divins et ne sont pas susceptibles de le devenir. Pour entrer en contact avec l'Absolu l'homme ne dispose que des rites sacrés. C'est dans le rite que l'homme, pendant quelques instants, devient sacré, mais le reste du temps comme le reste du monde sont profanes : le sacré ne peut les pénétrer. [112] Il y a là en germe un profond laïcisme. L'Église, les prêtres doivent s'occuper des rites et cérémonies religieuses. Celles-ci permettent d'obtenir la vie éternelle, mais elles n'ont rien à voir avec le déroulement quotidien de l'existence temporelle. Elles ne doivent pas interférer. Tout au plus admettra-t-on que l'Église puisse rappeler les exigences négatives du Décalogue. C'est seulement *sub specie peccati* qu'elle a quelque pouvoir dans la vie quotidienne. Ou plus exactement l'on attend d'elle les rites qui permettent d'être délivré du péché commis contre Dieu. L'on n'attend pas d'elle une orientation pour la vie. On ira même jusqu'à discuter son autorité lorsqu'elle rappelle des exigences que la tradition locale avait pu laisser dans l'ombre ou que les circonstances nouvelles rendent plus pressantes. De leur côté les sacrements ne transmettent pas une grâce de transformation. Ils valent pour eux-mêmes quelles que soient les dispositions des sujets. Ils ne « mordent » pas sur l'existence. Cette vision dualiste du monde est assez normalement associée à la motivation que nous avons nommée la motivation individualiste du salut éternel.

Cette vision du monde est moins populaire que la précédente. Elle démontre une idée de Dieu plus conforme à l'orthodoxie catholique : Dieu est un être transcendant et ne saurait être confondu avec ses créatures. Elle se rencontre dans des classes sociales plus instruites.

Il ne semble pas que cette vision dualiste soit particulière à l'Amérique latine. On la rencontrerait en d'autres pays catholiques. Elle est une tentation permanente de l'homme qui veut soustraire à Dieu une partie de son existence, tout en cherchant dans le rite une garantie de salut.

Ce ritualisme, qui est la conséquence normale du dualisme, se manifeste en Amérique latine par [113] une tendance à la multiplication des prières, des exercices de dévotions, des litanies, des oraisons spéciales qui s'ajoutent longuement les unes aux autres à l'intention de tel saint ou pour le bénéfice de diverses catégories de personnes. Ces prières sont parfois récitées à vive allure, sans que leur signification puisse être perçue de celui qui les récite ou de ceux qui y répondent ou les écoutent. L'on pourrait trouver même chez les meilleurs une superstition du rite ou de la régularité juridique : les missions consistent souvent à administrer des centaines de baptêmes ou à régulariser des milliers de mariages, sans que l'on dispose du temps nécessaire pour instruire les parents des baptisés sur l'essentiel du christianisme ou les époux sur les devoirs du mariage chrétien. Il n'est pas sûr que toujours les intéressés se rendent compte du sens de la cérémonie qu'ils acceptent en esprit de piété filiale, mais dont on peut craindre qu'elle ne porte pas de fruits. La messe dominicale porte rarement en elle sa propre signification. Ici ou là des efforts de participation communautaire ont été entrepris, mais ils se heurtent au fait que les chrétiens ne connaissent pas le sens de la messe et à la barrière que crée le latin. Voici un texte extrait du rapport de l'Oficina de Sociología Religiosa du Chili. Rappelons que cette Oficina est composée de dames de l'aristocratie de Santiago qui donnent généreusement leur temps et leurs ressources à cette œuvre apostolique :

Une autre observation suggérée par notre étude de pratique religieuse dominicale est la suivante : l'ensemble du personnel du Bureau de Sociologie religieuse qui a participé à cette étude a analysé au cours d'une année et demie au moins un millier de messes. La conclusion générale que chacune de nos collaboratrices a tiré de cette expérience est qu'il n'y a presque aucune participation des fidèles à la messe. Chaque fois qu'il y a une participation des fidèles, [114] cette messe attire beaucoup plus de fidèles. Mais la triste conclusion est que dans la quasi-totalité des églises la messe est quelque chose de totalement mort. Aux yeux d'un profane qui s'y trouverait par hasard, ce serait le cérémonial le plus ennuyeux que l'on puisse imaginer. Et comme nous l'avons dit, cette observation a été faite non pas seulement en une seule ville ou à quelques messes, mais à travers tout le pays. Avec la liturgie actuelle il n'y a pour ainsi dire aucune participation des fidèles et, plus encore, le fidèle ne comprend pas grand-chose et même presque rien à ce qui se passe pendant la messe. Il ne s'agit pas de raccourcir les cérémonies, mais de donner plus de participation et de faire qu'ils comprennent ce qui se passe en utilisant l'espagnol dans certaines parties de la messe ⁵⁵.

⁵⁵ Rapport sur la Pratique religieuse au Chili, commentaires généraux et conclusions, p. 2.

C'est à toutes les cérémonies religieuses qu'il faudrait étendre ces remarques. Ce dualisme nous paraît se rencontrer à un autre niveau également. Les premiers missionnaires qui vinrent en Amérique amenaient avec eux une authentique morale chrétienne, c'est-à-dire le code des conséquences que normalement la vie spirituelle doit avoir pour la vie quotidienne. Dans son principe toute morale chrétienne est la négation du dualisme. Dans son principe car elle signifie précisément la pénétration de l'Évangile dans les diverses sphères de l'existence. Mais il est possible aussi que peu à peu l'on vienne à oublier le dynamisme qui a présidé à, l'établissement d'une telle morale et que l'on n'en conserve que la lettre. Au lieu d'enseigner aux hommes comment faire pénétrer Dieu dans toute leur vie, on en vient à leur dresser un catalogue des choses à faire et des choses à éviter. Voilà de nouveau la vie qui se divise en deux : d'un côté les choses obligatoires (avec [115] leur corollaire les choses à éviter), de l'autre les choses sur lesquelles le code ne dit rien et qui donc n'appartient pas au monde de la religion. Ce dualisme n'a pas de trop graves conséquences tant que subsiste la situation socio-culturelle pour laquelle le code a été créé, ou lorsque la situation socio-culturelle dans laquelle il est introduit est de même type que celle où il a été créé. Ce fut précisément le cas pour l'Amérique : elle reçut un code de morale établi en Europe pour une société rurale, à tendances féodales, à dominante familiale et assez individualiste. Mais le drame commence lorsque la société change. Si le changement s'opère au sein d'une mentalité ritualistique et dualiste, il est normal que tout ce qui est nouveau, toutes les relations sociales nouvelles créées par le changement restent en dehors de la religion et de sa morale définies pour une société de type féodal et rural.

Le monde des choses religieuses devient hermétique, fermé, inintelligible, sans rapport quotidien avec le reste de l'existence et les populations ne saisissent plus pourquoi il y a des églises, des cérémonies, des prêtres. Cette difficulté semble être tout l'opposé de la dégénérescence que nous avons notée plus haut et selon laquelle Dieu est devenu naturellement présent dans la vie quotidienne. Aussi bien ce ne seront probablement pas les mêmes personnes qui seront tentées de l'une et l'autre déformation. Cependant, il n'est pas impossible qu'elles cohabitent chez les mêmes individus. Les cérémonies officielles de l'Église, son dogme, sa morale leur sont étrangers, mais ils se sont constitué une religion à eux, plus simple, plus pratique à leurs yeux. D'autres ont préféré se tourner vers des cultes qui leur parlaient davantage, comme ceux offerts par le spiritisme, d'autres enfin mettent leur espoir dans des idéologies purement terrestres. Ces [116] diverses solutions sont en partie la conséquence d'un dogme et d'un rituel devenus étrangers, sans signification pour la vie quotidienne. Alors que la conception naturelle de la

présence de Dieu semble plutôt le fait de masses rurales ou de couches citadines encore peu urbanisées, le dualisme et l'incompréhension des choses religieuses semblent plutôt le fait de pays plus avancés industriellement.

Cette séparation de la vie et du rite se fait particulièrement sentir à propos de l'action de l'Église dans le domaine social. Et cela d'une double manière. D'abord les chrétiens les plus traditionnels ont tendance à se désintéresser de ces questions sociales dont ils ne voient pas la connexion avec la vie sacramentaire. Ils diront volontiers que ce sont des questions secondaires, que l'Église est d'abord chargée du spirituel. Dans plusieurs pays, il semble que les catholiques, les membres du clergé eux-mêmes, aient été particulièrement lents à s'éveiller aux problèmes nouveaux de la justice sociale. Les intérêts économiques de la classe supérieure rejoignaient une vision du monde dualiste pour fermer les yeux et les coeurs au « contraste criant et outrageant existant entre l'extrême misère des multitudes et l'abondance, le luxe effréné de quelques privilégiés ⁵⁶ ». Les efforts de quelques prêtres, souvent isolés, et de petites équipes de laïcs étaient contrecarrés et parfois dénoncés comme fauteurs de socialisme ou de communisme ⁵⁷. On n'a pas [117]

⁵⁶ Encyclique « Mater et Magistra », 2e partie.

⁵⁷ Un autre aspect de cette mentalité dualiste se rencontre assez fréquemment même chez d'excellents pratiquants ou parmi les dirigeants de l'Église : non seulement l'univers des actions humaines est divisé en deux : les sacrées et les profanes, mais l'univers lui-même des hommes est divisé en deux mondes : celui des bons et celui des mauvais. Les bons, ce sont tous ceux qui d'une manière ou d'une autre sont dans le camp de la « religion », les mauvais ce sont les indifférents ou les hostiles. Dans cette conception - où le terme religion désigne l'univers des rites et des organisations ecclésiastiques - le camp des bons pourrait inclure des pécheurs publics, des hommes dépourvus de sens social, pourvu qu'ils soutiennent la religion ou se montrent pratiquants. En échange, on ne craint pas de mettre dans le camp des « mauvais » des personnes à la vie irréprochable et à la charité évidente, mais qui se montrent indifférentes ou hostiles au système religieux. Ce « jugement opéré dans le temps », pour reprendre une expression du Dr Terra, a de nombreuses et fâcheuses conséquences. Il développe un orgueil de groupe chez tous ceux qui s'affirment catholiques ; il écarte ceux qui sont de bonne volonté, mais se trouvent hors des organisations religieuses et interdit de collaborer avec eux à l'intérieur des organismes étatiques ou civiques ; il tend ainsi à faire confondre l'Église avec un parti politique. Cette division du monde empêche de voir la vérité contenue dans l'action et les programmes de ceux qui passent pour les adversaires ou les ennemis de l'Église et interdit de s'approprier cette vérité. Si d'aventure certains chrétiens ou certains prêtres soulignent les éléments bons existant dans le protestantisme ou le communisme ou toute autre doctrine opposée au catholicisme, ils sont souvent rejetés dans le camp des ennemis. De simples ressemblances apparentes suffisent à les faire condamner. Il en est de même s'ils se permettent de mettre en doute la parfaite justice de ceux qui sont dans le « bon » camp. Raimondo Grigoriu Sanchez de LOZADA écrit à ce sujet : « Il n'est pas rare d'entendre tomber des lèvres de plus d'un prêtre des paroles critiques et de condamnation contre les mouvements de revendication ouvrière, les qualifiant, toujours, de mouvements communistes, exhortant en échange les ouvriers à se soumettre inconditionnellement à leurs patrons, sans examiner si les entreprises s'acquittent des exigences et des devoirs qu'imposent la justice et la charité » (chapitre sur la Bolivie, in Richard PATTEE, *El Catolicismo contemporaneo en Hispanoamerica*, Fides, Buenos Aires, 1951, page 63).

consacré le temps et les ressources nécessaires à, la formation d'un laïcat adulte, capable de prendre des responsabilités dans les syndicats ⁵⁸.

[118]

Tandis que les efforts immenses entrepris pour assurer des écoles secondaires catholiques ne donnaient pas sur le plan civique et social des résultats en harmonie avec les encycliques pontificales, dont la vérité oblige à dire qu'elles étaient très rarement présentées à l'étude et à la méditation des élèves. Ces constatations faisaient écrire au P. Paciano Fermoso au terme de son ouvrage très nuancé :

Circonscrire la religiosité de l'individu à la conservation de la pureté, à *l'assistance* à la messe dominicale et à la communion des premiers vendredis n'est pas une conception large et authentique de la religion catholique.

Une erreur définitive dans la présentation de la religion est de l'avoir convertie en morale et en une machine à compter le péché, mettant au second plan les autres valeurs religieuses, spécialement celle de caractère social ⁵⁹.

Certes, l'Amérique latine a connu, comme les autres pays catholiques, plus même peut-être, un dévouement très grand des catholiques pour secourir les malheureux. Les oeuvres de bienfaisance ne se comptent pas. Dans le passé et encore de nos jours, il n'est pas de domaine où le clergé et les catholiques plus fortunés ne fassent sentir leur charité. Mais à une époque où il est possible de changer les conditions mêmes qui engendrent la misère, la bienfaisance devrait se muer le plus souvent en action de réforme.

Une autre manifestation de cette coupure entre vie sacramentaire et action de l'Église dans la société est une attention exclusive donnée par certains à l'action sociale au détriment des moyens surnaturels qui devraient l'inspirer. Sentant que [119] les questions sociales intéressent au plus haut point la justice et la charité, effrayés par les progrès des mouvements politiques révolutionnaires, certains voudraient faire passer l'action syndicale, l'action communale, l'action politique au premier plan et considéreraient comme secondaires la vie sacramentaire, la formation chrétienne des laïcs, la liturgie, la prédication, etc. Cette tentation se rencontre notamment parmi les membres les plus jeunes du clergé. Cette tentation ne sera surmontée que s'il apparaît à tous que la vie sacramentaire est la source

⁵⁸ Voir le dossier des Informations catholiques internationales du 15 juin 1961.

⁵⁹ Paciano FERMOSO, *El Joven Culto Colombiano*, p. 212 et 275.

d'une transformation de la vie des chrétiens par la charité qu'elle instaure dans les cœurs. C'est ce qui donne à la rénovation liturgique un rôle capital en Amérique latine ; à condition qu'elle ne soit pas conçue comme un mouvement esthétique.

III. Présence transformante de Dieu dans le monde.

[Retour à la table des matières](#)

Une troisième manière de se représenter la relation de Dieu et du monde consiste à voir que Dieu a confié à l'homme ce monde qu'Il a créé et qu'Il charge ce même homme de transformer le monde en y faisant pénétrer la charité qu'Il lui communique par son Fils et par son Église. Alors que les précédentes représentations du monde étaient statiques, celle-ci est résolument dynamique ⁶⁰. Le monde, la société ne sont pas encore divins. Mais ils sont appelés à le devenir.

[120]

C'est l'homme qui est chargé librement de cette tâche grandiose. Il le fera en substituant à l'égoïsme qui divise, la charité qui unit et construit le Corps mystique du Fils de Dieu. Il y a là une tâche capable de soulever l'enthousiasme de tous les hommes et plus spécialement des populations latino-américaines toujours sensibles à l'appel d'un grand idéal.

Ce qu'il nous faut en premier lieu c'est un idéal catholique ouvert aux perspectives de notre temps. Un idéal qui soit capable de captiver la jeunesse latino-américaine et chilienne. Si nous faisons passer dans les faits cet idéal contemporain du catholicisme alors il sera de nouveau possible de conduire les hommes à la vie sacramentelle. Ce dont nous avons besoin c'est d'une vision, d'un idéal fascinant et non un tumulte d'organisations qui ne donnent que des résultats transitoires... Je crois que le temps est mûr pour un renouveau religieux ⁶¹...

⁶⁰ César Arróspide de la FLOR écrit (in Richard PATTEE, op. cit.) : « Ces caractéristiques du milieu religieux du Pérou le définissent typiquement comme un pays qui vit tranquille, confiant dans sa foi traditionnelle sans se préoccuper davantage d'affronter les grands problèmes vitaux qui sont en rapport direct ou indirect avec la substance même de la foi. Religion statique et paisible qui fait contraste avec la religiosité dynamique et militante de pays non catholiques ou de pays où l'Église est persécutée. Dans ces derniers, le croyant vit dans une atmosphère dangereuse de défense ou de conquête, en perpétuelle révision de son attitude de catholique en face de la vie », p. 384.

⁶¹ Irénée ROZIER, *¿ Vida sin Perspectivas ?* p. 87.

Une telle Weltanschauung catholique doit être capable d'inclure en elle tout ce qu'il y a de bon dans les transformations qui se sont succédé depuis l'Indépendance, les progrès de la technique et de la science, l'urbanisation, le développement économique, l'action culturelle, l'éducation de base, l'action communale, les réformes agraires, les transformations de l'entreprise capitaliste, l'égalisation des chances, l'unification économique des continents et du monde, la lutte contre la faim, en un mot tous ces progrès que Sa Sainteté [121] le pape Jean XXIII a loués et encouragés dans son encyclique *Mater et Magistra*. Au lieu de condamner les nouvelles expériences, les efforts faits par les hommes, voire nos adversaires, pour apporter un peu plus de bien-être et de justice, il faut entrer dans le mouvement et lui apporter un fondement et une orientation sans lesquels tout effort humain peut dévier vers l'erreur. Il faut encourager et « éduquer davantage et moins condamner à l'enfer », selon l'expression du P. Feroso. Beaucoup serait fait déjà si dans toutes les écoles, à tous les niveaux, dans toutes les paroisses, dans tous les mouvements l'on s'adonnait à une étude et une méditation réfléchie de l'encyclique *Mater et Magistra*.

En écrivant ces lignes nous ne voulons pas dire que cet esprit fasse défaut en Amérique latine. Les déclarations des évêques, déclarations isolées, mais surtout déclarations des épiscopats nationaux ou déclaration du Celam, la mentalité de nombreux prêtres et laïcs est imprégnée de cette volonté d'insérer progressivement Dieu et sa charité dans le monde. Mais ce qui reste à faire le plus souvent, c'est d'introduire cet esprit dans le quotidien de la vie sacramentaire et liturgique, dans le sermon du dimanche, dans l'enseignement du catéchisme, dans les écoles et collèges chrétiens, et pour cela d'abord dans les séminaires et les maisons de formation des religieux et des religieuses.

Le mouvement liturgique déjà commencé devrait être systématiquement étendu.

Parlant de l'Argentine, Mgr Gustavo J. Franceschi déclare :

De là est née une floraison liturgique qui n'a pas encore atteint toute l'extension qu'il serait souhaitable, mais qui va s'étendant peu à peu, procurant un énorme bénéfice aux âmes et une grande dignité [122] au culte... Je suis très loin de prétendre que tout soit parfait dans notre pays. Dans le domaine liturgique, nous possédons des foyers importants, mais pas suffi-

samment nombreux ni suffisamment étendus ; nous disposons d'une élite qu'il faudrait accroître si l'on veut atteindre tout le pays ⁶².

Des remarques similaires pourraient être faites à, propos de la plupart des pays. Certains pays en sont encore au tout début de la rénovation liturgique et ne semblent pas consacrer à ce mouvement - le plus important après la formation des laïcs pour rénover le catholicisme latino-américain - tout l'effort qui semblerait nécessaire.

Depuis 1930, dans presque tous les pays l'Action catholique est née et s'est développée avec un succès variable. Elle a développé chez de nombreux laïcs le sens de l'appartenance à l'Église et la volonté de s'en faire les apôtres. La Légion de Marie, le Mouvement familial chrétien, l'Action catholique rurale (spécialement au Chili), la J.O.C. dans certains pays ont obtenu de beaux résultats. Mais ce qui pèse sur un développement plus rapide de ces mouvements c'est le manque de prêtres aptes à former des militants. Les réunions d'Action catholique sont trop souvent des cercles d'étude ou des conférences d'instruction religieuse. Un autre défaut a été parfois la transplantation servile des méthodes européennes et la constitution de mouvements créés de toute pièce, avec un imposant appareil bureaucratique avant même que l'on ait formé des militants et créé un esprit apostolique. La structuration officielle a précédé la naissance du mouvement au lieu de la suivre. Le résultat est un encadrement artificiel de chrétiens de bonne volonté, incapables de véritable [123] apostolat. Le nom même de militants qu'on leur attribue déprécie aux yeux de candidats plus authentiques le nom même d'Action catholique. Cela a provoqué des échecs que l'on commence à s'expliquer et qui suscitent de nouveaux départs plus modestes parfois dans leurs ambitions immédiates, mais en fin de compte plus prometteurs. L'idée semble admise qu'il ne s'agit pas seulement de substituer une structure meilleure à la structure ancienne, mais de développer une vision du monde totalement chrétienne, avec toutes les exigences que cela suppose pour la vie spirituelle de chacun ⁶³.

⁶² Mons. Gustavo J. FRANCESCHI, chapitre sur l'Argentine, in Richard PATTEE, op. cit., p. 35.

⁶³ Cf. Fr.-H. LÉPARGNEUR, « Laïcat adulte, Premier problème de l'Église en Amérique latine », in *Nouvelle revue théologique*, 83 (1961), 1051-1081.

[125]

Deuxième partie :
Visions du monde et transformations socio-culturelles

Chapitre VII

L'univers sociologique de « *Mater et Magistra* » *

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

Pour l'historien comme pour le sociologue, un document officiel possède une double signification : il communique d'abord un message dont le contenu a valeur en soi ; mais il se trouve aussi à révéler une situation historique, et l'on peut alors le considérer comme un témoignage sur une époque. Cette double signification, - *doctrinale* et *documentaire*, dirions-nous, - sera particulièrement nette dans les déclarations du Saint-Siège en matière socio-économique. Les fidèles seront avant tout sensibles aux leçons doctrinales d'une encyclique sociale, mais le spécialiste en sciences humaines n'est-il pas justifié de chercher également dans ce document un témoignage sur l'époque qui l'a suscité ?

[126]

De ce point de vue, l'encyclique *Mater et Magistra* constitue un document assez évocateur pour la connaissance et l'appréciation du monde actuel. Le sociologue moderne, qui lit avec attention le texte de l'encyclique, y percevra en filigrane

* Texte français d'un chapitre paru dans *L'Enciclica « Mater et Magistra » : Linee generali e problemi particolari*, sous la direction de T. Mulder et H. Carrier. Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1963, p. 69-81.

une véritable analyse des structures et des institutions de la société contemporaine. Cette description objective de la société actuelle reste souvent implicite ou occasionnelle dans le texte, mais n'en possède pas moins une valeur sociologique que nous aimerions dégager dans les pages qui suivent.

Habitué à un champ d'observation ordinairement plus limité, le sociologue se trouve ici devant un vaste tableau qui embrasse les dimensions du monde entier. Ce tableau, évidemment, ne se présente pas comme une enquête sociologique au sens strict, mais il suppose une perception des situations présentes qui ne sont pas sans analogie avec l'observation positive.

Le sociologue empirique comme tel n'a pas à se prononcer sur l'autorité propre de l'Église en matière sociale. Il peut toutefois observer quelle est la position avouée de l'Église à ce sujet. On voit d'abord que ce n'est pas au nom d'une compétence technique particulière que l'Église entreprend l'analyse des situations sociales. Pas plus dans le domaine de la technique Sociologique que dans celui de la technique économique, l'Église ne revendique de pouvoir ou de capacité propre ⁶⁴. [127] De par sa mission cependant, l'Église affirme avoir compétence pour percevoir et pour analyser les réalités sociologiques dans leur dimension morale. Dans les documents pontificaux, ces réalités sociologiques sont souvent désignées sous le nom *d'ordre social, d'ordre économique, de forme donnée à la société*. Ceux qui reconnaissent à l'Église la mission de porter un jugement moral pratique sur les structures contemporaines concéderont également qu'elle dispose de la compétence nécessaire pour découvrir les traits particuliers de cette société soumise à son jugement ⁶⁵.

Le lecteur constate que ce principe est nettement affirmé dès le début de l'encyclique *Mater et Magistra*. Empruntant les paroles mêmes de Pie XII, le Saint-Père affirme « l'incontestable compétence de l'Église... pour juger si les bases d'une organisation sociale donnée sont conformes à l'ordre immuable des choses que Dieu, Créateur et Rédempteur, a manifesté par le droit naturel et la Révélation. » On peut donc affirmer que, sans revendiquer d'autorité spéciale pour la recherche proprement technique, l'Église croit cependant avoir la compétence

⁶⁴ Les documents pontificaux ont souvent insisté sur la compétence spécifique de l'Église dans le domaine social et économique ; cette compétence, y dit-on, n'embrasse pas l'ordre technique, mais l'ordre *moral*. La distinction s'applique à l'aspect sociologique comme à l'aspect économique. Cf. *Quadragesimo anno*, no. 44-47 ; *Divini Redemptoris*, n. 34.

⁶⁵ Mgr Montini, dans la lettre qu'il adressait à la Semaine sociale de Lille en 1949, affirmait la volonté d'affronter les faits sociaux avec réalisme : « D'ailleurs il ne peut y avoir d'incompatibilité entre un réalisme, sainement nourri de faits, de statistiques et de lois économiques, et un ordre social, bien légitimement imbu d'aspirations à plus de justice et d'humanité. »

nécessaire pour examiner objectivement la société à diverses époques et pour juger si celle-ci est conforme ou non à la loi morale.

Certains sociologues empiriques vont plus loin ils admettent que le Siège apostolique bénéficie aujourd'hui d'une information et d'une expérience [128] sociale de première valeur. Peu après la parution de l'encyclique, un sociologue non catholique faisait remarquer que quiconque voudra « juger les crises de notre temps » devra scruter avec la plus grande attention *Mater et Magistra* ⁶⁶. Un autre sociologue non catholique, ancien directeur de *l'American Journal of Sociology*, écrivait dans le même sens qu'aucune institution dans l'histoire n'a jamais acquis une somme d'expérience sociale comparable à celle de l'Église catholique : tout, sociologiquement, y est arrivé, tout y a été observé.

L'Église, remarque-t-on, est la plus vieille institution d'Occident ; elle connaît la société humaine par une sorte d'expérience séculaire et d'intuition qui lui sont propres. Hier comme aujourd'hui, Rome est présente au monde entier et l'image qu'elle se forme de la cité terrestre est unique de pénétration, de bienveillance, d'universalité. C'est ce qui frappera plus d'un observateur à la lecture de l'encyclique *Mater et Magistra*.

Comme nous l'avons dit, ce document n'est pas à considérer comme une analyse sociologique au sens strict ; on y trouve néanmoins une vision du monde actuel qui a valeur objective. Nous voudrions ici dégager cette image qui ressort de l'encyclique. On se trouvera par le fait même à formuler les principales inquiétudes de la conscience moderne ainsi que les préoccupations dominantes du Saint-Siège en matière sociale. Ce sera aussi une façon de mettre en lumière l'originalité de l'encyclique et de souligner les nouveaux secteurs d'application de la doctrine sociale chrétienne.

⁶⁶ Voir W. LISSNER, « First Thoughts on Mater et Magistra », *American Journal of Economics and Sociology*, 20 (July 1961), 397-398.

[129]

I. Le tableau d'ensemble.

[Retour à la table des matières](#)

Dès la première partie de l'encyclique, un bref tableau résume les traits majeurs qui donnent sa physionomie à notre époque. Dans le *domaine technique*, nous vivons actuellement une révolution caractérisée par les premières utilisations de l'énergie nucléaire, par l'immense développement de l'industrie chimique et des produits synthétiques, par l'introduction de l'automation, par la modernisation de l'agriculture, par la suppression des distances ou des délais dans les communications et les transports ; nous entrevoyons déjà « le début de la conquête des espaces interplanétaires ».

Dans le *domaine social*, notre époque assiste à une amélioration constante des conditions de vie ; ce qui met en plus grand relief les différences économiques subsistant entre les secteurs de production, entre les régions, et entre les pays inégalement développés. D'une part, on déplore presque partout le retard économique des agriculteurs, le développement inégal des régions à l'intérieur de chaque pays et surtout un « déséquilibre économique et social encore plus flagrant » entre pays développés et pays sous-développés.

Dans le *domaine politique*, on note une participation accrue des masses à la vie publique, de même qu'une extension plus grande de l'État dans le domaine socio-économique. Sur le plan international, on observe « le déclin des régimes coloniaux » et l'accession des peuples d'Asie et d'Afrique à l'indépendance. Les rapports se multiplient entre peuples ; leur interdépendance apparaît mieux et l'on constate le « développement d'un réseau toujours plus dense d'organismes à la dimension du monde ». C'est sur cet arrière-fond que se profile l'analyse sociale [130] tout au long de l'encyclique. Arrêtons-nous aux traits qui nous apparaissent les plus caractéristiques.

Tout le contenu descriptif de la lettre nous semble commandé par deux observations majeures : 1° Notre époque, comme nulle autre, a multiplié et élargi les rapports de solidarité entre les personnes, les groupes, les États ; 2° Mais notre temps reste marqué par de profonds *déséquilibres sociaux et économiques* à l'intérieur des nations et aussi entre les pays. Nous ne croyons pas faire violence au document en reprenant les observations de détail dans cette double perspective.

II. Extension des solidarités sociales.

[Retour à la table des matières](#)

L'un des phénomènes typiques du monde actuel, c'est le haut niveau d'organisation de la vie collective,, c'est la multiplication des rapports sociaux et la prolifération d'associations et d'institutions de toutes sortes. Ce phénomène est décrit par l'encyclique comme un processus de *socialisation* : « La socialisation est un des aspects caractéristiques de notre époque. Elle est une multiplication progressive des relations dans la vie commune ; elle comporte des formes diverses de vie et d'activités associées et l'instauration d'institutions juridiques. » Ce processus s'explique d'une part, par une tendance plus accentuée à la « collaboration autonome » dans les domaines économiques, culturels, récréatifs, professionnels, politiques et internationaux. D'autre part, la *socialisation* est suscitée par « l'intervention croissante des pouvoirs publics » et par la diffusion des avantages économiques et sociaux. Pour ces raisons la vie collective s'est intensifiée.

La *socialisation* réduit, certes, « le rayon d'action libre des individus », mais elle n'est pas à concevoir [131] comme le résultat d'un simple déterminisme. Elle s'explique au contraire par plus de responsabilité, par le fait qu'elle offre la satisfaction « de nombreux droits personnels, en particulier ceux qu'on appelle économiques et sociaux » - entretien plus humain, soins médicaux, éducation de base, formation professionnelle, logement, travail, récréation et ouverture à l'universel, grâce à une meilleure organisation des moyens modernes de diffusion de la pensée. « Il est loisible à toute personne de participer aux vicissitudes humaines sur un rayon mondial. »

Le processus de socialisation entraînera parfois des inconvénients pour la spontanéité et l'initiative des individus, mais l'encyclique se refuse à interpréter ce processus comme un mécanisme aveugle et comportant de soi le danger de réduire les hommes à des automates. Le Saint-Père refuse cette conclusion : « Faut-il conclure que la « socialisation », croissant en amplitude et profondeur, transformera nécessairement les hommes en automates ? À cette question, il faut répondre négativement. » Dépendant en grande partie de la libre collaboration des personnes et des groupes, la socialisation apporte des avantages indéniables : « il est clair que la « socialisation », ainsi comprise, apporte beaucoup d'avantages ». La socialisation dénote un progrès dans la mesure précisément où elle respecte la contribution harmonieuse des personnes et des groupes coordonnés par l'État.

« Elle est... oeuvre des hommes, êtres conscients, libres, portés par nature à agir comme responsables, même s'ils sont tenus, dans leur action, à reconnaître et respecter les lois du développement économique et du progrès social... »

Un ordre nouveau s'échafaude, un nouvel équilibre se dessine. Le Saint-Père en prend acte avec sérénité et optimisme. C'est comme si le dynamisme [132] interne et conscient du mouvement de *socialisation* contenait en lui-même ses principales garanties de rectitude.

Les organisations de la société contemporaine se développent et l'ordre s'y réalise de plus en plus, grâce à un équilibre renouvelé : exigence d'une part de collaboration autonome apportée par tous, individus et groupes ; d'autre part, coordination en temps opportun et orientation provenant des pouvoirs publics.

Ces perspectives nous font comprendre toute l'importance que l'encyclique accorde à deux principes fondamentaux : la liberté de *l'initiative des particuliers* concourant au bien commun ; et le *principe de subsidiarité*, en vertu duquel l'État intervient positivement dans le domaine économique tout en respectant la fonction primordiale des groupes spontanés.

Dans les organismes de production.

De nouvelles solidarités se nouent entre les principaux agents de la vie économique. De nos jours, on note une aspiration des travailleurs à une participation plus stricte à la vie des entreprises comme à la vie des organismes où se décident les politiques économiques. Que l'entreprise devienne « une communauté de personnes » où chacun se sente respecté, estimé, responsable. Que les ouvriers aient une « part active à la vie des entreprises », qu'on les fasse même « participer à la propriété des entreprises ». L'encyclique retient cette dernière expérience comme « des plus désirables ».

Le fait que les ouvriers exercent leur responsabilité dans les organismes de production répond à une aspiration tout à fait naturelle et qui est particulière à notre temps, constate l'encyclique ; [133] c'est « en harmonie avec le déroulement de l'histoire en matière économique, sociale et politique ».

Ces aspirations à la participation ne s'arrêtent pas à l'entreprise elle-même ; elles embrassent les pouvoirs publics et les institutions nationales ou mondiales qui ont pouvoir de décision en matière économique.

L'encyclique note avec satisfaction l'action positive des mouvements ouvriers dans cette tâche novatrice. Les syndicats chrétiens sont paternellement et affectueusement encouragés. Leur action s'exerce bien au-delà de leurs cadres immé-

diats ; elle atteint « l'ensemble du monde du travail » où elle apporte « une impulsion chrétienne novatrice ». Sont également pris en considération les autres syndicats « qu'animent les principes naturels de vie commune, et qui respectent la liberté de conscience ».

Ces aspirations à participer plus étroitement à la vie économique sont également partagées par les artisans, les coopérateurs et surtout par les agriculteurs. L'isolement les condamne aujourd'hui à l'inefficacité. Il leur faut s'unir et collaborer. « De nos jours,, une voix isolée n'a quasi jamais le moyen de se faire entendre, moins encore de se faire écouter. » L'association s'impose : « dans le secteur agricole, comme au reste dans tous les secteurs productifs, l'association est aujourd'hui de nécessité vitale... ».

Entre peuples.

Notre temps est surtout marqué par un nouveau type de rapports entre pays inégalement développés. C'est l'enjeu de notre époque : « Le problème le plus important de notre époque est peut-être celui des relations entre communautés politiques économiquement développées et pays en [134] voie de développement économique. » Le pape note comme un fait « l'interdépendance de plus en plus étroite entre peuples », et il souligne les conséquences et les devoirs qui en découlent.

C'est également un fait que l'éveil de la conscience moderne à ce problème du développement de tous les pays :

Nous savons fort bien qu'en ces dernières années une conscience plus universelle, plus approfondie, a été prise du devoir de s'employer à favoriser le développement économique et le progrès social dans les pays qui se débattent dans les plus grandes difficultés.

Ces solidarités mieux perçues commencent à se concrétiser dans de multiples formes de collaboration : coopération technique, accueil d'étudiants, apports de capitaux, initiatives économiques, organisations et fondations spécialisées. Mais, par rapport aux urgences et aux besoins, ces efforts restent infimes, « la coopération scientifique, technique et économique... veut une autre ampleur que celle que nous connaissons ».

Ces nouvelles conditions d'interdépendance et de solidarité ont élargi la « question sociale » aux dimensions du monde. « Le déroulement de l'histoire met

en plus grand relief les exigences de la justice et de l'équité. » Les problèmes de justice et d'équité ne concernent pas seulement les employeurs et les ouvriers. Ces questions englobent aujourd'hui les rapports entre secteurs et zones économiques d'un même pays. La « question sociale » s'étend même aux relations socio-économiques entre pays diversement développés. « Par suite, on peut dire que tout problème humain de quelque importance... revêt aujourd'hui des dimensions supranationales et souvent mondiales. »

[135]

III. Déséquilibres de notre époque.

[Retour à la table des matières](#)

Les progrès économiques du monde moderne et ses solidarités plus étroites mettent en un relief saisissant les inégalités qui subsistent à tous les niveaux. L'encyclique revient constamment sur ce thème du *déséquilibre*. C'est avec celui de la *solidarité* un concept-clé pour décrire les phénomènes contemporains. Les individus, les groupes, les régions, les secteurs de production, les pays nous sont présentés avec leurs contrastes, leurs disparités, leurs inégalités, en un mot, avec leurs déséquilibres socio-économiques porteurs d'injustices.

Il y a d'abord le fait qu'en de nombreux pays et même « sur des continents entiers » une foule de travailleurs et leurs familles sont réduits à « des conditions de vie infra-humaines ». Souvent le contraste est « criant et outrageant » entre le luxe des privilégiés et la misère des multitudes. En certains pays, au nom d'un « prestige national mal compris » ou par désir d'une accélération économique disproportionnée, on contraint la génération actuelle à des privations inhumaines, ou l'on dépense une large part du revenu national en armements.

Même dans des pays développés, il arrive que les rétributions touchées par certains citoyens sont sans rapport avec la valeur de leurs prestations et « disproportionnées à leur apport au bien commun ».

Ces déséquilibres sont la manifestation d'une inadéquation fondamentale entre le progrès social et les développements économiques ; en définitive, ils sont le signe d'« erreurs profondes » affectant les buts, les structures, le fonctionnement de l'économie ; « nombreux sont, de notre temps, les [136] déséquilibres économiques et sociaux qui blessent la justice et l'humanité ».

Sur le plan de la *propriété*, une dissociation s'est opérée entre la sécurité des citoyens et la possession concrète d'un patrimoine. Grâce à une valorisation des droits du travail, on place la sécurité dans sa capacité professionnelle plutôt qu'en « des droits fondés sur le capital ». Selon l'expression de l'encyclique, « on aspire à conquérir une capacité professionnelle plus qu'à posséder des biens ». Dans la mentalité actuelle, un doute s'est ainsi élevé sur le principe même du droit de propriété privée. C'est dans cette perspective sociologique que l'encyclique s'applique à réaffirmer les principes du droit de propriété privée, même pour les biens de production.

L'encyclique s'attarde à deux phénomènes particulièrement graves de notre temps : la situation d'inégalité dans laquelle se trouvent les agriculteurs presque partout, et celle où se débattent les pays sous-développés.

Dans l'agriculture.

C'est un « problème de fond » pour tous les États : comment réduire « le déséquilibre de la productivité » du secteur agricole en face du secteur industriel et des services ? Comment atténuer le déséquilibre entre le niveau de vie des ruraux et celui des citadins ? Comment empêcher que les agriculteurs n'aient « un complexe d'infériorité » ? Cette situation d'inégalité caractérise notre temps : « Le secteur agricole, à peu près partout, est un secteur déprimé », sous-développé, mal équipé par rapport aux autres. Ce déséquilibre tient à un manque de coordination économique et à une inégalité des chances de développement. Les revenus du secteur agricole se forment plus lentement. Les risques y sont plus notables. Par ailleurs, [137] les porteurs de capitaux sont peu enclins à pratiquer des investissements dans ces secteurs.

Ces graves disparités appellent une politique audacieuse de soutien, de coordination, de modernisation. L'encyclique s'y étend longuement. Elle insiste sur le fait que les agriculteurs seront eux-mêmes les agents de leur propre promotion. Elle souligne que l'association est ici, comme dans les autres secteurs, de « nécessité vitale ».

Les déséquilibres socio-économiques s'étendent non seulement aux secteurs de production, mais ils atteignent des régions entières, à l'intérieur de plusieurs pays. Certaines régions sont prospères, d'autres sont « économiquement arriérées ». Ici encore, l'initiative privée et les pouvoirs publics sont appelés à une action conjointe et efficace.

L'encyclique décrit aussi les déséquilibres qui affectent les modes de peuplement de la terre : « Il existe en plusieurs pays des déséquilibres marqués entre terre et peuplement » ; ici, les « hommes sont rares et les terres cultivables abondent » ; ailleurs, c'est la situation inverse : la terre est rare et les hommes abondent. Seul l'appel à la solidarité internationale peut remédier à ces disparités. Le rôle bienfaisant de la F.A.O. est cité en exemple.

Entre pays.

Le déséquilibre frappant qui sévit entre pays inégalement développés est la préoccupation sociale la plus lourde de notre époque. Certains pays « jouissent d'un niveau de vie élevée » ; d'autres « souffrent de privations », leurs habitants « se débattent dans les difficultés de l'indigence, de la misère, de la faim, ne jouissent même pas des droits élémentaires reconnus à la personne humaine ».

[138]

Ces inégalités dans le développement économique prennent une signification encore plus grave si l'on y ajoute le problème des accroissements démographiques actuels.

Les problèmes démographiques sont envisagés, essentiellement, sous l'angle d'un déséquilibre mondial entre peuplement et allocation des moyens de subsistance., Le Saint-Père ne s'attarde guère sur les prévisions de certains démographes et statisticiens : leur pessimisme semble exagéré et leurs conclusions s'appuient, pense-t-il, sur des éléments « trop incertains et instables ». Les problèmes de la population mondiale ne sont guère analysés en eux-mêmes, dans leur complexité sociologique et économique. L'encyclique se place dans une perspective d'interdépendance universelle plutôt que du point de vue particulier des populations locales en croissance. Ainsi considérée, la difficulté de nourrir adéquatement les populations nouvelles n'apparaît pas insurmontable : « À dire vrai, sur le plan mondial, le rapport entre l'accroissement démographique, d'une part, et le développement économique et des moyens de subsistance disponibles, d'autre part, ne semble pas créer de difficultés, au moins actuellement et dans un proche avenir. »

Les solutions ne sauraient venir d'une politique négative ou limitative. Il s'agit au contraire de provoquer des solutions positives, du côté du développement, du progrès véritable et de la « collaboration mondiale ». « La vraie solution se trouve seulement dans le développement économique et le progrès social, qui respectent les vraies valeurs humaines, individuelles et sociales. » L'homme moderne peut

être tenté par des solutions pessimistes et immorales ; il lui est demandé ici « un nouvel effort scientifique pour augmenter son emprise sur la nature ».

[139]

Les problèmes du peuplement humain, comme ceux du développement économique, engagent la responsabilité collective de tous les hommes ; la paix entre les peuples y est même en cause : « Une paix durable et féconde n'est pas possible entre eux si sévit un trop grand écart entre leurs conditions économiques et sociales. »

Les secours d'urgence s'organisent, ils sont indispensables ; mais c'est aux causes mêmes du déséquilibre qu'il faut s'attaquer : « ces causes proviennent avant tout d'un régime économique primitif ou arriéré. »

L'analyse du Saint-Père ne s'arrête pas aux faits extérieurs ; elle se fait incisive et elle découvre, en même temps que les obligations de la conscience moderne, les écueils et les tentations qui guettent les pays riches face aux nations pauvres. Tentation de s'en tenir au développement économique, sans veiller à ce que celui-ci s'accompagne d'un progrès social harmonieux. Tentation plus subtile de « projeter leur propre image sur les pays en voie de développement ». Tentation toujours possible de chercher leur propre intérêt « en esprit de domination », ce qui serait « une colonisation d'un genre nouveau ». Mais « l'embûche la plus dissolvante » serait d'apporter à ces pays un bien-être exclusivement matériel qui risque de tuer la conscience morale des peuples secourus.

Au niveau des consciences.

L'encyclique insiste sur les contradictions de la conscience moderne, prisonnière de ses craintes, de ses ambitions de suprématie, de ses calculs de guerre. Voilà, en effet, « une des contradictions les plus déconcertantes qui affligent notre époque ». D'une part, on brandit « le spectre de la misère et de la famine », et par ailleurs on utilise [140] la science, la technique et d'immenses ressources économiques à la production de « terribles instruments de ruine et de mort ». L'homme moderne est esclave de ses propres terreurs. Les adversaires se redoutent réciproquement et chacun soupçonne chez l'autre de nouveaux projets de suprématie ; chacun s'empresse de s'armer, prétendant que c'est uniquement « pour dissuader de toute agression l'hypothétique agresseur ».

Tout cela suggère au Saint-Père une observation profonde sur l'une des causes les plus graves du déséquilibre contemporain : la *méfiance réciproque*, la dispersion des énergies et des ressources, la ruine d'un esprit de collaboration vraiment

constructif. Prisonnier de ses propres angoisses, l'homme moderne s'épuise contre lui-même et, par une sorte d'inhibition collective, il se trouve sans forces pour affronter les tâches nouvelles de l'humanité : « Des énergies humaines immenses et des ressources gigantesques se consomment en des buts non constructifs tandis que s'insinue et grandit dans l'esprit des individus et des peuples un sentiment de malaise et de pesanteur qui ralentit l'esprit d'initiative pour des tâches de large envergure. »

Les anomalies, les inégalités et les injustices de notre époque prennent racine dans un autre déséquilibre : celui des consciences elles-mêmes ; déséquilibre dans « les relations sociales », affrontement des idéologies, illusion de bâtir la cité sans aucun fondement religieux ; « l'aspect plus sinistrement typique de l'époque moderne se trouve dans la tentation absurde de vouloir bâtir un ordre temporel solide et fécond en dehors de Dieu... ».

Allant plus loin, le Saint-Père souligne l'une des déviations les plus radicales de la psychologie contemporaine ; c'est ce que l'on pourrait appeler [141] *l'attitude naturaliste et réductrice* devant le fait religieux. Lorsqu'il partage cette attitude, l'homme contemporain reste en marge de l'univers religieux et se refuse à participer aux valeurs spirituelles. La religion, élément irrationnel et caduc, serait à évacuer de la culture moderne. La religion est réduite à une illusion du sentiment ou à une survivance contingente que le progrès moderne devra éliminer. L'erreur est dite « radicale » car c'est d'elle que découlent les plus graves désordres de notre temps. « L'erreur la plus radicale de l'époque moderne est bien celle de juger l'exigence religieuse de l'esprit humain comme une expression du sentiment ou de l'imagination, ou bien comme un produit de contingences historiques, qu'il faut éliminer comme un élément anachronique et un obstacle au progrès humain. »

Un décalage culturel et religieux s'observe nettement : malgré ses admirables progrès techniques, l'humanité n'a pas su développer au même rythme son avancée spirituelle, elle semble plutôt régresser ; « notre époque se distingue par le contraste existant entre l'immense progrès scientifique et technique et un recul effrayant de l'humanité ».

Malgré sa franchise et son réalisme, la description du Saint-Père ne laisse à aucun moment une impression de nostalgie, de pessimisme ou d'abattement. L'Église accepte avec bienveillance ce monde tel qu'il est. Ses erreurs et ses déviations y sont dénoncées sans ménagement ni fausse diplomatie ; mais, par-dessus tout, subsiste l'espérance toujours vive de recréer une vie collective « dans la vérité, la justice et l'amour ».

Devant cette société des hommes qu'elle connaît si intimement et qu'elle juge en toute liberté, l'Église reste pleine d'espérance pour l'avenir : « Notre époque est envahie et pénétrée d'erreurs fondamentales, elle est en proie à de profonds [142] désordres ; cependant, elle est aussi une époque qui ouvre à l'Église des possibilités immenses de faire le bien. »

IV. Conclusion : la perception d'un monde nouveau.

[Retour à la table des matières](#)

Telle est l'image de notre temps que le lecteur discerne à travers les Pages de l'encyclique ; c'est la vision d'une société complexe et en profonde mutation. En regardant avec réalisme ce monde en devenir avec tout ce qu'il a de confus et d'inédit, l'encyclique prête à la « question sociale » une acception extrêmement élargie. Il ne s'agit plus seulement de promouvoir la justice dans le monde du travail, entre patrons et ouvriers ; il ne suffit plus de considérer les rouages traditionnels de l'économie et de la politique. Les impératifs de la justice et de l'équité sont ici étendus à de nouvelles réalités socio-économiques. Parmi ces réalités nouvelles envisagées par l'encyclique, il y a, par exemple, le monde agricole devenu conscient de lui-même et qui, pour la première fois, est affirmé aussi nettement dans une encyclique sociale. L'encyclique embrasse surtout avec lucidité deux problèmes urgents qui ont émergé ces dernières années au niveau de la conscience universelle : la question des pays en développement et le problème de la population mondiale. En relation plus ou moins étroite avec les problèmes du développement, - qui affleurent presque à chaque page -, le document pontifical pose la question de l'alimentation mondiale ; de la coresponsabilité technique, économique et culturelle ; des communications universelles, etc. Autant de thèmes qui donnent à l'encyclique [143] son indéniable caractère « *factuel* » et sa résonance sociologique.

Plus explicitement encore, l'encyclique décrit divers processus sociaux, caractéristiques de notre temps : par exemple, le passage si remarqué sur la « socialisation ». Par delà les définitions reçues parmi les sociologues, le document décrit un ample phénomène à la fois social, économique et politique. Le réalisme de l'encyclique fait oublier la nouveauté du concept. Ajoutons les notations psychologiques si nettes sur la psychose de guerre, sur les anxiétés irrationnelles de l'âge atomique, sur les attitudes irréligieuses du scientifique ou de l'indifférent moderne.

À cause de tout cela, l'encyclique donne l'impression d'être plus sociologique que les documents pontificaux antérieurs. L'analyse des faits, la découverte des besoins et des urgences constituent ici le point de départ et d'application de l'enseignement proprement doctrinal. Dans les encycliques du passé, l'accent était légèrement différent. L'observation des faits partait davantage, quoique non exclusivement, des idéologies adverses : socialisme, communisme, libéralisme, etc. Cette approche du problème n'est pas celle de *Mater et Magistra*. On n'y parle guère du socialisme ou du libéralisme, pas du tout du communisme. D'aucuns y ont vu une carence : le communisme, par exemple, n'est-il pas, de tous les problèmes de notre temps, le plus grave et le plus menaçant ? Ce point de vue se justifie en soi, car les idéologies constituent, sans aucun doute, un fait social de souveraine importance. Mais on justifie tout aussi bien la saisie plus directe et plus fondamentale qui est celle de *Mater et Magistra*. En fait, il s'agit d'une vue immédiate des besoins de l'humanité et des obligations les plus urgentes : la tâche de redresser [144] ensemble d'intolérables déséquilibres, abstraction faite des idéologies qui continueront à séparer les humains. L'encyclique s'attaque moins à un système qu'à la solution concrète des problèmes de justice et d'équilibre. Tous les hommes doivent pouvoir manger, s'instruire et vivre dignement ; et c'est toute la génération actuelle qui en est solidairement responsable.

Cette image du monde actuel rejoint les problèmes majeurs de notre époque et les sociologues eux-mêmes en admettront la richesse autant que la fermeté. Trouvera-t-on ce tableau complet ? Nous remarquons plus haut que l'Église ne revendique pas de compétence technique lorsqu'il s'agit de l'analyse économique ou sociologique. La description que contient *Mater et Magistra* ne se présente donc point comme irréformable ou exhaustive. Peut-être des spécialistes estimeront-ils que certains faits ne furent pas suffisamment traités. Mentionnons, par exemple, les problèmes raciaux, qui reprennent de nos jours une actualité nouvelle en plusieurs continents ; les problèmes intérieurs et locaux des pays sous-développés ; les problèmes démographiques et alimentaires, perçus non seulement à l'échelle mondiale, mais au niveau des populations particulières ; les problèmes de l'initiative économique et de l'autorité politique dans les nations nouvelles ; les problèmes si actuels de la planification économique.

On pourrait allonger la liste des problèmes « possibles » ; l'encyclique ne pouvait les aborder et les régler tous. Elle devait choisir parmi les plus importants et formuler les principes généraux permettant de résoudre les questions particulières. *Mater et Magistra* allait d'ailleurs se prolonger et se compléter bientôt par l'encyclique *Pacem in terris*. Rien d'étonnant, du reste, si [145] une encyclique n'embrasse à la fois qu'une partie de l'univers sociologique. La réalité sociale, si diver-

se et mouvante, pose sans cesse à la conscience chrétienne de nouvelles interrogations. La doctrine sociale chrétienne apparaît précisément comme la réponse toujours rajeunie de l'Église aux besoins changeants de la communauté humaine.

[147]

Deuxième partie :
Visions du monde et transformations socio-culturelles

Chapitre VIII

Le manichéisme urbain-rural : Quelques stéréotypes de la société heureuse.*

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie de la connaissance nous semble un des instruments les plus valides pour étudier la façon dont les générations successives se représentent les phénomènes sociaux. Nous voudrions utiliser ce type d'analyse pour comprendre la genèse de certaines conceptions intéressant la réalité urbaine et rurale.

Le psychologue Jung aurait admis que la Ville est un archétype de la conscience universelle, au même titre que le Royaume et la Famille. La ville est un symbole, une représentation collective qui sert à exprimer les aspirations, les anxiétés de l'homme. C'est une catégorie pour exprimer le bien ou le mal de la vie sociale, le bonheur ou le malheur des individus comme des groupes.

La ville, la campagne sont des concepts sociologiques, mais ce sont aussi des catégories traditionnelles [148] pour désigner une situation morale de l'homme, le

* Conférence donnée à l'Université de Rome, en mai 1964, lors du colloque de sociologie sur « La Félicité sociale ».

lieu de son bonheur ou de sa dégradation. Par exemple,, la ville est considérée par certains comme la synthèse de la civilisation et de la culture humaine ; mais pour d'autres, la ville est le symbole de la décadence des groupes humains.

Pour cette raison, de nature psycho-culturelle, les concepts de ville et de campagne sont chargés d'affectivité et porteurs de valeurs ; pour le sociologue ils sont par conséquent ambigus. Afin d'obvier à cette difficulté sémantique, commune à toutes les sciences de l'homme, Durkheim avait proposé la création d'un langage nouveau, ésotérique, pour désigner les réalités sociales. Si l'on considère aujourd'hui cette proposition de Durkheim comme utopique, il n'en reste pas moins aux sociologues l'obligation de critiquer le contenu, souvent idéologique, affectif ou irrationnel de leurs concepts. Nous nous proposons précisément de soumettre la dichotomie *ville-campagne* à un tel essai de critique et d'interprétation sociologique. Nous voudrions tout d'abord analyser deux courants typiques : l'un d'admiration, l'autre de pessimisme, à l'égard de la ville ; nous confronterons ensuite ces deux courants avec les plus récentes tendances de l'urbanisation actuelle. Nous verrons comment le manichéisme inhérent à l'antithèse *ville-campagne* tend à perdre aujourd'hui de sa virulence devant le phénomène de l'urbanisation omniprésente.

I. La ville heureuse.

[Retour à la table des matières](#)

Il nous semble très significatif de noter que le premier sociologue urbain, l'Italien Jean Botero (1546-1617), définit la ville par son but essentiel, c'est-à-dire le bonheur. Botero écrit en tête de [149] son livre *Des causes de la grandeur et de la magnificence des villes* :

On appelle ville une réunion d'hommes assemblés pour vivre heureux. Et l'on nomme grandeur d'une ville, non pas la dimension du site ou la circonférence des murs, mais la multitude des habitants et leur puissance (L.I.).

L'optimisme urbain de Botero ne s'explique pas seulement par le penchant naturel des Italiens pour les grandes villes culturelles, commerciales et administratives, qui forment dans ce pays un réseau urbain si caractéristique parmi les nations. Qu'il ait été jésuite n'explique pas non plus son amour de la ville ; ni cette ancienne comparaison entre les ordres religieux, selon laquelle les fils de saint Bernard préféreraient les vallées, les fils de saint Benoît, les montagnes ; les fils dz saint François, les collines, et les fils de saint Ignace, les grandes villes.

*Bernardus valles, montes Benedictus amabat ; Franciscus colles,
magnas Ignatius urbes.*

Botero était avant tout un homme de la Renaissance⁶⁷ et il se rattache explicitement aux philosophes sociaux d'Athènes et de Rome qui voyaient dans l'*urbs* et dans la *polis* le sommet de la civilisation et du progrès culturel. C'est ce que pensaient et écrivaient les deux écrivains politiques les plus prestigieux de l'antiquité gréco-romaine : Aristote et Cicéron.

Dans le premier livre de la *Politique* Aristote affirmait que la ville a été créée en premier lieu pour rendre les hommes vraiment hommes ; et [150] la ville subsiste pour les rendre heureux. L'homme qui trouve le début de son accomplissement dans la famille, trouve, dans la ville seulement, sa maturité : l'homme est donc un animal politique⁶⁸.

Cicéron raisonnait de la même manière ; en des temps reculés, les hommes vivaient comme des barbares, disséminés dans les campagnes, et leur vie ne se distinguait pas beaucoup de celle des bêtes. Peu à peu, ils découvrirent l'art de la vie communautaire et créèrent les premières villes, où ils apprirent les manières civiles et cultivèrent les arts libéraux. Les Romains furent peut-être les premiers à prendre conscience des « grandes villes » et à exprimer à ce propos un véritable sens de la « grandeur ». L'admiration et la dévotion du Romain pour sa ville sont fort bien exprimées dans le vers de Martial :

*Terrarum dea gentium, Roma,
Cui par est nihil et nihil secundum.
(Ep. XII, 8, 1-2.)*

Rome est pour eux l'idéalisation même de la ville, avec son idéal moral de dévotion et de vertus antiques ; Rome est le prototype de la vie urbanisée que les Romains voudront reproduire sur toutes les côtes du Bassin méditerranéen.

⁶⁷ Cf. Eugenio GARIN, « La cité idéale de la Renaissance italienne », dans *Les Utopies à la Renaissance* (Colloque international, avril 1961), Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 13-17.

⁶⁸ *Polit.* chap. I.

En d'autres termes, la ville représente l'idéal de la vie sociale. Les raisons qu'ils avancent sont plutôt d'ordre moral., d'ordre culturel et de sécurité ; et nous pouvons ajouter d'ordre religieux, puisque la ville antique était à proprement parler une création culturelle autour des dieux de l'*urbs* et de la *polis*. Ce dernier point a été parfaitement mis en lumière par Fustel de Coulanges dans son [151] étude classique : *La Cité antique* (Paris, 1864). Fustel de Coulanges écrivait : « On fondait la ville pour qu'elle soit le sanctuaire du culte commun. La fondation d'une ville était donc toujours un acte religieux ⁶⁹. »

Le même sentiment de vénération pour la ville se retrouve dans les analyses modernes d'un Mumford et de ses disciples. Ici, aux considérations morales s'en ajoutent d'autres plus explicitement sociologiques. « La ville, écrit Mumford, est le lieu de concentration suprême de la puissance et de la culture d'une communauté. » La différence entre le village et la ville, dit-il, n'est pas seulement d'ordre physique (densité, dimensions), mais d'ordre social, c'est-à-dire qu'elle réside dans l'intensité des relations, des communications et de la coopération.

La ville est le symbole d'une volonté collective, d'un consentement social. La ville forme l'esprit de l'homme et est elle-même formée par cet esprit. « La ville reste, avec le langage, la plus grande œuvre d'art de l'homme » (« With language itself, it remains man's greatest work of art ») ⁷⁰.

Dans les œuvres de Mumford, les critique, la critique de la ville industrielle ne manquent pas ; parfois il n'hésite pas à la qualifier de « Nécropolis » ou de « Tiranopolis ». Mais par tendance profonde il considère la ville comme le lieu par excellence de culture et de bonheur collectif.

Mumford représente une école très particulière parmi les spécialistes de la ville. Son approche humaniste et philosophique s'apparente à l'antique sociologie urbaine des classiques gréco-romains. Le type de ville idéale qu'il envisage peut être [152] critiqué - et ce n'est certainement pas l'image prépondérante que les sociologues modernes se forment de la ville ; mais beaucoup reconnaissent aujourd'hui la nécessité de revenir à une conception non seulement descriptive, mais également normative de la ville si l'on veut comprendre les phénomènes nouveaux de l'urbanisme et affronter la déconcertante dispersion des villes que l'on observe depuis quelques années. Nous reviendrons sur cet argument , mais voyons d'abord le point de vue des pessimistes.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 151.

⁷⁰ Cf. L. MUMFORD, *The Culture of Cities*, New York, 1938, p. 5.

II. Le pessimisme urbain.

[Retour à la table des matières](#)

Les sociologues urbains estiment que la ville aurait environ cinq mille ans d'existence ; mais l'aversion des hommes pour la vie urbaine remonte à des temps immémoriaux. La raison la plus communément avancée par les pessimistes est que la ville est une création artificielle, opposée à la véritable vocation de l'homme et à son bonheur. Le poète anglais William Cowper (1731-1800) exprimait parfaitement ce réflexe séculaire par le vers suivant :

God made the country and man made the town ⁷¹.

Le mépris et la condamnation de la ville sont vieux comme l'homme. La première ville mentionnée dans la Bible est Hénok. La ville d'Hénok était une fondation de Caïn, le fils maudit. « Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Hénok. Il devint un constructeur de ville et il donna à la ville le nom de son fils, Hénok » (Gen. 4 : 17). La bénédiction de Dieu était réservée non aux [153] constructeurs de la ville, mais à Abel et à ses descendants, c'est-à-dire aux pasteurs fidèles, qui cultivaient les fruits de la terre ou restaient nomades et libres pour répondre à leur vocation.

On voit d'autre part dans la Bible que les villes chananéennes représentent l'œuvre de l'homme, ses constructions orgueilleuses, ses institutions idolâtres, le péché, en somme ; et elles sont condamnées à la destruction. La tour de Babel sera l'image la plus impressionnante de l'orgueil humain. Les descendants de Noé, après le déluge, se dirent « Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux » (Gen. 11 : 4). Cette œuvre humaine s'achève dans la confusion la plus totale, à tel point que les hommes ne comprennent plus les langues qu'ils parlent entre eux. La Genèse ajoute - « Yahvé les dispersa de là sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville » (Gen. 11 : 8). Il est vrai que les Israélites auront eux aussi une ville sainte . Jérusalem ; mais Jérusalem elle-même sera condamnée et détruite, avant d'être rachetée, et transformée en Jérusalem céleste, patrie universelle des élus (Apoc. 22 : 10).

⁷¹ « Dieu a fait la campagne, et l'homme a fait la ville », dans *The Task*.

L'idéal religieux de la vie agricole s'est conservé à travers les siècles et il reste plus ou moins présent à l'esprit de nombreux auteurs qui écrivent sur la ville.

Le siècle dernier nous offre toute une série d'études en faveur de la société agricole ainsi qu'une critique radicale de la ville. Parmi les catholiques, aucun peut-être ne s'est opposé plus violemment à la ville que le sociologue-philosophe, le Vicomte de Bonald. Il écrivait :

Les grandes villes font les grands ateliers de cette industrie manufacturière plus utile aux commerçants qui veulent accroître la somme des produits exportables qu'à la société qui veut conserver [154] l'homme physique et l'homme moral. Les manufactures entraînent dans les villes une population immense d'ouvriers dépourvus des vertus qu'inspire le goût et la culture de propriétés champêtres, livrés à tous les vices qu'enfante la corruption des cités, qui offrent des jouissances à la débauche et des ressources à la fainéantise ⁷².

La ville détruit l'homme, l'exploite, le corrompt physiquement et moralement. L'agriculture au contraire conserve l'homme sain, fait prospérer la nation dans la justice et la concorde. A la campagne, l'homme respecte la nature, vit des fruits de la Terre, se sent lié à Dieu qui bénit sa famille et la protège. La ville au contraire est le règne de la concurrence féroce, de la spéculation égoïste. La technique, le commerce, l'industrie font de la ville une société immorale et dégradante. En un mot, la campagne espère en Dieu, et la ville se fonde sur les efforts de l'homme. Entre le paysan et le citoyen, la différence est d'ordre religieux. De Bonald écrit :

Ainsi l'on peut dire que l'un attend tout de Dieu et que l'autre reçoit tout de l'homme ⁷³.

Tant que ces industries prospèrent, il s'élève de grandes fortunes privées : c'est ce qu'on appelle aujourd'hui la richesse nationale, quoiqu'il soit difficile de concevoir d'une manière si abstraite la richesse d'une nation où se trouveraient, à côté de quelques millionnaires, quelques millions d'indigents qui travaillent trop, gagnent peu, n'économisent rien, vivent dans les cabarets et meurent dans les hôpitaux ⁷⁴.

⁷² Vicomte de BONALD, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, Constance, 1796, t. III, p. 323.

⁷³ Op. cit., p. 5.

⁷⁴ Cf. p. 9. V. DE BONALD, De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse, Paris, 1826.

Ces paroles du vicomte de Bonald n'expriment pas seulement le ressentiment d'un propriétaire [155] exilé, victime de la Révolution française ; elles traduisent les convictions d'une tradition ancienne. Déjà, au siècle précédent, Fénelon enseignait des idées similaires au duc de Bourgogne, dont il était le précepteur. Il écrivait dans son *Télémaque*, composé surtout pour son illustre élève, cette critique de la grande ville, qui, bien que voilée, était dirigée contre Paris, ce que Louis XIV d'ailleurs avait bien compris :

Une grande ville, fort peuplée d'artisans occupés à amollir les mœurs par les délices de la vie, quand elle est entourée d'un royaume pauvre et mal cultivé ressemble à un monstre dont la tête est d'une grosseur énorme, et dont tout le corps exténué et privé de nourriture n'a aucune proportion avec cette tête ⁷⁵.

Ces positions anti-urbaines prendront un ton encore plus alarmé quand s'accéléra le rythme de l'industrialisation et de l'exode rural en Angleterre, en France, en Allemagne. Rares sont les observateurs sociaux qui réussissent alors à prévoir l'avenir de la croissance urbaine. Ils voient les paysans abandonner la campagne, attirés par les salaires des manufactures. C'est le moment du libéralisme industriel et urbain. Une ville comme Manchester en Angleterre, une ville française comme Mulhouse sont typiques et nous donnent des exemples parfaits de la situation inhumaine réservée aux familles qui espéraient vivre de l'industrie.

Au siècle dernier, de nombreuses enquêtes sur les villes ouvrières ont été entreprises (Villermé, Buret, Engels, Preston, etc.). Elles nous révèlent les conditions intolérables de l'habitat, de l'alimentation, de la moralité, sans parler des conditions de travail, des salaires arbitraires, de la menace [156] permanente de chômage. Aucun doute que les premières villes industrielles d'Europe n'aient constitué une société intolérable. Les récentes recherches d'Hobsbawm offrent une documentation nouvelle et détaillée pour justifier les jugements les plus sévères ⁷⁶.

Nous devons pourtant admettre que très peu parmi les spécialistes sociaux d'alors ont entrevu l'irréversibilité du processus industriel et personne ne songeait à élaborer des plans constructifs pour une conception nouvelle de la ville.

⁷⁵ *Télémaque*, XXII.

⁷⁶ Cf. E.J. HOBBSAWN, « En Angleterre : révolution industrielle et vie matérielle des classes populaires », *Annales*, 17 (nov.-déc. 1962), 1047-1061.

La ville manufacturière apparaît aux observateurs comme une excroissance pathologique dans des nations jusqu'alors agricoles. La ville se posait en concurrente de la société agricole. Marx lui-même, influencé par les enquêtes urbaines faites en Angleterre et en France, disait que l'opposition ville-campagne constituait le fondement de toute l'histoire économique. Il écrivait dans le *Manifeste communiste* :

La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a fait surgir d'énormes cités, elle a prodigieusement augmenté la population des villes aux dépens des campagnes, arrachant ainsi une importante partie de la population à l'abrutissement de l'existence campagnarde ⁷⁷.

Parmi les anti-urbanistes, spécialement en France, en Autriche, en Allemagne, plusieurs, et pour d'indiscutables raisons morales, se faisaient les paladins d'un « retour à la terre » et d'un conservatisme agricole. Nous devons pourtant admettre que beaucoup étaient inspirés par le secret désir de conserver un *statu quo* avantageux.

[157]

Nous rappellerons par exemple que Bismarck, si opposé à l'exode rural, était originaire lui-même de l'Allemagne orientale, à dominante agricole, où la fuite des paysans privait les grands propriétaires terriens de leur main-d'oeuvre. Le philosophe Nietzsche pouvait écrire que la ville était antinaturelle et incapable de produire le « surhomme » ; et ses théories trouvaient naturellement des oreilles attentives auprès d'une élite intéressée.

En Angleterre, l'un des pays les plus urbanisés, - il est paradoxal de le constater -, les sentiments anti-urbains ont été particulièrement enracinés et tenaces. Le sociologue Ruth Glass, dans son *trend-report* sur la sociologie urbaine en Angleterre, a bien illustré cet aspect de la culture anglaise ⁷⁸.

Dans la Bretagne des Romains comme dans l'Angleterre victorienne, l'idéal rural a toujours été cher au coeur des Britanniques. Les historiens des quatre premiers siècles après Jésus-Christ insistent sur le fait que les efforts des Romains pour romaniser la vie britannique par l'imposition d'une civilisation urbaine ont complètement failli. Dès le début, les Anglais préféreront la maison de campagne,

⁷⁷ Cf. *Manifeste communiste*, I.

⁷⁸ Dans *Current Sociology*, IV, 4 (1955), 5-24.

la *country house*, le *manor*, le *castle*. Cet idéal persista jusqu'à l'époque victorienne. L'historien de cette époque, Young, le dit ainsi :

En relation avec ses structures traditionnelles, la culture et la moralité traditionnelles de l'Angleterre étaient basées sur la famille patriarcale du village ⁷⁹.

La maison de campagne, la *country house*, resta le signe du prestige et le symbole de l'ascension sociale. La ville servait aux commerçants et aux [158] industriels pour s'enrichir et s'établir ensuite dans leur *manor*, ou domaine rural. La ville n'avait pas ce prestige culturel qui est caractéristique de beaucoup de villes du continent. Mme Ruth Glass écrit :

Ce n'était pas, comme dans d'autres sociétés, le centre culturel de l'intelligence et le symbole de la fierté civique, mais seulement le lieu de nouvelles ressources pour les terriens appauvris de la classe supérieure et l'endroit où les manufacturiers et les commerçants pouvaient gagner de l'argent afin d'acheter leur admission dans les cercles des riches terriens ⁸⁰.

Devant la dégradation urbaine que le libéralisme de Manchester ne pouvait pas ne pas produire, les sociologues, les réformateurs sociaux et les planificateurs d'Angleterre se mirent à rêver à des communautés qui uniraient ville et campagne. D'innombrables projets furent élaborés : villes-modèles, cités-jardins~, colonies chrétiennes, villages industriels. Ces utopies ne connurent jamais de succès, mais elle ont ouvert la voie à l'idée des *town planners* modernes ; elles continuent à inspirer les promoteurs de la décentralisation, des quartiers neufs, des abords résidentiels. L'expérience des *new towns* (dix-huit villes créées après la guerre) s'inspire directement de ces conceptions idéologiques.

Autre observation inattendue : aux États-Unis même, il s'est toujours manifesté une forte opposition à la société urbaine de la part des intellectuels. Les recherches de Morton et Lucia White illustrent parfaitement ce fait ⁸¹. Il n'a jamais

⁷⁹ G.M. YOUNG, *Victorian England : Portrait of an age*, Oxford Univ. Press, 1936, p. 21 et s., cité par Glass.

⁸⁰ Art. cit., p. 15.

⁸¹ Voir leur essai : « The American Intellectual versus the American City », dans L. RODWIN, *The Future Metropolis*, New York, Braziller, 1961, p. 214-232).

[159] existé dans la littérature américaine une idéalisation de la ville, une affection romantique comme celle qui s'exprime pour les grandes capitales culturelles : Rome, Paris, Florence, Vienne. La tradition la plus constante pour les philosophes, les écrivains sociaux et les politiciens a été de critiquer la ville comme étant contraire à l'idéal américain. Les White nous présentent une liste impressionnante d'écrivains anti-urbains, à commencer par Jefferson., qui avait espéré pouvoir bloquer le développement urbain aux États-Unis et qui soutenait que les villes sont incompatibles avec l'idéal de la démocratie. Les écrits d'Emerson, Thoreau de Poe, de Henry Adams, de Lloyd Sullivan, de John Dewey et de beaucoup d'autres auteurs connus sont analysés par les White et confirment leur interprétation. Quelques titres d'œuvres sont significatifs : *The Shame of Cities* (« La honte des villes »), écrite par Lincoln Steffens ; *Are Cities Abnormal ?* (« Les villes sont-elles anormales ? »), de Ralph Borzodi.

On peut donc affirmer que la nation la plus avancée sur la voie de l'urbanisme n'a pas développé ses grandes villes sans contestations ni protestations. Mais admettons que celles-ci sont restées sans grand effet. Ce fait, d'autre part, nous fournit l'occasion de réfléchir un moment à l'influence limitée des classes intellectuelles sur le modèle urbain qui s'est finalement imposé aux États-Unis. D'autres courants, plus proches des forces économiques, ont modelé la supercité américaine.

Cependant, parmi les spécialistes des villes, une voix plus sereine et plus réaliste se fit entendre ; ce fut celle de Robert Park à l'Université de Chicago. Au lieu de critiquer et de condamner, Park acceptait la réalité urbaine comme une donnée de base qu'il fallait analyser objectivement et dans toute sa complexité. Patiemment, il en [160] découvrait les « aires naturelles », en distinguait la base écologique et la vie culturelle.

La ville, disait-il, est un produit de la nature, et de la nature humaine en particulier : « It is a product of nature, and particularly of human nature. » La ville n'est pas, en soi, bonne ou mauvaise ; mais, vue de plus près, c'est un milieu qui donne à l'individu les plus grandes possibilités de s'affirmer pour le bien comme pour le mal. Dans la ville, les risques de désintégration individuelle et sociale s'accroissent, mais on y rencontre les conditions d'un climat culturel plus ouvert et plus stimulant pour le développement des talents de chacun. « The city, in short, shows the good and evil in human nature in excess. » La ville est un état nouveau de la liberté individuelle et sociale.

Les recherches de Robert Park à l'Université de Chicago furent sans doute parmi celles qui exercèrent la plus grande influence sur la sociologie urbaine aux États-Unis. Son approche pragmatique permettait d'étudier les divers aspects

d'une croissance urbaine libérale, commandée par le jeu de la spéculation et par l'affrontement des immigrants. Sa méthode révélait le sens de l'urbanisation à l'américaine, avec tous ses risques pour l'individu et les familles, mais aussi avec toutes ses possibilités d'affirmation pour les talents les plus variés et toutes ses chances de réussite pour les initiatives les plus audacieuses.

Il est intéressant de relever l'attitude des catholiques américains devant ce modèle urbain. Alors qu'en Europe les catholiques se montraient hésitants, sinon réfractaires en face de la révolution urbaine, aux États-Unis, au contraire, ils optèrent spontanément pour la ville. On peut dire, en outre, que leur choix a été conscient.

[161]

Un petit groupe d'Irlandais avaient rêvé au siècle dernier une colonisation rurale de l'Ouest américain. Ils voulaient offrir aux pauvres résidents des « Slums » un milieu plus sain physiquement et moralement. Avec d'autres promoteurs de l'idéal rural, l'évêque de Peoria, John Lancaster Spalding, avait fondé la « Irish Catholic Colonization Association » ; et, l'année suivante, en 1880, il écrivait son livre *The Religious Mission of the Irish People and Catholic Colonization* ⁸². Mais tous ses efforts furent vains devant la fermeté de l'archevêque de New York, John Hughes. Celui-ci ne voulait pas disperser les catholiques dans le vaste Far West alors que déjà les prêtres manquaient pour s'occuper des paroisses dans les grandes villes de l'Est. Mgr Hughes savait bien, ce qu'affirmait Mgr Spalding, que dans les « Slums » de New York ou de Boston les catholiques étaient condamnés à l'immoralité et à l'ivrognerie - « in the slum of cities man simply had to drink » (Spalding) ; il n'en choisit pas moins, avec la majorité des catholiques, de développer l'Église dans les villes.

Aujourd'hui, les catholiques américains sont des citadins dans leur très grande majorité : 8,5% seulement sont des ruraux, contre 20% de protestants. Ils sont concentrés principalement dans les zones de l'Est atlantique, de Chicago, de Los Angeles, régions par excellence de la vaste urbanisation et qui, selon les prévisions, pourraient concentrer demain 90% de la population américaine. Les catholiques américains se sont identifiés avec la grande ville, avec sa culture et son style de vie. Jamais ne s'exprime parmi eux le désir nostalgique d'un retour à la campagne, encore que les nouvelles formes de l'urbanisation [162] aux États-Unis tendent à une fusion toujours plus étroite des zones urbaines et rurales. Ces faits

⁸² New York, 1880.

feront réfléchir certains sociologues qui ont eu tendance à identifier inexorablement le phénomène de l'urbanisation avec le processus de déchristianisation ⁸³.

III. Perspectives.

[Retour à la table des matières](#)

Cette exploration, croyons-nous, n'appelle aucune conclusion définitive, et nous nous contenterons de terminer par un essai de prévision. Dans quel type de société, rurale ou urbaine, se construira demain le bonheur des collectivités humaines ? Que peut répondre le sociologue après avoir analysé les conditions écologiques de la cohabitation humaine et après avoir examiné les idéologies qui inspirent les structures sociales ? À moins de s'exposer à formuler une nouvelle idéologie rurale-urbaine, le sociologue hésitera à se prononcer.

Parmi les constatations les plus sûres de la sociologie urbaine, il y a ce fait qu'un certain stade de la civilisation soit lié à l'émergence et à la prospérité de la vie citadine. Les plus farouches adversaires de la ville le reconnaissent eux-mêmes, Spengler par exemple.

D'autre part, on ne peut nier que la révolution urbaine, parallèle à la révolution industrielle, n'ait provoqué une excroissance et une prolifération des villes qui ont échappé au contrôle des responsables politiques. Les phénomènes de congestion et d'insalubrité, la misère des quartiers populaires, la tristesse des habitations ouvrières, conséquences [163] qui ont été historiquement inséparables de l'urbanisation dans les pays industriels, ont posé à la conscience des Occidentaux une question qui n'est pas seulement d'ordre technique, mais une question proprement morale. C'est à peine si nous avons appris à administrer les grandes villes de façon à prévenir les spéculations, à contrôler leur croissance irrationnelle, à planifier efficacement une rénovation urbaine au service de la majorité des citoyens.

Aujourd'hui, le problème urbain inclut également le présent et l'avenir des villes dans les pays neufs. On parle de « fausse urbanisation » pour désigner la concentration désordonnée des populations dans les villes d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie. Dans ces pays, les offres d'emplois sont sans proportion avec l'arrivée massive de milliers de paysans désireux de devenir en un jour des citadins. En Amérique latine, sur une population totale de 200 millions d'habitants, 40 millions vivent dans des baraques, dans des « favelles ». En Asie, selon une ré-

⁸³ Voir plus loin, le ch. XVIII sur « Les catholiques dans la culture américaine ».

cente enquête des Nations Unies, 40% des habitants des villes vivent dans des conditions précaires.

Il reste pourtant que la solution au problème urbain ne se trouve pas dans un retour à la terre. Selon toute prévision, l'urbanisation n'est pas un processus qui s'arrêtera ou se renversera. En projetant dans l'avenir les tendances actuelles de l'urbanisation, on estime que, vers l'an 2000, la moitié de la population mondiale habitera dans des villes de 20 000 habitants ou plus, et, vers 2050, 90% des hommes seront des citoyens ⁸⁴.

À côté de ce développement d'ordre plutôt qualitatif, il y a aussi quelques changements structurels [164] et culturels qui obligent les sociologues à définir sur un mode nouveau les rapports entre ville et campagne.

Pour résumer en quelques mots une intuition qui se fait jour dans la littérature sociologique la plus récente, la ville, comme phénomène localisé et circonscrit, est en train de disparaître lentement, sous l'effet de la dispersion urbaine, c'est-à-dire le débordement continu des villes en des zones jusqu'alors rurales. Les faubourgs en extension, les quartiers périphériques, les villes-satellites ont rompu les limites de la ville traditionnelle. Les zones urbanisées couvrent une portion toujours plus étendue des territoires nationaux qui, selon une comparaison suggestive, prennent peu à peu la forme d'une « nébuleuse urbaine ».

À ce phénomène écologique, s'ajoute un fait culturel aux conséquences imprévisibles, c'est-à-dire la diffusion toujours plus large des valeurs, des styles de vie, des modèles de comportement de la ville auprès de la population entière des pays industrialisés. La ville, ou plutôt l'urbanisation tend à devenir omniprésente. Les quelques paysans qui restent aujourd'hui dans les pays les plus industrialisés ne sont pas moins urbanisés culturellement que les résidents de la ville.

Étant données ces perspectives, la dichotomie, si nette dans le passé entre ville et campagne, tend à se brouiller et à s'évanouir. Sans nier les disparités graves qui demeurent dans beaucoup de nations entre les secteurs ruraux et industriels, il n'est pas inutile de réfléchir sur la direction de la croissance urbaine qui est en train de se produire sous nos yeux.

Les sociologues, à côté des responsables sociaux, ont la tâche de prévoir avec la plus grande précision possible la nature des phénomènes en cours ; [165] il appartient ensuite à l'éthique de proposer un modèle urbain qui soit respectueux de l'homme, de sa famille et de sa liberté spirituelle. On ajoutera que le citoyen de l'avenir ne pourra pas s'insérer avec facilité dans le réseau urbain de demain sans

⁸⁴ Population Bulletin, sept. 1960.

une éducation particulière de sa responsabilité et de sa faculté d'option. Le bonheur du futur citoyen sera principalement lié à sa valeur intérieure et à son éducation personnelle.

Ceci suppose, d'autre part, que l'urbanisme privé et officiel dépasse le stade du libéralisme encore opérant. Ainsi seulement pourra-t-on faire surgir dans les nouveaux milieux urbanisés les structures communautaires indispensables à l'équilibre psychologique de l'homme.

Au reste, la félicité sociale sera toujours une conquête morale à achever. Le bonheur parfait, pour citer saint Augustin, appartient seulement à la Cité de Dieu.

[167]

Deuxième partie :
Visions du monde et transformations socio-culturelles

Chapitre IX

La notion de péché collectif : signification sociologique *

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

Est-il exact de parler de « foules criminelles » ou des crimes de la « conscience collective » ? Est-il juste de mettre en accusation des collectivités entières ? On parle, par exemple, des égoïsmes de classes, des crimes des nations, des injustices de l'Occident, etc. La notion de « péché collectif » qui reparaît à cette occasion attire à bon droit l'attention du sociologue. Le problème de la *faute collective* intéresse au premier chef le moraliste et le juriste, mais des réflexions du sociologue peuvent sans doute apporter au débat un éclairage complémentaire.

Ambigüité des jugements collectifs spontanés.

Point n'est question de vouloir minimiser les responsabilités du passé ou les fautes actuelles envers les groupes et les nations. Des peuples, des [168] continents souffrent de la misère et de la faim et l'injustice ou le manque de charité sont souvent à la racine du mal. Mais, puisque nous en sommes en quête de res-

*

Conférence donnée à San Sebastian, aux Conversations Cathol. Intern. de 1959 portant sur « Le péché collectif ». Reproduit in *Rev. Act. Pop.*, 132 (nov. 1959) 1029-1042.

ponsabilités morales réelles, disons qu'une observation élémentaire des faits nous interdit de porter aussi rapidement des accusations sur des collectivités globales. Le moraliste et le sociologue se demanderont ce que signifie ce genre d'accusations imprécises contre des coupables aussi mal définis qu'une classe, une race, une civilisation. Pourquoi projette-t-on ainsi, globalement, de vagues sentiments de culpabilité sur des catégories d'humains aussi mal délimitées ?

Certains le font sans doute par simple paresse ; répéter des slogans plus ou moins moralisateurs, c'est obéir au principe du moindre effort, tout en se persuadant qu'on s'est « engagé », qu'on a pris position dans les conflits de l'heure. D'autres obéissent à cette tendance spontanée, qu'on éprouve toujours, en face d'un désordre, à « chercher le coupable » ; ce processus se retrouve au plan des comportements individuels aussi bien que collectifs ; tant il est vrai que le simple fait de désigner des coupables donne souvent l'illusion de s'excuser soi-même, sinon d'avoir classé un problème, réglé une question.

On devine à quels excès peuvent aboutir les propagandes qui spéculent précisément sur ces propensions spontanées des masses à vouloir personnifier les responsables des « crimes » sociaux ou nationaux ; pensons aux Juifs désignés par le nazisme à la vindicte populaire ; songeons aux dénonciations arbitraires du Mac-Carthisme, aux slogans anticapitalistes des marxistes.

Ces premières remarques mettent en relief le caractère ambigu de la notion de « péché collectif ». S'il est téméraire de juger les consciences [169] individuelles, que dire des condamnations morales portées sur des multitudes forcément imprécises ? Le sociologue et le moraliste doivent-ils pour autant rejeter le concept de péché collectif ? Pas nécessairement ; mais ils seront amenés à examiner ce que recouvre l'expression de faute collective.

Diffusion du sentiment de responsabilité collective.

[Retour à la table des matières](#)

Au lieu de parler tout de suite de culpabilité ou de faute sociale, parlons d'abord du phénomène de *responsabilité collective* ⁸⁵. Seuls des responsables peuvent en effet être porteurs de fautes.

⁸⁵ Remarquons que notre point de vue est *sociologique*, non point *juridique*. Les juristes ont d'autres procédés d'analyse où, par le jeu des « présomptions », les membres d'un groupe sont reconnus comme coupables. Notre optique n'est pas celle du *droit* ; nous nous arrêtons aux phénomènes de psychologie collective.

« Le temps du monde fini commence », disait Valéry. Toutes les frontières, géographiques et culturelles, ont tendance à s'estomper. Les psycho-sociologues et les responsables spirituels sont loin d'avoir étudié toutes les conséquences qui découlent de ce fait. La révolution qui s'opère sous nos yeux, dans le domaine des communications et des échanges, a profondément modifié la conscience de nos contemporains. Les frontières naturelles, les groupes isolés, les nations protégées deviennent de plus en plus des anachronismes.

Le chrétien qui, depuis toujours, croyait en l'unité du genre humain, en découvre aujourd'hui les solidarités immédiates, toutes proches, impérieuses. Les démographes nous annoncent pour demain un accroissement vertigineux des populations [170] du globe ; on nous rappelle sans cesse que les trois quarts de l'humanité souffrent de la faim ; on nous décrit chaque jour de nouveaux affrontements entre l'Est et l'Ouest. Ces préoccupations ne restent plus lointaines et impersonnelles ; elles engagent la sécurité, la paix de chaque groupe, de chaque individu. L'angoisse des hommes s'est faite commune : elle s'uniformise.

Notre monde vit au rythme des mêmes nouvelles, il participe simultanément aux mêmes événements, il s'inquiète des mêmes menaces, il découvre les mêmes misères. La société humaine entière a-t-elle jamais à ce point pris conscience des solidarités internes et des interdépendances qui lui donnent sa cohésion naturelle ? Chez les meilleurs de nos contemporains se développe un authentique sentiment de responsabilité collective. Ils se sentent responsables dans la mesure même où ils ont découvert la proximité des problèmes humains ainsi que les possibilités nouvelles de communication, d'entraide, de collaboration entre les groupes. À la question : « Qui est mon prochain ? », le chrétien donnera désormais une réponse qui englobera des collectivités de plus en plus étendues et mieux connues.

À cette première découverte, une deuxième s'est bientôt ajoutée : celle du caractère infiniment complexe, presque surhumain, des problèmes à affronter. Que faire devant un accroissement démographique apparemment incontrôlable, devant des antagonismes qui mobilisent des civilisations les unes contre les autres, devant l'anarchie des nationalismes, devant les menaces atomiques ?

Voilà bien le drame de la conscience moderne - se sentir *responsable* de besoins humains qui apparaissent urgents, tout proches, et en même temps se découvrir pratiquement *impuissant* devant l'ampleur des tâches à réaliser. Ces inquiétudes [171] généralisées ne vont pas sans conséquences au plan des comportements collectifs. Plus que jamais pèse sur l'homme moderne l'obligation de trouver des *solutions collectives* à ses besoins. Seul, il ne peut rien. L'homme pouvait autrefois se sentir écrasé par les forces de la nature ; il prend conscience aujourd'hui de

son impuissance devant les forces sociales. De là naissent ces entreprises collectives pour contrôler et endiguer les dynamismes sociaux qui soulèvent les groupes, les nations, l'humanité entière. Des dimensions concrètes nouvelles sont donc proposées à notre charité, celle d'une action collective en réponse à des besoins perçus comme collectifs. En un mot, la découverte effective des solidarités humaines a entraîné une responsabilité collective.

Mais, une fois formulée cette obligation générale d'une *charité organisée*, il faut voir par quel cheminement psycho-social elle s'impose aux consciences. Disons tout de suite que, pour le sociologue, il n'y a pas de « conscience collective » au sens strict du mot. Nous nous expliquerons là-dessus plus loin. C'est donc du côté des consciences individuelles que nous chercherons l'authentique sens des responsabilités collectives.

En nous inspirant de ce qui vient d'être dit, retraçons brièvement les étapes qui amènent les membres d'une collectivité à assumer des responsabilités sociales :

- a) Il faut d'abord la *découverte psychologique* (non seulement abstraite) des solidarités qui existent entre les milieux, les groupes, les nations qui nous entourent.
- b) Il faut encore un minimum de *sympathie et d'intérêt* pour les problèmes humains qui sollicitent notre attention (non seulement une vague curiosité).

[172]

- c) Il faut également *avoir perçu les moyens pratiques* rendant notre collaboration utile à la solution des besoins collectifs.

Disons d'un mot que ces trois conditions se ramènent à une découverte sympathique des solidarités concrètes autour de nous. Les recherches semblent montrer que certaines de ces conditions psycho-sociales sont plus difficiles à réaliser que d'autres.

Dans son enquête de 1958, auprès des jeunes Français de dix-huit à trente ans, l'I.F.O.P. avait posé les trois questions suivantes aux personnes interviewées ⁸⁶. Nous donnons ici les réponses d'ensemble en pourcent :

⁸⁶ Enquête de l'Institut français d'opinion publique, dont les résultats ont été publiés dans *Informations catholiques internationales*, no 86 (15 déc. 1958), 11-20.

1° Ressentez-vous les souffrances des hommes éloignés ?

Réponse : oui, 82 - non, 10 - sans réponse, 8.

2° L'homme doit-il travailler à améliorer la société ?

Réponse : oui, 88 - non, 2 - sans réponse, 10.

3° Pouvez-vous personnellement contribuer à la justice humaine et sociale ?

Réponse : oui, 39 - non, 30 - sans réponse, 31.

La réponse à la dernière question révèle, semble-t-il, ce sentiment d'impuissance collective dont nous avons parlé plus haut. Il serait plus prononcé chez les femmes que chez les hommes, car, si 45% d'hommes répondent oui à cette 3e question, 33% seulement des femmes répondent affirmativement (34% répondent *non*). Les femmes, par contre, sympathiseraient plus facilement que les [173] hommes aux souffrances des « personnes éloignées » (1re question) : 87% d'entre elles ont répondu oui contre 78% d'hommes. Pour la seconde question, les réponses des hommes et des femmes se répartissent de façon presque identique. Ces remarques ne sont pas sans intérêt pour les responsables spirituels qui ont à prêcher la charité sociale à notre monde moderne. Nous n'avons pas à y insister ici. Retenons que le sentiment de responsabilité collective comporte de multiples dimensions. En termes de morale sociale, on ne parlera de responsabilité collective que là où des groupes d'individus auront la possibilité de faire un choix moral face à une *obligation clairement cernée*. Parler d'option morale et de perception d'une obligation sociale n'est-ce pas laisser entrevoir déjà les orientations foncièrement personnalistes de notre éthique collective ?

Fondements personnalistes des responsabilités sociales.

[Retour à la table des matières](#)

C'est seulement dans un climat de *personnalisme* que peuvent s'épanouir le sens des responsabilités collectives et le sens de la charité sociale. Jean-Paul Sartre s'étonnait, après le massacre hongrois, de la sérénité morale que manifestèrent les communistes à cette occasion. À son tour, Pierre-Henri Simon s'étonnait de la surprise de Sartre :

Comment un aussi bon logicien n'avait-il pas prévu qu'un système qui implique la socialisation de la conscience devait aboutir nécessairement à la paralysie du jugement moral et à la dépersonnalisation de l'homme ?

Et l'auteur note comment le personnalisme moral a cédé la place à l'idéologie collective :

[174]

Quand les communistes prétendent garder une bonne conscience du drame hongrois, n'est-ce pas qu'ils substituent au sentiment de culpabilité collective celui d'une innocence indélébile de la Révolution et d'une absorption en quelque sorte mécanique du crime par l'histoire ⁸⁷ ?

Si nous rappelons les fondements personnalistes du sentiment de responsabilité collective, nous ne restreignons pas pour autant l'éthique aux normes étroites de l'individualisme moral. La morale chrétienne s'est, depuis toujours, occupée de ce que les sociologues appellent les comportements collectifs ; les initiatives des groupes, pas plus que les actes isolés de l'individu, n'y sont négligés ; l'individuel et le collectif cependant n'y sont jamais confondus.

Toute morale utilise des conceptions psychosociales propres, qui servent à situer les conduites personnelles par rapport aux groupes sociaux. À ce propos, le sociologue admirera l'équilibre de la morale chrétienne qui, objectivement, sait éviter les extrêmes dans lesquels se fourvoient la plupart des éthiques naturalistes : soit l'autonomie individualiste, soit la collectivisation des consciences. La morale chrétienne traditionnelle est, en effet, en mesure de discerner tous les degrés de la responsabilité humaine, individuelle ou sociale. Mais ajoutons que, si elle envisage *toutes* les formes de responsabilité, elle ne s'arrête cependant qu'aux *seules* responsabilités authentiques. Ce mérite n'est pas négligeable.

Lorsqu'il s'agit notamment des comportements collectifs, on saura distinguer entre les divers modes de la *solidarité morale*. On ne jugera pas [175] de la même façon les coopérations directes ou indirectes, les complicités désirées ou simplement permises, les approbations délibérées ou la tolérance de bonne foi, les résignations coupables ou celles qui sont inévitables, ou subies, et enfin les simples solidarités nominales. Dans la structure même de l'« action collective », on fera le

⁸⁷ Pierre-Henri Simon, « Personnalisme chrétien et culpabilités collectives », dans *Monde moderne et sens du péché*, Paris, Semaine des intellectuels catholiques, 1956, p. 199-215.

partage entre les rôles et les fonctions réelles des participants : initiative, assistance positive, conseil, approbation etc.

Ces distinctions, familières à nos esprits, revêtent aujourd'hui une certaine originalité aux yeux des psycho-sociologues qui redécouvrent le rôle éminent de *l'intention morale* dans les conduites humaines (voir les travaux de G. Allport). Le respect de l'intention morale constitue un postulat fondamental du personnalisme chrétien ; c'est aussi un principe premier de notre morale sociale. L'oublier, c'est s'exposer à cette illusion du « scientisme social » qui consiste à réifier et à personnaliser de pures *catégories sociales* sur lesquelles on projette des sentiments, des désirs, des volontés de générosité, d'agression, d'injustice.

Friedrich von Hayek s'est vigoureusement attaqué à ces déviations si souvent rencontrées dans les sciences sociales (positives ou normatives), et voici en quels termes il les décrit : « C'est, dit-il, l'erreur qui consiste à traiter comme des objets précis des « ensembles » qui ne sont rien de plus que des constructions ne pouvant avoir d'autres propriétés que celles qui découlent de la façon dont nous les avons établies à partir de certains éléments... La même idée est fréquemment, mais imparfaitement, marquée par l'attribution d'une « personnalité » et d'une « individualité » à la société ⁸⁸. »

[176]

Cette erreur, que les positivistes sociaux ont poussée à l'extrême limite - (voir la fameuse « analogie biologique » de Spencer) - continue d'alimenter les faciles généralisations sur la « conscience des peuples », les « responsabilités des nations ». Personne ne niera une certaine utilité à ces analogies. Mais il reste urgent pour le moraliste chrétien d'affirmer qu'on ne convertit pas les collectivités en négligeant de transformer les consciences individuelles. C'est à cette profondeur que se situe la révolution chrétienne. Ce n'est pas en assignant globalement des responsabilités aux « classes » bourgeoises ou prolétaires, aux « peuples riches », aux « partis politiques », etc., qu'on épuise les exigences de notre morale sociale. La tâche sera bien plutôt de préciser les objectifs collectifs qui s'imposent aux consciences et de former des personnes capables de les assumer librement.

La tentation est grande, en une période de collectivisation, en cette ère d'organisation, de dirigisme et de planification, de personnifier les multitudes anonymes et de vouloir opérer les renouvellements socio-économiques en agissant uniquement sur ces solidarités élémentaires que cultivent les propagandes. Notre morale est plus exigeante ; elle transcende les propagandes élémentaires ; elle demande

⁸⁸ Friedrich von HAYEK, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, Plon 1953, p. 62.

une véritable éducation des consciences, une intériorisation du devoir chrétien de la charité sociale. Les exemples du racisme, des nationalismes aveugles, des totalitarismes montrent assez à quelles aberrations aboutissent les morales sociales non fondées sur l'obligation des *consciences personnelles*.

Tout ceci nous indique déjà avec quelle prudence il faut utiliser le concept de « conscience collective ». Il ne sera pas inutile de nous y arrêter [177] et de voir de façon plus explicite comment l'analyse sociologique pourrait éclairer les applications de notre morale sociale.

Existe-t-il une conscience collective ?

[Retour à la table des matières](#)

Pour les sociologues du siècle dernier, il ne faisait aucun doute qu'un super-esprit, une âme collective, une psychè commune régissaient la vie sociale. Auguste Comte assimilait le Grand-Etre à l'Humanité, c'est-à-dire à « l'être collectif qui règle immédiatement nos destinées d'après sa propre fatalité modifiée par sa Providence ⁸⁹ ». De son côté, Durkheim et tous ses disciples se faisaient des « représentations collectives » une idée très réaliste. Tout ce qui, selon eux, ressortissait à la conscience individuelle était tenu pour profane et tout ce qui provenait de la conscience collective portait la marque du sacré, du religieux ⁹⁰.

C'est dans ce climat de positivisme social qu'il faut situer les fameuses études de Sighele sur « La foule criminelle », travaux repris par Gustave Le Bon ⁹¹. Non seulement on postulait l'existence d'une conscience propre aux foules, mais on décrivait les normes morales auxquelles se conforment d'habitude les collectivités dans leurs comportements. Le Bon, par exemple, nous dit que les foules sont parfois « féroces », mais elles ont leur « sensibilité » ; elles sont sanguinaires, mais n'en conservent pas moins certains « scrupules » et certaine moralité élémentaire.

[178]

⁸⁹ Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, Georges Crès, 1912, t. II, p. 56 suiv. (1^{re} édition 1854). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹⁰ Emile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹¹ S. SIGHELE, *La Foule criminelle*, Paris, Baillière, 1892 ; Gustave LE BON, « Les Foules dites criminelles », dans *La Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895, L. III, ch. XI. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Aucun sociologue contemporain ne songerait à s'appuyer sur ces théories. Les études des vingt dernières années surtout ont démontré avec quelle prudence la psycho-sociologie doit aborder les comportements dits collectifs ou les « conduites institutionnelles ». Il n'est plus question aujourd'hui de recourir au « monisme » moral pour comprendre les comportements psycho-sociaux. Inversement, on a maintes fois souligné l'erreur qui consisterait à étudier l'individu en dehors de son contexte social propre. En un mot, on a rejeté les théories qui confondent l'individuel et le social et., d'autre part, on a mieux compris la symbiose qui unit la personne à son groupe d'appartenance.

Ceci, note Lawrence K. Frank ⁹², ne fait que mettre en lumière les rapports réciproques de l'individu et de la société. Ce rapport binaire semble aujourd'hui évident. Ce que fait l'individu - ou ce qu'il empêche de faire - agit sur l'ordre de la société où il vit ; ce que cet ordre social fait à l'individu, et pour l'individu, particulièrement le soin qu'il prend de lui, sa protection, les services qu'il lui dispense, est crucial pour son équilibre en tant qu'organisme et que personnalité.

Ces remarques relèvent d'une conception de l'ordre social éminemment « personnalisée », où tout individu mérite respect, amour. Le chrétien ne pourra s'empêcher de constater qu'en cette jonction de l'individuel et du collectif une obligation morale est en cause ; celle précisément d'une *charité sociale* concrète.

Il nous faut voir, continue Franck, où et comment, sans nécessité, nous arrêtons, faussons, déformons la personnalité naissante des tout petits, des enfants [179] et des adolescents ; comment nous contrecarrons, frustrons, contraignons et aussi humilions, dégradons ou déshonorons des adultes qui nous montrent leur détresse et leur trouble sous tant de formes de comportement antisocial et d'échec.

Une fois de plus, nous sommes reportés à une morale personnaliste. L'examen de quelques cas concrets nous entraînera dans le même sens. Nous nous arrêterons à trois cas particuliers : ceux de la guerre, des divisions religieuses, des préjugés sociaux.

⁹² Lawrence K. FRANK, « Psychologie et ordre social », *Esprit*, janvier 1959, p. 23-44.

*1er cas :
la culpabilité collective des belligérants.*

Dans quelle mesure peut-on accuser *un peuple* de crimes de guerre ? Ici plus qu'ailleurs on serait porté à généraliser et à projeter des culpabilités globales. Tous les membres d'un groupe ennemi *doivent* être coupables. Il faut une objectivité et une vertu peu communes pour résister à ces réactions spontanées. Une intéressante analyse d'Alfred Adler ⁹³ sur les motivations du soldat autrichien nous aide à comprendre que les culpabilités collectives ne sont pas aussi faciles à attribuer.

Parmi les soldats de l'armée autrichienne (1914-1917), Adler distingua deux catégories. Il y a d'abord les *conscrits* chez qui dominant le rejet violent du service militaire et la condamnation de la guerre. Il serait difficile d'accuser ce groupe d'avoir voulu purement et simplement les injustices de la guerre. À côté d'eux, il y a les *volontaires*. La culpabilité de ces derniers est-elle plus facile à déterminer ? Quand on examine les motivations [180] immédiates, on constate que le verdict n'est pas aisé à formuler. Il y a évidemment tout le contingent des héros authentiques qui embrassent la cause nationale comme une cause personnelle. Mais la majorité des hommes et des officiers ont opté, en la circonstance, pour le moindre mal. Un petit groupe était composé d'aventuriers qui avaient spéculé sur une guerre rapide, terminée à brève échéance. Pour un grand nombre, la guerre se présentait comme une fuite ; c'était l'occasion pour eux de fuir leur foyer, leur travail, des problèmes urgents. Dans quelques cas plus malheureux, aller au front devenait l'équivalent du suicide.

Examinant alors les culpabilités réelles, Adler conclut :

On voudrait maintenant charger le peuple du crime de la guerre. Celui qui a vécu parmi ces gens les acquittera des fautes de la guerre. Ces gens manquaient de maturité ; ils n'avaient pas de directives, de leaders. Ils furent poussés et menés à la boucherie. Personne ne leur a dit la vérité ; leurs écrivains, leurs journalistes étaient sous l'influence des militaires et à leur solde. Ce n'est pas au peuple qu'il faut demander réparation et pénitence, mais à ceux qui ont machiné cette dégradation, qui lui ont donné corps, qui y ont participé avec préméditation et qui en portent la responsabilité.

⁹³ Alfred ADLER, *The Individual Psychology of Alfred Adler*, Edited and annotated by H.L. and R.R. ANSBACHER, London, George Allen and Unwin, 1958, p. 457 suiv.

On pourrait citer dans le même sens la grande enquête publiée, après la dernière guerre, sur le comportement du soldat américain. Encore ici, on constate à quel point les « motivations collectives » sont difficiles à déterminer.

La vaste majorité des hommes, y lit-on, ne vinrent pas à l'armée volontairement... l'acceptation du rôle de soldat avait probablement tendance à être passive, au début tout au moins... cette attitude passive à l'égard du service militaire impliquait que le soldat [181] s'identifiait assez peu avec les objectifs sociaux qui auraient pu détourner son attention des frustrations quotidiennes ⁹⁴...

À l'aide d'un questionnaire précis, on chercha à déterminer quels « motifs » avaient pu soutenir le courage des hommes au moment du combat. Or, on découvre que ces motifs sont rarement assimilables aux grands idéaux humanitaires enseignés aux soldats (défense de la démocratie, sauvegarde de la liberté, etc.). Ce qui, avant tout, soutenait le moral du combattant, c'était sa fidélité et sa loyauté envers ses camarades immédiats. Ce sont des solidarités très restreintes et toutes proches qui le maintenaient surtout à son poste au moment du danger. Comment, dans ces conditions, pourrait-on globalement identifier un groupe de belligérants à des « objectifs officiellement définis » ?

Qu'il puisse se produire dans une collectivité des cas de psychose généralisée, des moments de folie, des poussées d'agression incontrôlables, les psychosociologues l'ont souvent reconnu ; mais la marge est grande entre ces impulsions plus ou moins instinctives et les *culpabilités indiscutables*. Il y a toute la distance entre l'impulsivité et la volonté délibérée. L'interaction des consciences individuelles et des pressions du milieu rend le problème infiniment complexe, et le moraliste qui veut juger des *intentions collectives* apportera une prudence au moins égale à celle qui s'impose au psycho-sociologue, entreprenant de départager les motivations du comportement collectif. Un deuxième exemple nous en convaincra.

⁹⁴ S.A. STOUFFER (en collaboration), *The American Soldier*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1949, vol. 1, p. 208-209.

[182]

*2e cas :
les responsables des divisions religieuses.*

Si Henri VIII s'était soumis... Si Calvin avait abjuré... Si Luther était resté moine Augustin... Ces formules optatives laissent supposer que la Réforme a été essentiellement l'oeuvre de quelques *personnalités plus marquantes*. D'autres répondent que la responsabilité est diffuse, qu'elle se confond avec une *opinion publique* déjà mûre et prête pour la dissidence. Les théories de Le Bon accorderaient ainsi un rôle primordial à l'opinion irrésistible des foules. Où, en définitive, reposent les responsabilités ?

L'analyse que Gravier a entreprise sur cette question montre que les influences responsables de la Réforme sont multiples, collectives aussi bien qu'individualisées⁹⁵. Le climat général du XVI^e siècle allemand a éminemment facilité la tâche d'un Luther ; l'opinion joua certes un grand rôle., mais l'action personnelle de Luther reste primordiale. Il n'y a pas de déterminisme simple qui ait fait qu'un Luther fut inévitable. L'état des esprits appelait, en quelque sorte, des bouleversements socio-religieux, mais ceux-ci n'ont pas surgi spontanément. Par contre, Luther, sans l'appui de l'opinion, ne pouvait pousser bien loin sa réforme religieuse. Une conjonction d'influences et de responsabilités diverses est à l'origine de la division ; mais ce sont les dirigeants qui en assument d'abord la paternité.

La même combinaison serait à retrouver dans la plupart des grands bouleversements sociaux et religieux. Stoetzel a comparé, à cet égard, les antécédents de la Révolution française avec ceux de la Réforme.

[183]

Dans les deux cas, écrit-il, l'impulsion a été donnée par l'opinion publique. Elle a créé une situation de trouble, qui rendait inévitable un changement. Mais cette tendance au changement a été exploitée en fin de compte par des individus qui s'en sont servi dans le sens de leurs préoccupations : Luther pour une réforme religieuse, les révolutionnaires pour un changement dans le régime politique⁹⁶.

⁹⁵ M. GRAVIER, *Luther et l'opinion publique*, Paris, Aubier, 1942.

⁹⁶ J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, Paris, Presses universitaires de France, 1943, p. 384.

Examinant de plus près l'opinion publique, l'auteur note que celle-ci « prépare des bouleversements, mais la nature définitive des changements est déterminée par l'action personnelle d'un chef. L'opinion constitue simplement le climat favorable à l'action des individus qui savent ce qu'ils veulent et qui sont résolus à réaliser leur dessein. Il n'y a pas, à proprement parler, de volonté populaire, puisque cette volonté ne passe pas directement à l'action ».

Ces remarques laissent entières les responsabilités des meneurs ; elles soulignent cependant les appuis qu'ils rencontrent dans leur milieu ⁹⁷. Ceci ne revient pas à négliger les participations anonymes qui favorisent l'action des dirigeants ; c'est, au contraire, mettre en relief les prolongements inattendus de ces collaborations tacites qui s'additionnent et qui finissent par former un « climat » explosif, une situation insoutenable. Toujours, en définitive, c'est à des volontés personnelles qu'il faut revenir dans ses appréciations morales.

[184]

3e cas : les préjugés collectifs.

S'il existait un état de « péché collectif », les préjugés sociaux en fourniraient sans doute un exemple parfait. Prenons le cas suivant rapporté par Erich Fromm. Lors d'une enquête menée aux États-Unis auprès de la population blanche, on avait posé, dans le Nord et le Sud du pays, les questions suivantes :

1⑤ Les hommes sont-ils tous égaux ?

2⑤ Les Noirs sont-ils égaux aux Blancs ?

Même dans le Sud, 61% répondirent oui à la première question ; mais seulement 4% répondirent affirmativement à la deuxième question. Dans le Nord, les proportions de oui furent respectivement de 79 et de 21%. Voici un clair exemple de *préjugé collectif*.

Comment interpréter la moralité de ces attitudes généralisées ? S'agit-il de la simple addition de fautes morales individuelles ? Mais alors, comment rendre

⁹⁷ Le Concile Vatican II a nettement rappelé que les responsabilités à l'égard du « péché de division » ne sont pas simples ou unilatérales : « des communautés non négligeables furent séparées de la communion parfaite avec l'Église catholique, par la faute parfois des gens des deux côtés » (Décr. sur l'Oecuménisme, n. 3).

compte de *l'uniformité* si frappante qui caractérise en général les préjugés de groupes ? S'agit-il plutôt des effets d'une situation historique qui a marqué les comportements des masses ? Comment se fait-il alors que les préjugés ne soient pas partagés par tous ceux qui ont subi les mêmes influences historiques ? On pourrait envisager bien d'autres théories pour expliquer les préjugés : influence socio-culturelle, détermination psychologique, fonction de défense collective, etc.

Ces problèmes ont été étudiés abondamment ⁹⁸. Nous ne voulons pas entrer ici dans toutes ces [185] discussions. Mais quelques conclusions générales pourront éclairer notre sujet. Les préjugés n'ont pas un simple aspect moral, ou psychologique, ou culturel. C'est à tout un ensemble de facteurs qu'il faut recourir pour comprendre l'origine et la portée des préjugés collectifs. On aurait tort d'y voir une simple « déviation » morale attribuable à l'ignorance, au manque de tolérance. On aurait tort également de les considérer comme une sorte d'autodéfense employée plus ou moins consciemment par les foules qui se sentiraient menacées ⁹⁹.

La volumineuse étude de G. Allport sur les préjugés fait appel à six facteurs principaux ou à six « approches » différentes pour expliquer sociologiquement les préjugés de groupes : les facteurs historiques, les faits culturels, l'influence des situations immédiates, les facteurs dynamiques des personnalités, les composantes immédiates de l'acte, le stimulus direct qui provoque le comportement *hic et nunc*. *Vus* dans cette perspective, les préjugés collectifs apparaissent donc à la fois comme un phénomène historique, culturel, psycho-social et moral.

Où se situent les responsabilités réelles ? Elles se trouvent d'abord dans les exploitations qu'on fait des préjugés à des fins criminelles ou intéressées. On rapporte qu'Hitler avait fait tracer sur les rives de la Spree à Berlin : « Die Juden sind unser Unglück » (les Juifs sont notre malheur).

[186]

Les préjugés sociaux comportent souvent une part d'inconscient et, par là, ils échappent à la moralité. Mais, dans la mesure où ils sont délibérément entretenus, favorisés, acceptés, ils grèvent les consciences.

⁹⁸ Voir G. W. ALLPORT, *The Nature of Prejudice*, Boston, The Beacon Press, 1954 ; R. AVIGDOR, « Étude expérimentale de la genèse des stéréotypes », *Cahiers internationaux de sociologie*, 14 (1954), 154-168.

⁹⁹ Un chercheur a noté, par exemple, que chaque fois que l'industrie du coton subissait une dépression dans le Sud des U.S.A., le nombre des lynchages augmentait, le Noir y apparaissait, suppose l'auteur, comme « un rival » menaçant de supplanter le Blanc ; voir A. MINTZ, « A Re-examination of Correlations Between Lynchings and Economic Indices », *Journ. Abnorm. Social Psychology*, 41 (1956), 154-160.

En un temps de divisions systématiquement entretenues, en une époque de tensions et de révolution endémique, le chrétien doit porter une particulière attention aux pressions de l'opinion publique et aux propagandes courantes, afin de discerner avec objectivité la vérité de ses contrefaçons, stéréotypes, slogans, etc. Là ne s'arrête pas son devoir : il lui faut, dans la mesure de ses moyens, contribuer positivement à assainir l'opinion autour de lui, en s'attaquant aux déformations idéologiques, en favorisant tout ce qui peut contribuer à l'objectivité et à la sérénité dans les appréciations collectives. On a parlé de l'« apostolat de l'opinion publique » et il est certain qu'un immense domaine est ici ouvert à l'action du chrétien. S'il faut s'occuper des individus et des groupes réels, il faut également apporter beaucoup de soin à humaniser, à christianiser *le milieu*, les *styles* de vie qui y ont cours, les façons de penser et de juger courantes dans un pays. Ces réalités, que les sociologues appellent la *culture* d'un milieu, semblent peut-être insaisissables, mais elles exercent une action profonde sur les comportements collectifs. Elles ne sauraient être abandonnées aux seules forces obscures de l'instinct, ou aux manipulations des propagandistes.

Cadres sociaux des comportements moraux.

[Retour à la table des matières](#)

De tout ce qui précède, deux points principaux pourraient être retenus. D'une part, les culpabilités collectives sont la plupart du temps impossibles [187] à déterminer par le sociologue, étant donné la complexité des facteurs agissant sur les situations sociales concrètes ; cette première proposition entraîne une prohibition : le refus des « jugements téméraires » à propos des groupes, des classes, des nations. D'autre part, les conditionnements sociaux exercent sur les comportements individuels des pressions constantes, souvent cachées, mais profondes, et cette deuxième proposition suggère aux chrétiens un devoir positif : celui de contribuer, dans la mesure de leurs moyens, à l'instauration d'un *climat de justice et de charité* qui favorise l'épanouissement moral et spirituel.

Notre première conclusion va à l'encontre des théories du « sociologisme » considérant les solidarités humaines comme strictement organiques. Certaines conceptions idéologiques, politiques ou nationalistes, continuent à donner une préséance absolue au *tout*, à la race, au Parti. Sur un mode mineur, ces erreurs se retrouvent dans les généralisations hâtives sur ce qu'on appelle la religion sociologique, la morale sociologique, le droit sociologique. On l'aura vu par ce qui précède : ces conceptions n'ont de sociologique que le nom. Une fois qu'on a refusé

ces « sociologismes », il devient difficile de parler sans nuances de « culpabilité collective ». Tant que les sociologues n'auront pas éclairci les processus par lesquels se combinent et se renforcent les comportements individuels et collectifs, il sera interdit à l'observateur social de porter des jugements globaux sur la responsabilité des groupes comme tels. Les culpabilités communes restent à prouver clans chaque cas précis, en appliquant de façon stricte les principes habituels de la *coopération morale*. Une fois de plus, notons que nous n'envisageons ici que le chapitre des responsabilités morales.

[188]

Cette démarche, à la fois morale et sociologique ne nie pas, loin de là, les situations objectives de désordre, de misère, non plus que toutes les déviations généralisées, entraînant dans les lois, les structures, les institutions, des atteintes au droit naturel. Notre analyse ne s'est attachée qu'aux *comportements* psychosociaux.

Notre seconde conclusion s'oppose, au nom même de l'observation sociologique, à toute conception de la vie morale isolant l'individu dans une sorte de stoïcisme vertueux. C'est en dépendance de son milieu et de sa culture, c'est sous l'influence de ses appartenances sociales, c'est en conspirant à des fins collectives ou en s'y refusant, que l'individu pose ses options morales. Le sociologue et le moraliste ne doivent jamais oublier ces interactions de l'individu et de ses groupes de référence ; les rapports ne sont pas ici à sens unique. Inspiré, orienté, porté par son milieu social, l'individu y exerce, en contrepartie, un rôle actif qui conditionne, d'une certaine manière, le contexte d'ensemble. De là naissent des devoirs positifs, des *obligations collectives*, celle surtout de la *charité sociale*.

Nous dépassons donc le plan des culpabilités, pour accéder à celui des *responsabilités positives*. C'est le domaine illimité des solidarités dans la charité qui s'ouvrirait ici à notre réflexion et à notre examen. Le chrétien revient toujours à la charité comme au plus grand des commandements. Il sait que c'est le premier et le dernier mot des « comportements collectifs ». Il comprend également que le lieu privilégié de la charité, c'est l'Église ; c'est là qu'il trouve son inspiration. Impossible donc, pour le chrétien, de séparer ses obligations sociales de son comportement total de membre d'Église. C'est une vérité que les psycho-sociologues eux-mêmes sont en [189] train de découvrir, témoin ces paroles de Jung qui, malgré leur pessimisme apparent, nous font saisir à quel point nos conduites collectives s'insèrent profondément dans la vie même de l'Église :

L'homme moderne... a perdu la protection des remparts ecclésiastiques, si soigneusement élevés et renforcés depuis l'époque romaine et, du fait de cette perte, l'homme s'est approché de la zone de feu où des mondes se détruisent et se créent. La vie s'est accélérée et intensifiée. Notre monde est ébranlé et envahi par des vagues d'inquiétudes et de peur... Voyez ces moyens diaboliques de destruction ! Ils ont été inventés par des gentlemen parfaitement inoffensifs, raisonnables, citoyens respectables, qui sont tels que nous le désirons. Et lorsque le tout explose et provoque un indescriptible enfer de dévastations, personne n'en semble responsable. C'est simplement arrivé, et pourtant c'est entièrement l'oeuvre de l'homme ¹⁰⁰.

¹⁰⁰ C. J. JUNG, *Psychologie et religion*. Paris, Buchet Chastel-Corrêa, 1958, p. 97.

[191]

Essais de sociologie religieuse

Troisième partie

Attitudes et comportements religieux dans le passage d'une société traditionnelle à une société industrielle.

[Retour à la table des matières](#)

[193]

Troisième partie :
Attitudes et comportements religieux
dans le passage d'une société traditionnelle
à une société industrielle.

Chapitre X

La religion des étudiants américains. Synthèse des recherches. *

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

Le comportement religieux de la jeunesse étudiante a toujours suscité beaucoup d'intérêt parmi les sociologues américains ; aussi, la somme des enquêtes parues sur les attitudes religieuses des milieux universitaires aux U.S.A. est-elle indéfinie. Pour orienter le lecteur, nous avons groupé en un appendice bibliographique les études qui nous semblent les plus typiques.

I. Orientation et objet des enquêtes.

Nous voudrions dans les pages qui suivent, tenter un inventaire de ces recherches, insistant d'abord sur l'orientation et l'objet des enquêtes, puis sur les méthodes d'analyse les plus fréquentes parmi les chercheurs. On s'arrêtera [194] ensuite aux principaux résultats acquis, aux lignes de convergences qui laissent entrevoir divers types de profils religieux parmi la population étudiante américaine.

*

Article publié dans les *Archives de sociologie des religions*, 1961, 89-106.

Il est frappant, dès l'abord, de constater combien ces études de sociologie religieuse sont intimement liées aux cadres sociaux du milieu américain. Les valeurs dominantes, les traits culturels, les habitudes académiques, tout le contexte nord-américain donnent à ces recherches une orientation bien définie. Une importance capitale sera accordée, par exemple, à la répartition de la population étudiante en trois dénominations religieuses : les protestants, les catholiques, les juifs. Cette triple répartition constitue une variable de base qui revient pratiquement dans toutes les enquêtes. On accordera aussi une attention particulière aux distinctions raciales, aux groupes ethniques et aux attitudes des diverses confessions religieuses face à ces réalités du milieu américain. Les croyances religieuses seront également mises en rapport avec les principales options morales qui distinguent les Américains entre eux : questions relatives au conservatisme, au radicalisme, au divorce, au mariage mixte, au *birth control*, à la tolérance raciale, etc.

Autre fait à noter : ces recherches ont d'ordinaire un caractère privé et désintéressé. Elles sont rarement inspirées par les besoins de l'action immédiate. On ne discerne quasi jamais chez le chercheur une préoccupation pastorale ou pédagogique directe. Il s'agit, la plupart du temps, de professeurs isolés poursuivant leurs enquêtes auprès de leurs propres étudiants et en leur nom personnel. Ces enquêtes ne sont presque jamais suscitées par des responsables spirituels ou par la direction des universités. Souvent même ces travaux ont été occasionnels, c'est-à-dire qu'ils [195] ont été menés à l'occasion de *tests plus* généraux sur la personnalité, sur l'intégration des valeurs, sur la distance sociale, sur les préjugés sociaux, etc. On pressent, dès lors, combien cette sociologie religieuse sera solidaire des habitudes académiques et des traits culturels qui caractérisent le milieu américain. Même constatation lorsqu'on examine *l'objet* de ces enquêtes auprès de la jeunesse universitaire des U.S.A.

Le plus souvent ce qui retient l'attention des sociologues américains dans ce genre d'enquêtes, ce sont les problèmes se rattachant au pluralisme culturel, aux changements socio-religieux, à l'influence des structures sociales sur la personnalité religieuse, à l'impact social des croyances. Le classement suivant donnera une idée de l'objet habituel des enquêtes et permettra au lecteur de se référer à quelques études typiques ¹⁰¹.

¹⁰¹ Les noms d'auteurs insérés dans le texte renvoient à la bibliographie de la fin : les études y ont été disposées par ordre alphabétique des noms d'auteurs. Pour distinguer entre plusieurs travaux du même auteur, nous préciserons la *date* de l'étude à laquelle nous nous référons.

a) *Études des motivations religieuses* : par interviews ou par questionnaires auprès des étudiants, on essaie de déterminer les motifs et les justifications conscientes de leur foi, de leur conversion, de leur comportement religieux. On examine ainsi l'influence de la famille, de l'école, du groupe religieux, des amis, des lectures, de la méditation, des épreuves et des crises personnelles sur les attitudes du croyant ¹⁰².

b) *Influence des groupes sur le comportement religieux* : on se demandera quel support institutionnel les étudiants reçoivent de leur sentiment [196] d'appartenance à l'Église, et dans quelles conditions ce sentiment est opérant (Kelley). Autres questions posées : comment une minorité religieuse catholique reste-t-elle fidèle à ses obligations dominicales lorsqu'elle vit dans une institution universitaire à majorité protestante (Nimkoff et Wood) ? comment les groupes d'amis du même âge influent-ils sur la formation religieuse et morale des jeunes (Seidler) ?

c) *L'intégration des valeurs religieuses* : on cherchera à savoir quelles sont les valeurs dominantes qui émergent du comportement habituel, et comment ces valeurs se relient aux croyances et aux convictions religieuses (Woodruff, Spoerl, 1952). Comment les valeurs morales traditionnelles sont-elles assumées par des époux catholiques vivant en milieu universitaire (Kanin) ; comment les préceptes moraux sont-ils appréciés par les étudiants de l'un et l'autre sexe (Skaggs) ?

d) *Les changements d'attitudes religieuses* plusieurs chercheurs ont tenté d'évaluer les changements qui se produisent dans l'attitude religieuse des étudiants au cours de leur formation académique (Brown et Lowe, Gilliland, Mull, Tuttle). D'autres ont observé les changements survenus dans le comportement religieux des étudiants à la suite du service militaire (Telford, Allport). Nelson (1956) a étudié l'évolution des dispositions religieuses chez un groupe de diplômés d'université quinze ans après la fin de leurs études.

e) *Les tendances à la crédulité et à la superstition* : ces problèmes ont suscité toute une littérature, surtout avant la dernière guerre. Comment les garçons et les filles réagissent-ils en face des croyances populaires, des superstitions, astrologie, [197] horoscopes, etc. ? Comment la *crédulité* des étudiants varie-t-elle selon le sexe, l'âge, l'éducation, le milieu social (Lehman et Witty, Emme, 1940 et 1941) ? Ces problèmes ne sont plus guère retenus aujourd'hui.

f) *L'impact social des croyances religieuses* les questions de cet ordre occupent une place centrale dans les enquêtes de sociologie religieuse étudiante aux

¹⁰² Voir les études de Glick et Young, de Iisager, de Salisbury, 1956, d'Allport.

U.S.A. Il s'agit essentiellement d'examiner les relations qui existent entre telle attitude religieuse et telle option socio-politique ou telle position en face des problèmes raciaux, de l'antisémitisme, de l'intolérance sociale ou religieuse. Les études en ce domaine sont très nombreuses ; nous en rendrons compte plus loin lorsque nous traiterons explicitement des attitudes socio-politiques et des *préjugés raciaux*.

II. Méthodes de recherche.

[Retour à la table des matières](#)

Une autre façon de caractériser la documentation dont nous faisons l'inventaire, c'est de nous arrêter aux méthodes suivies par les chercheurs. Au premier abord, on est frappé par la très grande diversité des méthodes employées : interviews, questionnaires, échelles d'attitudes, tests de toutes sortes, étude monographique de cas privilégiés, etc. Il est cependant possible de discerner un certain nombre de méthodes courantes auxquelles s'arrêtent plusieurs chercheurs. Elles valent d'être présentées brièvement, car elles fournissent un supplément d'information sur la nature des enquêtes.

1. *L'échelle de Chave et Thurstone* sert à apprécier l'attitude envers *Dieu* et envers *l'Église*. Cette méthode est en application constante depuis 1931. [198] Elle comprend un éventail de questions permettant de révéler quatre types d'attitudes : 1. Attitude envers *Dieu* lui-même ; 2. L'influence de *Dieu* sur la *conduite* ; 3. L'attitude envers *l'Église* ; 4. Les dispositions à l'égard de la *pratique dominicale*. Voir les travaux des auteurs suivants qui ont utilisé cette méthode : Telford, Nelson, Gilliland.

2. *L'échelle d'attitudes de Ferguson* porte sur deux attitudes que l'auteur présente comme « primaires » et qu'il dégage par analyse factorielle : une tendance spécifiquement religieuse (religionism) et une tendance humanitariste (humanitarianism). La dernière version de ce test comprend vingt-cinq questions portant sur *Dieu*, la création, la Bible, la doctrine de l'évolution, la moralité du birth control (Ferguson, 1939 à 1946, Lawson).

3. *Test de Watson* sur les idées religieuses : ce test est plus ancien (1928), mais il est typique des questionnaires de connaissances religieuses souvent employés encore aujourd'hui ; on interroge les sujets sur *Dieu*, *Jésus*, la prière, le

Royaume, l'Église, l'observance dominicale, l'éducation religieuse, l'immortalité, les *autres* religions, le sens de la vie (voir Mull).

4. *L'inventaire des croyances religieuses* s'agit d'un questionnaire élaboré par Brown et Lowe (1951) afin de déterminer l'orientation « fondamentaliste » ou « libérale » des étudiants. Le questionnaire comporte quinze questions sur les sujets suivants : Dieu, le Christ, la Vierge, la Bible, la vie future.

5. *Test des valeurs personnelles* : test classique mis au point par Vernon et Allport (1931) ; il permet de dégager, par des méthodes d'interrogation, [199] laquelle ou lesquelles des orientations suivantes dominent une personnalité : la disposition *théorique, économique, esthétique, sociale, politique, religieuse* (Mary Aquinice). D'autres chercheurs se demanderont, par exemple, comment ces orientations sont reliées à l'antisémitisme, aux préjugés (Evans, Spoerl, 1952). Un *test* analogue a été utilisé par Woodruff pour étudier comment les *valeurs religieuses* sont reliées aux autres valeurs assumées par la personnalité des étudiants.

6. *L'inventaire de Mooney* (1942) est utilisé pour l'analyse des *problèmes personnels* de l'étudiant. L'inventaire comprend trois cent trente « problèmes » portant sur onze aspects de la vie de l'étudiant : santé, famille, avenir, argent, vie sociale, etc. L'une des onze sections concerne les problèmes « moraux et religieux » (voir Byrne, Hoey, Levinson).

7. *Méthode sociométrique* : cette méthode plus générale, qui procède par choix et préférences dans les relations personnelles, a été employée auprès de jeunes étudiants protestants, catholiques et juifs afin d'étudier leur « ethnocentrisme religieux » (Goodnow et Tagiuri). D'autres ont utilisé le *test de distance sociale* de Bogardus pour apprécier les préjugés sociaux chez les étudiants de différentes confessions religieuses (Spoerl, 1951).

III. Résultats des recherches.

[Retour à la table des matières](#)

Est-il possible de dégager quelques lignes de la masse d'information fournie par ces enquêtes auprès des étudiants ? On est assez étonné de constater combien sont rares les généralisations véritables. [200] Aucune synthèse valable n'a été tentée à partir des monographies existantes. On possède cependant quelques études de portée plus étendue qui ont étudié simultanément plusieurs groupes d'étudiants (voir Goldsen, Jacob). D'autres études, et en assez grand nombre, se don-

nent comme représentatives des milieux étudiants en général. En utilisant cette documentation avec discernement, on peut arriver à des convergences qui nous semblent valides. C'est à partir de ces indications d'ensemble, de ces constantes dans les conclusions,, que nous tracerons le profil religieux des étudiants américains. En qualifiant ainsi la source d'information, on fournit au lecteur un principe d'interprétation qui l'aidera à percevoir le caractère relatif du portrait ici représenté.

Distinctions entre protestants, catholiques, juifs.

Presque toutes les études dont nous disposons présentent une comparaison entre les étudiants de religions protestante, catholique et juive. On classe généralement ces étudiants selon la fermeté de leur foi, leur uniformité doctrinale, leur « conservatisme », leur assiduité à l'église, ou encore selon les structures psychoreligieuses propres à chaque grande dénomination.

Sur un mode descriptif, Salisbury nous donne l'image suivante : chez les étudiants *catholiques*, domine une structure unitaire englobant en une synthèse ferme des éléments de doctrine, de culte, d'autorité, de participation institutionnelle et de prescriptions morales. Les étudiants *protestants* présentent au contraire peu d'uniformité et d'unanimité objective ; une marge considérable est laissée à l'interprétation subjective en matière doctrinale et biblique ; leur rattachement institutionnel à l'Église est moins strict. Chez les étudiants [201] *juifs*, c'est l'aspect éthique de la religion qui domine plutôt que l'aspect doctrinal ; la frontière entre ce qui est religieux et ce qui est culturel reste souvent indéfinie. On constate que les valeurs religieuses des étudiants israélites sont profondément ancrées dans la famille plutôt que dans un *groupe religieux* ¹⁰³.

Peut-on aller plus loin, et classer de façon plus précise les étudiants protestants, juifs ou catholiques sur une échelle *d'orthodoxie socio-religietae* ? Plusieurs l'ont tenté et affirment que l'ordre de classement est le suivant : les plus conservateurs en matière religieuse seraient les étudiants catholiques, suivis des protestants ; les moins conservateurs seraient les étudiants juifs (Gilliland, 1953). Mais ce classement sommaire a souvent été critiqué. Lawson remarque à ce sujet : « S'il est vrai que certaines dénominations protestantes sont plus libérales, d'autres par contre sont aussi conservatrices que les catholiques ¹⁰⁴. »

¹⁰³ Salisbury, 1957, p. 22.

¹⁰⁴ Lawson et Stagner, 1954, p. 253.

Cette remarque faite, il est juste de faire observer que les catholiques sont généralement présentés comme un groupe bien caractérisé et dont le comportement est typique. Il ne sera pas inutile d'insister sur les traits particuliers de ce groupe dont l'homogénéité a souvent été notée dans les enquêtes. D'autant plus que les généralisations rapportées plus loin concernent principalement la population étudiante globale, donc à forte majorité protestante. Pour ce qui est de la minorité juive, il est plus difficile d'en arriver à un portrait d'ensemble ; nous regrouperons, plus loin, les éléments dont on dispose à son sujet.

[202]

Étudiants catholiques. - Quant aux étudiants catholiques, ils se distinguent par un certain nombre de traits sur lesquels insistent la plupart des études. La grande enquête de Goldsen et de ses collaborateurs, portant sur 2975 étudiants répartis en 11 universités, place les catholiques en tête pour ce qui est de la « religiosité », entendant par là une disposition complexe où s'expriment le « besoin d'une foi », la croyance en un Dieu « réel », l'acceptation d'une Église institutionnalisée, la fidélité à fréquenter l'église chaque semaine, la conviction que la religion donne un sens à toute la vie ¹⁰⁵.

Les étudiants catholiques manifestent une grande uniformité en matière doctrinale ; leur code moral est généralement très ferme, leur pratique religieuse est régulière. Tout ceci les caractérise par rapport à une majorité que les auteurs décrivent généralement comme plus « libérale ». Nowlan (1957) a retracé le « portrait du catholique » qui se dégage de ses observations. Pour ce qui est, par exemple, de la « fermeté dans la foi », voici une comparaison qui a été faite : on constate que, parmi tous les étudiants de Harvard et de Radcliffe restés « religieux », 40% se disent *insatisfaits* du système religieux dans lequel ils ont été élevés. Or, chez les catholiques 85% restent fidèles à leur Église et s'en disent satisfaits ¹⁰⁶. Mais cette uniformité, qui est soulignée par les sociologues non catholiques, présente cependant des divergences qui inquiètent les éducateurs catholiques.

L'accord des catholiques est ferme sur les questions doctrinales essentielles, mais leurs positions pratiques ne concordent pas toujours sur des questions [203] de morale appliquée, comme la tolérance raciale, les mariages mixtes, la morale conjugale, l'éducation catholique, etc. ¹⁰⁷ Lorsqu'on parle du « *conservatisme* » des étudiants catholiques, il faut donc distinguer entre les questions proprement religieuses, les problèmes de comportement moral et les attitudes socio-politiques.

¹⁰⁵ Goldsen, 1960, p. 160.

¹⁰⁶ Allport, p. 41.

¹⁰⁷ Cf. Nowlan, Kanin.

S'il est vrai que les catholiques sont plus conservateurs en matière *doctrinale*, ils tendent, par contre, à partager les valeurs dominantes, propres à la majorité, dans leur comportement concret. Selon certaines enquêtes, il apparaît que les questions morales ou religieuses ne viennent guère en tête parmi les préoccupations habituelles de ces étudiants. Ce sont les problèmes académiques immédiats et les questions d'avenir qui retiennent le plus leur attention. Une étude auprès d'un échantillon de 1603 garçons, choisis en 8 collèges catholiques répartis en diverses régions du pays, montre que, parmi les problèmes énumérés par les étudiants, 14% seulement sont d'ordre *moral* et à peine 3% sont d'ordre *religieux* (Byrne). Une enquête analogue auprès de 1056 filles provenant de collèges catholiques révèle que 6% seulement des problèmes personnels de ces étudiantes sont d'ordre religieux ou moral (Hoey).

Sur le plan *socio-politique*, ce n'est plus du tout une attitude conservatrice qui caractérise les étudiants catholiques. Selon les enquêtes, ceux-ci auront plutôt tendance à occuper une position libérale et progressive. Mais, ici encore, il est nécessaire de nuancer : il semble que ce qui est déterminant, par rapport aux positions sociales des catholiques, ce n'est pas tellement leur foi elle-même, mais leur situation *socio-économique* [204] dans la nation. C'est ce qui ressort de l'étude comparative, plus générale, menée par Allinsmith.

Inversement, il semble que la « connaissance religieuse » des étudiants catholiques soit affectée par le contexte socio-économique dont ils proviennent. Une enquête a montré que les étudiants obtenant les meilleurs résultats à un test de connaissances religieuses sont ceux qui viennent de familles établies aux U.S.A. depuis longtemps, qui s'identifient à la « classe moyenne », qui sont enfants de famille nombreuse, qui ont fréquenté auparavant une *High School* catholique, etc. Les filles, toutefois, ne seraient pas influencées par ces facteurs comme les garçons ¹⁰⁸. Cependant, les études dont on dispose en ce domaine restent beaucoup trop rares et fragmentaires pour que l'on puisse amorcer la moindre généralisation touchant les rapports entre *classes sociales* et comportement religieux, chez les catholiques. L'enquête de Schommer, Rachiele et Kosa nous offre en tout cas de suggestives hypothèses de recherche ; et il faut souhaiter que ces problèmes soient mieux explorés.

À un niveau plus nettement psychologique, le profil religieux des étudiants catholiques a fait l'objet de quelques études en profondeur. Mentionnons surtout celle de Murray et de ses collaborateurs. Ces analyses ont mis en relief la *sécurité psychologique* qui semble caractériser les étudiants de foi catholique. Cette sécu-

¹⁰⁸ Schommer, cf. McKenna.

rité, affirme-t-on, serait fondée sur l'image de l'Église maternelle, sur la confiance des catholiques en une autorité incontestée, sur la possibilité en tout temps de recourir au pardon de la pénitence. Murray décrit le fait en ces termes : « Les catholiques sont, par rapport à la moyenne des sujets, [205] nettement plus fermes et plus sûrs... C'est comme si leur foi en une autorité suprême les dispensait de résoudre par eux-mêmes les questions fondamentales. Leurs craintes inconscientes, pourrait-on dire, sont apaisées par la présence ambiante de l'Église maternelle. Et, s'ils sont parfois incapables de vivre selon les préceptes de la religion, ils savent que le pardon est toujours à leur portée. Une confession secrète et repentante les réintroduit encore une fois dans le bercail. On peut supposer que les tendances irrationnelles, inconscientes, de ces catholiques sont assumées par une Église sagement humaine et cependant miséricordieuse d'une manière si satisfaisante qu'ils n'ont jamais connu ce que c'est que de se sentir eux-mêmes seuls, abandonnés dans un tourbillon de sentiments et d'idées incommunicables ¹⁰⁹. »

On devine l'intérêt de semblables études pour la sociologie de l'éducation et la sociologie religieuse. Ces analyses cependant seraient à prolonger et à nuancer, de manière à mieux situer les sujets dans leur contexte total. On aimerait savoir, par exemple, comment telle attitude religieuse minoritaire - disons celle de l'étudiant catholique vivant dans une institution protestante - se reflète sur l'ensemble du comportement scolaire. Les rares études dont on dispose sur ce problème indiqueraient que les représentants de la majorité religieuse bénéficient d'une sorte de « familiarité culturelle » avec le milieu, et que cette familiarité influe positivement sur les résultats académiques. Ceci ressort assez nettement de l'enquête menée par Hault et Peckham (1957) ; il s'agissait en l'occurrence de vérifier l'hypothèse suivante : [206] dans un collège confessionnel, toutes choses étant égales par ailleurs, les étudiants appartenant à la dénomination qui dirige l'institution obtiendront de meilleurs résultats scolaires que les étudiants appartenant à une autre confession religieuse. Cette enquête n'impliquait que des protestants de diverses dénominations ; mais ces conclusions semblent avoir une portée plus générale. Les auteurs retiennent en tout cas que, même du point de vue académique, « les étudiants feraient bien de fréquenter les *colleges* de leur propre dénomination ou bien une institution non confessionnelle » (p. 79). Souhaitons que des enquêtes analogues soient poursuivies dans divers types d'institutions confessionnelles. Les éducateurs et les pasteurs y trouveraient de très utiles indications pour leur travail.

¹⁰⁹ Murray, p. 730 ; voir aussi les observations de Heath, p. 42.

Étudiants juifs. - Avant de nous tourner vers la population universitaire globale, arrêtons-nous au sous-groupe formé par les étudiants israélites. On ne dispose ici que de peu d'éléments, car les enquêtes sociologiques consacrées explicitement aux étudiants juifs sont rares. Par contre, il est souvent question de la minorité juive dans les études générales sur les étudiants d'université. Ce qui ressort de la littérature courante, c'est que les étudiants juifs, comparés aux protestants et aux catholiques, sont les moins conservateurs en matière doctrinale, ils sont plus enclins à la sécularisation, socialement plus tolérants, plus dépendants du groupe familial dans leur vie religieuse et rituelle, plus conscients de leur statut minoritaire ¹¹⁰.

Les étudiants juifs de milieu orthodoxe semblent particulièrement affectés par l'influence de [207] la vie universitaire. L'enquête de Levinson le souligne nettement. Son étude portait sur 220 étudiants de « Yeshiva University », institution israélite de New York. Utilisant la méthode de Mooney, l'auteur a trouvé que, parmi les problèmes personnels de ces étudiants, une large proportion sont d'ordre religieux. Non moins de 68% des étudiants avouent devoir affronter des problèmes de foi et de vie religieuse. Ceux-ci se présentent la plupart du temps sous forme de doutes, de sentiments d'insécurité, de conflit aigu entre les exigences de la foi et celles de la vie pratique.

Les problèmes proprement religieux, il est vrai, ne sont pas les plus fréquents parmi les préoccupations de ces étudiants - ils viennent en neuvième position par rapport aux onze catégories de problèmes envisagés -, mais la nature même de ces difficultés leur confère une importance toute particulière. Comme le remarque l'auteur~, « nous devons comprendre que ces problèmes revêtent plus de gravité pour les garçons dont la pensée est entièrement axée sur les valeurs religieuses. Le choc soudain causé par les doutes religieux les écrase. L'expérience pour eux est beaucoup plus traumatisante que pour les étudiants n'ayant aucune philosophie religieuse ¹¹¹ ».

Jusqu'à quel point ces observations sont-elles représentatives des problèmes spirituels de l'étudiant juif ? Il est difficile de le dire. Si l'on en croit Levinson et les témoignages parallèles que l'on peut recueillir, la foi traditionnelle du jeune Juif serait soumise à rude épreuve en milieu universitaire. Cependant, nulle étude d'envergure n'est venue confirmer récemment la validité de ces observations pour les étudiants juifs en général. Mais l'enquête plus ancienne de Nathan (1932) [208] révélait, selon l'auteur, une situation grave ; et ses conclusions exprimaient

¹¹⁰ Voir : Seidler, Salisbury, Ferguson, Spoerl, Goldsen, Goodnow et Tagiuri.

¹¹¹ Levinson, p. 338.

de sérieuses inquiétudes pour l'avenir. Son étude portait sur 1064 garçons et 437 filles répartis en 57 institutions universitaires. Parmi ces étudiants juifs, 33% seulement croient en un Dieu personnel ; 60% en un Dieu impersonnel (croyance subjective, déisme, naturisme, agnosticisme) ; 6% sont athées. On note une différence considérable entre les étudiants affiliés à une synagogue et ceux qui ne le sont pas. Parmi ces derniers, à peine 15% croient en un Dieu personnel ; 73% croient vaguement en un Dieu impersonnel, et 12% sont athées.

Nathan remarquait que l'athéisme déclaré reste limité, mais que le scepticisme, le doute et la confusion sont très répandus ; c'est le lot des trois cinquièmes parmi ces étudiants. Le tiers seulement garde l'idée traditionnelle d'un Dieu personnel. La « grande majorité » ne fréquente pas la synagogue. Ces étudiants ressentent profondément le conflit qui opposerait les croyances traditionnelles d'Israël et la civilisation moderne, industrielle, urbaine. Le judaïsme était « civilisation et religion » ; il doit maintenant être identifié à neuf avec les « activités de l'ordre social actuel ».

Les étudiants juifs sont numériquement et culturellement minoritaires, en dehors de leurs très rares universités confessionnelles. Ils sont assistés spirituellement par une organisation dont le centre est établi à Washington : la « National Hillel Foundation », organisme qui est l'équivalent des « Newman Clubs » pour les étudiants catholiques inscrits aux universités non-catholiques.

Ayant, à l'imitation des enquêtes elles-mêmes, traité à part les minorités juive et catholique, considérons maintenant la population totale, c'est-à-dire l'ensemble des étudiants dont l'obédience est à dominante protestante. La population que [209] nous décrirons maintenant comprendra également les minorités catholique et juive. L'état actuel des recherches ne permet pas d'isoler de façon plus précise les protestants des autres. Le portrait suivant a donc une portée générale et doit être interprété comme un profil statistique modal.

La population étudiante totale.

Croyance religieuse et relativisme doctrinal. - Considérée dans son ensemble, la population étudiante américaine peut être qualifiée de *religieuse* et de *croyante*, pourvu que l'on ne précise pas trop le contenu de ces concepts. L'incroyance ou l'athéisme est relativement rare parmi ces étudiants. Selon les études, 70 à 85 % d'entre eux expriment volontiers le « besoin d'une foi religieuse ». Voici, d'après diverses enquêtes, la proportion des jeunes universitaires qui ont avoué un tel besoin :

- 70 selon Allport (1950, p. 36) ;
- 80 selon Goldsen (1960, p. 159) ;
- 86 selon Brown (1951, p. 109) ;
- 87 selon Salisbury (1957, p. 24).

On constate également que la majorité des étudiants croient en un Dieu décrit comme un *Etre suprême*, et pas seulement comme une divinité indistincte (75% d'entre eux, selon Goldsen, p. 154). Gilliland n'a compté que 4% d'athées parmi ses étudiants (1953). Allport en découvre 12% ; plus 20% d'agnostiques (1950, p. 42).

Le conformisme général que nous venons de décrire reste cependant assez superficiel. Dès que l'on entre dans le détail des croyances, on voit l'accord s'effriter. Déjà l'on constate que moins de 50 % des étudiants ont foi en un Dieu conçu comme *Dieu personnel, Créateur et Providence* (Goldsen, Allport). Il y a une tendance marquée [210] à concevoir la religion comme une disposition exclusivement humaniste, Le principe de John Dewey caractériserait bien cette attitude : « Si la religion doit jouer un rôle utile dans ma vie, elle doit être considérée entièrement comme une fonction humaine ; elle ne doit nullement être liée à des notions surnaturelles. »

La plupart des enquêtes nous montrent que l'enseignement chrétien traditionnel n'est accepté qu'avec de sérieuses réserves. D'après l'étude de Brown et Lowe (1951), 80% des étudiants professent une « certaine foi au Christ », mais un nombre presque égal (77%) mettent en doute la *nécessité d'être chrétiens*. Selon Allport (1950), seulement 28% des étudiants interrogés admettent la divinité du Christ ; à peine 25% acceptent les dogmes enseignés par le christianisme traditionnel. L'attitude générale s'exprimerait assez fidèlement dans cette déclaration que Gilliland prête à ses étudiants : « Je crois à l'enseignement de l'Église, mais avec des réserves mentales (1940, p. 17). Il ne semble pas cependant que l'intérêt pour les questions religieuses soit en déclin dans les universités non confessionnelles. Par-delà l'éclectisme qui prévaut généralement, « l'intérêt religieux » semble en progrès (Jacob). L'enquête de Cornell auprès des étudiants de onze universités non confessionnelles avait posé la question suivante : votre attitude envers la religion a-t-elle changé depuis que vous êtes à l'université ? Les réponses se partagent comme suit : aucun changement, 52% ; changement *favorable* à la religion, 32% ; changement *défavorable*, 16% ¹¹². Plusieurs études témoignent également

¹¹² Cf. Jacob, p. 56.

d'un intérêt renouvelé des sociologues, des éducateurs et de la direction pour ce qui concerne la formation religieuse des étudiants [211] inscrits dans les universités d'État ou les institutions non confessionnelles (Walter, Tuttle, McKinney). Mais l'ampleur du problème déborde évidemment ces premières recherches.

Religion faiblement institutionnalisée. - On constate que ces étudiants ne rattachent guère leurs croyances personnelles à une institution ou à une communauté ecclésiale. Souvent même, l'aspect institutionnel est explicitement rejeté. Dans les onze universités étudiées par l'équipe Goldsen, à peine 38% des étudiants admettent que leur religion forme une « communauté morale ». Dans le groupe observé par Allport, 60% se déclarent insatisfaits du « système religieux » dans lequel ils ont été éduqués ; on découvre même que 40% de ceux qui gardent aujourd'hui un « sentiment religieux » ont répudié l'Église de leurs jeunes années. D'après quelques enquêtes, il semble que l'antagonisme le plus marqué se produise aux alentours de vingt et un - vingt-deux ans (Telford).

Une désaffection envers les Églises se manifeste donc assez nettement dans cette population étudiante. Cette réaction serait plus prononcée encore chez les étudiants revenus du service militaire. On a noté chez eux un phénomène curieux de « nivellement » dont l'effet serait de réduire les « différences » entre les croyances religieuses. L'aspect doctrinal et institutionnel de la religion est déprécié. Le résultat cependant n'est pas entièrement négatif. Une tendance inverse se manifeste : les étudiants-vétérans ont redécouvert et valorisé l'aspect éthique et moral de la religion (Telford). On ne peut pas dire que la religion soit totalement absente, mais elle est en quelque sorte assimilée à une orientation humaniste et culturelle gardant certaine ouverture sur l'absolu et l'infini.

[212]

Le comportement religieux reste encore perceptible à certaines occasions, mais il est de plus en plus difficile à discerner dans sa spécificité. *La pratique religieuse* est rare ; elle n'est conservée que par une portion réduite des étudiants. Selon l'enquête de Goldsen, 25% des étudiants fréquentent l'église chaque semaine ; 25% n'y vont pratiquement jamais ; 21% s'y rendent aux fêtes les plus importantes. Parmi les étudiants observés par Brown et Lowe, 33% ne prient jamais, ne vont pas à l'église. Une autre enquête nous montre une population étudiante où 15% des garçons et 35% des filles disent leurs prières quotidiennement ; une proportion analogue des garçons et des filles (17% et 38%) vont à l'église chaque semaine ¹¹³.

¹¹³ Allport, p. 42.

Comme observation d'ensemble, on pourra se rallier aux conclusions formulées par l'équipe Goldsen : parmi les étudiants américains, la croyance religieuse est largement présente, mais le climat lui-même des milieux universitaires (à l'exception des institutions confessionnelles) est « essentiellement non religieux ». Les valeurs religieuses des individus restent très divergentes, relatives et vagues. Ces mêmes valeurs n'ont qu'un très faible rapport avec les attitudes et les comportements profanes ¹¹⁴.

Religion « privée ». - Plusieurs enquêtes décrivent cette religion comme une « religion privée ». Une première coupure s'observe entre l'attitude religieuse et le reste de la vie professionnelle. Les valeurs religieuses ne jouent qu'un rôle minime dans la formation intellectuelle et culturelle. « Religion, but not for living », selon l'expression [213] de Jacob (1957, p. 18). Une seconde rupture se produit entre la foi personnelle et les options sociales. « Peu d'étudiants, écrit Salisbury, semblent percevoir les implications sociales et humanitaires de leur foi... La religion les tourne vers eux-mêmes plutôt que vers les hommes leurs semblables (1957, p. 17). » L'enquête-synthèse de Jacob nous livre la même observation générale : « Selon une estimation commune parmi les étudiants, Dieu n'a pratiquement rien à voir avec le comportement des hommes dans la société. Sa place est à l'église, dans la famille peut-être, mais non dans les affaires, les cercles d'amis, la communauté publique ¹¹⁵. »

Ce « privatisme » religieux, comme on l'a appelé, semble se combiner aujourd'hui avec une forte réaction d'apathie pour tout ce qui concerne les questions socio-politiques. On aurait là un trait typique de la présente génération d'étudiants américains. Elle « est dépourvue d'intérêt politique, apathique, conservatrice ». On constate que « les mouvements sociaux et les philosophies sociales ne soulèvent guère son intérêt, ne suscitent pas son engagement ». Il semble que les étudiants actuels soient désemparés par la complexité des problèmes contemporains et que, démunis d'une doctrine ou d'un programme cohérent, ils éprouvent une sensation de vide. Ils sont apathiques et conservateurs « par défaut » d'idéal positif. « Il n'existe aucun programme clairement défini auquel ils puissent se rallier, aucune réponse précise aux problèmes qu'affronte leur génération. En termes psycho-sociaux, on pourrait dire qu'ils réagissent à cette complexité déroutante par la fuite ¹¹⁶. »

[214]

¹¹⁴ Goldsen, p. 202.

¹¹⁵ Jacob, p. 2.

¹¹⁶ Goldsen, p. 199-200 ; cf. Garrison.

L'enquête de Jacob confirme ces remarques : « Entre la religion et les responsabilités sociales, existe un véritable hiatus... La plupart des étudiants américains désirent se dissocier de leur contexte politique et social. Ils fuient les responsabilités civiques et ils manifestent peu d'intérêt pour les affaires publiques ¹¹⁷. » Leur information politique est très pauvre, ils connaissent peu les institutions politiques du pays, ils ignorent souvent le nom des principaux hommes publics, le nom même du gouverneur de leur propre État ¹¹⁸. »

Cette apathie manifeste ne devrait pas cependant tromper l'observateur. Par-delà cette attitude de non-engagement, attribuable surtout à la carence d'une doctrine consistante, on constate chez les étudiants une très grande indépendance en matière politique et de notables divergences en ce qui a trait aux problèmes sociaux permanents. La question des libertés religieuses en est un exemple typique. Mais le problème qui suscite les attitudes les plus contrastées semble celui des questions raciales. C'est un domaine où la psychosociologie religieuse nous fournit d'utiles renseignements.

Religion et questions raciales. - On voit, dans les enquêtes, que le problème est formulé de diverses manières. On se demandera, par exemple, si les étudiants croyants sont plus tolérants que les non-croyants ; si les protestants entretiennent moins de préjugés raciaux que les catholiques ; si les juifs sont plus humanitaires envers les Noirs que les chrétiens ; si les étudiants plus fervents sont moins fanatiques que les tièdes, etc.

[215]

À première vue, plusieurs études sembleraient montrer que les croyants sont effectivement plus intolérants que les étudiants agnostiques ou incroyants. C'est la constatation rapportée par Goldsen (p. 182) : les étudiants croyants sont plus enclins aux préjugés raciaux que les non-croyants. Parmi les étudiants qui professent une foi religieuse, les catholiques sont parfois présentés comme les moins tolérants. Les plus « tolérants », les plus « humanitaires », les moins imbus de préjugés raciaux seraient les étudiants juifs ¹¹⁹. Les étudiants protestants occuperaient une position moyenne entre les catholiques et les juifs. Certains psychosociologues catholiques trouvent ces faits troublants (O'Reilly, Nowlan). « Tout compte fait, écrit ce dernier à mon avis ces sondages ne témoignent pas en faveur des catholiques. »

¹¹⁷ Jacob, p. 20-24.

¹¹⁸ Id., p. 25.

¹¹⁹ Spoerl, 1951, Ferguson, 1946, Jacob Goodnow et Tagiuri.

Admettons cependant que nous sommes ici en pleine controverse. Les études abondent sur ces questions et elles présentent de grandes divergences. Il semble toutefois que de nouveaux éléments se dégagent de la controverse en cours, permettant de nuancer sérieusement l'observation globale rapportée plus haut. Des sociologues non catholiques aussi bien que catholiques ont contesté cette interprétation. Prothro, par exemple, constate que l'attitude des étudiants protestants et catholiques à l'égard des Noirs et des juifs est tout à fait identique ; et il ajoute cette notation importante : ce sont, en général, les étudiants les *plus attachés* à leur Église qui sont le moins enclins aux préjugés raciaux (Prothro et Jensen). O'Reilly, qui a étudié particulièrement les étudiants catholiques, a montré que les élèves des institutions catholiques manifestent moins de préjugés [216] que les catholiques fréquentant les universités non confessionnelles ¹²⁰. Disons aussi que la nature même des tests et des questionnaires employés généralement dans ces enquêtes a pu induire les catholiques en erreur et fausser ainsi la signification de leurs réponses. Nowlan rapporte la question suivante : « Pourrais-je m'imaginer épousant une personne juive ? » Une telle question suscitera-t-elle une réaction typiquement raciale ? La réponse négative des catholiques exprimera selon toute probabilité le refus du mariage religieusement mixte, prohibé par l'Église ; les étudiants ne songeront pas nécessairement à la seule question raciale. Des tests mieux adaptés permettront sans doute une analyse plus exacte des attitudes des catholiques. La méthode suivie par C.T. et E.J. O'Reilly semble prometteuse : elle comporte un triple questionnaire portant sur les dispositions à l'égard des Juifs, à l'égard des Noirs, à l'égard de l'enseignement de l'Église catholique en matière sociale et religieuse ¹²¹.

Une distinction supplémentaire nous est fournie par les travaux d'Allport sur les préjugés. Parmi les sujets qu'il a observés (protestants et catholiques en nombre égal), il distingue deux orientations différentes en matière religieuse : un premier groupe, plus fervent, a une religion intériorisée, plus axée sur la charité ; le second groupe est plus sensible aux aspects politiques et sociaux de la religion. Or, constate Allport, les sujets les plus tolérants sont les plus fervents, ceux pour qui « la religion a vraiment une signification ¹²² ».

[217]

C'est donc au-delà de l'attitude religieuse déclarée qu'il faut chercher lorsqu'on veut étudier l'impact des croyances sur les préjugés sociaux. Il est indispensable

¹²⁰ O'Reilly, cf. Nowlan.

¹²¹ O'Reilly, p. 378.

¹²² G. Allport, *The Nature of Prejudice*. Boston, Beacon Press, 1954, p. 451-453.

de se demander quelle est la qualité de l'attitude religieuse, quelle en est la signification réelle au niveau du comportement concret ; surtout il semble indispensable de toujours situer le croyant dans son contexte régional, culturel et socio-économique. Des études comme celle d'Allinsmith nous laissent entendre que le facteur religieux est loin d'être unique et d'être déterminant dans toutes ces questions d'attitudes politiques et sociales (W. et B. Allinsmith). Considérer le facteur religieux sera souvent éclairant, indispensable ; mais s'arrêter là ne donnerait que des résultats équivoques et qui laissent sceptiques. Nous partageons en ceci la conclusion d'Allport : « Un très grand nombre d'études ont voulu chercher lequel des deux groupes, protestant ou catholique, manifeste le plus de préjugés. Les résultats sont tout à fait équivoques : certaines études trouvent plus fanatiques les catholiques, d'autres les protestants, d'autres ne trouvent entre eux aucune différence ¹²³. » En d'autres termes, le problème est mal posé lorsqu'on cherche une corrélation simple entre l'appartenance à telle dénomination religieuse et telle attitude sociale. C'est tout le contexte culturel des comportements collectifs, c'est la situation et le statut économique des sujets, les expériences concrètes qu'ils vivent, la qualité des attitudes religieuses elles-mêmes -, ce sont tous ces facteurs qu'il faut considérer dans leur dynamisme si l'on veut comprendre les interrelations des croyances religieuses et des attitudes sociales.

[218]

IV. Sommaire et conclusions.

[Retour à la table des matières](#)

Cette revue de la documentation sociologique portant sur les étudiants américains nous a donné l'occasion de souligner combien ces recherches s'insèrent dans des *cadres, sociaux* bien particuliers, qui en spécifient l'objet et l'orientation. Les réalités socio-culturelles du milieu américain fournissent aux chercheurs leurs hypothèses et leurs schèmes de corrélation. Dans ces études sur le comportement religieux des étudiants affleure continuellement la distinction tripartite du protestant, du catholique et du juif ; partout il est question de différences ethniques et de pluralisme culturel, de valeurs dominantes ou minoritaires, de conformisme ou de marginalité. Les *méthodes* employées pour explorer ces problèmes ont une forte saveur psychologique. Les techniques sont originales, mais elles sont dérivées

¹²³ The Nature of Prejudice, p. 449.

pour la plupart de la psychologie sociale : tests, échelles d'attitudes, inventaires de divers types.

Ce n'est pas un, mais plusieurs *profils religieux* qui se dégagent de la population étudiante observée par les sociologues américains. Les minorités religieuses, juive et catholique surtout, se détachent de l'ensemble ; les étudiants appartenant à ces confessions sont aux prises avec un difficile problème de socialisation. Ces étudiants doivent réconcilier, avec la foi traditionnelle et les prescriptions morales de leur groupe religieux, les valeurs d'une société sécularisée et hautement pluraliste. Plus profondément encore, c'est toute la formation universitaire et la culture moderne qu'il leur faut accueillir dans une synthèse religieuse consistante. C'est donc un double effort d'acculturation qui est demandé aux minorités religieuses, dès lors qu'elles veulent demeurer [219] fidèles aux exigences de leur foi tout en se conformant à l'image de la société globale.

Pour ce qui est de la *population d'ensemble*, un profil général peut être dégagé - un tableau dont la valeur *modale* doit cependant être soulignée. Le portrait formé par la convergence des traits observés laisse apparaître un type moyen d'étudiants : ces jeunes restent préoccupés par les questions religieuses ; ils expriment volontiers certains besoins spirituels, mais leur foi est surtout subjective, inconsistante et très relative dans ses justifications. Ces étudiants peuvent garder quelques rapports avec les Églises ou avec les groupes religieux organisés, mais leur tendance est de considérer leurs opinions religieuses comme strictement personnelles, sans liens institutionnels définis. Une rupture existe entre leurs croyances intimes et leurs comportements pratiques dans le domaine profane, professionnel et civique. La foi ne semble pas alimenter en eux le sens des responsabilités sociales et politiques. Leur évangile n'est pas social, leur religion n'est pas institutionnelle, leur pensée religieuse n'est pas unitaire, mais persiste en eux la conviction que les valeurs religieuses font obligatoirement partie d'une philosophie de la vie. Malgré la portée et le rôle limités qu'ils reconnaissent à leur foi, ils professent une certaine fidélité, une sympathie nostalgique à tout le moins, envers l'idéal judéo-chrétien accepté comme *credo* ou comme simple système culturel.

Telle est la physionomie religieuse des étudiants américains qui ressort de l'exploration des sociologues. Nul groupe d'étudiants, sans doute, n'a suscité une telle abondance de monographies et d'enquêtes. Un matériel considérable a été accumulé, dont la valeur est indéniable pour la psychosociologie religieuse. Mais un examen en survol [220] de cette littérature nous indique, en même temps que la richesse de la documentation, un certain nombre de limitations et des avenues restées inexplorées.

2. L'observateur aura noté, d'abord, le caractère parcellaire et fragmentaire de la plupart de ces études. Les groupes examinés sont d'ordinaire restreints et bien localisés. Ce sont fréquemment de modestes contingents d'étudiants formant l'auditoire d'un professeur engagé dans une recherche isolée. Peu d'enquêtes ont embrassé une population large, englobant des étudiants de plusieurs universités ou de plusieurs secteurs représentatifs de l'ensemble. Ce n'est donc qu'à travers des renseignements partiels qu'on entrevoit les traits de l'ensemble. L'enquête entreprise par l'Université Cornell aura été l'une des premières tentatives pour élargir les cadres de la recherche.

Une limitation plus sérieuse provient du fait que ces études font trop souvent abstraction du contexte socio-économique dans lequel vivent les étudiants. On se contente d'enregistrer des déclarations actuelles à propos des attitudes, des opinions, des croyances, et l'on met ces réponses en corrélation avec des facteurs considérés comme des variables isolées, par exemple, l'origine ethnique, l'occupation du père, la dénomination religieuse à laquelle l'étudiant appartient. Presque jamais, il n'est question du statut socio-économique véritable, de l'identification à telle couche sociale, par exemple, au milieu ouvrier ou aux classes moyennes. Or, on possède déjà certains indices qui font soupçonner l'impact, même aux États-Unis, des structures socio-économiques sur les modes de participation religieuse. Deux exemples le font saisir : dans un groupe d'étudiants catholiques, une enquête a trouvé que les étudiants les mieux instruits religieusement sont [221] ceux qui proviennent des « classes moyennes » (Schommer). À l'inverse, dans un groupe d'étudiants fréquentant des universités non confessionnelles, ce sont les élèves provenant des familles les plus pauvres qui ont tendance à être plus religieux ¹²⁴. Au seul énoncé de ces problèmes, on devine le vaste champ qui demeure inexploité dans les enquêtes actuelles. C'est toute la question des identifications sociales et religieuses qui demanderait à être prospectée méthodiquement.

3. Le pluralisme religieux des milieux américains semblerait propice aux études comparatives, aux confrontations systématiques entre les étudiants de religion, d'origine ethnique, de régions diverses. Or, malgré l'abondance du matériel qui a été accumulé au cours des années, on dispose de peu d'études méthodiques sur le plan proprement comparatif. On ne distingue encore que confusément les traits des étudiants catholiques, des étudiants juifs, des étudiants protestants d'obédiences diverses. Il serait souhaitable que les Églises elles-mêmes s'intéres-

¹²⁴ Goldsen, p. 229.

sent à de sérieuses enquêtes sur les étudiants de leur propre confession, qu'elles examinent le comportement religieux de leurs sujets, soit dans les universités confessionnelles, soit dans les universités neutres. Et, par-delà l'examen des fidélités ou des désaffections spirituelles, il faudrait s'enquérir avec soin des relations qui prévalent entre la foi personnelle des étudiants et leur maturation culturelle. Ce dernier point n'a que rarement été soulevé dans les enquêtes ; il semble pourtant capital à connaître du point de vue du pasteur comme de l'éducateur ¹²⁵. Il ne s'agit pas seulement d'observer les [222] attitudes religieuses en elles-mêmes, mais plutôt d'en percevoir le progrès, la maturation ou la régression dans la formation intellectuelle de l'étudiant, examinant surtout le rôle des croyances et des normes religieuses dans la synthèse personnelle que le jeune élabore durant sa formation universitaire.

4. Pour ce qui est de l'aspect méthodologique, ces enquêtes manifestent beaucoup d'originalité et de souplesse dans les techniques *employées*. De *nouvelles échelles d'attitudes*, des inventaires, des tests nouveaux sont venus s'ajouter à l'arsenal des méthodes sociologiques usuelles. Plusieurs de ces instruments demanderaient encore plus de raffinement sans doute, mais ce qui apparaît désirable par-dessus tout, c'est une systématisation plus rigoureuse de l'appareil conceptuel. Il n'est pas facile de forger les concepts dont le psycho-sociologue a besoin dans ses enquêtes religieuses. Celui-ci ne peut se contenter d'approximations ou de termes équivoques. Trop souvent on rencontre, sans plus de précision, des concepts fuyants ou inconsistants comme ceux-ci, par exemple, *l'intérêt religieux*, les *préférences religieuses*, la *religiosité*, le *radicalisme*, la *tolérance doctrinale*, etc. Il n'est pas rare que les mêmes concepts soient utilisés auprès de populations religieuses fort différentes, pour qui le sens n'est pas identique. Au nom de quelle norme, par exemple, appréciera-t-on *l'orthodoxie*, le *radicalisme* ou le *libéralisme* religieux d'un groupe comprenant à la fois des protestants, des catholiques et des juifs ?

Nulle solution n'est possible, croyons-nous, à moins que le sociologue ne s'informe auprès de chaque catégorie de croyants de la signification exacte des divers vocabulaires religieux. Les [223] concepts d'Église, de communauté, de foi, d'affiliation, d'appartenance, de pratique *religieuse* revêtent des significations multiples selon les corps religieux ou les orientations *spirituelles*. Ces termes n'ont pas un sens univoque quand on passe d'une dénomination religieuse à une autre. L'idéal serait qu'il y ait collaboration entre le sociologue et le théologien au stade préli-

¹²⁵ Cf. Hoult et Peckham.

minaire de la recherche, quand s'élabore l'hypothèse de travail et la première conceptualisation des phénomènes religieux à étudier. L'information théologique du sociologue s'avérera indispensable surtout lorsqu'il s'agira d'explorer les attitudes *spécifiques* de telle dénomination *religieuse*.

Des *recherches empiriques* et théoriques seront également nécessaires afin de mettre au point des concepts opérationnels qui *permettront d'élargir* le champ des recherches socio-religieuses. On a besoin de moyens d'analyse plus sensibles que ceux que l'on possède actuellement pour détecter toute une gamme d'attitudes religieuses difficiles à percevoir et à enregistrer. Il existe des formes de religiosité, des conceptions de Dieu, des croyances diffuses, que d'aucuns considéreraient comme de simples survivances ou des dégradations du spirituel, mais que le psycho-sociologue ne peut négliger, car ces attitudes influent sur les comportements. Nous songeons à certaines sectes, à certains mouvements *religieux*, à certaines croyances populaires encore mal étudiées par les sociologues. Ce qu'il faut, en somme, à la sociologie religieuse, c'est un appareil conceptuel et des moyens d'analyse qui lui *permettent de saisir* les phénomènes religieux dans leur spécificité comme dans toute l'étendue de leurs manifestations.

[224]

Bibliographie *

[Retour à la table des matières](#)

ALLINSMITH (W. et B.), « Religious affiliation and politico-economic attitude : a study of eight major U.S. religious groups », *Public Opinion Quarterly*, 12 (1948), 377-389. (Analyse de six sondages d'opinions à l'échelle nationale dans lesquels étaient considérés le revenu, l'occupation, le degré d'instruction et l'appartenance religieuse.)

ALLPORT (G. W.) et GILLESPIE (J.-M), YOUNG (J.), « The religion of the post-war college student », *Journal of Psychology*, 25 (1948), 3-33 ; la substance de l'article est reproduite dans G. W. ALLPORT, *The individual and his religion*. New York, Macmillan, 1950, p. 36-41. (Groupe étudié : 414 étudiants de l'Université Harvard, et 86 étudiantes de Radcliffe College.)

* Nous indiquons après chaque référence la composition du groupe ayant fait l'objet de l'enquête.

BROWN (D.G.) et LOWE (W. L.), « Religious beliefs and personality characteristics of college students », *Journal of Social Psychology*, 33 (1951), 103-129. (Enquête auprès de 887 étudiants, garçons et filles, de l'Université de Denver, dont 622 protestants, 122 catholiques, 68 juifs et quelques autres.)

BLUM (B.S.) et MANN (J.H.), « The effect of religious membership on religious prejudice », *Journal of Social Psychology*, 52 (1960), 97-101. (Groupe étudié : 125 étudiants des deux sexes de New York University, dont 67 juifs, 31 catholiques, 27 protestants.)

BYRNE (J.T.), *A study of student problems in catholic men's colleges*. Washington, Catholic University of America Press, 1957. (Echantillon de 1.063 étudiants choisis dans huit collèges situés à l'ouest, au centre et à l'est des U.S.A.)

CARLSON (H.B.), « Attitudes of undergraduate students », *Journal of Social Psychology*, 5 (1934), 202, 212. (Groupe étudié : 215 étudiants, institution non spécifiée.)

CHAVE (E.J. et THURSTONE (L.L.), *Scale for the measurement of attitude toward God*. Chicago, University of Chicago Press, 1931.

DEUTSCHER (L) et MONTAGUE (A.), « Professional education and conflicting value systems : the role of religious schools in the educational aspirations of nursing students », *Social Forces*, 35 (1956), 126-131. (Groupe étudié : 181 étudiantes-infirmières choisies dans deux institutions catholiques et dans deux institutions protestantes.)

EISTER (A.W.), « Some aspects of institutional behavior with respect to Churches », *American Sociological Review*, 17 (1952), 64-69. (Groupe étudié : 257 étudiants de la Southern Methodist University.)

EMME (E.E.), « Modification and origin of certain beliefs in superstition among 96 college students », *Journal of Psychology*, 10 (1940), 279-291. (Groupe étudié. 96 étudiants des deux sexes, institution non indiquée.)

EMME (E.E.), « Supplementary study of superstitious belief among college students », *Journal of Psychology*, 12 (1941), 183-184. (Reprise de l'enquête précédente après un an.)

Espy (R.H.E.), *The religion of college teachers : the beliefs, practices, and religious preparation of faculty members in Church-related colleges*. New York, Association Press, 1951. (Enquête auprès de 440 professeurs rattachés à 73 collèges universitaires de diverses dénominations protestantes.)

EVANS (R.I.), « Personal values as factors in antisemitism », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47 (1952), 749-756. (Groupe étudié : 169 étudiants de Michigan State University.)

FERGUSON (I.W.), « Primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 8 (1939), 212-223. (Groupe étudié : 185 étudiants de l'Université Stanford.)

FERGUSON (I.W.), « The measurement of primary social attitudes », *Journal of Psychology*, 10 (1940), 199-205. (Groupe étudié : 1252 étudiants de l'Université du Connecticut.)

FERGUSON (I.W.), « The stability of the primary social attitudes : Religionism and Humanitarianism », *Journal of Psychology*, 12 (1941), 283-288. (Groupe étudié : 178 étudiants de l'Université du Connecticut.)

FERGUSON (I.W.), « A revision of the primary social attitude Scales », *Journal of Psychology*, 17 (1944), 229-241. Groupe étudié : 643 étudiants de l'Université du Connecticut.)

FERGUSON (I.W.), « The sociological validity of primary social attitude scale no 1 : Religionism », *Journal of Social Psychology*, 23 (1946), 197-204. (Groupe étudié : 170 étudiants de l'Université du Connecticut.)

GARRISON (K. C.), « Worldminded attitudes of college students in a Southern University », *Journal of Social Psychology*, 54 (1961), 147-153. (Groupe étudié : 81 étudiantes originaires de l'État de Georgie comparées à une population de 301 étudiants d'origine diverse fréquentant l'Université de Georgie ; parmi ces étudiants, tous protestants, les Baptistes (89) sont ceux dont l'attitude internationale est la moins ferme.)

GILLILAND (A.R.), « The attitude of college students toward God and the Church », *Journal of Social Psychology*, 11 (1940), 11-18. (Groupe étudié : 349 étudiants de l'Université Northwestern.)

GILLILAND (A.R.), « Changes in religious beliefs of college students », *Journal of Social Psychology*, 37 (1953), 113-116. (Plusieurs tests soumis à 156, puis 180, puis 284 étudiants de l'Université Northwestern.)

GINZBERG (E.) (ed.), *Values and ideals of American youth*, New York, Columbia University Press, 1961.

(Une vingtaine d'essais par des éducateurs, des psychologues, des sociologues, des théologiens, sur la formation religieuse de la jeunesse.)

GLICK (P.C.) et YOUNG (K.), « Justifications for religious attitudes and habits », *Journal of Social Psychology*, 17 (1943), 45-68. (Interviews auprès de 63 étudiantes protestantes de l'Université du Wisconsin.)

GOLDSSEN (R.K.) et ROSENBERG (M.), WILLIAMS (R.M.). SUCHMAN (E.A.), *What college students think*. New York, D. Van Nostrand Co., 1960. (Enquête faite en collaboration, auprès de 2975 étudiants dans onze universités non confessionnelles, et parmi lesquels il y avait 1793 protestants, 368 catholiques, 429 juifs, 385 autres ou non classés.)

GOODNOW (R.E.) et TAGIURI (R.), « Religious ethnocentrism and its recognition among adolescent boys », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47 (1952), 316-320. (Groupe étudié - 634 étudiants de High School, dont 495 protestants, 81 catholiques, 58 juifs.)

HEATH (C.W.), *What people are : a study of normal young men*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945. (Groupe étudié : 268 étudiants de l'Université Harvard.)

HOBY (Sr. A. Fr.), *A comparative study of the problems and guidance resources of Catholic college women*. Washington, The Catholic University of America, 1957. (Groupe étudié : 1056 étudiantes de collèges catholiques et 455 étudiantes appartenant aux Newman Clubs dans des Universités non catholiques.)

HOULT (T.F.) et PEKHMANN (C.W.), « Religion as a cultural factor in one aspect of the personality of selected college students », *Journal of Educational Sociology*, 31 (1957), 75-81. (Groupe étudié : 279 étudiants de l'Indiana Central College dirigé par l'Evangelical United Brethren Church.)

HOWELLS (T.H.), « A comparative study of those who accept as against those who reject religious authority », *University of Iowa Studies in Character*, vol. 11 (1928), 1-80. (Enquête sur le conservatisme et le radicalisme de 542 étudiants de l'Université de Iowa.)

IISAGER (H.), « Factors influencing the formation and change of political and religious attitudes », *Journal of Social Psychology*, 29 (1949), 253-265. (Groupe étudié : 76 étudiants de l'International Peoples College, à Helsinger.)

JACOB (Ph. E.), *Changing values in colleges : an exploratory study of the impact of college teaching*. New York, Harper, 1957. (Inventaire de 354 études antérieures pour découvrir l'influence que l'enseignement des sciences sociales exerce sur les valeurs de l'étudiant américain.)

KANIN (E.J.), « Value conflicts in Catholic device-contraceptive usage », *Social Forces*, 35 (1957), 238-243. (Enquête auprès de 50 couples catholiques, constituant un échantillon des époux catholiques en résidence à l'Université d'Indiana.)

KATZ (D.) et ALLPORT (E.H.), *Students' Attitudes : A report of the Syracuse University reaction study*. New York, The Craftsman Press, 1931, (L'une des premières études de psychologie sociale sur les attitudes des étudiants.)

KELLEY (H.H.), « Salience of membership and resistance to change of group-anchored attitudes », *Human Relations*, 8 (1955), 275-289. (Groupe étudié : 207 élèves de High School et 247 étudiants d'université appartenant à diverses confessions religieuses.)

LAWSON (E.D.) et STAGNER (R.), « The Ferguson religionism scale : a study in validation », *Journal of Social Psychology*, 39 (1954), 245-256. (Groupe d'étudiants de l'Université de l'Illinois.)

LEHMAN (H.C.) et WITTY (P.A.), « Sex differences in credulity », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 23 (1928), 356-368. (Groupe étudié : 6 000 élèves des deux sexes, âgés de huit à vingt-deux ans).

LE SOURD (M.H.), *The University work of the United Lutheran Church in America : a study of the work among Lutheran students at non-Lutheran institutions*. New York, Teachers College, Columbia University, 1929.

LEVINSON (B.M.), « The problems of Jewish religious youth », *Genetic Psychology Monographs*, 60 (1959), 309-348. (Groupe étudié : 220 étudiants juifs orthodoxes de Yeshiva University, New York.)

MARY AQUINICE (Sr.), « The values of Catholic college students : a preliminary report on a study in value change ». Communication présentée à l'*American Catholic Sociological Society*, St Louis, Missouri, 29 août 1961. (Test soumis aux 206 élèves commençantes et aux finissantes de Rosary College, près Chicago.)

MULL (M.K.), « A comparison of religious thinking of freshmen and seniors in a liberal arts collège », *Journal of Social Psychology*, 26 (1947), 121-123. (Groupe étudié : 142 étudiants en résidence à un collège non confessionnel.)

MURRAY (H.A.), *Exploration de la personnalité : Étude clinique et expérimentale de cinquante sujets d'âge correspondant à celui des études universitaires*. Trad. de l'anglais par A. Ombredane et N. Chevalier, 2 vol., Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

McKENNA (Sr. Helen Veronica), « Religious attitudes and personality traits », *Journal of Social Psychology*, 54 (1961), 379-388. (Groupe étudié : 400 étudiantes catholiques, réparties en quinze collèges catholiques et en douze institutions non confessionnelles ; hypothèse ici confirmée : les étudiants Noirs ; 42 institutions ont répondu, 16 collèges [*mots manquants dans le texte*] école catholique présentent moins de maturité religieuse que les élèves provenant d'institutions catholiques, compte tenu des autres facteurs : familial, personnel, socio-économique, etc.)

McKINNEY (R.I.), *Religion in higher education among Negroes*. New Haven, Yale University Press, 1945. (Enquête sur la situation religieuse des étudiants Noirs ; 42 institutions ont répondu, 16 collèges ont été visités ; 1345 étudiants ont rempli le questionnaire.)

McLEAN (M.D.), *Inventory of social and religious concepts*. American Council on Education, 1954. (Questionnaire utilisé en plusieurs collèges depuis 1940.)

NATHAN (M.), *The attitude of the Jewish student in the colleges and universities toward his religion*. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932. (Enquête auprès de 1500 étudiants juifs, dont 437 filles, inscrits dans 57 collèges ou universités.)

NELSON (E.), *Radicalism-conservatism in student attitudes*. Psychological Review Company, Ohio State University, 1938.

NELSON (E.N.P.), « Patterns of religious attitude shifts from college to fourteen years later », *Psychological Monographs*, 70 (1956), W 17, p. 1-15. (Enquête en 1950 auprès de 1200 étudiants protestants parmi 3749 qui avaient déjà répondu à une enquête similaire en 1936.)

NIMKOFF (M.F.) et WOOD (A.L.), « Effect of majority patterns on the religious behavior of a minority group », *Sociology and Social Research*, 30 (1946), 282-289. (Groupe étudié : 154 étudiants catholiques résidant dans un collège protestant.)

NOWLAN (E.H.), S.J., « Le portrait du catholique à partir de tests d'attitudes », *Lumen Vitae*, 12 (1957), 284-296. (Revue de la littérature psychosociale où il est question explicitement des catholiques.)

O'REILLY (C.T. et E.J.), « Religious beliefs of catholic college students and their attitudes toward minorities », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 49 (1954), 378-380. (Groupe étudié : 92 étudiants et 120 étudiantes dans deux institutions catholiques du Sud des U.S.A.).

PROTHRO (E.T.) et JENSEN (J.A.), « Interrelations of religious and ethnic attitudes in selected Southern populations », *Journal of Social Psychology*, 32 (1950), 45-49. (Groupe étudié : 652 étudiants en six collèges du Sud des U.S.A.).

SALISBURY (W.S.), « Faith, ritualism, charismatic leadership and religious behavior », *Social Forces*, 34 (1956), 241-245. (Groupe étudié : 1008 étudiants protestants, catholiques, juifs, de deux collèges.)

SALISBURY (W.S.), *Religion and the college student*. The Research Foundation, State University of New York, 1957. (Basé sur les réponses de 1675 étudiants dans dix collèges pédagogiques de l'État de New York.)

SCHOMMER (C.O.), S.J., et RACHIELE (L.D.), KOSA (J.), « Socio-economic background and religious knowledge of Catholic college students », *American Catholic Sociological Review*, 21 (1960), 229-237. (Groupe étudié : 362 étudiants et 164 étudiantes fréquentant un collège catholique.)

SEIDLER (M.B.) et RAVITZ (M.J.), « A Jewish peer group », *American Journal of Sociology*, 61 (1955), 11-15. (Monographie portant sur un groupe de dix amis juifs qui se connaissent depuis dix-sept ans ; âge moyen en 1955 : trente et un ans.)

SHEDD (P.C.), *Two centuries of student Christian movements, their origin and intercollegiate life*. New York, Association Press, 1934.

SHINN (A.H.), *A study of social living in Catholic women's colleges in the United States*. Washington, The Catholic University of America Press, 1959. (Enquête auprès de quatre-vingt-quatre collèges catholiques féminins pour connaître leurs services, leurs activités sociales et parascolaires.)

SKAGGS (E.B.), « Sex differences in moral attitudes », *Journal of Social Psychology*, 11 (1940), 3-10. (Jugement moral porté par 416 étudiants de Detroit sur vingt types d'actions.)

SPOERL (D.T.), « Some aspects of prejudice as affected by religion and education », *Journal of Social Psychology*, 33 (1951), 69-76. (Groupe étudié : 926 étudiants de l'American International College, dont 468 catholiques, 302 protestants, 156 juifs.)

SPOERL (D.T.), « The values of the post-war college student », *Journal of Social Psychology*, 35 (1952), 217-225. (Groupe étudié : 1328 étudiants de l'American International College, en 1947, 1948, 1949.)

TAYLOR (M.J.), « Changing conceptions of the role of the Bible in the curriculum of American Protestant religious education, 1903-1953, as reflected in certain selected periodical literature », Ann Arbor, University Microfilms, 1954.

TELFORD (C.W.), « A study of religious attitudes », *Journal of Social Psychology*, 31 (1950), 217-230. (Groupe étudié : 931 étudiants de l'Université d'Utach, dont 698 Mormons, 109 protestants, 42 catholiques, 82 non-affiliés.)

TUTTLE (H.S.), « Aims of courses in religion », *Journal of Social Psychology*, 31 (1950), 305-309. (Enquête auprès de trois cents administrateurs de collèges sur les programmes de formation sociale et religieuse dans leurs institutions.)

VERNON (P.E.) et ALLPORT (G.W.), « A test for personal values », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 26 (1931), 231-248. Cf. Allport-Vernon-Lindzey, *Manual : Study of Values*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1960.

WALTER (E.A.) (ed.), *Religion and the State University*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1958. (Une vingtaine d'études par des éducateurs sur la religion dans les universités d'État.)

WOODRUFF (A.D.), « Personal values and religious background », *Journal of Social Psychology*, 22 (1945), 141-147. (Groupes étudiés : 314 sujets de diverses dénominations, la plupart étudiants.)

ZIMMERNIAN (F.K.), « Religion a conservative social force », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 28 (1934), 473-474. (Groupe d'étudiants de l'Université de South Dakota.)

[233]

Troisième partie :
Attitudes et comportements religieux
dans le passage d'une société traditionnelle
à une société industrielle.

Chapitre XI

La religion et le passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle. *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Les problèmes classiques posés par les relations de la foi et de la raison ont été depuis bientôt un siècle transposés sur le plan de l'analyse sociologique : l'industrialisation qui comporte une rationalisation du comportement humain semble de partout faire reculer le sens du sacré et l'attachement aux rites religieux. Il ne s'agit plus d'un débat théorique, mais d'une démonstration empirique : les hommes impliqués dans le processus d'industrialisation semblent devenus indifférents aux valeurs religieuses. Et devant l'universalité et l'irréversibilité du phénomène industriel, certains en ont conclu à la progressive disparition de la religion.

Cette conclusion est-elle scientifiquement démontrée ? N'y a-t-il pas des faits qui la contredisent ? N'assistons-nous pas en divers pays industriels [234] à un renouveau religieux ? Comment alors expliquer ce retournement d'un courant qui

* Article paru dans la Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali, X (1963), no 5, 1-22.

semblait pourtant bien défini et dont les effets étaient admis même par les leaders des mouvements religieux ?

Le but de ce chapitre n'est pas de prévoir l'avenir ni de défendre ou condamner la religion, mais de proposer quelques hypothèses scientifiques capables d'expliquer les faits déjà recueillis par les sociologues de la religion et qui concernent les liens entre la religion - prise comme variable dépendante - et la vie industrielle.

I

Nous procéderons en trois étapes : d'abord nous fournirons quelques données qui semblent confirmer l'hypothèse d'une incompatibilité entre la religion et la civilisation industrielle, puis nous présenterons d'autres données qui semblent s'opposer à cette première hypothèse. Enfin, nous proposerons d'autres hypothèses capables d'expliquer la concomitance des deux séries de faits, c'est-à-dire d'expliquer qu'en certaines circonstances l'industrialisation s'accompagne d'un déclin du phénomène religieux et qu'en d'autres elle coexiste avec un maintien ou même un regain de vitalité religieuse.

Deux phénomènes principaux semblent marquer l'évolution de la société contemporaine : la rationalisation de la vie économique et l'urbanisation. Ces deux processus sont loin d'être achevés~ même dans les pays déjà largement industrialisés. Bien des économistes prévoient que dans quelques décennies la proportion de la population urbaine dans les pays industriels pourra atteindre 90%.

La rationalisation de la vie économique en Europe s'est d'abord fait sentir dans les villes. [235] Mais chaque jour davantage elle s'étend à la vie agricole. Il est même pensable qu'un jour l'industrie puisse plus largement s'implanter dans les campagnes grâce à l'amélioration des transports et à une éducation technique plus diffuse.

Ces trois processus, l'industrialisation, l'urbanisation et la rationalisation de l'agriculture, semblent s'accompagner d'une crise de la vie religieuse, et pas seulement dans les pays catholiques ou chrétiens. L'Islam, le bouddhisme et encore davantage les religions moins universelles voient diminuer relativement le nombre de leurs croyants et de leurs pratiquants. Dans cet article, cependant, nous nous limiterons aux conséquences de l'industrialisation sur le catholicisme.

Avant la Révolution française, dans les pays catholiques de l'Europe occidentale, la pratique religieuse était presque unanime. Seules, les plus grandes villes

connaissaient une proportion notable de défections. Les campagnes et villes moyennes ou petites étaient unanimement fidèles. Campagne et ville ne présentaient pas du reste les contrastes que nous leur connaissons aujourd'hui :

Le christianisme rural refluit jusque dans les villes alors peu considérables dont le rythme et le genre de vie ressemblaient à ceux des campagnes et dont la population entretenait des rapports constants, en tous les domaines de l'activité, avec la terre, les villages et les hommes des environs ¹²⁶.

Ce catholicisme de pratique unanime n'a pas disparu. Mais il s'est replié en quelques zones rurales montagneuses ou excentriques : les Alpes [236] italiennes, françaises ou autrichiennes, le Pays Basque espagnol ou français, la Bretagne française, le Massif Central les pays flamands. Les plaines, les grandes vallées et surtout les villes manifestent une indifférence religieuse qui semble croître avec la taille de la ville et, pour les campagnes, avec l'intensité de l'influence urbaine. Tout se passe comme si le catholicisme, qui a pénétré en Europe par les villes, s'en voyait chassé maintenant par les mêmes villes et doit se réfugier dans les derniers bastions géographiques encore protégés de l'influence de la grande ville industrielle.

Quelques données chiffrées semblent confirmer cette hypothèse.

Rares sont les grandes villes industrielles des pays unanimement catholiques ¹²⁷ où la pratique religieuse dominicale soit le fait de plus de 20% de la population. Paris, Marseille, Bordeaux, Reims, Barcelone, Lisbonne, Rio de Janeiro, Buenos Aires et bien d'autres n'atteignent pas 20%. Entre 20 et 30%, nous trouvons : Lyon, Nancy, Strasbourg, Nîmes, Bruxelles, Liège, Gand, Bologne, Munich, Vienne, Graz, Linz, Lima et - si nous en croyons François Houtart à qui nous empruntons ces chiffres ¹²⁸ - New York. Au-delà de 30%, nous ne trouvons que quelques villes [237] en général moins importantes, moins industrialisées, ou encore situées au cœur de zones rurales unanimement pratiquantes (Bilbao : 54% de pratique religieuse dominicale).

¹²⁶ Joseph FOLLIET, « Les effets de la grande ville sur la vie religieuse », *Chronique sociale de France* (Lyon), nov.-déc. 1953, p. 541. Pour une bibliographie sur le problème qui nous occupe, voir SABINO S. *ACQUAVIVA*, *Veclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Edizioni, di Comunità.

¹²⁷ Nous désignons ainsi les Pays où tous les habitants sont baptisés dans la religion catholique. Nous en excluons cependant certains pays, comme l'Irlande et la Pologne, où le catholicisme est devenu le symbole de l'indépendance nationale. Dans ces deux pays les proportions de pratique religieuse sont beaucoup plus élevées,

¹²⁸ François HOUTART, *Physionomie sociale et religieuse des grandes villes*, « Social Compass », VIII (1961), p. 486-488.

Les campagnes qui entourent les grandes villes industrielles ont également des taux de pratique inférieurs : un coup d'oeil jeté à la *Carte de la pratique religieuse de la France rurale* établie par Gabriel Le Bras et Fernand Boulard en convainc aisément. Autour de Paris, dans un rayon de 100 à 200 km selon les directions, s'étend une vaste zone que les auteurs rangent dans les « pays indifférents à tradition chrétienne ». Ils veulent dire par là que, si les habitants y restent fidèles au baptême, à la première communion, au mariage et à la sépulture religieuse, ils délaissent la pratique dominicale et pascalle. Seule, une minorité, qui ne dépasse pas 30 à 40% selon les diocèses, observe ces deux derniers préceptes. Il en est de même des plaines qui avoisinent Bordeaux, Marseille et Lyon.

Non seulement la proximité de la ville, mais encore le type de cultures semblent influencer sur la fidélité religieuse. La polyculture traditionnelle à destination familiale est plus fréquemment accompagnée de la pratique religieuse que les cultures industrielles. Gabriel Le Bras note : « Au nord et à l'est de Paris, rayonnent des pays de culture industrielle, d'élevage, de vignobles, qui ne se tournent guère vers le divin ¹²⁹ » et plus loin il parle du « vignoble mâconnais » qui, avec d'autres régions semblables, « répugne à tout sacrement ¹³⁰ ».

[238]

Si enfin l'on étudie ce qu'il advient des ruraux qui quittent la campagne pour s'établir en ville ou pour s'engager dans le travail industriel, on constate que la très grande majorité d'entre eux abandonne la pratique religieuse. Cette constatation a été faite de nombreuses fois. Gabriel Le Bras écrit :

L'attraction des villes a une influence ruineuse sur la religion des ruraux. Il faudrait relever chaque année le nombre des ruraux de chaque région qui arrivent dans chacune des grandes villes, et tenter de savoir quel est, à partir de leur arrivée, l'état de leur pratique religieuse. Je suis pour ma part convaincu que, sur 100 ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près 90 qui, au sortir de la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants... Quand je dis que 10% traversent la place de Rennes avec l'intention de continuer leur pratique, je suis peut-être généreux : il n'y en a peut-être pas autant que cela ¹³¹.

¹²⁹ Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, t. I, p. 290.

¹³⁰ Op. cit., p. 291.

¹³¹ Op. cit., t. II, p. 480.

Dans l'étude que nous avons faite de la population d'une paroisse lyonnaise, nous avons constaté que seulement 13,5% des hommes adultes nés à la campagne assistent à la messe dominicale, tandis que l'ensemble des hommes adultes pratique dans la proportion de 23% ¹³². Deux passages tirés du livre de J. Kerkhofs, *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu* montrent que le phénomène déborde les frontières françaises ; l'auteur parle des ruraux italiens et polonais qui viennent travailler dans les mines du Limbourg : « À leur arrivée, ils se préoccupent de leurs obligations religieuses, mais rares sont ceux qui remplissent encore leur devoir dominical après quelques semaines ¹³³. » [239] Et cela malgré l'ambiance favorable que représente le Limbourg dont les habitants, ruraux d'origine, sont passés sur place au travail de la mine sans abandonner leurs pratiques religieuses. Nous reviendrons plus loin sur ce fait qui fait figure d'exception dans les données dont nous disposons. Cependant, qu'arrive-t-il à ces Limbourgeois lorsqu'ils abandonnent leur cadre traditionnel pour aller travailler dans la grande ville ? L'auteur nous dit que bon nombre d'entre eux ont abandonné, après quelque temps, la pratique religieuse de leur pays natal ¹³⁴.

Malgré des exceptions - les causes de l'irréligion peuvent être nombreuses -, il semble que l'on puisse conclure que les campagnes des pays traditionnellement catholiques sont restées pratiquantes lorsqu'elles étaient soustraites à l'influence de la grande ville ou à la rationalisation des cultures industrialisées. Au contraire la grande ville et les régions rurales qui sont sous leur influence se signalent par des taux de pratique minoritaires, et, lorsqu'il s'agit des plus grandes villes, par des taux très bas. N'est-ce pas assez pour dire que la ville est cause d'irréligion et, d'une manière plus générale, que le travail industriel ou rationalisé - comme c'est le cas dans les campagnes les plus modernes - semble difficilement compatible avec une attitude religieuse ?

II

À cette question, il ne semble pas possible de répondre oui purement et simplement. En effet, des constatations tout aussi prouvées que les précédentes [240] permettent de conclure que la ville et le travail rationnel ne sont pas incompatibles

¹³² Emile PIN, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine*, Paris, Spes, 1956, p. 121.

¹³³ J. KERKHOFS, *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu*, Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1953, p. 344.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 345.

avec une attitude religieuse et même qu'ils sont souvent la source d'un renouveau religieux.

Remarquons tout d'abord que le catholicisme américain, par tant d'abord si actif, est essentiellement un catholicisme urbain : 85% des catholiques américains vivent en ville. On ne peut pas dire non plus que les catholiques américains seraient en marge de l'industrialisation : la majorité d'entre eux travaille dans les grandes entreprises modernes. Notons aussi que ce n'est pas seulement un catholicisme de tradition ou de nom, mais qu'il se fait remarquer par des taux élevés de pratique religieuse dominicale : le taux indiqué par François Houtart de 30% pour New York est certainement un chiffre très prudent, et la plupart des autres villes auraient des taux supérieurs pouvant aller jusqu'à 60 et 65%. La générosité des catholiques américains est bien connue ; leur participation aux activités paroissiales dépasse probablement celle de leurs coreligionnaires européens ¹³⁵.

Ce que nous disons du catholicisme américain pourrait être appliqué le plus souvent aussi aux autres pays où le catholicisme est minoritaire : Hollande et Allemagne notamment. Amsterdam présente un taux de pratique dominicale de 51%.

Dans les exemples précédents, nous avons un peu rapidement assimilé le phénomène industriel et le phénomène urbain. Nous avons fourni les chiffres de pratique religieuse dans les villes comme signes de l'influence de l'industrialisation. Cela n'est peut-être pas entièrement justifié. Bien [241] des influences peuvent se faire sentir en ville que l'on ne peut pas ramener au phénomène industriel. Une autre donnée semblerait cependant à première vue autoriser cette assimilation : ne sont-ce pas les ouvriers d'usine qui, en ville, accusent les taux les plus bas de pratique religieuse ? Au point que dans les plus grandes villes les ouvriers ont des taux d'assistance à la messe aussi bas que 3 et même 2% ? Ce fait incontestable ne doit pas cependant en faire oublier d'autres : les ouvriers ne sont pas les seuls à connaître des taux aussi bas : les petits commerçants et les petits artisans, les domestiques, gens de service, petits fonctionnaires ont des taux comparables. L'on ne saurait ici accuser le travail industriel. Faut-il alors parler d'une ambiance « rationaliste » de la ville créée par l'industrialisation et qui s'étendrait à tous les habitants, qu'ils soient ou non directement liés à l'industrie ? Cela non plus n'est pas sûr. Il est un fait de première importance : dans les enquêtes effectuées jusqu'à présent dans les pays de l'Europe occidentale catholique, les chefs d'entreprise et

¹³⁵ Sur la paroisse catholique aux États-Unis, voir Joseph H. FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954.

les ingénieurs constituent les catégories les plus pratiquantes ¹³⁶. Ne sont-ce pas eux qui devraient être les premières victimes du rationalisme que l'on suppose créé par l'industrialisation ? Et que l'on imagine pas que le groupe des chefs d'entreprise et des ingénieurs pratiquants représente la part la moins dynamique ou la moins éclairée de leur catégorie. En effet, si l'on calcule les taux de pratique religieuse dominicale [242] en fonction du niveau d'instruction, l'on constate *qu'en ville ce sont les plus instruits qui aussi pratiquent davantage*. Cette constatation a été faite dans les contextes très divers de la ville de Lyon ¹³⁷, des centres urbains de Saône-et-Loire ¹³⁸, de la ville de Bologne en Italie ¹³⁹, du diocèse de Saint-Augustin en Floride ¹⁴⁰ et de la ville de Charleroi en Belgique ¹⁴¹.

Cet ensemble de faits nous amène à suggérer la proposition suivante : ce ne serait pas la ville comme telle *qui* tuerait l'esprit religieux, mais de résider en ville sans y avoir été proprement préparé et sans y être intégré. Aussi bien ce ne sont pas ceux *qui* résident en ville depuis plusieurs générations *qui* sont le plus loin de la pratique religieuse, mais ceux qui sont nés à la campagne et se voient brusquement, sans préparation, introduits dans la ville et l'industrie. Dans l'étude - déjà mentionnée - d'une population urbaine, nous avons constaté que les hommes nés à la campagne ne pratiquaient que dans la proportion de 13,5%. Il faut ajouter ici que les taux de pratique de ceux qui sont nés dans la ville même (Lyon) ou dans les autres grandes villes sont de 30% ¹⁴². Ce n'est donc pas la ville comme telle qui est hostile à la vie religieuse, puisque plus longtemps l'on y a vécu plus aussi l'on risque de se [243] trouver dans les catégories les plus assidues de la pratique.

Si maintenant au lieu de concentrer notre attention sur la proportion des pratiquants, nous regardons le dynamisme de la vie religieuse, il ne fera aucun doute que le catholicisme minoritaire des villes est bien plus fécond en initiatives et activités que le catholicisme rural, même lorsque celui-ci est majoritaire. La plu-

¹³⁶ Voir Roger DAILLE, « Pratiques dominicales, population active et catégories socio-professionnelles (à Lyon) », in *Chronique sociale de France*, avril 1956, p. 157-164. Voir également Antonio TOLM, *La pratica domenicale nella diocesi di Bologna*, Ciclostil., Bologne, 1960 ; Emile PIN, *Pratique religieuse et classes sociales*, etc.

¹³⁷ Emile PIN, *op. cit.*, p. 213-222.

¹³⁸ Lucien RHÉTY, La pratique dominicale dans les zones urbaines de Saône-et-Loire, Autun, 1958, vol. 3, p. 36-38.

¹³⁹ Antonio TOLDO, *op. cit.*, p. 72-73.

¹⁴⁰ George KELLY, *Catholics and the practice of the Faith*, Washington, Catholic University of America Press, 1946.

¹⁴¹ Louis DINGEMANS et Jean REMY, « Charleroi et son agglomération », Bruxelles, Centre de Recherches socio religieuses, 1962, *Aspects Sociologiques de la pratique religieuse*, p. 193-197.

¹⁴² Emile PIN, *op. cit.*, p. 121.

part des ordres religieux modernes, les entreprises missionnaires de laïcs ou de clercs, le renouveau liturgique, les mouvements d'Action catholique, et notamment les mouvements d'Action catholique ruraux, sont nés en ville. Joseph Folliet, dans un excellent article, « Les effets de la grande ville sur la vie religieuse », note justement que les vocations proviennent de plus en plus des villes, que la ville est favorable à la naissance de sectes multiples et que c'est en ville que le communisme prend une allure religieuse alors qu'à la campagne il est politicien ¹⁴³. L'on pourrait noter aussi avec Gabriel Le Bras que dans bien des villages déchristianisés, ce sont les bourgeois parisiens en vacances qui, l'été, remplissent l'église et, pourrions-nous ajouter, donnent le témoignage d'une pratique dénuée de respect humain et d'une active participation aux offices liturgiques ¹⁴⁴.

Joseph Folliet se demande alors pourquoi les villes redeviennent des centres de vie religieuse.

La réponse n'est point facile, écrit-il, elle semble résider avant tout en ce que dans les grandes villes, la religion, dégagée de la coutume et des pressions sociales, devient chose personnelle, affaire de conviction et de volonté propres, de liberté... D'une certaine [244] façon, au sens large que Pascal ou Péguy donnaient au mot, les fidèles conscients et conséquents d'une religion sont tous des convertis ¹⁴⁵.

Cette liberté et cette conviction dans l'attachement religieux expliquent aussi que « le fidèle des grandes villes est plus critique, plus exigeant, plus difficile à manier que celui des campagnes et des petites villes ¹⁴⁶ ».

Ces remarques vont peut-être nous aider à formuler des hypothèses explicatives assez larges pour rendre compte de la double série de données que nous avons rencontrées : d'une part une incontestable diminution de pratiques religieuses accompagnée l'urbanisation et l'industrialisation dans les pays d'unanimité catholique, d'autre part la ville semble le théâtre de nouvelles formes de vie religieuse, plus dynamiques, plus personnelles, même si elles sont le fait d'une minorité de fidèles.

¹⁴³ Joseph FOLLIET, *op. cit.*, p. 554-556.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, I, p. 380.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 564-565.

¹⁴⁶ *Ibid.*

III

Dans cette troisième partie nous nous proposons de présenter une série d'hypothèses qui peuvent, semble-t-il, ensemble ou séparément, expliquer le recul de la vie religieuse devant les processus d'urbanisation et d'industrialisation et aussi le renouveau religieux minoritaire dont les villes sont le théâtre. Les recherches empiriques ne sont pas assez avancées pour permettre de déterminer laquelle de ces hypothèses devrait être préférée. Nous les énonçons donc sans nous prononcer sur leur valeur explicative ultime.

[245]

1. Dans la Première hypothèse on admet qu'il existe diverses visions religieuses du monde ou encore diverses manières de se représenter la relation de Dieu et du monde. Il se pourrait alors que dans le monde rural une certaine vision religieuse se soit développée (et en dépendance de cette vision du monde, une manière de comprendre les rites, une série particulière de motivations religieuses, une forme spéciale de relations entre l'individu et la société religieuse, etc.) qui serait fort bien adaptée à la vie rurale traditionnelle, mais qui ne soit pas capable de soutenir le recours à Dieu et les pratiques religieuses du catholique rural lorsqu'il est transplanté de son milieu rural dans le monde rationalisé de l'industrie et de la grande ville.

Nous proposons de distinguer trois visions de la présence de Dieu dans le monde ¹⁴⁷. Dans la première, Dieu est conçu comme étant déjà présent dans le monde et comme y opérant au même niveau que les causes secondes : vision naturelle de la présence de Dieu dans le monde. Dieu est alors conçu essentiellement comme puissance, une puissance bénéfique ou maléfique dont il faut s'octroyer le concours. Dans la deuxième vision religieuse, Dieu est conçu essentiellement comme Esprit, différent du monde, hors du monde et que l'on ne peut rejoindre que par une fuite du monde. Enfin dans une troisième vision religieuse, Dieu est conçu comme Volonté salvifique, c'est-à-dire comme volonté de transformer les

¹⁴⁷ Cette typologie a été exposée *plus* à fond dans le chapitre VI.

hommes, de leur communiquer une vie divine et de construire une société nouvelle sur la base de la charité ¹⁴⁸.

[246]

Il semble bien que dans les campagnes catholiques ait souvent prévalu la première vision du monde : Dieu y était (y est encore bien souvent) conçu avant tout comme la Puissance qu'il faut conjurer pour obtenir les conditions climatiques favorables ou la guérison ou la libération de divers maux naturels. Dans cette vision du monde prévaudraient ainsi des motivations naturelles de prier et de pratiquer les rites religieux. Le mal dont on espère être libéré par Dieu est d'abord un mal extérieur, un mal cosmique. Cette vision religieuse est capable de soutenir une vie de pratiques religieuses régulières, surtout quand elle est partagée par l'ensemble des habitants et en scelle la solidarité. Mais le paysan qui quitte la terre se meut vers un monde où le pain quotidien et la santé ne dépendent plus principalement de forces mystérieuses non contrôlées par l'homme. En ville, dans l'industrie, ce qui compte c'est l'effort de l'homme, le calcul précis, la machine bien réglée. Et si la machine se détraque ce n'est pas à la prière que l'on recourt pour remédier à son mal. Cela expliquerait que le rural venu s'établir en ville abandonne des pratiques religieuses qui, dans son esprit, seraient liées à l'obtention d'une protection naturelle de Dieu ou de ses saints. Cela expliquerait aussi que ce même paysan lorsqu'il est replongé dans son milieu rural retrouve normalement le chemin de l'église ou encore qu'il continue même en ville à recourir à Dieu, à ses saints ou à des rites plus ou moins magiques, pour résoudre les problèmes [247] que posent les faits « naturels » qui, même à la ville, subsistent dans son existence : les pratiques quotidiennes disparaissent, l'assistance à la messe a perdu son « utilité » hebdomadaire, mais subsistent le baptême, pour fêter la naissance, la première communion, pour consacrer l'adolescence, le mariage pour solenniser les épousailles et la sépulture religieuse pour donner son sens à la mort. Quelques fêtes annuelles, comme la fête des morts, conservent aussi leur importance, car liées au rythme de l'existence naturelle ¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Parallèlement aux divers concepts de Dieu, l'on rencontre des différences dans la signification donnée au mot « monde ». Dans la première vision le mot monde signifie uniformément l'ensemble de l'expérience humaine. Dans le second il désigne la création matérielle et vivante contre-distinguée du « monde » de l'esprit et dans la troisième le « monde » est essentiellement conçu comme société humaine.

¹⁴⁹ Nous envisageons ici le cas limite. il est rare en effet de trouver une région rurale catholique où quelque effort ne soit pas fait pour élever les baptisés à une vision du monde plus conforme au credo chrétien et pour susciter en eux des intentions de prière moins intéressées. L'on se demande cependant si les responsables ont toujours réalisé l'importance de l'effort qui serait nécessaire pour susciter un type de religion capable de persister à travers le changement social et la migration.

Cette hypothèse a l'avantage de rendre compte de la double série de données que nous avons relevées. Ce n'est pas à la religion que la ville et le travail rationnel de l'industrie seraient hostiles, mais à une religiosité fondée sur une vision naturelle de la présence de Dieu dans le monde. L'industrialisation et l'urbanisation au contraire ne seraient pas incompatibles avec des formes de religion fondées sur une autre vision de la présence de Dieu dans le monde. C'est ce qui explique l'attachement religieux d'une minorité importante de citoyens, parmi lesquels se font remarquer des individus de niveau culturel supérieur et impliqués dans les activités techniques ou scientifiques.

2. La seconde hypothèse explicative fait appel à la différence de structure sociale entre le village [248] (ou la petite ville) et la grande ville ¹⁵⁰. La structure traditionnelle de la campagne est celle de communautés concentriques qui, chacune à leur niveau, contrôlent la totalité des activités d'un individu et la totalité des individus. Le seul choix qui s'offre aux individus est l'acceptation ou le refus des normes en vigueur, la soumission ou la révolte qui entraîne automatiquement la mise au ban de la petite société villageoise. L'obligation morale prend aussi la forme de la nécessité et l'observance revêt la majesté imposante de l'unanimité. Au contrôle social spontané ¹⁵¹ se superpose aisément un contrôle social organisé, dont le curé, à cause des valeurs suprêmes qu'il représente et en vertu de son ascendant personnel, peut facilement s'assurer l'exclusivité. Certes le curé peut faire défaut, ou être inférieur à sa tâche, d'autres ainsi peuvent essayer de s'emparer du contrôle du village - et cela explique les unanimités irréligieuses que l'on rencontre parfois à la campagne ¹⁵² - mais là où le clergé est suffisant en nombre et en qualité humaine, le village est aisément sous son contrôle, non seulement spirituel (c'est-à-dire médiatisé par les libertés [249] individuelles), mais encore temporel (c'est-à-dire pratiquement inéluctable).

Très différente est la structure de la société urbaine et de la campagne moderne. Ou plus exactement à la structure traditionnelle faite de communautés concentriques (famille, voisinage, village ou quartier, communauté locale, province et

¹⁵⁰ Sur la différence entre paroisse de ville et paroisse rurale voir le chapitre XX.

¹⁵¹ « À défaut d'un gendarme pour maintenir l'ordre public, écrit G. Filion au sujet de la paroisse rurale canadienne, le village peut toujours compter sur les commères qui se chargent de faire respecter la morale et la vertu des filles », « La paroisse rurale », in XXX, *Semaine sociale du Canada*, p. 151.

¹⁵² Le chanoine Boulard, dans ses conférences, fait remarquer que si dans les villes on trouve toujours un minimum de pratiquants (10% au moins), il existe, à côté des paroisses unanimement pratiquantes, les paroisses unanimement non pratiquantes. Le contrôle social joue avec efficacité dans les villages et peut soutenir la religion comme l'irréligion.

nation) se superpose une structure d'associations spécialisées, existant souvent à l'échelon national, mais capables aussi de rejoindre directement les individus dans l'une ou l'autre de leurs activités (éducation, sport, divertissement, politique, syndicalisme) sans passer par la médiation ou le contrôle des communautés concentriques. Par le moyen de ces organismes sectoriels et spécialisés, les individus échappent ainsi largement au contrôle des communautés totalitaires. La multiplicité des organismes qui les sollicitent, leurs idéologies divergentes ou contraires, contraignent l'individu à des choix, le mettent dans l'obligation d'user de sa liberté. Or il se peut que bien des nouveaux venus ne soient pas capables d'effectuer de pareils choix. Formés dans le cadre des coutumes unanimes et contraignantes, ils s'enquêtent aussi des coutumes lorsqu'ils arrivent en ville ; dans tous les domaines que ne réglementent pas des lois ou des coutumes efficaces, ils sont incapables de comportements définis : ils s'abstiennent. L'une des activités qui en ville ne sont plus réglées par une contraignante coutume est précisément l'activité religieuse. Les nouveaux citadins ne se trouvant plus en face de normes religieuses nécessitantes et unanimes, s'abstiennent de pratiques qu'hier encore ils observaient scrupuleusement. Le paysan qui avait appris que se singulariser est le péché le plus grave évitera soigneusement un comportement qui demanderait de lui une surenchère sur ce qui est commandé. Et l'abstention initiale devient [250] peu à peu nouvelle coutume. C'est ce qui explique que non seulement les immigrants ruraux, mais encore leurs enfants et petits-enfants - c'est-à-dire en général les prolétaires de nos grandes villes - s'abstiennent de pratiques extérieures, même lorsqu'ils disent avoir la foi.

Ce processus est cependant susceptible de deux exceptions. D'abord les individus qui peu à peu s'intègrent dans la civilisation urbaine et se forment une personnalité plus autonome - ce qui correspond en général à une instruction plus poussée - deviennent capables de choix personnels, indépendants des diktats de la coutume nécessitante ¹⁵³. Cela ne veut pas dire qu'ils deviendront tous des pratiquants exemplaires. La possibilité du choix peut aboutir à un rejet de la foi. Mais cela veut dire que c'est dans ces catégories de citoyens plus autonomes que l'on rencontrera aussi le plus grand nombre de pratiquants. Et c'est bien ce que révèlent les données empiriques : c'est dans les milieux les plus instruits que l'on trouve à la fois les individus les plus religieux et aussi les individus les plus prati-

¹⁵³ Le sociologue américain David Riesman dans son ouvrage, *The Lonely Crowd*, a proposé une typologie des personnalités sociales en fonction du type de société globale : la société rurale traditionnelle produit une personnalité « dirigée-par-la-tradition » (tradition-directed), la société humaniste a produit la personnalité « dirigée-de-l'intérieur » (inner-directed) et la société moderne où règne la consommation de masse et où prédominent les classes moyennes engendre la personnalité « dirigée-par-autrui », (other-directed).

quants. Tandis que les catégories moins instruites contiennent en général des individus « croyants, mais non pratiquants ¹⁵⁴ ».

La deuxième exception se rencontre lorsque la société religieuse a réussi à créer pour les citadins [251] des enclaves protectrices, des communautés de substitution qui ont accueilli l'immigrant et l'ont ensuite encadré en lui fournissant un milieu, une protection, des coutumes. Ces communautés de substitution se sont montrées particulièrement opérantes lorsqu'elles ont su, spontanément ou sous la pression des circonstances, se muer en centres de formation à la fois culturelle et religieuse. Il semble que cela ait été largement le cas aux États-Unis où les paroisses nationales tout à la fois recevaient les immigrants, les introduisaient à la civilisation américaine et les formaient aux exigences religieuses de la vie industrielle et urbaine ¹⁵⁵. Lorsque au contraire ce travail de formation n'a pas été accompli, lorsque le souci des dirigeants religieux n'a été que d'encadrer et de protéger, les résultats se sont montrés souvent précaires. Une nouvelle migration supprimait vite les effets de l'encadrement passager ¹⁵⁶.

[252]

En résumé, la deuxième hypothèse explicative fait appel à trois séries de facteurs : la différence de structure sociale entre la campagne et la grande ville industrielle, la différence de structure psychologique entre la personnalité du rural, guidé par la coutume, et celle qui est requise du citadin, une personnalité capable d'autodétermination, et enfin un facteur organisationnel : le type d'organismes religieux que le migrant trouve à son arrivée dans la grande ville. Nous revenons plus bas sur ce dernier facteur.

¹⁵⁴ Inutile de dire que cette foi peut être très vague et se limiter à admettre que l'existence de Dieu est probable.

¹⁵⁵ Sur ce point voir François HOUTART, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Editions Ouvrières, Paris, 1957 ; Will HERBERG, *Protestant, catholique et Israélite*, un essai de sociologie religieuse, Paris, Spes, 1960 (traduit de l'anglais) et J.M. JAMMES, « La déchristianisation ouvrière et le cas américain », en *Masses ouvrières*, 134, oct. 1957. Ce dernier auteur insiste sur l'idée que la paroisse nationale américaine n'a pas été un ghetto, mais une agence d'intégration à la société américaine.

¹⁵⁶ Nous avons mentionné plus haut que les Italiens et Polonais qui migrent dans le Limbourg belge délaissent rapidement leurs pratiques religieuses, bien que le Limbourg soit une région à majorité pratiquante. Mais qu'arrive-t-il à ces Limbourgeois pratiquants lorsqu'ils abandonnent leur pays et se rendent à la ville pour y travailler ? J. Kerkhofs écrit à leur sujet : « Très nombreux sont ceux qui faute de trouver du travail au Limbourg même sont obligés d'aller habiter hors de la province. Il ressort de sondages effectués parmi les émigrants que bon nombre d'émigrés ont abandonné, après quelque temps, la pratique religieuse de leur pays natal » (*Godsdienstspraktijk en Sociaal Milieu*, p. 345).

3. Une série d'hypothèses que nous allons examiner maintenant voit dans l'abstention religieuse des masses urbaines un effet de la prolétarisation ¹⁵⁷.

La première de ces hypothèses explique l'abstention religieuse par le fait que le prolétaire est un être marginal qui ne possède pas les capacités suffisantes pour participer aux activités de la cité. Il est un marginal non seulement en ce qui concerne les activités économiques, civiques, culturelles et politiques, mais encore pour la vie religieuse. Toutes les activités urbaines supposent une éducation, une instruction que le prolétaire ne possède pas. N'avons-nous pas trouvé dans notre étude sur une population lyonnaise une corrélation entre l'abstention religieuse et le défaut d'inscription sur les listes électorales ¹⁵⁸ ? D'autres corrélations pourraient probablement apparaître qui ne dépendraient pas simplement du faible niveau du revenu. Bien des prolétaires par exemple ne profitent pas pour eux-mêmes ou pour les enfants des possibilités d'ascension [253] sociale qui se présentent à eux. Dans cette hypothèse le prolétaire industriel n'apparaît pas comme irrégulier, mais plutôt comme un inadapté.

4. Une autre hypothèse considère dans le prolétaire moins l'inadapté que le révolté. La révolte des prolétaires industriels contre ceux qui les exploitent ou paraissent les exploiter (la distinction ici n'importe pas) peut se transformer en une hostilité contre la société religieuse, lorsque celle-ci apparaît liée à l'ordre établi. Cette apparente liaison peut tenir soit à une effective identité d'intérêts entre la société religieuse et l'ordre social établi, soit à une simple indifférence des membres de la société religieuse vis-à-vis des inégalités sociales, tenant elle-même à une conception purement ritualistique de la religion, soit enfin à une assimilation culturelle entre la société civile et la société religieuse. Il est normal en effet que la société religieuse se soit peu à peu assimilée culturellement à la culture établie. C'est une conséquence de l'institutionnalisation de la religion. Cette assimilation culturelle peut aisément faire croire au prolétaire qu'il existe une identité d'intérêts entre l'ordre établi (et tous ceux qui en profitent davantage) et la société religieuse. Leur hostilité à l'ordre établi qu'ils considèrent injuste se reporte sur la société religieuse. Dans cette hypothèse ce ne serait donc pas la ville qui serait responsable de l'irrégion souvent trouvée en ville, mais l'assimilation entre la religion et la culture et la société établies. Aussi bien dans les pays où cette assimilation ne

¹⁵⁷ Sur cette question de la désaffectation religieuse dans les classes populaires voir le chapitre XIV qui développera ces hypothèses plus explicitement.

¹⁵⁸ Op. cit., p. 127.

s'est pas produite, comme dans les pays de religion mixte, notamment aux États-Unis, les prolétaires industriels ne se sont pas détournés de l'Église ¹⁵⁹.

[254]

Cette hypothèse peut encore être complétée par l'observation souvent faite que les prolétaires ont trouvé dans leurs aspirations de classe un substitut fonctionnel à leur besoin de religion ¹⁶⁰.

5. Une dernière série d'hypothèses fait appel à une inadaptation fonctionnelle de la société religieuse.

On peut d'abord faire porter l'attention sur l'inadaptation structurelle des organismes religieux. En bien des villes il n'y aurait pas eu le clergé, les lieux de culte, les paroisses pour accueillir les nouveaux venus. De nombreux auteurs contemporains ont relevé la passivité de certains diocèses devant l'accroissement démographique de leurs agglomérations urbaines. Le nombre des paroisses restait le même ainsi que celui des prêtres, tandis que la population doublait et triplait. Les paroisses périphériques dans lesquelles venaient s'installer les nouveaux venus étaient particulièrement délaissées. De nos jours encore, en certaines villes, on trouve des paroisses de 70 000 habitants et plus. Le nombre de baptisés par prêtre, qui atteint à peine un millier dans les moyennes nationales belge, espagnole, française ou américaine, atteint 10 000 et 15 000 dans certaines grandes villes, notamment en Amérique du Sud. Il se pourrait alors que bien des baptisés se trouvant momentanément - et ce moment a pu durer longtemps - dans l'impossibilité de pratiquer régulièrement leur religion aient fini par en perdre l'« habitude ».

[255]

6. D'autres auteurs insistent sur l'inadaptation structurelle de la paroisse territoriale. S'il est vrai, comme nous l'avons dit dans notre première partie, que la structure sociale urbaine n'est plus celle d'un système concentrique de communautés territoriales, mais une structure sociale double dans laquelle aux communautés territoriales concentriques se superpose une structure d'associations et d'organisations sectorielles et spécialisées, par le moyen desquelles l'individu échappe largement au contrôle des premières, n'est-il pas logique de conclure que la société

¹⁵⁹ L'Église catholique américaine a même été pendant longtemps identifiée avec les classes inférieures et le mouvement ouvrier. Le fait le plus connu de cette identification historique est la prise de position du cardinal Gibbons en faveur des Knights of Labor.

¹⁶⁰ Sur ce point voir notre ouvrage *Les Classes sociales* Paris, Spes, 1962, p. 199-207.

religieuse dans la mesure où elle est encore organisée selon le modèle classique des communautés territoriales concentriques n'est plus à même d'exercer un contrôle (spirituel ou temporel, peu importe ici) efficace sur les baptisés ? C'est pour répondre aux problèmes posés par ces changements que se multiplient les organisations religieuses spécialisées et que l'apostolat tend à devenir plus collégial ¹⁶¹.

7. Un troisième type d'inadaptation structurelle est moins obvié, mais pourrait avoir eu une influence encore plus considérable sur les pratiques religieuses. La conformité des pratiques religieuses aux normes du groupe religieux dépend principalement du sentiment que ses membres ont acquis de leur appartenance au groupe. En l'absence de ce sentiment d'appartenance on pourra rencontrer des pratiques « anarchiques », [256] mais pas de pratique régulièrement fidèle. Or n'est-ce pas ce que nous avons constaté de la part des masses urbaines ? Si l'on veut maintenant expliquer à quoi tient cette absence de sentiment d'appartenance ne peut-on pas l'attribuer à la disparition de la microstructure qui dans la société religieuse comme ailleurs est nécessaire à la naissance du sentiment d'appartenance au groupe ? La société pré-industrielle est une société sacrale, c'est-à-dire une société où l'institution religieuse est partie intégrante de la culture, la soutient tout à la fois et la couronne. De ce fait, la société civile ne se conçoit pas comme séparée et indépendante de la société religieuse. Nous avons déjà envisagé cette union du religieux et du civil dans l'exposé de la deuxième hypothèse explicative, au niveau des normes religieuses. Nous en considérons maintenant les conséquences sur le maintien puis sur la dissolution du sentiment d'appartenance à la société religieuse ¹⁶². Celle-ci, en effet, à partir des conversions massives qui ont suivi l'ère constantinienne, a fait largement reposer sa structure de base sur le concours de petites sociétés naturelles et civiles : la famille, la corporation, l'école, les organisations villageoises. La structure proprement ecclésiastique ne commençait qu'avec une unité déjà assez vaste : la paroisse. On peut dire que l'Église empruntait sa microstructure aux sociétés naturelles et civiles. C'est au sein de la famille, de l'école, de la corporation, c'est sous le contrôle des autorités locales diverses que le baptisé faisait l'apprentissage de son rôle chrétien et acquérait le sentiment d'être un membre de la société religieuse. Or la sécularisation de la société, com-

¹⁶¹ En de nombreux pays les curés de diverses paroisses voisines, conscients de ne pouvoir séparément résoudre les questions qui se posent à eux, s'unissent pour une action commune en liaison avec leur évêque. C'est ainsi qu'une trentaine de curés de la ville de Bogota ont fondé l'*Union Parroquial del Sur*, qui a un statut officiel dans le diocèse. De nombreux diocèses se sont organisés en France et ailleurs en vue d'une « pastorale d'ensemble ».

¹⁶² Cette analyse sera développée dans le chapitre XVI.

me la diminution du pouvoir de contrôle des [257] petites communautés naturelles et civiles ont privé la société religieuse d'une grande partie de ce concours. Le baptisé se trouve directement inséré dans une unité « de base », la paroisse, qui est sans contexte beaucoup trop grande (même quand elle ne compte que quelques milliers de membres) pour faire naître en lui une attitude de responsabilité vis-à-vis du groupe et le sens de l'appartenance. La société religieuse, l'Église, se mue alors en un service public des choses sacrées auquel chaque citoyen s'adresse si et quand il en sent le besoin. Théoriquement et théologiquement tout baptisé est un membre de l'Église, mais sociologiquement et psychologiquement il n'en est bien souvent qu'un usager. Seule l'insertion de tous les baptisés dans de petits groupes organisés à cet effet a déjà ressuscité et pourrait davantage encore ressusciter le sentiment d'appartenance à l'Église ¹⁶³.

8. D'autres inadaptations, d'ordre psychologique cette fois, ont pu résulter de l'institutionnalisation antérieure de l'Église. Il est possible d'abord qu'un sentiment d'hostilité à la société religieuse découle d'un anticléricalisme, lui-même en partie provoqué par une réaction contre la figure d'autorité que représente le prêtre. En effet dans les sociétés où le prêtre remplit un rôle non seulement religieux, mais civil, c'est-à-dire dans lesquelles de droit ou de fait il exerce un pouvoir contraignant (non médiatisé par l'acceptation intérieure de la foi), le prêtre devient un être redouté auquel il faut obéir. Tant que dure la liaison entre la société civile et la société [258] religieuse, il n'est guère aisé d'échapper à cette autorité. Mais le jour où ce lien se dénoue, il est possible que par réaction - et à proportion de la liberté nouvellement acquise - les adultes, spécialement les hommes, veuillent manifester clairement leur indépendance. Ainsi F. Gonzales Pineda pense pouvoir expliquer pourquoi le jeune Mexicain qui dans sa jeunesse a été soumis au pouvoir du prêtre, pouvoir aussi fort et plus intimement exigeant que celui du père naturel, se rebelle contre ce pouvoir dès qu'il en acquiert la possibilité ¹⁶⁴. Cette autorité du prêtre serait particulièrement ressentie de tous ceux qui forment le « peuple », ceux qui ne peuvent s'identifier avec les dirigeants et que bien souvent le clergé traite d'une manière autoritaire. Leur rébellion contre le prêtre, figure de père idéal, est d'autant plus vive qu'il ne leur est pas loisible de se rebeller contre d'autres figures d'autorité. L'anticléricalisme est une sorte de révolution à bon marché. Et le refus d'obéissance aux prêtres, qui sont dès lors dépourvus de pou-

¹⁶³ Il faut cependant noter la tendance à réserver ces « petits groupes » aux seuls chrétiens dits « militants ». Les fidèles ordinaires sont laissés le plus souvent dans la masse indifférenciée.

¹⁶⁴ F. Gonzalès PINEDA, *El Mexico, su dinamica psicosocial*, Mexico, Editorial Pax, 1959.

voir contraignant, s'accompagne de la bonne conscience de celui qui proclame que les pratiques religieuses doivent être libres et non imposées sous la contrainte. Ce en quoi il peut paraître, à tort ou à raison, que l'anticlérical est plus soucieux de la pureté de la religion que le clérical lui-même.

9. La dernière hypothèse que nous voudrions présenter concerne la possible dysfonction de l'institutionnalisation de l'Église vis-à-vis du type de motivations qui soutiennent les pratiques religieuses. Par institutionnalisation nous voulons signifier ici le processus par lequel un groupe se donne des règles clairement définies, juridiquement [259] reconnues par les membres du groupe, et pour cela vérifiables selon des critères externes. L'institutionnalisation est une nécessité de toute société. Mais pour nécessaire qu'elle soit, elle ne cesse pas d'avoir des inconvénients. Particulièrement lorsqu'il s'agit de la société religieuse. En effet l'institutionnalisation conduit normalement à donner une grande importance à des préceptes facilement contrôlables, comme l'accomplissement d'un certain nombre de rites. En outre dans une société fortement institutionnalisée l'attention ne se porte pas sur les motivations et les valeurs qui peuvent soutenir ces pratiques, mais sur leur seule exécution. C'est ainsi que l'intention pour laquelle un baptisé assiste à la messe n'entre pas dans l'observation du précepte. Une telle institutionnalisation entre autres avantages supprime une source considérable de scrupules : qui est jamais sûr de ses intentions ? Mais elle a l'inconvénient de masquer les motivations profondes qui soutiennent les pratiques. Bien des curés agissent comme s'ils pensaient : peu importe la raison pour laquelle mes paroissiens viennent à la messe ; l'important est qu'ils y viennent. L'aspect théologique de cette manière de faire n'entre pas ici en ligne de jeu. Nous voulons seulement suggérer qu'un tel comportement (conscient ou non peu importe) laisse des motivations très contingentes s'établir peu à peu comme support des pratiques religieuses. Par exemple, des motivations liées à la vie naturelle de la campagne. Tant que les ruraux sentent le besoin de Dieu pour obtenir la nourriture et le vêtement, la pluie ou le soleil, ils continueront à pratiquer leur religion, mais que ces mêmes paysans passent à un type d'agriculture plus rationnel ou qu'ils migrent vers la ville, les motivations qui jusqu'alors soutenaient leurs pratiques disparaîtront. Et les pratiques cesseront. À la mesure du moins de cette disparition.

[260]

Nous avons déjà développé cette hypothèse au début de notre troisième partie. Ce que nous voulons ici suggérer c'est que la persistance de motivations « naturel-

les » au sein d'une religion « surnaturelle » pourrait tenir en partie à l'institutionnalisation extrême des normes religieuses.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

L'impact de la civilisation industrielle sur la religion n'est pas simple. L'industrialisation et l'urbanisation ébranlent fortement les religions ou les formes religieuses qui reposent sur une civilisation pré-industrielle. Les harmonies d'hier semblent être la cause - au moins partielle - des divorces d'aujourd'hui. Mais le divorce n'est pas complet. Une nouvelle forme de religiosité apparaît dans les villes, une religiosité minoritaire, mais aussi plus active, plus entreprenante, plus personnelle, moins liée aux conditions de l'environnement.

Pour expliquer ces faits, nous avons fourni diverses hypothèses. Il n'est pas encore possible de préciser laquelle doit être préférée. Probablement c'est leur combinaison qui fournirait l'explication totale. Le grand progrès accompli par la sociologie moderne est celui d'avoir compris qu'il faut faire appel à diverses séries de facteurs, partiellement indépendants, pour expliquer la réalité sociale. L'ère des explications unilatérales est finie. Dans le cas qui nous occupe nous avons rencontré des explications qui se rattachent à la structure sociale, d'autres qui font appel aux formes culturelles, d'autres enfin qui se formulent au niveau de la personnalité. Nous voudrions insister, en terminant, sur le fait que les facteurs culturels et psycho-sociologiques semblent insuffisants pour arriver à l'explication totale. Les [261] phénomènes se rapportant à la structure sociale sont eux aussi de première importance. Dans le cas de la religion, cela veut dire que la structure que se donne la religion peut ne pas être adaptée aux exigences de l'heure et du lieu.

Quand nous parlons d'adaptation, nous ne pensons pas seulement en termes d'adaptation psychologique à l'attente religieuse des divers peuples, mais d'une adaptation aux conditions objectives nécessaires pour que la société religieuse se rende suffisamment indépendante de circonstances passagères. Et cette nécessité d'indépendance peut exiger qu'elle refuse de se plier à tous les désirs et à toutes les aspirations - même religieuses - des hommes qui la composent. Nous l'avons déjà dit : les difficultés du catholicisme dans les villes de certains pays pourraient tenir largement à ce qu'il s'est souvent trop bien adapté auparavant à l'attente des ruraux et qu'il a laissé se développer, sous le couvert de l'institutionnalisation, une religiosité partiellement liée aux conditions de l'agriculture passive traditionnelle. Cette possibilité que les hommes ont de se tromper - et les sociétés religieuses ne

sont pas à l'abri de telles erreurs - a comme contrepartie la possibilité de remédier aux situations défavorables qui se sont créées. Et cette possibilité de réforme, qui apparaît à la fin de ces réflexions, signifie, au niveau de la sociologie de la religion, qu'une société religieuse organisée peut se comporter en variable indépendante et n'est pas contrainte à assister impuissante aux changements culturels et psycho-sociologiques qui l'affectent. Cela signifie aussi, au niveau d'une réflexion plus globale, que les sociétés humaines ne sont pas régies par des déterminismes aveugles, mais que les hommes ont toujours, d'une manière ou de l'autre, le moyen de faire prévaloir la liberté de l'esprit.

[263]

Troisième partie :
Attitudes et comportements religieux
dans le passage d'une société traditionnelle
à une société industrielle.

Chapitre XII

Les motivations religieuses et
le passage d'une société pré-industrielle
à une société industrielle et technique. *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Les mutations religieuses qui s'opèrent lors du passage d'une civilisation pré-industrielle à une civilisation industrielle et technique ne peuvent se comprendre à notre avis que si l'on admet au point de départ quelques postulats théoriques fondamentaux.

Première partie

1. Le phénomène religieux est divers. Il y a plusieurs formes distinctes d'expériences religieuses. Cela ne veut pas dire qu'il y a plusieurs religions, ce qui serait un truisme. Mais au-delà [264] de ces divisions accidentelles, coupant à travers

*

Communication faite à la VIIIe Conférence internationale de sociologie religieuse tenue à Barcelone, en juillet 1965.

ces divisions, on peut trouver des voies religieuses diverses. Le critère des différences religieuses adopté ici est celui des motivations de l'activité religieuse ¹⁶⁵.

2. Même s'il est vrai que les diverses motivations de l'activité religieuse ont donné naissance à des systèmes religieux divers qui se sont succédé dans l'histoire des religions : religion cosmologique, religion de la cité, religion de salut, christianisme, il n'en est pas moins vrai qu'une même religion peut à divers degrés correspondre à plusieurs motivations - ou encore avoir plusieurs fonctions. La diversité n'est pas seulement historique, elle est contemporaine.

3. Pour déterminer les fonctions d'une religion ou encore les motivations sur lesquelles reposent [265] les activités religieuses en un lieu et en un temps donnés, ce n'est pas à la doctrine qu'il faut s'adresser, mais aux opérations effectives de cette religion. Il peut y avoir un décalage entre les motivations officiellement approuvées et les motivations effectivement présentes ¹⁶⁶.

Le chrétien par exemple doit s'efforcer de faire naître en lui les motivations de la foi, de l'espérance et de la charité, mais il est possible que les motivations qui,

¹⁶⁵ Bien des auteurs ont souligné ce que W. James appelle « les variétés de l'expérience religieuse », chacun bien sûr en adoptant des critères propres de différenciation. Erich FROMM écrit dans son ouvrage, *Psychoanalysis and religion* (New Haven, Yale University Press, 1950, p. 26) : « *The question is not religion or not but which kind of religion.* » Charles Y. GLOCK considère la privation d'un bien désiré comme une condition nécessaire pour la naissance de nouveaux mouvements religieux. Il distingue cinq types de privations, capables de donner naissance à autant de types religieux : économique, sociale, organique, éthique, psychique (« Origine et évolution des groupes religieux »). Ch. GLOCK ne prétend pas du reste réduire la religion à ses fonctions. Nos critères de différenciation sont très proches des siens. Robert McNAMARA (« Intellectual Values and Instrumental Religion », in *Sociological Analysis*, 25 (Summer, 1964, 100-101) écrit de son côté : « The problem can be stated more concretely. A member of a religious group may go to church or synagogue to relate himself to his transcendent God ; or he may lose sight of this Being and to be recognized as a pillar of community. » Il faut noter cependant qu'il s'agit là de motivations inconscientes et que probablement l'un et l'autre fidèle auront conscience d'accomplir leur devoir religieux. Voir aussi les types proposés par Theodore STEEMAN « The sociology of religion by Max Weber, a review article » in *Sociological Analysis*, 25 (1964), p. 54-56.

¹⁶⁶ Après avoir exposé ce qu'il entend par évolution religieuse, Robert N. BELLAH (« Religious Evolution », in *Am. Soc. Rev.* 29 (1964), 368-374) écrit : « And of course no stage is ever completely abandoned, all earlier stages continue to coexist with and often within later ones » (361). De son côté, Erich FROMM écrit : « What is the religious situation in contemporary Western society ? It resembles in curious fashion the picture which the anthropologist gets in studying the religion of the North American Indians. They have been converted to the Christian religion but their old pre-Christian religions have by no means been uprooted. Christianity is a veneer laid over this old religion and blended with it in many ways. In our own culture monotheistic religion and also atheistic and agnostic philosophies are a thin veneer built upon religions which are in many ways far more « primitive » than the Indian religions and, being sheer idolatry, are also more incompatible with the essential teachings of monotheism » (*Psychoanalysis and Religion*, p. 28-29).

provisoirement ou définitivement, soutiennent son activité religieuse, soient d'ordre sociologique, politique ou culturel ¹⁶⁷.

4. Le décalage entre les motivations institutionnelles et les motivations de fait peut s'expliquer [266] soit par l'institutionnalisation de la société religieuse,, par l'inculturation de celle-ci ou encore par la stratégie qu'elle utilise.

- Parmi les fonctions de l'institutionnalisation, divers auteurs ont, fort à propos, noté l'ambiguïté des motivations qu'elle suscite ¹⁶⁸. Sous l'observance fidèle du précepte festif pourraient se cacher les motivations les plus variées sans que le sujet ou ceux qui sont chargés du contrôle social s'en rendent compte. Dans une société fortement institutionnalisée, le désir de contrôler strictement l'activité des membres conduit à fixer un certain nombre de préceptes facilement contrôlables et pour cela même extérieurs et l'attention au lieu de se porter sur les buts ou les valeurs qui inspirent l'activité du sujet se concentre seulement sur la conformité extérieure. C'est ainsi que beaucoup de prêtres, sans le dire, se comportent comme s'ils pensaient : l'important n'est pas le motif pour lequel ils viennent à la messe, mais c'est qu'ils y viennent, confondant ainsi la fidélité au précepte avec la participation au rite.

- Il se peut aussi que dans leur désir plus ou moins conscient d'être « fonctionnels », les responsables des religions organisées créent à l'usage de leurs adeptes actuels ou potentiels une série de rites ou de pratiques adaptés aux motivations [267] religieuses existant au sein de la culture locale ¹⁶⁹. Eux-mêmes, insérés

¹⁶⁷ Voir entre autres sur ce point : *Éléments païens dans la religion révélée de type rural* par Oleg MANDIC, in *Archives de sociologie des religions* janv.-juin 1963, 59-61. Dans toute son oeuvre, Gabriel Le Bras laisse entendre que sous les pratiques religieuses il faut chercher les attitudes, les croyances, les motivations. Voir plus spécialement *Études de sociologie religieuse* (P.U.F., 1956), t. II, chap. IV, Coutume religieuse et adhésion personnelle et chap. V, *La civilisation des pratiquants*, p. 626-646.

¹⁶⁸ Sur les dysfonctions possibles de l'institutionnalisation, voir entre autres : Gustav MENSCHING, IIe partie, chap. II ; Rudolph E. MORRIS, « Problems concerning the Institutionalization of Religion », in *Am. Cath. Soc. Rev.* 17 (1956), 98-108 ; Thomas O'DEA, « Five dilemmas in the institutionalization of Religion », *Social Compass* (1960). 61-68. Parmi les dysfonctions de l'institutionnalisation de la religion, O'Dea mentionne l'ambiguïté des motivations qui soutiennent les opérations institutionnalisées.

¹⁶⁹ « Comme il est naturel, la dévotion populaire a réclamé, imposé certaines institutions liturgiques. Messes votives, trentains grégoriens sont des usages pieux. La rédaction de beaucoup d'oraisons fut sollicitée pour répondre à des désirs sociaux. Surtout, des bénédictions, des exorcismes ont sanctifié ou purifié des personnes et des lieux, conjuré des éléments. Très souvent il s'agit d'une conversion des rites païens et la pratique a précédé le manuel », Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, t. II. p. 644. L'auteur renvoie à A. FRANZ, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. I-II, Fribourgen-Brisgau, 1909, et

dans la culture ambiante, ne perçoivent pas toujours le décalage entre le religieux culturellement déterminé et le système religieux auquel ils appartiennent. Celui-ci est devenu une institution de la culture, il s'est « inculturé ».

- Enfin, il est possible qu'à un moment donné les responsables d'un système religieux aient voulu faire fond sur les motivations religieuses existantes dans l'espoir de conduire par la suite leurs adeptes à un type différent d'expérience religieuse, mais que la transformation n'ait pas été opérée en fait ou que du moins elle n'ait pas été continuée à travers les siècles ¹⁷⁰. Et cela peut être parce qu'une telle transformation n'était [268] pas nécessaire au « fonctionnement » du système religieux

Le but de cet exposé n'est pas de porter un jugement sur les comportements pastoraux ni sur la valeur d'actes religieux soutenus par des motivations non conformes aux valeurs officielles, mais d'apprécier si possible les conséquences que peut avoir le passage d'une civilisation préindustrielle à une société industrielle pour des pratiques religieuses soutenues par ces diverses motivations.

Les motivations qui peuvent inspirer les actes religieux sont de deux sortes : les motivations primaires et les motivations secondaires.

Parmi les motivations primaires, j'ai choisi de décrire les trois types suivants - les motivations cosmologiques, la motivation salvifique, la motivation mystique. Parmi les motivations secondaires, nous étudierons la motivation culturelle spontanée et immédiate, la motivation culturelle réfléchie ou socio-culturelle et la motivation socio-religieuse.

Pour chacune de ces motivations, nous étudierons la nature du mal dont le sujet veut être délivré, la signification des rites auxquels il conduit, la nature du lien créé avec la société ou l'organisation religieuse, les catégories sociales qui y sont particulièrement sensibles, et enfin la manière dont elles sont affectées par le changement social plus particulièrement par le passage d'une société préindustrielle à une société industrielle et technique.

à F. SCHUBERT, « Liturgie und Volksgebräuche, in *Theologie und Glaube*, 22 (1930), p. 137-149.

¹⁷⁰ Il convient ici de rappeler le texte fameux, souvent cité, de Grégoire LE GRAND à l'évêque Mellitus (fin du vil siècle). Le pape recommande à l'évêque de ne pas détruire les temples des anglais païens, mais plutôt de les faire servir au culte chrétien. Il va jusqu'à autoriser les sacrifices d'animaux qui désormais ne seront plus offerts aux dieux païens, mais « en l'honneur de Dieu ». Et le pape ajoute, ce qui montre bien son désir ultime de transformation : « Celui qui s'efforce de gravir le degré suprême (de l'adoration de Dieu) doit nécessairement être élevé graduellement et pas à pas, et non d'un bond. Lire sur ce point Gustav MENSCHING, *Sociologie religieuse*, Paris, Payot, 1951, p. 163-177.

[269]

Deuxième partie. Les motivations primaires.

1. Les religions primitives, écrit Robert Bellah, sont dans l'ensemble orientées vers un univers moniste ; elles ne connaissent en aucune manière un monde différent par rapport auquel le monde actuel serait entièrement dénué de valeur. Leur préoccupation centrale est de maintenir l'harmonie personnelle sociale et cosmique et d'atteindre les biens spécifiques, la pluie la récolte, les enfants la santé que les hommes ont toujours désirés ¹⁷¹.

Les premières motivations qui, semble-t-il, dans l'histoire de l'humanité ont suscité le recours au numineux, peuvent être appelées cosmologiques et biologiques. Moins l'homme est scientifiquement et techniquement développé plus il ressent son incapacité à satisfaire un grand nombre de besoins d'ordre physique (cosmos), ou biologique.

Ce qu'il ne peut accomplir, il le demande aux êtres mystérieux dont le caprice semble présider aux événements du monde extérieur. Cette requête s'exprime sous forme de prières et de rites propitiatoires. La pluie, la guérison, la fécondité, la richesse, la félicité amoureuse sont parmi les objets les plus demandés aux dieux. Cette intime [270] relation du divin aux besoins primaires de l'homme s'exprime du reste par la spécialisation du divin lui-même en divers dieux et autant de saints qu'il y a de besoins ressentis et non satisfaits.

Notons au passage que la religion cosmologique ou biologique ne comporte par elle-même aucune référence à la vie morale des impétrants. Le dieu ou les dieux ont pour fonction non pas de transformer l'existence morale de ceux qui les prient, mais de fournir une réponse à leurs besoins de chaque jour ¹⁷².

¹⁷¹ « Primitive religion, are on the whole oriented to a single cosmos - they know nothing of a wholly different world relative to which the actual world is utterly devoid of value. They are concerned with the maintenance of personal, social, cosmic, harmony and with attaining specific goods - rain, harvest, children, health - as men have always been Religious Evolution », *Am. Soc. Rev.*, 29 (1964).

¹⁷² Tout cela évidemment dénote une tendance à la magie. Selon William J. GOODE, *Religion among the Primitives* (Glencoe. III. Free Press, 1951, p. 50-54), les traits spécifiques de la magie contredistinguée de la religion seraient les suivants : 1° Les buts de la magie sont

Les pratiques religieuses soutenues par ce type de motivations ne supposent ni n'entretiennent, ni ne créent avec le magicien, le shaman ou le prêtre, intermédiaires entre le sujet et la divinité, aucun lien de groupe, mais connotent une simple relation avec autrui du même ordre que celle qui préside aux rapports entre un client et son médecin. Lien assez fragile qui peut se rompre si la relation ne donne pas satisfaction ou si le malade a trouvé par lui-même un remède à son mal.

[271]

Or c'est précisément ce qui se produit lorsque l'homme passe d'une civilisation prétechnique fondée sur un maniement traditionnel de la nature à une civilisation technique reposant sur une connaissance scientifique des phénomènes naturels.

Lorsque donc un homme passe d'une société où dominait une civilisation prétechnique (le monde agraire traditionnel) à une civilisation industrielle ou technique, que ce passage soit dû à une transformation de la société locale ou à une migration de l'individu, bien des motifs qu'il avait de recourir aux dieux et aux saints disparaissent. Le moyen technique se substitue au rite. Son recours rituel n'est plus quotidien, il devient sélectif à proportion des besoins cosmologiques, biologiques ou psychologiques que la technique n'a pas réussi à satisfaire.

Les catégories sociales les plus typiquement sensibles aux motivations biologiques et cosmologiques sont les ruraux traditionnels qui vivent en contact immédiat avec une nature mystérieuse [272] non contrôlée ¹⁷³. Si leurs pratiques reli-

plus spécifiques, ceux de la religion sont plus globaux ; 2° Dans la magie prédomine une attitude « manipulative » tandis que dans la religion on trouve une attitude de supplication, d'impétration, de vénération ; 3° Dans la magie la relation entre les responsables religieux et le peuple fidèle est du type client-professionnel tandis que dans la religion elle est du type berger-troupeau ou prophète-adeptes ; 4° Les fins individuelles prédominent dans la magie, tandis que les fins sociales sont typiques de la religion ; 5° Les rites sont pratiqués plutôt individuellement dans la magie, tandis qu'ils sont collectifs dans la religion ; 6° En cas d'échec d'une opération magique il y aura tendance à lui en substituer une autre, tandis que la religion insiste sur la valeur intrinsèque du rituel qui maintient une relation avec les dieux ; 7° L'attitude magique est plus impersonnelle, elle est plus émotionnelle dans la religion ; 8° Dans la magie, c'est le magicien qui détermine s'il convient ou non ou si c'est le moment voulu ou non de faire le rite, tandis que les rites religieux se font à des temps fixés ; 9° La magie est en puissance dirigée contre les autorités ; 10° La magie est instrumentale, la religion offre des rites qui sont une fin en soi. Il ne fait pas de doute que bien de ces traits caractérisent des actes religieux pratiqués par des catholiques. Soulignons spécialement le caractère interpersonnel et non social de la relation avec le leader religieux et la tendance à substituer le rite magique par une autre opération. Le premier caractère fait que si la motivation cosmologique et biologique dont nous parlons vient à disparaître, elle ne sera pas relayée par une relation secondaire (d'attachement à un groupe). Le second caractère explique en partie la disparition du rite religieux quand l'opération technique peut lui être avantageusement substituée.

¹⁷³ Howard ELINSON, dans son article : « The implications of Pentecostal Religion for Intellectualism, Politics and Race relations » (*Am. Journal of Soc.*, LXX (1965), p. 408), écrit :

gieuses avaient pour eux la fonction de se concilier la nature faut-il s'étonner que le jour où ils passent en ville et se transforment en ouvriers, artisans, et employés, opérant dans un monde technique, ils délaissent les pratiques devenues sans fonction ? Dans l'étude que nous avons faite dans la paroisse Saint Pothin, à Lyon, les paysans ayant émigré en ville constituaient la catégorie la moins pratiquante ¹⁷⁴.

2. Lorsque l'homme a fait l'épreuve du pouvoir de sa raison, lorsqu'il a dominé le monde naturel, il se pose le problème du sens de sa propre existence : qu'est-ce que cette vie réussie signifie si elle doit finir ? La mort pose à l'homme provisoirement sauvé le problème de son salut définitif. Rien dans ce monde visible et matériel ne répond à son angoisse. Il se peut donc qu'il cherche dans un autre monde, dans un monde qui ne [273] peut être qu'invisible et immatériel, une réponse, un message, un être qui fonde son existence et en garantisse la permanence au-delà de la mort ¹⁷⁵.

Les religions de salut apportent la réponse à cette angoisse. Elles offrent une révélation à croire et une voie à suivre pour être éternellement sauvés.

Cette voie implique des obligations négatives et des obligations positives, un monde matériel à fuir et des mystères auxquels il faut participer.

Pas plus que les précédentes, la motivation du salut éternel ne crée nécessairement entre les adeptes ou entre ceux-ci et le chef religieux un sens de solidarité ¹⁷⁶. Ce qui est demandé à la religion et donc au chef religieux, ce sont les moyens de salut, les rites, les sacrements, etc. Mais, dans la mesure où ceux-ci sont liés à un pouvoir juridiquement déterminé, le fidèle peut éprouver un besoin absolu d'être mis en contact avec un mystagogue authentique. Par le fait même, il

« For the weakest and least powerful segments of Society, Allen (Pentecostal revivalist A.A. Allen) offers a God who is a « miracle worker... powerful, mighty and strong for those whose heart is perfect. » Voir aussi Gustav MENSCHING, *Op. cit.*, sur la religion de masse.

¹⁷⁴ Nous n'avons pas épuisé les possibles motivations primaires. Il faudrait notamment parler des motivations psychologiques. À vrai dire toutes les motivations sont psychologiques, en cela qu'elles reposent sur un besoin de la conscience. Mais il est possible aussi que la motivation devienne consciemment psychologique c'est-à-dire que le sujet demande aux rites religieux de lui apporter la paix de l'âme ou le courage ou la confiance en soi. Ce type de religion a été analysé par L. SCHNEIDER et S.M. DORNBUSH, *Popular Religion : inspirational books in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Voir aussi Will Herberg, *Protestant, Catholic and Jew*, N.Y. Doubleday, 1955, 1961.

¹⁷⁵ « Le premier de ces faits (les faits capitaux de l'histoire religieuse de l'humanité) est l'émergence au cours du premier millénaire avant Jésus-Christ, dans tout l'Ancien Monde, au moins dans les centres de culture supérieure, du phénomène du refus du monde au nom de la religion, phénomène caractérisé par une évaluation extrêmement négative de l'homme et de la société et par l'exaltation d'un autre domaine de réalités seul véritable et de valeur infinie ». Robert N. BELLAH, « Religious Evolution », *Am. Soc. Rev.* 29 (1964), 359.

¹⁷⁶ Nous développons ce thème dans le chapitre XXI.

peut se créer entre celui-ci et ses adeptes un lien plus étroit que celui qui unit les fidèles des religions cosmologiques avec leurs prêtres. Ce qui renforce la fidélité des fidèles à leur groupe et à ses commandements rituels ou moraux.

Les activités religieuses soutenues par la motivation du salut éternel ont beaucoup plus de chance de survivre au passage à une civilisation [274] technique ¹⁷⁷. On peut dire même plus exactement qu'elles le transcendent. En effet, la motivation du salut éternel est dans l'histoire de chaque individu, postérieure à l'expérience technique ; elle ne naîtrait que chez ceux qui ont déjà fait l'expérience de leur pouvoir sur le monde et du caractère relatif de la victoire remportée. Elle se rencontrerait donc tout particulièrement chez ceux qui, *primo*, ont acquis une attitude rationnelle vis-à-vis du monde, et, *secundo*, ont pu réfléchir sur les limites mêmes de l'activité technicienne. Ce n'est pas par hasard peut-être que, parmi les catégories les plus pratiquantes de nos grandes villes catholiques, se trouvent en général ceux dont le niveau d'instruction est le plus élevé, plus spécialement ceux qui allient une solide formation technique - ingénieurs, médecins notamment - à une culture humaine générale qui leur a appris à réfléchir.

La religion de salut, toutefois, comporte une contradiction, peut conduire à une crise interne : la séparation radicale qu'elle instaure entre le monde de l'au-delà et le monde quotidien fait que ce dernier n'est susceptible en aucune manière d'acquiescer à une valeur religieuse et que la seule manière pour l'homme de mériter est de se séparer de lui. Un hiatus permanent s'établit donc entre les actes de la vie religieuse - les seuls qui ont valeur - et les actes qui ont pour but d'entretenir l'existence quotidienne. Par le fait même, le numineux, le religieux, le rituel constituent une sphère à part incapable d'inclure en elle le reste des activités humaines. La tension peut se résoudre en faveur des activités rituelles [275] comme au bénéfice des activités temporelles. Certains adeptes inclineront vers un ascétisme de fuite, tandis que d'autres se laisseront gagner par un laïcisme de fait, se contentant en fait d'activité religieuse d'observer le strict minimum requis par la religion institutionnalisée.

3. Est-il possible au sociologue de ranger parmi les motivations observables celle de la charité, ou du moins celle de faire la volonté de Dieu, cette motivation que le Christ proclame comme étant la sienne par excellence et qu'il voudrait voir naître en ses disciples ? Il est sans doute difficile de dégager empiriquement la présence de cette motivation mystique dans un individu. Celui qui proclame qu'il veut faire la volonté de Dieu peut n'être motivé dans le fond que par le désir d'ob-

¹⁷⁷ Avec la différence que cette dernière motivation est capable de provoquer ou d'orienter un changement social, tandis que la précédente est sans influence sur lui.

tenir de Dieu des avantages immédiats ou futurs. Les dangers d'un tel intéressement ultime dissimulé derrière les protestations d'amour et de service de Dieu ont conduit certains saints à proclamer qu'ils étaient prêts à servir Dieu même si celui-ci ne devait en aucune manière les récompenser, même s'il devait les damner. Tout ce qui semble donc possible, c'est d'observer si le fidèle cherche à développer en lui ce type de motivation qui, semble-t-il, n'est pas spontané, mais suppose un effort, une contradiction des tendances les plus immédiates, un renoncement aux motivations religieuses jusqu'ici analysées. Pour que cette motivation mystique anime le fidèle, il faut évidemment qu'il ait auparavant connu et conçu la divinité comme une personne dotée de volonté. Cette motivation trouve son expression dans la prière et dans les rites où le fidèle s'efforce de découvrir la volonté de Dieu et de se persuader de la mettre en œuvre. Dans la mesure où la révélation du Dieu est transmise par une société religieuse déterminée, dans la mesure aussi où [276] cette révélation est crue plus que perçue, un lien intime s'instaure entre les croyants par-delà tous autres liens familiaux, ethniques, économiques ou politiques.

C'est dire aussi la résistance aux changements que manifesteront les activités religieuses jugées nécessaires pour recevoir le message et le secours divins. Non seulement, en effet, la croyance au message révélé semble indépendante des conditions de temps et de lieu, mais encore elle est intimement associée à un sentiment d'appartenance au groupe religieux spécifique, lui-même transcendant toutes les autres associations humaines. On ne voit pas ce qui pourrait détourner le croyant de sa conviction sinon peut-être seulement un événement de son histoire individuelle.

On ne voit pas non plus, du moins a priori, qu'une catégorie sociale déterminée soit plus qu'une autre le lieu privilégié de cette motivation. Les saints et les martyrs se sont rencontrés et se trouvent aujourd'hui dans toutes les classes, à tous les âges, dans toutes les races. Encore faut-il, bien sûr, que la révélation du dieu, c'est-à-dire sa volonté et pas seulement des rites religieux plus ou moins adaptés à leur motivation spontanée ait été proposée aux fidèles.

Concluons cette deuxième partie. Des trois types de motivation primaire que nous avons analysés, la première semble être la moins résistante au passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle et technique. Très liée au sentiment d'impuissance cosmique et biologique, elle perd sa raison d'être au fur et à mesure que l'homme prend possession du monde ; les pratiques religieuses qui soutenaient cette motivation perdent leur rythme quotidien pour se limiter aux événements de la vie individuelle, familiale et sociale que la rationalisation technicienne n'a pas encore réussi à récupérer.

[277]

Le second type de motivation, celui qui est lié au désir du salut éternel, suppose généralement un hiatus entre la vie « profane » rationnelle et technique et la vie « rituelle », laquelle continue selon un rythme propre assez indépendant de la première. Elle est donc relativement peu sensible aux changements socio-culturels.

La troisième série de motivations, enfin, dans la mesure où elle existe en fait, semble elle aussi non entamée par les changements socio-culturels ¹⁷⁸.

Il est inutile de dire que le même individu peut être successivement ou au même moment mû par plusieurs de ces motivations primaires comme il peut l'être également par des motivations secondaires que nous allons maintenant décrire dans une troisième partie.

Troisième partie. Motivations secondaires.

Nous appelons motivations secondaires celles qui ont une base sociale. Il est possible en effet qu'à l'origine des actes religieux on puisse trouver le désir de fidélité ou d'obéissance à un groupe. Indépendamment de l'utilité que le sujet retire de ses pratiques religieuses, il s'y adonne parce que le groupe auquel il appartient le demande.

[278]

Selon la nature du groupe auquel le fidèle se soumet, la motivation prend l'une des formes suivantes :

¹⁷⁸ Depuis toujours dans l'Église des penseurs ont noté la présence de cette motivation des activités religieuses. Gabriel LE BPAS (opus cit. p. 634) rapporte la réflexion de saint Jean-Chrysostome parlant de ceux qui pratiquent « magis in consuetudine et praescripto, quam ex cogitatione et consideratione » et celle de Jonas d'Orléans : « ex consuetudine potius quam ex devotione » ou encore le mot de Mgr de Juigné : « Ils pratiquent par respect humain. » Ce qui ne veut pas dire, comme le remarque l'auteur, que sous ces motivations culturelles ne puissent se dissimuler des motivations inconscientes, capables d'être réveillées par une action appropriée. De nos jours il n'est guère d'ouvrage sur le catholicisme ou sur la pastorale qui, d'une manière ou de l'autre, ne fasse allusion à ce que nous appelons ici un catholicisme de type culturel ou encore un catholicisme « inculturé ». Nous préférons beaucoup cette expression à celle souvent usitée de « christianisme sociologique » qui nous semble une formule scientifiquement détestable.

- motivation culturelle spontanée ou populaire,
- motivation culturelle réfléchie ou socioculturelle,
- motivation socio-religieuse.

1. La motivation culturelle spontanée ou populaire.

Dans la plupart des sociétés pré-industrielles, la coutume impose aux membres du groupe, à côté d'autres prescriptions, des observances religieuses. Ces observances prennent le plus souvent l'aspect de cérémonie où, plus ou moins consciemment, le groupe cherche à exprimer son unité. Le contenu rituel de ces cérémonies importe moins aux yeux du groupe ou de ses dirigeants que la fidélité à la coutume elle-même, fidélité dans laquelle s'exprime la continuité du groupe. Là où le christianisme s'est établi, les observances coutumières ont pris une forme chrétienne ¹⁷⁹. Les [279] membres du groupe, lorsque animés par cette motivation ils observent les rites prescrits, ne le font pas pour se conformer aux prescriptions d'un groupe religieux contre-distingué du groupe local, mais pour se soumettre à la coutume locale. Aussi bien ce n'est pas à la prescription religieuse officielle qu'ils se soumettent mais à sa rédefinition locale, rédefinition qui peut être même considérée par l'organisation officielle comme une déformation grave. Pour la même raison, le représentant de l'organisation religieuse officielle ne pourra pas facilement se faire entendre et faire prévaloir les normes que lui communique cette organisation. On attend de lui que, comme les autres membres du groupe, il adopte les coutumes locales aussi et même surtout dans leur composante religieuse.

La motivation culturelle spontanée n'est pas une motivation consciente. Les personnes qui se soumettent ainsi à la coutume locale n'ont pas conscience d'une

¹⁷⁹ Le phénomène du christianisme et plus spécialement du catholicisme nationaliste n'est pas le propre de la seule Europe catholique ni de l'Amérique latine. Il se rencontrerait aussi aux États-Unis. D'après Roy A. ECKARDT (voir Milton YINGER, *Religion Society and the Individual*, Macmillan, 1957, p. 408-414) citant et commentant John C. BENNETT : « Billy Graham at Union, in *Union Seminary Quarterly*, May 1954, la nouvelle religion « culturelle » américaine contient les éléments suivants : 1° La tendance à réduire le christianisme à un évangile de bonheur et de succès, ne laissant aucune place à la mise en garde biblique contre l'idolâtrie, au jugement et à la rédemption sur la croix ; 2° La perte d'une quelconque assise à partir de quoi critiquer notre culture dans son ensemble et une étroite alliance de la religion avec le nationalisme ; 3° La capitalisation sur le fait que le communisme est athée et l'insinuation insistante que puisque nous sommes contre le communisme, Dieu doit se trouver de notre côté, et 4° Une intime coopération entre beaucoup des chefs de ce mouvement religieux et les forces de réaction sociale. Le commentateur renvoie à Will HERBERG, *Protestants, catholiques et israélites* (voir la trad. française, Spes, 1960).

telle soumission. La coutume informe directement leur conscience pour laquelle devoir et conformité ne font qu'un. Il y a bien intériorisation des normes sociales, mais il s'agit d'une intériorisation immédiate, laquelle n'importe pas le plus souvent un attachement conscient [280] au contenu même de la coutume. Les personnalités qui sont ainsi immédiatement soumises à la coutume sont celles que David Riesman a appelées les personnes *tradition-directed*.

Aussi longtemps que persiste un type de société où les hommes sont ainsi « dirigés par la tradition », les activités religieuses incorporées dans la coutume locale présentent une continuité et une régularité inentamées. Mais le passage d'une société fondée sur la tradition, monolithique dans ses croyances, à une société rationnelle et spécialisée, détruit les fondements mêmes de cette motivation. Comme bien des sociologues l'ont montré et comme j'ai tenté de l'expliquer récemment ailleurs, une société spécialisée doit être idéologiquement et religieusement pluraliste. Les dogmes religieux ne font plus partie de la règle du jeu social. À l'unanimité a succédé le pluralisme ; à la foi commune, la tolérance. La personnalité qui s'est formée en milieu traditionnel se laisse immédiatement informer par la nouvelle coutume, expression immédiate de son nouveau devoir, et n'a nullement conscience en cela de faillir à une obligation. Leurs motivations restent les mêmes ; la seule différence, c'est que le contenu de la coutume s'est désacralisé.

Tout différent est le cas des personnalités qui ont crû en milieu industriel et technique pluraliste. Si au sein d'une telle culture elles s'adonnent à des pratiques religieuses, elles manifestent par là qu'elles ont d'autres motifs de pratiques que la soumission à une coutume locale devenue religieusement neutre. Nous assistons, en effet, dans la société industrielle, à un renouveau de vie religieuse évidemment soutenu par des motivations d'un autre ordre. Il ne saurait donc être question d'affirmer l'incompatibilité de la civilisation technique et de l'activité religieuse, mais il semble [281] certain que le passage, la migration d'une région où prédomine une civilisation traditionnelle sacrée à la ville où prédomine la civilisation technique, a marqué pour les masses rurales qui en ont été le sujet la fin des pratiques religieuses régulières. Pour qu'il n'en soit pas ainsi, il aurait fallu que d'autres motivations, soit primaires, soit peut-être surtout secondaires, aient relayé la motivation culturelle. Il n'est nullement impossible que l'une ou l'autre des motivations primaires déjà analysées puisse être associée à cette motivation culturelle spontanée, cependant l'hypothèse ici présentée est que la motivation primaire qui est le plus souvent associée dans la conscience à la motivation culturelle populaire est une motivation d'ordre cosmologique et biologique. Et cela non pas pour de simples raisons contingentes, mais parce que les rites que le groupe impose à ses membres ont en général un double fondement - un fondement social, leur fonction

d'intégration du groupe, et aussi un fondement psychologique subordonné au premier : pour aider les membres du groupe à intérioriser les prescriptions rituelles, celui-ci s'efforce de donner aux rites un contenu qui corresponde aux motivations primaires des sujets. Au cours d'une cérémonie, les chefs du groupe (chefs ayant souvent une double fonction civile et religieuse) introduiront des supplications pour demander au dieu de satisfaire les nécessités des individus. Bien des dévotions n'ont pas d'autres buts avoués que d'attirer les fidèles. Il est vrai d'autre part que la motivation culturelle populaire se rencontre chez des personnalités moins évoluées psychiquement, il est aussi probable que les motivations primaires susceptibles de les émouvoir seront surtout d'ordre cosmologique et biologique.

Le passage à la société industrielle et technique agira donc doublement pour éloigner les ruraux [282] traditionnels devenus citadins de leurs anciennes pratiques religieuses : le passage diminue les occasions de leurs recours au numineux et il supprime la motivation secondaire qui soutenait beaucoup de leurs pratiques : la motivation culturelle spontanée. Dans le monde industriel, le pluralisme élimine de la coutume les composantes religieuses.

2. La motivation socio-culturelle.

Le même sort ne semble pas menacer la motivation que nous nommons motivation culturelle réfléchie ou socio-culturelle.

La précédente motivation, avons-nous dit, se rencontrerait surtout dans des personnalités « tradition-directed », la motivation socio-culturelle au contraire sera le fait de personnalités plus inner-directed, plus consciemment identifiées avec la société sous sa forme consciente et achevée, la société nationale, et avec la culture qui en est l'âme. Ces personnes voient dans la religion une institution intégratrice de la société, garantie de la paix sociale et protection contre les bouleversements qui remettraient en cause le statut social. Leur participation aux cérémonies est moins le fait d'un besoin spontané que la marque de leur volonté de soutenir la religion. Il peut leur arriver même de participer à des processions ou neuvaines, malgré 1. ie certaine répugnance pour le caractère populaire de ces festivités. Mais ne faut-il pas encourager le clergé qui s'efforce de faire le bien et donner le bon exemple au peuple ¹⁸⁰ ?

¹⁸⁰ Pour une description plus détaillée des motivations religieuses voir dans : François HOUTART et Emile PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Casterman, 1965, chap. XV : Les motivations religieuses (trad. anglaise sous le titre : *The Church and the Latino-*

[283]

Une telle motivation ne prédispose guère à accepter, encore moins à favoriser le changement social. Les personnes qui en sont animées s'opposent à tout ce qui peut modifier l'équilibre social, à la sécularisation bien sûr, mais aussi à des formes religieuses de type prophétique. Les transformations sociales les irritent et peuvent les conduire à se regrouper en associations où elles se consolent dans la nostalgie du passé. Au cas où le groupe religieux dans son ensemble adopte une attitude plus ouverte aux changements, voire même promotrice du changement, elles peuvent être tentées de faire schisme. Cependant deux choses les arrêtent :

- a) L'espoir que malgré tout le groupe religieux conserve et même retrouve une certaine fonctionnalité sociale ;
- b) Des convictions d'un autre ordre. En effet, il est assez fréquent que ces personnalités plus réfléchies soient précisément celles qui au niveau des motivations primaires sont animées du désir du salut au-delà de la mort, lui-même lié, selon leur croyance, à l'obéissance aux préceptes d'une église,

La conjugaison de ces deux motivations qui parfois se renforcent ou du moins se complètent ferait que le changement socio-culturel ne provoque pas chez les personnes qui en sont animées, les abandons de pratique religieuse que l'on constate dans la catégorie précédemment étudiée.

[284]

3. La motivation socio-religieuse.

Il est enfin possible que la vie religieuse d'un individu soit soutenue par une motivation socioreligieuse, c'est-à-dire par la volonté qu'il a de se soumettre aux ordres d'un groupe religieux, distingué de la société globale. Cette distinction peut être plus ou moins radicale. L'appartenance pure au groupe religieux sans aucune médiation n'est que le dernier échelon d'un continuum. Entre l'individu et la société religieuse peuvent s'intercaler de nombreuses médiations : famille, milieu sco-

american Revolution, Sheed and Wand, 1965) reproduisant le chapitre II de notre ouvrage : *Elementos para una sociologia del Catolicismo latino-americano*, Feres, Louvain, Madrid, 1963.

laire, communauté locale, minorité raciale ou groupe ethnique. Mais au terme d'une série de médiations, il n'est probablement pas impossible que le fidèle finisse par s'identifier avec la société religieuse comme telle ; cette identification le conduira à se soumettre aux prescriptions du groupe dont il se sent membre.

Lorsque les activités religieuses du sujet dépendent de l'appartenance à un groupe religieux universel, il est à prévoir que les changements socioculturels n'auront guère de prise sur elles. Le passage à une société technique ne devrait pas conduire à une modification sensible. Comme la motivation mystique, à laquelle elle semble être assez fréquemment associée - nous en avons donné la raison plus haut - la motivation socioreligieuse peut se rencontrer dans toutes les catégories de fidèles. Les mouvements d'Action Catholique, les congrégations mariales, la Légion de Marie, les associations et les groupements religieux divers qui supportent et développent l'identification avec l'Église ont recruté dans toutes les catégories sociales. En France, par exemple, les militants de la J.A.C. ont supporté sans défaillance notable le passage de la civilisation rurale à la civilisation technique, mieux même, ont été [285] parmi les plus ardents propagateurs du progrès technique dans les campagnes.

Conclusion.

Au terme de cet essai, il semble possible de présenter sous forme hypothétique la proposition suivante :

Au cours du passage à une société industrielle et technique, certaines des motivations qui soutenaient les activités religieuses dans la société prétechnique et traditionnelle voient leurs bases s'effriter ou même s'écrouler : les motivations cosmologiques et biologiques et la motivation culturelle spontanée. Les catégories sociales qui en étaient le plus fréquemment animées - les paysans traditionnels devenus techniciens ruraux ou ouvriers urbains - relâchent le rythme de leurs activités religieuses qu'aucune coutume ne vient plus régulariser.

Il n'est pas impossible qu'au terme d'une expérience technique plus ou moins longue ne naissent en eux de nouveaux motifs de rechercher l'aide du numineux. Notamment celui de trouver un sens à une existence dont la mort vient absurdement terminer l'effort créateur, celui aussi de donner à la société nouvelle un équilibre et une intégration que les seules techniques administratives et politiques ne consentent point. D'autres motivations sans doute pourraient soutenir les activités religieuses de l'homme moderne parmi lesquelles nous avons nommé, sans pré-

tendre être exhaustif, la motivation mystique et la motivation socio-religieuse. Motivations qui se situent bien dans une perspective évangélique prophétique et qui - du point de vue qui nous intéresse ici - paraissent - du moins lorsqu'elles sont arrivées à un certain [286] degré de conscience et de prédominance - invulnérables aux changements socio-culturels.

Il ne faut cependant pas se dissimuler que le passage à une société industrielle et technique semble avoir marqué la fin de l'unanimité religieuse des groupes nationaux et par le fait même a ouvert la voie à un pluralisme qui laisse chacun libre de choisir ses croyances. L'espoir donc que nous avons formulé que l'homme technique se manifeste lui aussi, capable d'une véritable vie religieuse, ne doit nullement porter à conclure que cette vie religieuse s'exprimera selon les formes traditionnellement vécues dans son pays. Il peut s'adresser à d'autres dénominations. Il peut aussi, semble-t-il, satisfaire ses besoins religieux par des substituts fonctionnels dont le croyant peut penser qu'ils sont en définitive incapables de répondre à ses véritables besoins, mais dont le sujet peut croire, à tort ou à raison,, qu'ils répondent mieux à son attente du jour. La sociologie peut nous offrir des hypothèses pour expliquer les changements déjà intervenus, elle peut nous montrer quelles sont les voies qui sont définitivement fermées et celles qui restent ouvertes, elle ne peut nous dire quelle catégorie d'hommes et combien d'entre eux choisiront plutôt les unes que les autres.

[287]

Troisième partie :
Attitudes et comportements religieux
dans le passage d'une société traditionnelle
à une société industrielle.

Chapitre XIII

Pratiques religieuses et classes sociales. *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les phénomènes qui ont marqué le passage d'une société traditionnelle à une société industrielle, l'apparition de classes sociales semble être spécialement lourd de conséquences. Il apparaît notamment que la vie religieuse en est profondément affectée.

Cette constatation nous a conduit à étudier au sein d'une population urbaine les liens possibles entre les pratiques religieuses et la classe sociale ¹⁸¹.

Le but de l'étude était double :

1. Vérifier d'abord jusqu'à quel point le comportement religieux est lié au statut social ;
2. Mais aussi proposer quelque hypothèse explicative et la vérifier jusqu'à un certain point, du moins dans le cadre d'une paroisse.

* Article publié en espagnol dans la revue *Mensaje* (Santiago du Chili), no 98, Mayo 1961, 156-160.

¹⁸¹ Cette étude a été publiée sous le titre : *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, Spes, 1956.

[288]

Les constatations.

Les pratiques religieuses considérées dans cette étude sont quelques actes de participation au culte catholique, la population de la paroisse Saint-Pothin à Lyon, où s'est faite l'étude, étant dans sa quasi-totalité baptisée dans l'Église catholique.

L'enquête a révélé en premier lieu que certaines de ces pratiques ne varient pas avec le statut social : le baptême et les obsèques religieuses étaient réclamés par la quasi-totalité des familles. Cela est vrai aussi dans une très grande mesure de la première communion et du mariage religieux. Ceux qui limitent leur participation à ces quatre rites ne semblent pas devenir membres d'une société religieuse ; ils constituent plutôt un public qui demande à certains moments de l'existence les services de l'Église considérée comme une sorte d'entreprise de cérémonies. Leur attitude envers l'Église est davantage une attitude de revendication que de soumission. Cela apparaît par contraste quand l'étude se tourne vers un autre acte de participation que l'Église exige de tous ses membres sous peine d'une sanction sévère (péché mortel) : la participation à la messe du dimanche. Beaucoup de baptisés rejettent cette norme en disant : Dieu n'est pas si exigeant ou n'en réclame pas tant. On pourrait tirer la même conclusion du fait que ceux qui se contentent des quatre rites déjà cités ne prêtent pas beaucoup d'attention à la demande de l'Église concernant le délai entre la date de naissance et celle du baptême. Ils font baptiser leurs enfants à la date qui leur convient (tenant compte des diverses possibilités des membres de la famille, particulièrement du parrain et de la marraine qui doivent être présents à la fête).

[289]

Par conséquent, si l'on s'intéressait au comportement religieux de la population en général, on pourrait considérer tous les éléments religieux de conduite, mais si l'on s'intéresse, comme je l'ai fait, principalement à l'appartenance à l'Église considérée en tant que groupe, on doit choisir les activités où s'exprime une soumission au groupe, c'est-à-dire des activités qu'apparemment l'individu isolé n'accomplirait pas si le groupe religieux ne les lui imposait pas.

Cela semble être le cas pour la messe dominicale, à laquelle, selon les paroissiens eux-mêmes, on assiste régulièrement parce que l'Église en fait une obliga-

tion absolue. C'est pourquoi cette étude a été centrée sur la participation à la messe du dimanche.

Un deuxième fait mérite l'attention. L'observance du dimanche est un fait familial ; 70% des pratiquants appartiennent à des familles totalement pratiquantes, ce qui montre qu'on doit rechercher des corrélats sociaux plutôt que purement individuels, pour expliquer l'appartenance à l'Église.

Familles où tous les membres assistent à la messe	22% = 70 % de l'assistance
Familles où quelques-uns des membres assistent à la messe	13% = 30% de l'assistance
Familles où aucun des membres n'assiste à la messe,	65%
Ensemble des familles	100%

En troisième lieu, l'enquête a révélé que les différences de comportement entre ceux qui assistent à la messe et les autres ne peuvent s'expliquer en termes de sexe, âge ou lieu d'origine. [290] Les adultes du sexe masculin assistent à la messe dans la proportion de 17% et ceux du sexe féminin dans la proportion de 26%. Les écarts qui se rapportent à l'âge sont les suivants : le taux de pratique religieuse atteint 60% à l'époque de la première communion (cette assiduité est exigée des enfants pour leur admission à la première communion), mais tombe très rapidement au cours des deux années qui suivent et atteint son niveau le plus bas, 22% à l'âge de vingt ans. Il y a une légère augmentation entre vingt et soixante-dix ans. Le mariage n'a qu'une influence négligeable. Le lieu d'origine de la population n'explique pas les différences. Les personnes nées dans des régions très pratiquantes ne pratiquent pas plus quand elles ont immigré à Lyon que celles nées dans des régions presque « païennes ». Cependant, et c'est notre quatrième constatation, l'importance du lieu de naissance joue un rôle bien déterminé : le pourcentage de pratique des adultes du sexe masculin est de 13% pour ceux nés dans des villages et de 30% pour ceux qui sont nés dans de grandes villes. Ceux qui sont nés dans de petites villes assistent à la messe dans la proportion de 25%. On trouve des différences semblables, mais beaucoup moins prononcées, pour le sexe féminin : entre 25% et 35%. Cela fait penser que l'assistance à la messe est un

phénomène psychologique et culturel et que les immigrants ruraux l'abandonnent à cause du changement de culture impliqué par leur migration d'un village à une ville. Au village, les cérémonies religieuses seraient, dans une grande mesure, partie du patrimoine culturel commun. Dans les villes, l'entourage sécularisé n'inciterait pas à participer à ces cérémonies. Ce n'est que lorsque la personnalité de l'immigrant a subi des transformations qu'il serait prêt à une décision personnelle. On pourrait donner la même explication [291] d'une autre façon : le type de paroisses que l'immigrant trouve dans les villes - une paroisse très éloignée du reste de sa vie quotidienne - est si différent de celui auquel il est accoutumé qu'il ne réalise pas qu'il a affaire à la même Église et aux mêmes cérémonies.

La cinquième constatation nous conduit au cœur de notre problème : une relation fondamentale, beaucoup plus importante que la précédente, existe entre l'assistance à la messe du dimanche et l'appartenance aux classes sociales supérieures. Le confort des habitations, la profession et l'instruction permirent d'établir indirectement cette relation.

Pour évaluer la relation entre le confort et la pratique religieuse, le territoire paroissial fut divisé en vingt-cinq petites zones géographiques qui permirent d'établir les corrélations suivantes :

Proportion des téléphones dans la zone et proportion des pratiquants	=	.91
Proportion des salles de bains	=	.93
Nombre de pièces par personne	=	.95

Voici maintenant la proportion des pratiquants suivant la profession :

Proportion des pratiquants du dimanche parmi les :			
	<i>Hommes exerçant le métier de</i>	<i>Femmes dont les maris exercent le métier de</i>	<i>Femmes exerçant le métier de</i>
Travailleurs manuels	10,4%	13,8%	16,3%
Petits commerçants, artisans	10,5%	12,5%	15%
Employés de bureau.	20,3%	25,5%	24,2%
Cadres moyens	31,4%	53,5%	53,6%
Représentants, gros commerçants	22,2%	52,0%	50,0%
Fonctionnaires	57,0%	68,5%	60,2%
Maîtresses de maison sans profession			36,6%

[292]

On peut trouver une progression semblable et régulière en dressant la liste des différents degrés d'instruction générale :

Proportion de l'assistance à la messe du dimanche des :		
	<i>Adultes de sexe masculin</i>	<i>Leurs épouses</i>
École primaire sans diplôme	9,9	14
École primaire avec diplôme	13,8	21,1
Primaire supérieure avec diplôme	21,7	34,8
Ecoles techniques avec diplôme	30	37,6
Ecoles secondaires sans diplôme	32,8	52
Ecoles secondaires avec baccalauréat	50	50
Instruction universitaire	57	88

Ces derniers résultats pourraient être même les plus significatifs ; ils pourraient justifier le fait que les représentants et les gros commerçants, qui sont nettement plus riches que les petits fonctionnaires, sont cependant souvent moins pratiquants : ils ont un degré d'instruction nettement moindre. Et ce n'est pas le cas de leurs femmes qui ont un degré d'instruction semblable à celui des femmes des « cadres moyens » et qui atteignent le même degré de pratique religieuse.

Un dernier critère de différenciation sociale
peut être tiré du « Bottin mondain » de Lyon.

<i>Parmi les familles</i>	<i>Inscrites dans le « Tout-Lyon »</i>	<i>non inscrites dans le « Tout-Lyon »</i>
Sont totalement pratiquants	66,5%	19,4%
Sont irrégulièrement pratiquants	24,2%	12,2%
Ne sont nullement pratiquants	9,3%	68,4%
	100,0 %	100,0%

[293]

Si l'on ajoute à ces données que les diverses classifications considérées sont en étroit rapport : confort et profession, confort et instruction, profession et instruction, on est conduit à conclure que l'assistance à la messe dominicale, et en conséquence la qualité de membre de l'Église catholique, est principalement le fait de ce que nous appelons « la classe bourgeoise », telle qu'elle existe à Lyon. La classe bourgeoise rassemble les citoyens qui ont une instruction secondaire (à peine 25% de la population française), qui exercent des professions libérales ou des professions dirigeantes et qui sont parvenus à un minimum de revenu qui leur permet de posséder une maison convenable (c'est-à-dire un intérieur arrangé pour recevoir parents et amis, comprenant un salon, une installation sanitaire complète, une salle à manger et une cuisine indépendante), une automobile, un téléphone et une maison de campagne. Cela ne veut pas dire qu'ils sont très riches et se laissent aller à des dépenses exorbitantes. Au contraire, certaines données semblent indiquer que les familles très riches ne sont pas plus pratiquantes que celles qui appartiennent aux couches inférieures de la classe bourgeoise. Si, parmi les diverses variables considérées, l'une devait être considérée comme plus indépendante que les autres, il semble que ce soit l'instruction qui est à la fois le signe et la source d'un certain style de vie aussi bien que d'une certaine conception de la vie. Telle

est l'hypothèse « culturelle » par laquelle nous avons conclu alors notre enquête. Par la suite, sans renoncer à attribuer au facteur de la fonctionnalité/dysfonctionnalité culturelle une place de premier plan dans les explications hypothétiques de la désaffection religieuse des classes populaires, nous avons été amené à en formuler beaucoup d'autres, qui sont exposées dans le chapitre suivant.

[295]

Troisième partie :
Attitudes et comportements religieux
dans le passage d'une société traditionnelle
à une société industrielle.

Chapitre XIV

Hypothèses relatives à la désaffection religieuse dans les classes populaires.*

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

La désaffection religieuse des ouvriers - et plus généralement des individus appartenant aux classes populaires - dans les grandes villes à fond culturel catholique ¹⁸² n'a plus besoin d'être prouvée ¹⁸³. Il s'agit d'un phénomène massif.

Il semble aussi bien établi que, même dans les villes moyennes et petites où les ouvriers participent en plus grand nombre aux activités religieuses officielles, ils constituent la catégorie relativement la moins pratiquante.

* Article publié dans la revue *Social Compass*, IX (1962), 515-537.

¹⁸² Font exception cependant quelques pays où le sentiment national et l'attachement religieux se sont associés dans la lutte contre un ennemi de religion différente, comme la Pologne et l'Irlande. Pour une interprétation systématique du phénomène de l'abstention ouvrière, voir l'article de F.A. ISAMERT, Christianisme et stratification sociale, *Social Compass*, IX (1962), 495-514.

¹⁸³ Outre l'étude sur Saint-Pothin exposée dans le chapitre précédent, voir Jean CHÉLINI, *L'Église et la Ville*, Coll. Rencontres, Ed. du Cerf, 1958 ; François-André ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, Casterman, 1961 ; Antonio TOLDO, *La prattica domenicale nella diocesi di Bologna*, Bologne, 1960 ; François HOUTART et Emile PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Paris. Tournai, Casterman, 1964 ; Roger DAILLE, « Pratiques dominicales, population active et catégorie socio-professionnelles » (à Lyon), in *Chronique sociale de France*, avril 1956, p. 157-164.

[296]

En troisième lieu, dans les pays à confessions multiples ou encore dans les pays où le catholicisme est lié à la tradition d'une minorité ethnique très intégrée, alors que les taux de pratique globale atteignent des taux voisins de l'unanimité, les ouvriers semblent néanmoins se distinguer le plus souvent par une pratique sensiblement inférieure. ¹⁸⁴

Quand pour simplifier nous parlons des ouvriers, nous n'entendons pas dire que la désaffection religieuse se limite à la catégorie socioprofessionnelle des salariés manuels. Il y a un [297] lien plus général entre le degré de participation au prestige, au pouvoir et au revenu d'une catégorie sociale et la proportion des individus de cette catégorie qui participe aux assemblées cultuelles catholiques. Parmi les critères qui permettent de mesurer la participation sociale, le niveau d'instruction s'est souvent avéré le plus « classant ». Et cela dans les types les plus divers de sociétés globales ¹⁸⁵.

¹⁸⁴ C'est le cas dans un diocèse des États-Unis étudié par George KELLY dans son livre *Catholics and the Practice of the Faith*, Catholic University Press, 1946. Sur la base des chiffres donnés par lui nous sommes arrivés aux taux de pratique suivants en fonction de la profession (hommes seulement)

	Comm. pascale	Messe dominic.	Comm. mensuelle
Prof. lib., chefs d'entrepr.	80	88	45
Employés bureau et commerce	80,5	79,5	41,5
Personnel de service	77	75,5	40,5
Agriculture, pêche, forêts	71,5	71,5	35,5
Ouvriers qualifiés	74	73,5	33
Ouvriers spécialisés	72,5	72,5	39
Manoeuvres	67	64	29,5

(Proportions en pour cent établies sur la base de la déclaration des intéressés lors d'un recensement diocésain.)

Ces chiffres très élevés manifestent certainement une réalité religieuse fort différente de celle connue dans les pays latins catholiques. Cependant il faut se rappeler que la population de référence n'est pas très exactement connue et que probablement un nombre important de baptisés n'y figure pas (voir sur ce point François HOUTART, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Paris, Editions ouvrières, 1957). Il faut noter également que la source de ces données est la déclaration des intéressés, portés peut-être à majorer et à « régulariser » une pratique qui, dans la réalité, est peut-être moins constante. Mais ce qui nous intéresse ici avant tout, c'est le lien fort visible entre le statut socio-professionnel et la pratique religieuse.

¹⁸⁵ Voir notre ouvrage *Pratique religieuse et classes sociales*, p. 213-218 ; Lucien RHÉTY, *La Pratique dominicale dans les zones urbaines de Saône-et-Loire*, Autun, 1958 ; CHÉLINI, « Pratique religieuse et niveaux de culture », in *Signes du Temps*, février 1959, p. 11-15.

[298]

Ultime rappel de données connues : l'absence de participation cultuelle ne s'étend pas semblablement à tous les actes religieux officiels : alors que le baptême, la première communion, le mariage religieux et la sépulture religieuse sont souvent « demandés » par la majorité des familles dans toutes les catégories sociales, la participation aux assemblées ¹⁸⁶ est négligée ou refusée en proportion inverse du niveau de participation aux biens et avantages de la société globale.

Au fur et à mesure que ces faits ont été perçus, connus, méthodiquement analysés, des hypothèses ont été avancées pour les expliquer. Le but de cet article n'est pas de choisir entre ces hypothèses explicatives, mais de les exposer en les distinguant aussi clairement que possible.

On retrouve une progression identique à Bologne. Voir Antonio TOLDO, *La prattica domenicale nella diocesi di Bologna*. Enfin dans l'ouvrage de George KELLY déjà cité, nous avons trouvé des chiffres permettant d'arriver aux taux suivants (*Catholics and the Practice of the Faith*) :

	Comm. pasc.		Messe dominic.		Comm. mens.	
	M.	F.	M.	F.	M.	F.
Ec. prim. incomplète :						
Publ.	56	58,5	61	64	28,5	32
Cath.	60	71	58	72,5	24	44,5
Ec. Prim. complète :						
Publ.	56	65	55,5	67	25,5	35,5
Cath.	66	78	71,5	81	38	48
Ec. sec. incomplète :						
Publ.	62	67,5	66,5	69	29,5	34,5
Cath.	70	83,5	78	86,6	37	50
Ec. sec. complète :						
Publ.	68	79,5	74	77	33	37
Cath.	81	84,5	85	87	49,5	50
Et. universel :						
Publ.	69	79	76	83	30,5	46,5
Cath.	84	85	85	88,5	50,5	58

(Proportions en pour cent établies d'après la déclaration des intéressés, lors d'un recensement diocésain.)

¹⁸⁶ François-André ISAMBERT, dans son ouvrage *Christianisme et classe ouvrière*, distingue fort à propos les « pratiques » qui sont des gestes accomplis isolément ou dans un cadre familial, et les actes de participation à des assemblées qui supposent la possibilité de s'identifier en quelque façon avec la congrégation réunie. *A fortiori*, la participation aux activités paroissiales suppose une volonté d'appartenance au groupe religieux, une attitude de coopération. Voir p. 39-42.

Les hypothèses explicatives peuvent être regroupées d'abord selon deux interprétations de la désaffection religieuse :

On peut y voir en premier lieu le résultat d'une indifférence ou d'une hostilité vis-à-vis de l'Église catholique, organisation particulière et historique. La capacité religieuse de tous les hommes, quelle que soit leur situation sociale, n'est pas mise en cause.

Dans la seconde interprétation, l'abstention des moins privilégiés serait la marque d'une diminution ou d'une absence de sens religieux. L'abstention est le signe d'un athéisme. À cet athéisme, [299] on pourrait assigner deux séries de causes : soit des facteurs socio-culturels permanents, soit un conflit initial entre groupements, la classe ouvrière ou prolétarienne et l'Église : l'athéisme, dans ce dernier cas, serait le résultat d'un antithéisme, lui-même procédant d'un anticléricalisme ou d'un « anti-ecclésialisme ».

Dans chacune des sections de cet article, nous distinguerons les hypothèses qui se rattachent à l'une ou l'autre interprétation, commençant chaque fois par l'interprétation « athéistique » de la désaffection religieuse.

Les hypothèses explicatives peuvent être aussi réparties suivant le type de facteurs auquel on attribue la responsabilité de la désaffection religieuse :

Dans le premier type, la cause de l'abstention religieuse est recherchée dans une certaine disposition ou structure du psychisme *individuel* des ouvriers ou des prolétaires urbains.

Dans le deuxième, la responsabilité du phénomène est attribuée à une donnée proprement *sociale* ou socio-culturelle ; l'abstention n'est pas d'abord un comportement semblable des prolétaires, c'est un comportement de groupe, il obéit à une solidarité de groupe ou à une règle de groupe.

La troisième série d'hypothèses fait appel à des *événements* ayant marqué la naissance du prolétariat industriel et dont les effets se prolongent par suite de l'isolement culturel du système social constitué par les « héritiers culturels » du prolétariat originel.

Enfin, *la quatrième série d'hypothèses* a comme thème central une *dysfonctionnalité spécifique* de l'Église, spécifique, c'est-à-dire vis-à-vis de la population qui s'abstient. Dans la mesure où il s'agit d'une dysfonctionnalité inévitable, tenant à l'essence [300] même de l'Église ou des Églises, nous sommes, renvoyés aux

séries précédentes : la responsabilité ¹⁸⁷ de la « déchristianisation » est à mettre au compte de la population déchristianisée. Dans la mesure où au contraire il s'agit d'une dysfonctionnalité modifiable ¹⁸⁸, la « responsabilité » sociologique est à mettre au compte des institutions ecclésiastiques, telles qu'elles se sont fixées en un temps et en un lieu donnés.

I. Hypothèses se référant au psychisme individuel des ouvriers ou des prolétaires.

[Retour à la table des matières](#)

Les explications présentées dans cette première section envisagent les catégories plus ou moins pratiquantes comme de simples regroupements logiques d'individus ; ceux-ci réagissent semblablement parce que semblablement constitués ; ces catégories ne sont pas entendues comme des groupements [301] ayant une volonté commune, imposant des opinions, des attitudes et des comportements au nom d'une solidarité de groupe.

A. - *Interprétation « athéistique ».*

1. L'immédiatisme psychique.

Cette explication vise avant tout le prolétaire. Absorbé - et nécessairement - par le souci du pain quotidien, le prolétaire n'aurait pas la possibilité de penser à autre chose : son champ mental est obnubilé par les nécessités immédiates. Le prolétaire à qui l'on objecte sa non-pratique ne répond-il pas de lui-même :

¹⁸⁷ Il ne s'agit que d'une « responsabilité » fonctionnelle. Il est possible que les populations n'aient jamais accédé à la conscience d'un quelconque devoir vis-à-vis de l'Église. Cela nous amène du reste à rappeler que même si l'on estime que tout homme est « capable de Dieu », de nombreuses conditions doivent être remplies pour qu'il puisse voir dans le christianisme l'unique révélation de Dieu. Dans une telle perspective, la christianisation d'un pays ou d'une classe pose autant de problèmes au sociologue que la déchristianisation d'une autre classe ou d'un autre pays.

¹⁸⁸ On voit que le sociologue est directement intéressé à savoir comment se distingue dans l'Église l'accessoire de l'accidentel. Sans doute est-il difficile d'établir un tableau définitif des traits essentiels et des traits secondaires, de la Tradition principale et des traditions relatives. Mais un effort plus systématique dans ce sens de la part des théologiens et des historiens aiderait la recherche sociologique, sans parler des heureux effets qu'il pourrait avoir sur les adaptations pastorales.

« Nous, ouvriers, on n'a pas le temps d'aller à la messe » ? Les choses religieuses, l'Au-delà, les cérémonies apparaissent comme des objets marginaux, lointains, presque inexistantes, en comparaison de l'absorbante préoccupation de survivre et de faire survivre les siens. Au sens strict du terme, il ne s'agit pas d'une négation de Dieu, d'athéisme ; mais Dieu, s'il n'a pas complètement disparu de l'horizon, est devenu lointain.

Cette explication n'est pas nouvelle. Dans son récent ouvrage, *Christianisme et classe ouvrière*, F.A. Isambert cite ce texte de A. Cottret datant du début du XIXe siècle :

L'habitude et la nécessité de s'occuper de ce qui regarde les premiers besoins physiques de la vie, exerçant chaque jour la sagacité, la prévoyance de l'homme de fatigues semblent absorber en lui ce qui lui reste d'ailleurs de jugement et d'intelligence pour les vérités morales, pour la connaissance des rapports et la science de soi-même ¹⁸⁹.

[302]

2. *L'athéisme technique.*

La précédente hypothèse renvoyait à l'angoisse de l'homme « consommateur de la nature », l'hypothèse présente saisit l'homme dans son oeuvre de transformation de la matière inanimée. *L'homo faber* serait spontanément athée parce que le résultat immédiat de son travail ne dépend pas de forces extra-humaines. L'agriculteur a besoin de la pluie, du soleil, des forces à l'œuvre dans les vivants : l'ouvrier a besoin de matériaux bien choisis, de gestes précis, de procédés minutieux, de machines réglées. L'agriculteur peut considérer Dieu comme un « collaborateur » nécessaire de son travail quotidien. L'ouvrier n'en a pas besoin.

Les autres catégories sociales, coupées de ce contact sans indulgence, pourraient chercher encore en Dieu la solution à leurs maux quotidiens ; l'ouvrier, formé par son travail, est « délivré de ces illusions ». Il croit à ce qu'il touche et ce qu'il touche ne s'est jamais transformé autrement que par un travail qu'aucune prière n'a jamais remplacé. Son athéisme n'est que l'extension à l'ensemble de sa vie de l'expérience « réaliste » qu'il fait dans le travail.

Cette hypothèse n'explique pas pourquoi la désaffection religieuse atteint aussi des catégories professionnelles non ouvrières.

¹⁸⁹ A. COTTRET, *Considérations sur l'état actuel de la religion catholique en France*, Paris, 1815, p. 15-16, cité par F.A. ISAMBERT, *Op. cit.* p. 11. Voir aussi les hypothèses recueillies par Isambert autour du thème de la déshumanisation, p. 64-65.

B. - Interprétation « théistique ».

Cette interprétation voit dans l'abstention « populaire » non pas un rejet de Dieu, mais une indifférence vis-à-vis des *formes institutionnalisées* [303] que peut prendre le culte rendu à Dieu ou vis-à-vis d'une organisation religieuse particulière, l'Église catholique dans notre cas ¹⁹⁰.

Elle s'appuie sur le fait que la majorité des « non-pratiquants » se disent « croyants » et acceptent le plus souvent de rendre à Dieu un hommage public occasionnel ou affirment qu'ils prient Dieu dans leur particulier. Beaucoup voient dans l'Evangile le sommet de la vérité morale, et une majorité, semble-t-il, affirme croire que Jésus-Christ est Dieu. Mais l'Église est considérée avec indifférence, mépris ou hostilité. Plusieurs hypothèses s'efforcent de rendre compte de ces observations.

1. La structure de la personnalité.

Nous avons vu que le degré de pratique religieuse des citoyens est directement proportionnel au niveau d'instruction. Ce dernier, dans l'hypothèse ici présentée, serait l'expression indirecte de la maturation d'une personnalité indépendante (*inner-directed*), parvenue à dominer intellectuellement et affectivement les problèmes posés par la vie moderne, industrielle et urbaine. L'abstention religieuse n'est que l'une des abstentions constatables en ville. Dans cette hypothèse, ce seraient les mêmes classes d'individus qui manifesteraient [304] d'une part le plus d'initiative civique, industrielle, technique sociale, etc., et d'autre part les plus fortes pro-

¹⁹⁰ Ce serait une erreur de croire que seule l'Église catholique a connu la désaffection religieuse. Les Églises protestantes établies des États-Unis ont été aux prises avec le même phénomène au cours du XIX^e siècle et sont devenues les Églises des classes supérieures : « Charles H. Hopkins cite la réponse faite par Samuel Gompers en 1898 à une question du Rév. Francis Perry qui voulait savoir pourquoi les ouvriers se détournaient de l'Église : « Mes camarades en sont arrivés à considérer l'Église et le clergé comme les apologistes et les défenseurs du mal qui se commet contre les intérêts du peuple, simplement parce que les auteurs de ce mal possèdent la richesse... Leur vrai dieu est le dollar tout-puissant, et ils donnent quelques-unes de leurs idoles pour corrompre l'intelligence et l'éloquence des théologiens, pour rendre leurs cœurs, par ailleurs généreux, indifférents aux souffrances des pauvres ouvriers et à leurs luttes, de façon qu'ils puissent employer leur haute position à décourager et à s'opposer à tous les efforts pratiques des travailleurs pour se hisser hors du bourbier du découragement et de l'abîme du désespoir. » (Cité par Will HERBERG, *Protestants, catholiques et israélites*, trad. franç. Spes, Paris, 1960, p. 125, note 48.) Comment ne pas penser en lisant ces lignes à la réponse de Corbon à Mgr Dupanloup ?

portions de pratique religieuse. La pratique religieuse serait ainsi l'un des comportements responsables qui requièrent - en ville du moins - autodétermination, maîtrise de soi, contrôle affectif de l'environnement, lesquels supposent à leur tour contrôle intellectuel du monde extérieur, c'est-à-dire instruction, éducation, formation par le métier ou la profession. Ceux dont la personnalité n'aurait pas atteint la maturité voulue se trouveraient au contraire incapables de poser des actes responsables en dehors de l'univers de la famille et du voisinage.

À cette carence de la personnalité, un deuxième panneau du diptyque oppose un type particulier de société globale où l'intégration culturelle est particulièrement réduite. Certains pays proposent à leurs citoyens une culture unifiée autour de valeurs absolues unanimement admises. Une personnalité de type moins achevé, *tradition-directed* ou même *other-directed*, y trouvera un guide pour ses comportements majeurs, civiques, politiques, religieux. Au contraire, un système culturel multiple, où règnent même des oppositions radicales, abandonne l'individu à des choix difficiles. Ce déchirement de la culture entraînera d'abord des [305] comportements délibérément opposés. Mais il peut aussi avoir pour conséquence une abstention de la part de ceux qui ne sont pas à même de choisir. Sans être contre Dieu ou contre l'Église, on ne sera pas non plus avec eux. Seuls, des individus dotés de personnalité *inner-directed* pourront s'engager ¹⁹¹. Les classes inférieures se répartissent entre une poignée de leaders et un grand nombre de suiveurs, incapables de véritables « engagements » ni même de « pratiques » constantes.

Cette hypothèse n'explique pas pourquoi les leaders ou de nombreux leaders des classes inférieures sont hostiles à l'Église, mais s'accorde bien avec le fait que les « non-pratiquants » prolétaires sont loin d'être dans leur ensemble des x prolétaires conscients et organisés ». Elle s'accorde aussi avec le fait que la seule caractéristique qui semble vraiment commune à l'ensemble des catégories non pratiquantes (salariés manuels, petits commerçants et artisans, petits fonctionnaires, employés non qualifiés, gens de maison, etc.) est un faible degré de niveau éducatif, concordant statistiquement avec une personnalité moins autonome. Elle évite ainsi de recourir à deux hypothèses entièrement différentes pour expliquer la semblable non-pratique des ouvriers et des petits commerçants dont le genre de

¹⁹¹ Pendant longtemps, dans notre pays, une certaine sagesse populaire suggérait une attitude qui s'exprimait par ces mots : « Oh ! moi, je ne fais pas de politique. » La politique, bien souvent du reste, impliquait aussi la participation active aux activités religieuses. Cette attitude en retrait n'empêche ni un vote (secret) de protestation ni même peut-être un certain recours à Dieu dans le for intime.

vie, le type de personnalité et le niveau d'instruction présentent des ressemblances multiples.

[306]

II. Hypothèse renvoyant à une psychologie de groupe.

[Retour à la table des matières](#)

Dans les hypothèses précédentes, l'explication de l'abstention religieuse était recherchée dans une caractéristique semblable repérable chez l'ensemble des individus non pratiquants sans qu'aucun phénomène de groupe ne soit évoqué. Les hypothèses présentées maintenant font remonter l'origine des comportements semblables à une commune appartenance des individus à un système socio-culturel unique à l'intérieur duquel ils puisent leurs opinions, leurs attitudes et leurs normes de comportements.

A. - Interprétation « athéistique ».

1. La conscience de classe prolétarienne exclut le recours à Dieu.

Les prolétaires, réels ou psychologiques ¹⁹², que l'on rencontre surtout aux derniers échelons de la stratification socio-économique (et en proportion inverse de la participation aux privilèges sociaux) n'ont pas besoin de Dieu pour récupérer prestige et puissance. Compter sur Dieu serait se condamner à rester dans l'impuissance et le mépris. On ne peut espérer que sur l'effort collectif des prolétaires.

Dans les deux précédentes hypothèses, Dieu était conçu et rejeté comme force cosmique. Ici, [307] c'est son pouvoir social qui est réputé inexistant ou même opposé au résultat recherché par le groupe. Se soumettre à Dieu aboutirait à la résignation qui perpétue le désordre social. « Proudhon voyait dans l'autorité de Dieu le grand obstacle à l'égalité et dans la Providence une gêne pour la liberté.

¹⁹² Nous désignons ainsi des individus dont la puissance économique serait suffisante pour leur permettre intégration dans la société et même mobilité sociale, mais qui, par diverses références psychologiques, se rattachent au prolétariat. Voir notre ouvrage *Les Classes sociales*, Spes, p. 136, 238, etc.

Dieu est pour lui à l'origine du pouvoir, de la hiérarchie sociale, de la propriété, de la charité, de la misère : Dieu, c'est le mal ¹⁹³. »

Abandonnant ce Dieu inopérant ou ennemi, la classe prolétarienne se projette elle-même devant son propre regard et se contemple comme la source des absolus à atteindre et des moyens de les atteindre. Elle est rédemption du peuple par le peuple, pour le peuple. Dans cette hypothèse, la classe prolétarienne engendrerait *spontanément* une « religion athée ». Nous soulignons spontanément, car il ne s'agit pas d'abord d'une conversion à des doctrines sociales, socialisme, communisme, qui ultérieurement conduirait à l'athéisme. Cet athéisme serait premier et l'adhésion au marxisme n'en serait que l'une des manifestations subséquentes. C'est ce qui expliquerait que l'abstention religieuse déborde largement le cercle des fidèles du marxisme.

2. Opposition de groupes entre classe prolétarienne et Église, conduisant à l'athéisme.

Dans cette hypothèse, les prolétaires, réels ou psychologiques, ne sont pas spontanément athées, mais l'« anti-ecclésialisme », dont nous allons par la suite analyser les causes possibles, les conduit au rejet du Dieu « ecclésiastique ». Cet [308] antithéisme peut lui-même se muer en athéisme ultérieur.

Cette opposition à l'Église peut être attribuée soit à des traits spécifiques de la classe prolétarienne qu'aucun changement de politique ecclésiastique ne serait capable de modifier, soit à un comportement des chrétiens et de leurs chefs, qui, s'il avait été autre, eût entraîné l'adhésion des prolétaires.

C'est cette dernière hypothèse que retient Simon Ligier quand il écrit :

La misère, les invitations bourgeoises à la résignation, la charité chrétienne, les longues réticences sur les droits de la personne humaine ont exaspéré la passion des adultes ouvriers pour la justice et ont alimenté leur colère contre les chrétiens, contre l'Église et même contre Dieu ¹⁹⁴.

¹⁹³ Simon LIGIER, *L'Adulte des milieux ouvriers*, t. 2 : *Essai de psychologie pastorale*, Editions ouvrières, Paris, 1950, p. 58.

¹⁹⁴ Op. cit., p. 64.

B. - Interprétation « théistique ».

1. Hypothèses se référant à une attitude d'indifférence ou d'hostilité vis-à-vis de l'Église comme organisation.

De très nombreux auteurs ont relevé que les individus des classes inférieures des pays de tradition catholique semblent incapables de s'identifier avec l'Église. Il s'agirait là d'une attitude proprement collective caractérisant un groupe ou des groupes. Ce cloisonnement psychologique se manifeste soit par l'indifférence, soit par l'hostilité vis-à-vis du groupe religieux. Il n'implique pas par lui-même une hostilité vis-à-vis de Dieu.

Cette hostilité à l'égard du groupe religieux peut provenir de la perception explicite d'une alliance entre l'Église et les groupes hostiles ; elle est d'autant plus vive que les groupes hostiles sont [309] jugés plus oppresseurs et que le lien entre l'Église et eux apparaît plus strict. Cette hostilité peut aussi résulter d'une identification symbolique entre l'Église et les classes dirigeantes grâce à une similitude culturelle. Enfin, il est possible qu'une telle hostilité, créée à un moment de l'histoire par les deux séries de facteurs précédents, se prolonge par suite de la continuité historique de deux systèmes demeurés séparés l'un de l'autre, même lorsque les facteurs originaux ne jouent plus. L'hostilité à l'Église ferait alors partie du legs historique de la classe prolétarienne ; tant que celle-ci conserve une réalité, elle portera ce signe distinctif dans sa fiche d'identification.

Ces trois formes prises par l'hypothèse d'un conflit de groupe entre l'Église et la classe prolétarienne manifestent des degrés progressifs de profondeur psychique.

Dans le premier cas, il s'agit d'une perception hostile. Sur la foi de comportements difficilement niables et d'une interprétation que l'on pourra juger plus ou moins pathologique, l'Église est perçue comme l'alliée des forces sociales hostiles : le pouvoir, les classes dirigeantes, les capitalistes, les fascistes, les impérialistes, les bourgeois, etc. Il se peut que des hommes ayant adopté une vision révolutionnaire de la société fassent grief à l'Église de prêcher la paix sociale, l'obéissance aux lois, la soumission aux Princes, le respect des contrats, etc. De tels griefs et les attitudes hostiles qui s'ensuivent se rencontrent, semble-il, surtout chez les leaders du mouvement prolétarien ou du moins chez quelques militants,

capables les uns et les autres d'analyser les phénomènes politiques globaux. Mais sauraient-ils expliquer l'abstention religieuse de la grande masse prolétarienne ?

Cette attitude d'hostilité peut aussi se communiquer par voie de propagande à des hommes [310] qui par eux-mêmes eussent été incapables de la formuler, mais qui présentaient un terrain favorable. Ce terrain favorable peut lui-même s'expliquer par l'une des hypothèses déjà énoncées ou par celles que nous allons formuler, notamment par l'hypothèse d'une perception hostile de l'Église à travers des symboles culturels.

2. Symboles culturels qui s'opposent à l'identification de l'Église et du prolétariat.

Bien des prolétaires non pratiquants seraient incapables de prouver (ou de se prouver à eux-mêmes) que l'Église a fait un pacte avec leur ennemi. Mais cette association, ils la perçoivent (ou croient la percevoir) indirectement à travers un certain nombre de symboles qui semblent associer l'Église avec le système socio-culturel adverse.

Nous avons exposé ailleurs ¹⁹⁵ comment les strates sociales sont presque toujours des systèmes socio-culturels plus ou moins différenciés les uns des autres par la culture, c'est-à-dire par l'ensemble des modèles expressifs, des modèles de comportement et de jugement et par l'échelle des valeurs qui se développent dans tout système social relativement indépendant. Quelles que soient les dispositions effectives vis-à-vis des individus des autres classes, ceux-ci le jugent *a priori* solidaire des personnes dont il partage le style de vie. Les Églises qui ont vécu plusieurs siècles au sein d'une nation ont fini le plus souvent par s'identifier avec la « culture établie ». Cette identification culturelle est assez exactement mesurée par le degré d'instruction. Les plus instruits sont aussi le plus souvent les plus identifiés culturellement ¹⁹⁶. [311] Une telle identification culturelle, qui se mani-

¹⁹⁵ Voir notre ouvrage *Les Classes sociales*, p. 47-74.

¹⁹⁶ Cette hypothèse, que nous avons présentée dans notre ouvrage *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine*, n'a pas toujours été interprétée correctement. L'on nous a reproché d'avoir expliqué la non-pratique des prolétaires et la pratique des bourgeois à l'aide du seul facteur de la « culture » en entendant par là le « niveau de culture » ou plutôt le « niveau d'instruction ». L'on objecte alors qu'il ne agit pas là d'une variable indépendante. Il faut répondre d'abord que rien ne prouve que le niveau de culture n'est pas une variable partiellement indépendante. Refuser de chercher des variables (relativement) indépendantes, c'est se refuser à toute explication comme à toute investigation. Mais la réponse

feste quotidiennement par mille comportements symboliques, a pour contrecoup la non-identification entre l'Église et tous les « réfractaires » qui constituent dans la nation, une sous-culture, voire une contre-culture ¹⁹⁷. Il se peut que la solidarité de l'Église avec le système social dirigeant soit très faible ; il se peut même que les représentants de l'Église aient adopté des attitudes bien plus favorables au prolétariat qu'aux classes dirigeantes, mais le style de vie, les symboles culturels jouent en sens inverse : le prêtre est présumé ennemi du prolétaire du fait même de son langage, de sa manière de se vêtir ¹⁹⁸, de sa politesse, de son esprit critique, etc. Le latin employé dans la liturgie est « connu » seulement des gens « cultivés », des riches, des bourgeois. C'est à l'Église, c'est au clergé à faire preuve de leurs bonnes dispositions malgré les [312] comportements symboliques qui font présumer leur alliance avec les classes dirigeantes ¹⁹⁹. Le prêtre qui y parviendra s'entendra dire alors : « Si tous les prêtres étaient comme vous... » Mais contre une preuve individuelle difficilement établie joue toute la force des symboles culturels collectifs.

Sur la base de symboles aussi éloquentes, il est facile à la propagande opposée de faire faire aux esprits un pas de plus : « L'Église *est avec* les riches ». De l'association *culturelle* indéniable, on passe mentalement très vite à la *collusion des organisations*.

essentielle est que, dans notre hypothèse, le niveau de culture était présenté et utilisé comme signe de l'intégration à la culture établie.

¹⁹⁷ Selon l'expression proposée par Milton YINGER dans un article de *L'American Sociological Review*, oct. 1960, p. 625-635.

¹⁹⁸ Lorsqu'on discute sur l'opportunité de maintenir ou de supprimer le port de la soutane, faut-il s'en tenir seulement à des arguments de commodité, de dignité ou de tradition ? Ne faudrait-il pas envisager aussi la valeur symbolique de la soutane ? Dans certains pays, principalement les pays ruraux, la soutane peut symboliser la consécration de celui qui la porte aux choses religieuses et à l'Église. Mais dans d'autres pays ou au sein de certaines classes sociales, n'est-elle pas devenue le symbole *d'identifications* (avec un ordre politique ou plus simplement avec un ordre passé), de valeurs (un certain refus de la société présente ou du progrès), *d'attitudes* psychologiques (peur de la vie, désir d'isolement) qui peuvent rendre plus difficile le contact avec le prêtre, l'identification avec l'Église et, pour ceux qui se sentent appelés à l'état sacerdotal, l'acceptation de la vocation ? Il conviendrait évidemment de faire des études positives pour vérifier ces hypothèses.

¹⁹⁹ Ne sommes-nous pas là devant l'un des principaux problèmes qui se sont posés aux prêtres-ouvriers ? Il leur fallait faire preuve que, malgré tout, ils « étaient » avec les ouvriers.

III. Hypothèses renvoyant à des causes historiques dont les effets se prolongent par suite du cloisonnement culturel de la classe prolétarienne.

[Retour à la table des matières](#)

D'autres auteurs font appel à des événements ou à des comportements passés qui expliqueraient qu'à une certaine époque une attitude athée ou une [313] attitude hostile envers l'Église se voit développée au sein du prolétariat. Cette cause initiale aurait disparu, mais la continuité historique du système socio-culturel prolétarien maintient dans le présent une « tradition » hostile ou plutôt une indifférence totale vis-à-vis de l'Église, dont il est entendu, prouvé., admis depuis longtemps, qu'il n'y a rien à attendre. Seule, une conviction séculaire peut produire une certitude aussi solide.

Quels sont les événements ou les phénomènes du passé qui, bien qu'ayant cessé d'exister, continuent d'agir indirectement par la rupture initiale qu'ils ont provoquée ? Ici encore différentes explications sont données. Parmi elles, nous retrouverons d'abord des facteurs déjà envisagés plus haut, mais à qui l'on attribue ici une simple responsabilité historique.

A. - Interprétation « athéistique ».

1. L'immédiatisme psychique.

Parmi les non-pratiquants d'aujourd'hui, il n'y a plus beaucoup de prolétaires au sens strict du terme. La majorité d'entre eux, en revanche, seraient les « descendants culturels » des prolétaires du siècle passé. La misère d'hier a courbé le prolétaire vers la terre et ses descendants n'ont pas - ou pas encore - relevé la tête vers le ciel.

2. *Permanence d'un athéisme technique né sur fond de providentialisme rural.*

Le prolétariat se serait constitué initialement de ruraux (et il continue partiellement à s'alimenter de ruraux). La religion de bien des ruraux procède d'une vision naturelle de la présence de Dieu dans le monde, d'un providentialisme qui range Dieu au niveau des causes secondes dont [314] il faut s'assurer le concours pour maintenir la vie, la production, le temps favorable, etc. Les pratiques religieuses du rural reposeraient souvent sur des motivations de type psychoc cosmologique ou psycho-biologique ²⁰⁰. Une semblable vision du monde et de telles motivations n'ont plus leur place dans l'univers technique. Le Dieu des agriculteurs est inutile en ville. Il ne disparaît pas complètement, mais devient très lointain. Il conserve sa place pour bénir les grands événements biologiques de la vie familiale. Le prolétaire urbain venu de la terre, pratiquant dans son village, se mue en « conformiste saisonnier ». Dans cette hypothèse, l'« athéisme » n'est pas un produit nécessaire de la technique ; celle-ci n'y conduirait que ceux dont la religion antérieure n'avait pas dépassé le stade du providentialisme rural. Cela expliquerait notamment que de nombreux techniciens modernes adhèrent sans peine à une religion d'un autre type ²⁰¹. Mais ceux dont la foi était incapable de transcender les problèmes immédiats de la vie rurale se sont éloignés des observances religieuses, devenues à leurs yeux inutiles, et ont donné naissance à un monde où celles-ci n'ont qu'une place très réduite.

²⁰⁰ Nous développons cette hypothèse dans une étude récemment parue sur la vie religieuse en Amérique latine. Voir François HOUTART et Emile PIN, *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Paris, Tournai, Casterman, 1965.

²⁰¹ La plupart des études sociographiques montrent que les ouvriers qualifiés pratiquent plus que les non-qualifiés, les techniciens plus que les ouvriers qualifiés, et les ingénieurs plus que les techniciens. Les ingénieurs forment même l'une des catégories les plus pratiquantes. Mais peut-on assimiler leur type de religion avec celui d'un rural venant s'établir en ville ? L'erreur de bien des sociologues, notamment de G. MURY dans son livre *Essor ou déclin du catholicisme français*, est, semble-t-il, de ne pas saisir que, sous un même comportement, peuvent se cacher des motivations et des visions religieuses du monde profondément différentes.

[315]

*3. La permanence de la conscience de classe prolétarienne :
substitut fonctionnel de la religion.*

Lorsqu'on explique l'indifférence religieuse par la conscience de classe prolétarienne, beaucoup font remarquer que, dans nos pays et de nos jours, il n'y a plus guère de prolétaires du type qu'a connu le XIXe siècle. C'est vrai. Mais la conscience de classe et les idéologies qu'elle engendre ne meurent pas immédiatement lorsque disparaissent les phénomènes qui leur ont donné naissance. Elles sont une sorte de religion à laquelle le « descendant culturel » des prolétaires pourrait donner encore son crédit ; cette religion a ses dogmes, ses héros, ses textes sacrés, sa liturgie, autant d'éléments qui ont pris une existence détachable du contexte où ils sont nés. Dans la mesure où le système socio-culturel constitué par les classes inférieures conserve une certaine autonomie dans la nation, cette religion continue à avoir des adeptes.

De la même manière, on pourrait interpréter la permanence d'un certain athéisme qui serait né d'un antagonisme initial de groupes et se serait mué en anti-théisme et en athéisme.

B. - Interprétation « théistique ».

Si le prolétariat initial n'a pas perdu la foi en Dieu et l'a conservée jusqu'à nos jours, il pourrait cependant se trouver aujourd'hui hors de l'Église parce qu'il s'est constitué originellement en dehors d'elle. Et cela, ici encore, pour de multiples raisons.

1. Inadaptation de la personnalité du migrant.

Ce qui a été dit plus haut de l'inadaptation de la personnalité du prolétaire à la vie urbaine [316] prend plus de relief encore si l'on note qu'initialement le prolétaire était un immigrant en provenance de la campagne. Indépendamment de l'hypothèse déjà présentée (ayant trait au type de religiosité rurale), on pourrait rappeler que le rural est un être intimement dirigé par la coutume. Entre celle-ci et son comportement, ne s'interpose presque aucune réflexion. Un strict contrôle social, explicable par la structure de la communauté rurale, l'a habitué à voir dans les coutumes locales la règle inévitable de sa vie. À ses yeux, se singulariser est une

erreur, presque une faute. Arrivé en ville, le rural ne se comportera pas autrement. Aucune coutume ne le contraint à la pratique. Il ne pratique pas, et cela avec la bonne foi de celui qui ne peut songer qu'obéir à la règle commune puisse être une faute. Ce monolithisme psychique correspond parfaitement au monolithisme socio-culturel des villages où tradition religieuse et tradition locale ne sont pas nettement distinguées.

2. Immigration sélective.

On pourrait avancer aussi que les ruraux qui ont constitué le prolétariat urbain n'étaient pas les plus pratiquants ni même les plus religieux des ruraux. De nombreuses régions rurales déjà au cours du XIX^e siècle s'étaient constituées à elles-mêmes un code de pratique religieuse assez déviant par rapport aux prescriptions canoniques ²⁰². Par ailleurs, même dans les régions plus « canoniquement » observantes, il y avait des individus rétifs à l'autorité cléricale. Ne serait-ce [317] plus particulièrement ceux-ci, les « fortes têtes », les entreprenants, les « mauvais ruraux » attirés par « les plaisirs faciles de la ville » qui, malgré les injonctions du curé, ont tout à la fois quitté le village et abandonné son univers clérical ? Pouvaient-on croire que, arrivés en ville, ils allaient spontanément rechercher un joug auquel ils n'avaient échappé qu'à grand-peine ?

3. Non-identification des immigrants avec les paroisses urbaines déjà établies.

De nombreux indices semblent dire que bien des migrants ruraux, après avoir manifesté quelque volonté de s'intégrer dans leur nouvelle paroisse de ville, y ont renoncé au bout de quelques semaines. Eux qui faisaient partie intégrante d'une paroisse rurale du seul fait de leur existence au sein de la communauté villageoise, se sentent doublement exclus dans leur nouvelle paroisse. Exclus d'abord de la communauté urbaine locale qui, si elle ne les repousse pas toujours explicitement, ne fait rien pour les recevoir ; exclus aussi de la vie paroissiale. En réalité, personne ne les exclut, car la vie paroissiale urbaine est aussi peu accueillante et communautaire vis-à-vis de la majorité de ses membres déjà citadins qu'elle ne

²⁰² Joseph FOLLIET a noté : « En beaucoup de villages ou de bourgs dauphinois par exemple, une convention tacite, mais stricte, veut qu'à partir de la première communion (...) les hommes ne fréquentent plus l'église, sauf pour certaines cérémonies familiales ou officielles, ou à l'occasion des grandes fêtes. L'homme qui se mêlerait à une telle assemblée se déclasserait. » « Les effets de la grande ville sur la vie religieuse », in *Chronique sociale de France*, nov-déc. 1953.

l'est pour les nouveaux venus. Le migrant rural aurait désiré être reçu, aidé, intégré ; la paroisse urbaine n'a pas su ou ne pouvait pas répondre adéquatement à son attente. Les citoyens déjà établis, les chrétiens comme les autres, le clergé même, font alors figure [318] d'égoïstes au cœur fermé. Le migrant apprend vite qu'il faut se débrouiller tout seul, et il se passera bien vite d'une « communauté » qui n'a pas besoin de lui ²⁰³. La contre-épreuve n'a-t-elle pas été faite ? Dans les pays où les paroisses ont été créées pour ou par les immigrants, la vie religieuse n'a-t-elle pas été conservée ? N'est-ce pas aux *national parishes* que l'on doit aujourd'hui l'existence et la prospérité de l'Église aux États-Unis ²⁰⁴ ?

4. *Hostilité initiale entre groupements.*

Il est possible enfin que l'abstention religieuse des prolétaires d'aujourd'hui puisse être attribuée à une hostilité initiale vis-à-vis de l'Église. Peut-être le prolétaire d'aujourd'hui ne trouverait-il pas dans son expérience présente les raisons d'une [319] hostilité vis-à-vis de l'Église, mais, au moment où il se constituait et prenait conscience de lui-même, le prolétariat aurait trouvé l'Église « dans le camp adverse ». De nombreux écrits du XIX^e siècle suffiraient à nous en convaincre ²⁰⁵. L'anticléricalisme s'est ensuite mué chez les prolétaires en patrimoine de classe. Tant que celle-ci subsistera, l'attitude d'indifférence sinon d'hostilité demeurera. L'on pourrait ajouter aussi ici l'hypothèse déjà avancée plus haut d'une opposition culturelle symbolique qui vient relayer les antagonismes initiaux et « confirmer » quotidiennement le bienfondé des attitudes adoptées.

²⁰³ Deux passages tirés du livre de J. KERKHOFS, *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu* (Lumen Vitae, 1953) sont significatifs à cet égard : « À leur arrivée [au Limbourg presque unanimement pratiquant], ils [les Italiens et les Polonais] se préoccupent de leurs obligations religieuses, mais rares sont ceux qui remplissent encore leur devoir dominical après quelques semaines » (p. 344). Les Italiens et Polonais immigrés font donc figure de non-pratiquants au sein d'une masse d'ouvriers presque unanimement pratiquante, mais qu'arriverait-il à ces Limbourgeois pratiquants, si eux aussi se trouvaient dans la situation d'immigrants ? « Très nombreux sont ceux [des Limbourgeois] qui, faute de trouver du travail au Limbourg même, sont obligés d'aller habiter hors de la province. Il ressort de sondages effectués parmi les émigrants que bon nombre d'émigrés ont abandonné, après quelque temps, la pratique religieuse de leur pays natal » (p. 345).

²⁰⁴ Voir sur ce point Will HERBERG, *Protestants, catholiques et israélites* ; François HOUTART, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Éditions ouvrières, Paris, 1957 et J.M. JAMMES, « La déchristianisation ouvrière et le cas américain », in *Masses ouvrières*, 134, oct. 1957. J.M. Jammes insiste sur l'idée que la paroisse nationale américaine n'a pas été un ghetto, mais un trait d'union, une agence d'intégration dans la société américaine.

²⁰⁵ Voir sur ce point l'ouvrage déjà cité de F.A. ISAMBERT, *Christianisme et classe ouvrière*, Casterman, 1961.

IV. Hypothèses se référant à la dysfonctionnalité de l'Église.

[Retour à la table des matières](#)

Les hypothèses présentées ici sont souvent complémentaires des hypothèses précédentes, de celles du moins qui s'inscrivent dans le cadre de l'interprétation « théistique ». Elles font état d'une non-adaptation de l'Église à une requête subjective et objective, permanente ou historique des classes inférieures. Elles sous-entendent que si l'Église avait réalisé cette adaptation, les facteurs qui ont éloigné les classes inférieures de l'Église n'auraient pas joué. Mais les hypothèses ici exposées ont une base purement empirique et ne constituent pas par elles-mêmes des jugements de valeur. Certaines parmi les dysfonctionnalités constatées peuvent tenir à une fidélité de l'Église à son essence et ne sont pas nécessairement des « fautes » au regard du projet même de cette Église.

[320]

1. Dysfonctionnalités psychologiques.

a) *Le Dieu de l'Église et le Dieu des prolétaires.* - Le prolétaire attendrait un Dieu *proche* dont il puisse immédiatement éprouver les effets. Son Dieu est encore celui des primitifs. Il fait partie des choses quotidiennes, il est ou devrait être l'une des causes secondes. Or, ce n'est pas ce Dieu proche et amical que l'Église lui aurait présenté. Mais un Dieu spirituel, lointain, ou encore un juge pour l'Au-delà, voire un Dieu des morts. La prédication fondée sur la mort et la crainte du jugement n'a, semble-t-il, tout son effet que sur l'homme déjà parvenu à la maîtrise de son destin. Pour le prolétaire, c'est la vie plus que la mort, l'immédiat plus que l'Au-delà qui fait problème. Le prolétaire continue à croire en Dieu, mais pas en Dieu présenté par les prêtres.

b) *Les prêtres, figures d'autorité.* - Plus que d'autres, nous l'avons déjà dit, le prolétaire est en réaction contre l'autorité qui s'impose de l'extérieur. Or, le clergé, dans les pays unanimement catholiques, a souvent utilisé son autorité intellectuelle, sociale ou politique pour imposer aux habitants de sa paroisse l'accomplissement des préceptes canoniques ; il est souvent intervenu avec autorité dans la vie civique et dans la vie familiale. Cette intervention a pu prendre la forme du com-

mandement ou de l'aumône, du leadership politique ou de la bienfaisance. Ces interventions confèrent au prêtre une figure d'autorité paternelle que pourraient refuser ceux qui prétendent être des adultes. Ils accepteront peut-être par force le conseil ou l'aumône ; ils se rebelleront intérieurement contre le paternalisme ²⁰⁶, [321] qu'ils jugeront intéressé et politiquement réactionnaire.

2. Dysfonctionnalité culturelle.

Les cérémonies auxquelles sont conviés les chrétiens sont difficilement compréhensibles pour la majorité des pratiquants. Elles sont purement et simplement incompréhensibles pour le prolétaire. Vêtements liturgiques, textes liturgiques (même traduits), sermons en langage technique, latin, rites, souvent enracinés dans des traditions disparues ou remplies de symbolisme rural, titres ecclésiastiques, tout cela forme à leurs yeux un [322] ensemble « byzantin » dont la signification pour la vie quotidienne ou la vie de la société leur échappe entièrement : assister à ces « simagrées » est pure perte de temps. N'aurait-il pas été possible de faire en sorte que les cérémonies parlent au cœur et à l'esprit des prolétaires ?

²⁰⁶ Simon LIGIER, Op. cit., p. 55-62, a insisté sur cette idée qui a été reprise sur un mode plus technique par F. Gonzalez PINEDA dans son ouvrage très suggestif, *El Mexicano, su dinámica Psico-social*, Edit. Pax, Mexico, 1958. Ce rejet, parfois violent, de l'autoritarisme et du paternalisme clérical n'est pas toujours compris par ceux qui ont consacré leur vie à la bienfaisance. Ils ne se rendent pas compte qu'aux yeux des bénéficiaires de leur action, ils se présentent comme des volontés étrangères avides de domination, méprisantes de la liberté et de la personnalité de ceux qu'ils veulent aider. Dans la *Rivista del Clero Italiano*, de juillet 1954, nous pouvions lire, sous la plume d'un des plus importants curés de Rome, un article intitulé *Il comunismo Che cosa si puo fare (Le communisme, qu'est-ce que nous pouvons faire ?)* et dont nous extrayons ces lignes ([...] le imponenti opere realizzate dal Governo, come le generose distribuzioni di ogni genere che, da anni, si van facendo dalla Chiesa, sono valsi gran che a cambiare in maniera apprezzabile i beneficiati (mais cela ne les empêche pas d'être encore communistes). Esempio significativo qui in Roma è stato offerto dal 'Villaggio di S. Francesca' sorto per paterna munificenza del Santo Padre e il volentoroso contributo dei Cattolici. Or bene, i loro abitanti, nelle ultime elezioni hanno votato, in maggioranza, scheda rossa ! Gratitudine esemplare e memoranda, nonchè indice di uno stato d'anima e di una posizione mentale refrattari alle lusinghe del pane ! » (p. 368). Peut-être faudrait-il se rappeler que l'homme n'a pas seulement besoin de pain ? En tous cas, l'auteur de l'article, découragé, se demande si le clergé de Rome, pour vaincre une telle résistance, ne devrait pas davantage s'adonner à la pénitence.

3. *Dysfonctionnalités organisationnelles.*

a) *Retard dans la création des paroisses.* - On n'a pas créé assez de paroisses dans les villes. Les quartiers populaires ont été longtemps négligés. Alors qu'à Chicago la moyenne des catholiques par paroisse ne dépasse 3 500 (et celle des habitants 15 000), les banlieues de nos grandes villes d'Europe et d'Amérique latine ont connu des « paroisses » de 40 000, 60 000 et même 100 000 baptisés. Si l'une des fonctions de la paroisse est de permettre une éducation de la conscience chrétienne par le contact avec les prêtres, il est clair que ces paroisses ne pouvaient y satisfaire.

b) *Inadaptation des paroisses à l'accueil des immigrants.* - L'on n'a pas créé de paroisses pour les immigrants. Ceux-ci, le plus souvent, étaient incapables de s'insérer dans les paroisses déjà existantes pour les raisons avancées plus haut. Il ne semble pas d'ailleurs que les paroisses existantes aient systématiquement organisé l'accueil des nouveaux venus.

c) *Inadaptation de la paroisse territoriale.* - La paroisse, construite sur le lieu de résidence, ne « contrôle » pas la part la plus importante de la vie des travailleurs - leur travail loin du foyer. La paroisse s'identifie le plus souvent avec le monde des enfants et des femmes qui restent à la maison. L'homme, dans ses préoccupations [323] de travail, de vie civique, politique ou même récréative, ne rencontre pas l'Église. Alors que les catholiques des autres classes sociales ont vu se développer un éventail d'organismes, oeuvres, mouvements intellectuels ou d'action, groupes de piété ou cercles de discussion, une presse relativement variée,, par l'intermédiaire desquels ils peuvent s'intégrer ou au moins se référer à l'Église, les ouvriers et les prolétaires ne se voient offrir que la paroisse territoriale et tout au plus un ou deux groupements chrétiens, avec lesquels tous les chrétiens, même les meilleurs~, ne pourront peut-être pas toujours s'identifier.

d) *Insuffisance de la formation religieuse.* - Le catéchisme proposé aux enfants des classes inférieures s'arrête à un âge (10, 11, 12 ou 13 ans) où l'enfant est incapable d'assimiler personnellement et réflexivement le dogme chrétien. Tant que le catéchisme sera lié à la scolarité - et par le fait même à la durée de la scolarité -, l'on trouvera une corrélation étroite entre pratique religieuse et niveau d'ins-

truction. Ce n'est pas à onze ans, mais à dix-huit ou dix-neuf ans qu'il faudrait faire culminer l'enseignement religieux dans une cérémonie adaptée ²⁰⁷.

4. *Dysfonctionnalités essentielles.*

Nous nommons dysfonctionnalités essentielles des inadaptations de l'Église qui atteindraient plus ou moins directement l'essence même de son projet. Ces inadaptations ne signifient pas que l'Église ait renoncé à son projet, mais que, dans [324] le chemin difficile que toute l'Église doit se frayer au milieu de dilemmes fonctionnels, elle aurait pu en certains pays laisser croître des situations qui, pour avantageuses qu'elles puissent être à un certain point de vue ou pendant un certain temps, se sont démontrées gravement dysfonctionnelles sous un autre angle et à une autre époque.

a) *Institutionnalisation trop poussée*. - Thomas O'Dea, dans un article de la revue *Social Compass*, a énuméré les dilemmes que doivent affronter les Églises en voie d'institutionnalisation ²⁰⁸. Nous soulignerons ici certaines des conséquences d'une institutionnalisation trop poussée en relation avec le problème qui nous préoccupe.

L'institutionnalisation très poussée des devoirs du chrétien conduit facilement à voiler les *motivations* pour lesquelles ces « fidèles » remplissent leurs obligations canoniques.

Qu'au plan individuel la motivation soit indifférente à l'accomplissement du précepte, c'est une nécessité juridique et un bienfait psychologique : qui peut jamais être sûr de ces motivations ? Mais qu'au plan collectif ou culturel, dans des zones rurales entières, l'on abandonne à des motivations de type psychoc cosmologique, psychobiologique, ou culturel, le soin de conduire les fidèles aux offices, n'est-ce pas se condamner à perdre ces « fidèles » le jour où de nouvelles relations de l'homme avec la nature ou de nouvelles [325] conditions écologiques signeront la mort de ces motivations, en d'autres termes le jour où ils migreront de

²⁰⁷ Le catéchisme a été longtemps conçu comme un enseignement à donner à des enfants qui, par ailleurs, vivent dans une société dont les normes culturelles invitent à la pratique. Il convenait d'instruire la population afin que sa pratique soit inspirée par une foi authentique. Mais, ce qu'il s'agit aujourd'hui d'obtenir, c'est un comportement responsable au sein d'une société laïque. On ne forme pas à un comportement responsable des enfants de onze ans.

²⁰⁸ Thomas O'DEA, « Five dilemmas in the institutionalization of Religion », in *Social Compass*, nouvelle série, no 1, 1960, p. 61-68.

la campagne à la ville ? Il ne s'agit pas de rejeter des églises tous ceux qui n'y viennent pas animés de la seule charité, mais n'était-il pas nécessaire, si l'on voulait conserver ces fidèles au sein de l'Église, de susciter en eux des motivations moins liées à des conditions socio-culturelles passagères ?

b) L'inculturation de l'Église. - La même institutionnalisation a pu conduire à l'inculturation de l'Église. Une Église peut difficilement prendre forme permanente, se munir d'organisations multiples, s'installer dans une nation, se doter d'un équipement matériel, sans passer avec la culture et la société des accords plus ou moins explicites qui peuvent aller jusqu'au point de la transformer en l'une des institutions de la culture et en l'une des agences de contrôle de la société.

Une première conséquence de cette inculturation est qu'aux divers échelons, l'Église ne se distingue pas clairement comme une société originale et que ses « fidèles » « n'appartiennent » pas à l'Église, mais plutôt à la *société globale*, qui est une société chrétienne. Cela pourrait être le cas notamment pour les ruraux catholiques. Lorsque ensuite ils quittent la campagne, ils tombent dans une société urbaine où une telle alliance n'existe plus : la société n'y est plus chrétienne (même si elle contient beaucoup de chrétiens). N'ayant pas connu auparavant un sentiment spécifique d'appartenance à l'Église, ces migrants, qui ne sont plus reliés à l'Église par l'intermédiaire de la société, s'en trouvent totalement détachés, même s'ils conservent dans leur cœur une vraie foi en Dieu.

Une deuxième conséquence de l'inculturation de l'Église est que son organisation reflète celle de [326] la société globale, sans la modifier ni effectivement ni même symboliquement (par exemple dans ses rites). Cette similitude, cette identité même, n'a pas de conséquence négative pour l'Église tant que la structure de la société est acceptée par l'ensemble de la population, mais le jour où se développe dans la société un mouvement de protestation sociale ²⁰⁹, celui-ci trouvera l'Église déjà intimement associée à la structure sociale établie, associée au moins symboliquement grâce à l'identité culturelle, grâce aussi à la considération donnée aux plus puissants (préséance, poste de présidence ou de direction des oeuvres des confréries, etc.), aux classes de cérémonies, à l'idéologie conservatrice qui peut animer la prédication, les textes officiels, les conversations quotidiennes. En un mot, l'échelle des valeurs de l'Église et celle de la société établie sont les mêmes.

Nous arrêtons ce chapitre sans conclure. Notre but était seulement de présenter, sans prendre parti, les nombreuses explications qui sont éparées, et souvent

²⁰⁹ Autrement dit, lorsque la société passe d'une structure de castes à une structure de classes.

peu distinguées, chez les auteurs qui ont réfléchi sur l'abstention religieuse des masses populaires dans nos pays de tradition catholique. Nous voulions aussi corriger l'aspect un peu unilatéral de notre ouvrage sur la population de la paroisse Saint-Pothin, en montrant qu'à côté de l'hypothèse formulée par nous et reproduite dans le chapitre précédent, de nombreuses autres pouvaient être avancées.

[327]

Essais de sociologie religieuse

Quatrième partie

L'appartenance religieuse : ses conditions et son évolution

[Retour à la table des matières](#)

[329]

Quatrième partie :
L'appartenance religieuse :
ses conditions et son évolution.

Chapitre XV

Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église. *

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas, je pense, de pire tourment pour un professeur que d'avoir à réduire en une heure la matière d'un semestre d'enseignement. C'est un peu l'épreuve qui m'attend en ce moment : je dispose d'une heure exactement pour vous parler d'un sujet que je trouve déjà trop vaste pour un cours semestriel. Si l'épreuve ne concernait que le professeur, ce serait somme toute un moindre mal, mais le risque véritable, selon la théorie bien connue des rôles complémentaires, c'est que l'épreuve du conférencier devienne aussi le tourment des auditeurs. Ainsi donc, avec votre permission présumée, je vais commencer par vous déclarer tout ce que je ne dirai pas ici ; ce sera une façon de préciser le point de vue que nous retiendrons dans cet exposé.

Nous nous bornerons d'abord au problème de l'appartenance à l'Église catholique. Le sujet est déjà assez étendu ; et il est inutile d'envisager en [330] cette conférence la question de l'appartenance religieuse en général, comme nous

*

Communication faite à la VIIe Conférence internationale de sociologie religieuse, tenue à Königstein/Taunus, en juillet 1962.

l'avons fait dans notre ouvrage ²¹⁰. Disons également dès le début que notre optique est exclusivement psychosociologique. Nous ne toucherons pas aux problèmes théologiques ou juridiques que pose la question de l'appartenance à l'Église ²¹¹. Il nous suffira de comparer, à l'occasion, les perspectives complémentaires du théologien et du psycho-sociologue devant le fait de l'appartenance religieuse. Nous procéderons en trois étapes.

Nous nous demanderons d'abord comment le problème de l'appartenance à l'Église s'est imposé peu à peu à l'attention des psycho-sociologues. Nous examinerons dans un deuxième temps l'intérêt et la signification des études sur l'appartenance religieuse. Finalement, nous tenterons de dégager les grandes lignes d'un modèle d'analyse pour l'étude des appartenances religieuses.

I. L'appartenance à l'Église comme problème sociologique.

[Retour à la table des matières](#)

C'est dans la perspective dynamique des phénomènes historico-religieux qu'il faut nous placer dès l'abord. Le fait socio-religieux qui domine, semble-t-il, toute l'histoire contemporaine, c'est la transformation des rapports traditionnels entre l'Église et les structures sociales profanes, surtout dans le monde urbanisé de type occidental. Une mutation d'équilibre et, souvent même, une rupture [331] véritable se sont produites entre l'Église et les cadres socio-culturels dans lesquels celle-ci s'insérait autrefois. Ces transformations socioreligieuses ont reçu divers noms dans le langage courant : déchristianisation, séparation, laïcisation, sécularisation. L'analyse sociologique de ces phénomènes est à peine amorcée ; mais déjà les faits bruts s'imposent à nous et leurs conséquences en tout cas sont d'emblée observables. L'une de ces conséquences a été d'amener les catholiques à réfléchir sur le lien qui les rattachait à l'Église et à redéfinir leurs affiliations proprement religieuses dans un contexte social qui en faisait abstraction, en contestait la légitimité, ou les contrariait formellement.

²¹⁰ *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960 (3e éd. 1966).

²¹¹ Sur ces problèmes, voir Karl RAHNER, « L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* », dans *Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, t. II, p. 7-112.

Les catholiques avaient connu une époque où le fait d'appartenir à l'Église allait pratiquement de soi. Du seul fait qu'on appartenait à telle aire géographique, à tel groupe de familles, à tel régime civil, à telle nation, on adhéraient spontanément à la foi catholique et l'on acceptait le statut de membre de l'Église. Que l'on songe au principe du « *cujus regio ejus religio* », à l'Edit de Nantes et à sa Révocation, que l'on réfléchisse à ce fait considérable que les appartenances religieuses aient pu être déterminées par des solidarités d'ordre géographique ou juridique, et l'on comprendra à quel point l'adhésion à l'Église s'appuyait sur une structuration extrêmement complexe des appartenances sociales, culturelles et religieuses. Le problème théologique de l'appartenance à l'Église existait évidemment comme tel, mais il nous semble que c'était davantage en termes objectifs et juridiques qu'au niveau de la psychologie collective qu'il pouvait se poser. Dans un milieu de quasi-unanimité religieuse, le problème psycho-social se posait beaucoup plus en termes de fidélité, de plus ou moins grande participation effective, qu'en termes d'adhésion [332] ou de rejet collectifs. Tous les citoyens pratiquement appartenaient à l'Église ; leur fidélité, leur ferveur, leur persévérance seules pouvaient varier.

Mais une époque est venue, et c'est la nôtre, où le fait d'appartenir à l'Église ne va plus nécessairement de soi. La désintégration de l'unanimité religieuse a mis en relief les préférences et les adhésions de chacun en face des valeurs culturelles et spirituelles. Les catholiques, petit à petit, prenaient conscience de leur caractère propre, de leur originalité, dans la société moderne. Par une sorte de contraste, ils découvraient leurs traits spécifiques. Une certaine distance socioreligieuse se manifestait nettement entre eux et le monde profane. Une profonde inquiétude est née de cette prise de conscience ; et, sur le plan de l'action religieuse notamment, de nouvelles approches du monde laïcisé furent mises à l'épreuve. Cette inquiétude et ces recherches donnèrent, par contrecoup, une impulsion notable aux études socio-religieuses parmi les catholiques. La première démarche des sociologues consista surtout à s'interroger sur les populations qui étaient présentes à l'église et sur celles qui en étaient absentes. D'innombrables enquêtes sur l'observance et la pratique religieuse ont été ainsi accumulées et elles permirent de discerner, à l'intérieur de régions autrefois chrétiennes, des zones entières de désaffection, des secteurs complets détachés de l'Église. Au niveau statistique, on découvrait que les fidélités religieuses se partageaient souvent selon la différenciation des groupes sociaux, des professions, des âges, des sexes, des milieux culturels.

De ce premier inventaire méthodique et patiemment répété, une question ultérieure allait peu à peu surgir et se préciser ; c'était la question même du rattachement à l'Église. Au plan de la théologie, la réponse est nette ; appartient vérita-

blement [333] à l'Église celui qui a reçu le baptême, qui professe la foi catholique, qui ne s'est pas séparé de lui-même du Corps de l'Église, ou n'en a pas été retranché à cause de fautes très graves ²¹². Mais au niveau de l'observation concrète, bien des problèmes se posent au sociologue. Par-delà les statistiques d'état civil, comment identifier, dans une population, ceux qui effectivement appartiennent à l'Église ? Comment les membres de l'Église se répartissent-ils socialement, économiquement, culturellement ? Quelle est la stabilité des liens qui rattachent les fidèles à l'Église ? Et surtout quelle est la signification psycho-sociologique de leur adhésion religieuse ? Entre l'engagement plénier et la passivité quasi totale, il y a une gamme indéfinie dans l'intensité du rattachement conscient à l'Église. Progressant dans cette recherche, les sociologues soumettront le problème de l'affiliation à l'Église à une analyse de plus en plus méthodique. On en viendra à préciser le concept même de l'appartenance religieuse et l'on tentera de montrer, à la lumière des études d'observation, comment se forme psychologiquement le lien de l'appartenance à l'Église, comment ce lien se stabilise et se raffermi, comment en certains cas il se dissout et se rompt.

Ajoutons qu'en plus de ces problèmes plutôt internes à l'Église, les dimensions externes de l'appartenance religieuse se sont fait jour. On s'interroge désormais sur la signification profane des affiliations religieuses. L'enquête récente de Lenski ²¹³ étudiant l'impact des affiliations religieuses [334] sur les comportements politiques, économiques, familiaux, dans la région de Detroit, est une illustration très suggestive de ce type d'analyse. Inversement, les sociologues étudieront les retentissements des facteurs socio-culturels sur la stabilité, le renforcement ou la désagrégation des appartenances religieuses.

Ce que les sociologues de la religion sont en train de découvrir pour leur compte, c'est la spécificité même de l'Église comme organisme social et, corrélativement, la spécificité des appartenances religieuses. Leur démarche consiste à appliquer à l'Église comme entité sociale la méthode d'analyse qu'ils utilisent déjà pour l'étude des milieux urbains, où la prolifération des groupements volontaires et des associations spécialisées oblige à différencier les appartenances sociales, et à les estimer chacune selon sa spécificité. Dans les sociétés traditionnelles, les groupes auxquels se liait l'individu étaient plus ou moins concentriques : famille, profession, paroisse, village, société globale. La participation à la vie d'un groupe entraînait, par une sorte de complémentarité des appartenances, la partici-

²¹² C'est la doctrine de l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) ; il faut voir aussi les aspects mis en lumière par le Conc. Vat. II, dans le décret *Lumen Gentium*, no 14-17.

²¹³ Gerhard LENSKI, *The Religious Factor : A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, New York, Doubleday, 1961.

pation aux autres. Aujourd'hui, les groupements auxquels on se relie dans la cité moderne forment autant de segments semi-autonomes. Les groupes ne sont plus concentriques, mais spécialisés et tangents. Chacun ne sollicite de la part de ses membres qu'une adhésion partielle, fonctionnelle et souvent temporaire. Dans cette perspective, il est du plus haut intérêt pour le sociologue d'étudier la signification propre de l'appartenance religieuse et de découvrir ce qu'il y a de spécifique dans les adhésions à l'Église.

Voilà en quelques mots comment les problèmes d'appartenance religieuse se sont précisés au cours des dernières années. Les études systématiques [335] sont à peine commencées, mais déjà l'on entrevoit l'intérêt de ces recherches. Elles laissent espérer, croyons-nous, une intelligence nouvelle des conduites, des attitudes et des motivations religieuses.

II. L'intérêt des études sur l'appartenance religieuse.

[Retour à la table des matières](#)

Arrêtons-nous un instant à considérer les avantages que peut trouver le sociologue lorsqu'il oriente ses recherches dans la perspective des appartenances religieuses. Remarquons dès l'abord qu'en partant de l'appartenance religieuse, nous sommes placé devant un fait observable extérieurement. L'appartenance à une Église est un fait public ; c'est une donnée d'état civil, consignée même par plusieurs recensements nationaux.

Mais, par-delà cette première observation, somme toute assez grossière, c'est la qualité ou la fermeté de l'appartenance religieuse qu'il est intéressant d'examiner. Parlant de l'appartenance religieuse en général, on ne préjuge pas encore de l'intensité des sentiments religieux. Le concept d'appartenance a l'avantage d'être relativement neutre ; il dit moins formellement que le concept d'affiliation ou d'adhésion volontaires. La notion d'appartenance inclut par conséquent toute la masse des fidèles rattachés à l'Église, abstraction faite de la qualité de leur adhésion à celle-ci. Mais, au sein de cette masse *d'appartenants*, toute une gradation apparaîtra dans la fermeté du rattachement psychologique à l'Église. L'étude de l'appartenance religieuse permettra précisément de saisir cette intensité variable des affiliations à la communauté ecclésiastique. Le long d'une échelle d'appréciation, qu'on pourrait appeler un *continuum* [336] d'intensité, on placera à l'extrémité négative les catholiques de nom, c'est-à-dire ceux qu'une simple déclaration

d'état civil permet d'identifier comme membres de l'Église. À l'extrémité opposée, on aurait les fidèles pleinement identifiés à l'Église et à ses activités. Entre ces deux extrêmes, on pourra distinguer tous les degrés intermédiaires de la participation et de l'identification à l'Église : la participation extérieure et occasionnelle, la participation intermittente, l'acceptation des principales normes de l'Église, l'identification habituelle à l'Église et à ses valeurs, l'engagement volontaire, la consécration totale au service de l'Église. Voilà autant de degrés d'intensité dans le rattachement à l'Église. La notion d'appartenance les inclut tous.

Cette description concrète est très suggestive pour le psycho-sociologue, car elle fait surgir d'intéressants problèmes comme celui des motivations, de l'intégration personnelle et sociale, de l'identification à un groupe, de la participation psychologique. Soulignons-le nettement : le thème de l'appartenance religieuse nous situe au centre même de la problématique psycho-sociale. Le fait de l'appartenance sociale est un problème charnière entre la psychologie individuelle et la sociologie des groupes. Parler d'appartenance, sociale c'est soulever à la fois des problèmes de structure sociale et de conscience individuelle. L'appartenance sociale se dit, certes, du membre individuel ; mais d'un membre affilié à un groupe. Le groupe d'appartenance et le membre du groupe ne se comprennent vraiment que l'un par rapport à l'autre. Ces complémentarités sont familières au psycho-sociologue, habitué à analyser les attitudes et le comportement des individus dans le contexte de leur insertion et de leur participation à tel ou tel groupe d'appartenance. Nos attitudes les plus profondes, rappelons-le, se réfèrent d'ordinaire [337] aux groupes ou aux communautés immédiates qui nous inspirent nos valeurs, nos préférences, nos choix.

Ne croyons pas toutefois qu'en concentrant les études sur le lien d'appartenance à l'Église, on limite le champ d'observation aux seuls fidèles et que l'on néglige la masse des individus non rattachés à la communauté ecclésiale. En ce cas, l'étude des appartenances à l'Église limiterait considérablement la sociologie religieuse ; celle-ci négligerait alors le monde non catholique ou non chrétien, qui l'intéressent pourtant à plus d'un titre. Mais tel n'est pas le cas, car le chapitre des appartenances religieuses nous introduit, par voie nécessaire au problème des non-appartenants, des nouveaux membres possibles. C'est la question du rayonnement de l'Église, de son prosélytisme, c'est tout le problème de la conversion, de l'apostolat au sens plein qui s'ouvrent ainsi devant nous. Comment, dans le monde moderne, les non-chrétiens en viennent-ils à connaître l'Église, à s'y affilier éventuellement ? Quels sont les obstacles psycho-sociaux, c'est-à-dire d'ordre perceptif, représentatif, motivationnel, culturel qui empêchent l'adhésion des adultes à l'Église ? Par quelle voie de communication et de diffusion l'Église universelle ou

les communautés chrétiennes locales peuvent-elles se révéler dans leur authenticité et solliciter efficacement une affiliation, un rattachement, un sentiment d'appartenance ? On entrevoit déjà que ces questions susciteront les recherches futures, les plus prometteuses peut-être, de la sociologie religieuse. Par le biais de l'appartenance à l'Église, on touche donc aux questions les plus vitales du comportement religieux et l'on rejoint les structures concrètes de la communauté ecclésiastique.

Voyons également comment le fait de l'appartenance religieuse nous force à souligner certains [338] ordres de complémentarité que le sociologue ou le psychologue risque parfois de négliger. En sociologie religieuse, on se sent toujours mal à l'aise quand il faut faire abstraction soit du fidèle individuel, soit du groupe religieux comme tel, soit du contexte extérieur à l'Église. C'est bien l'individu en définitive qui est le sujet des comportements religieux. Par ailleurs, le groupe religieux a sa consistance propre et il est un élément déterminant dans le comportement des fidèles. Quant au monde extérieur à l'Église, ne conditionne-t-il pas les structures religieuses concrètes aussi bien que les attitudes globales des fidèles ? Or, en revenant au problème de l'appartenance religieuse, on s'aperçoit qu'aucun de ces trois niveaux n'est négligé. Le fait total de l'appartenance à l'Église doit, en effet, être étudié de ce triple point de vue : soit par rapport au membre individuel, soit par rapport au groupe d'appartenance lui-même, c'est-à-dire la communauté d'affiliation religieuse ; soit par rapport au contexte extérieur à l'Église, c'est-à-dire le milieu d'où provient le membre de l'Église, où il doit agir, travailler, s'intégrer ; milieu qui se représente l'Église sous un certain jour, qui donne une signification culturelle particulière au fait d'appartenir à l'Église, et qui rend l'adhésion plus ou moins aisée. Cette distinction du fidèle, de la communauté d'appartenance, et du milieu externe, nous introduit déjà à un examen plus méthodique du phénomène d'appartenance religieuse.

III. Un modèle d'analyse systématique.

1. Le membre individuel.

[Retour à la table des matières](#)

Arrêtons-nous d'abord au point de vue du fidèle, c'est-à-dire de la personne consciente d'appartenir à l'Église. Comment peut-on scruter cette [339] réalité psycho-sociale qu'on appelle le sentiment d'appartenance religieuse ? L'une des voies d'analyse qui nous semble la plus éclairante et que nous avons tenté de justi-

fier dans l'ouvrage cité précédemment, consiste à traiter l'appartenance religieuse comme une *attitude de comportement*. On sait que le concept *d'attitude* est l'un des plus solidement établis en psychologie sociale. Que désigne-t-il au juste ? Une attitude, c'est la disposition favorable ou défavorable d'une personne à l'égard d'un objet psychologique. L'attitude est une structuration actuelle du psychisme, résultant de processus à la fois perceptifs, émotifs, motivationnels. On dira encore que l'attitude est l'ensemble de mes dispositions immédiates envers un objet auquel je suis relié psychologiquement ; c'est ma façon de percevoir cet objet, de réagir à son égard, de le préférer ou de le rejeter. L'attitude est le dynamisme actuel par lequel une personnalité s'engage pour ou contre un objet psychosocial et se conduit d'une manière particulière à son endroit.

Comment concevoir l'appartenance religieuse dans cette perspective ? Partant de l'extérieur, on peut dire que le fait d'appartenir à un groupement religieux suscite des attitudes bien déterminées sur le plan social, politique, familial, etc. Dans ce cas, l'appartenance religieuse est *source* d'attitudes. Notons en passant comment l'analyse des appartenances religieuses nous amène à étudier les comportements des fidèles par rapport au milieu extra-ecclésiastique. Mais cette façon de considérer l'appartenance religieuse reste extérieure au phénomène à étudier. Ce qu'il faut atteindre c'est le lien psychologique, le rattachement lui-même à l'Église. On devra envisager l'appartenance non seulement comme une source d'attitudes profanes, mais on la scrutera en elle-même comme une disposition *sui generis*. En [340] d'autres termes, nous regarderons l'appartenance religieuse comme une attitude spécifique. L'appartenance à l'Église, vue par le psycho-sociologue, c'est donc le dynamisme psychologique fondamental par lequel le fidèle perçoit l'Église, s'y sent plus ou moins engagé, s'y identifie, y puise ses motivations, participe à ses activités, s'en inspire dans ses choix, ses préférences, ses comportements. L'appartenance religieuse apparaît alors comme le rattachement psycho-social du membre à son groupe religieux.

Voilà le fait psychologique fondamental ; mais comment cette attitude d'appartenance s'observe-t-elle phénoménologiquement ? Quels sont la genèse et le développement de ce sentiment d'appartenance ? Comment le sens de ce rattachement personnel à l'Église naît-il, progresse-t-il, se renforce-t-il, ou encore, comment s'affaiblit-il et s'évanouit-il ?

Selon le schéma d'analyse que nous avons proposé, on examinera en premier lieu la *genèse ou* la naissance de l'attitude d'appartenance. C'est par la voie de la conversion, de l'éducation et de l'instruction religieuses que le fidèle adhère consciemment à l'Église. Chacun de ces processus devra être étudié attentivement en termes psychosociologiques. On y verra comment se produit l'intégration des va-

leurs au niveau de la personne et comment se réalise l'intégration du membre dans la structure institutionnelle de l'Église. C'est, en somme, ce double phénomène d'intégration au niveau de la personnalité et au sein des structures ecclésiastiques qu'il faudra analyser. Dans la genèse du sentiment d'appartenance à l'Église on étudiera en particulier : le rôle joué par la famille et le milieu primaire, la fonction exercée par l'école et le catéchisme, l'effet intégrateur de la prédication et de la participation liturgique. Voilà le réseau complexe des influences par lequel [341] s'opèrent la socialisation ou l'acculturation religieuses.

Après avoir considéré la genèse de l'attitude religieuse, on tâchera d'évaluer sa vigueur ou sa cohésion. On examinera les diverses conditions qui semblent raffermir ou débiliter le rattachement psychologique à l'Église. Ceci nous entraîne déjà sur le plan du groupe proprement dit ; nous y reviendrons plus bas. Mais voyons ici comment l'institutionnalisation du sentiment d'appartenance sera plus ou moins ferme selon que le statut et le rôle du fidèle seront mieux définis, au sein de la communauté chrétienne, selon que sa participation concrète au culte sera plus intime, selon que son identification avec le groupe religieux sera plus profonde. Bien d'autres variables influenceront sur l'intensité du rattachement à l'Église : par exemple, la dimension de la communauté chrétienne locale, le statut du prêtre et des responsables paroissiaux, la distance socioreligieuse entre les fidèles eux-mêmes, l'orientation de la prédication, l'efficacité des groupements intermédiaires entre l'Église universelle et le fidèle, les solidarités senties entre la communauté locale et les autres communautés chrétiennes. L'image même qu'on se fait de l'Église dans un milieu contribuera également à raffermir ou à désintégrer le sens de l'appartenance des fidèles. Nous reprendrons plus explicitement ce dernier aspect dans notre troisième partie.

En plus de ces problèmes de différenciation et de degré dans le sentiment d'appartenance, c'est la question des mutations positives ou négatives de ce sentiment qu'il faut examiner. Notons d'abord les mutations positives par lesquelles le lien à l'Église se raffermir, se renforce. Nous entrevoyons ici tous les problèmes que pose au psycho-sociologue la maturation du sentiment religieux et de l'adhésion à l'Église. Comment en [342] vient-on à s'identifier parfaitement à l'Église, à assumer la cause de l'Église comme sa cause à soi ? La psychologie nous offre déjà quelques voies d'analyse très suggestives, par exemple, lorsqu'elle observe que, parmi les sentiments humains, aucun peut-être ne polarise le dynamisme d'une personnalité et ne réussit à unifier le psychisme comme le sentiment religieux. L'engagement total, le dévouement, la consécration entière à l'Église, le martyr même sont des faits spirituels qui offrent à la psycho-sociologie une am-

ple matière à analyse. Quelques enquêtes ont déjà tenté timidement l'étude de ces phénomènes spirituels et sociaux tout à la fois,

Il y a, d'autre part, les mutations négatives et les phénomènes de rupture dans l'adhésion à l'Église. Comment les sentiments d'indifférence ou d'apathie s'établissent-ils chez le fidèle ? Comment le croyant se détache-t-il graduellement de la communauté de foi, comment en vient-il à rompre brusquement ? À quelle profondeur psychologique atteint la rupture religieuse ? Quels sont les résidus psycho-sociologiques pouvant subsister chez le fidèle qui a rompu avec l'Église ? Quels sont les absolus de substitution qui redonnent une unité au moins fonctionnelle à la personnalité de l'agnostique ou de l'athée ayant autrefois été membre de l'Église ? Certaines enquêtes empiriques permettent déjà de prospecter ces difficiles problèmes, mais on peut dire que tout reste encore à faire pour la psychosociologie religieuse.

Voilà donc, dans ses très grandes lignes, un schéma d'analyse qui nous permettra de scruter systématiquement l'appartenance religieuse au niveau du membre individuel. Ce modèle, en le voit, procède par l'étude de la genèse, des différenciations et des mutations de l'attitude religieuse. On y trouvera, pensons-nous, quelques [343] pistes de recherche utiles pour des études empiriques. Il nous plaît ici de souligner que ce Congrès aura suscité sur le thème de l'appartenance à l'Église un certain nombre d'enquêtes du plus haut intérêt. Donnons un exemple que nous tirons d'un des rapports nationaux ²¹⁴.

Il s'agit d'une enquête menée dans une grande ville d'Italie. Elle nous révèle les jugements des fidèles au sujet des critères d'appartenance à l'Église. On avait demandé d'indiquer lequel ou lesquels parmi les critères suivants permettent de classer une personne comme « faisant partie de l'Église » :

1. La réception du baptême ;
2. Le mariage et les funérailles à l'église ;
3. L'assistance à la messe dominicale et la communion pascale ;
4. La participation à quelques manifestations religieuses ;
5. L'inscription à une organisation catholique.

Les réponses, de l'avis même du responsable de l'enquête, sont déconcertantes. Parmi la population étudiée, on constate que :

²¹⁴ D. Antonio TOLDO, « Il senso dell'appartenenza psicosociologica alla Chiesa tra i fedeli di una grande città e diocesi d'Italia (Bologna) », communication à la VIIe Conf. int. de sociologie religieuse, 1962, 54 p., cf. 36-37.

- 28% n'ont pas su, par ignorance ou par omission, mentionner le baptême comme condition nécessaire pour faire partie de l'Église ;
- 17% ont mentionné les cinq éléments comme nécessaires ;
- 23% exigent l'inscription à une organisation catholique comme condition pour faire partie de l'Église.

[344]

Le plus surprenant, c'est que cette confusion se retrouve chez les personnes de tout âge, de tout niveau de culture et de toute profession, sans distinction. Ces observations nous renseignent sur la façon dont les fidèles se sentent reliés à l'Église. Il faut souhaiter que plusieurs enquêtes similaires nous révèlent plus à fond quel est le véritable contenu psychologique de l'attitude d'appartenance et quelle est la qualité de l'adhésion psychosociale du fidèle à l'Église.

2. Le groupe d'appartenance.

Entrons maintenant dans la perspective du groupe d'appartenance. Au sens restreint du terme, c'est la personne proprement qui appartient à un groupe. C'est ce que nous avons analysé plus explicitement dans notre ouvrage ; nous en avons donné un aperçu plus haut. Mais, en pratique, on ne peut traiter de l'affiliation socio-religieuse sans une référence constante au groupe qui accueille et qui agrège le membre individuel. Quand on parle de communauté d'appartenance pour un catholique, on se réfère en définitive à la société ecclésiastique totale, à l'Église universelle. C'est en effet à l'Église universelle qu'on s'agrège par le baptême. Mais, au plan psycho-sociologique, tout un réseau de structures immédiates ou locales, comme la paroisse, les associations, les communautés religieuses, les groupements catholiques, viennent médiatiser le rattachement à l'Église. Certains sociologues du XIXe siècle ont eu tendance à mépriser la fonction des groupements intermédiaires entre l'individu et la société globale. Déjà Durkheim réagissait contre cette utopie de croire que les individus pourraient se passer de ces structures immédiates et, sans elles, s'intégrer harmonieusement dans la société. Pour obvier à l'anomie des personnes et pour [345] favoriser l'intégration des so-

ciétés, Durkheim proposait même la création, dans la société de son temps, de groupements intermédiaires qu'il appelait des « corporations ²¹⁵ ».

Cette façon d'envisager l'intégration sociale des individus par le truchement des structures intermédiaires est devenue un postulat fondamental de la recherche en psycho-sociologie. Pour comprendre la cohésion des collectivités, comme pour saisir l'intégration sociale des personnes, le psycho-sociologue prête une attention toute particulière aux groupements restreints, aux communautés primaires, qui servent à l'individu de cadre intégrateur immédiat et de premier échelon dans l'affiliation à la société totale. C'est également de cet angle qu'il faut envisager les appartenances socio-religieuses.

On se demandera alors quelle est la fonction psycho-religieuse des structures locales et des sous-structures dans l'Église ? Comment le fidèle se rattache-t-il psychologiquement à ces microstructures qui lui permettent de participer « hic et nunc » à la vie de l'Église totale ? Comment ces micro-structures (famille, école, communautés, associations, paroisse, diocèse, etc.) peuvent-elles servir de relais, de cadre intégrateur, de centre de participation religieuse, de foyer de transmission pour les valeurs et les normes chrétiennes ? La question revêt une importance capitale surtout dans une société spécialisée et segmentaire, comme nous le disions plus haut. Le problème sera du reste repris plus explicitement dans une autre communication de ce congrès (voir le chap. XVIe de ce livre).

[346]

Contentons-nous d'insister ici sur les conditions psycho-sociales qui permettent aux fidèles, à quelque échelon de participation que ce soit, de s'identifier comme membres d'un groupement religieux. Quatre conditions seront soulignées. Pour que les fidèles se sentent psychologiquement membres de l'Église :

1. Il faut d'abord qu'ils aient un minimum d'interaction avec ce groupement.
2. Il faut ensuite qu'ils acceptent les valeurs et les normes propres à ce groupe.
3. Ils doivent aussi, dans une certaine mesure, s'identifier avec le groupe lui-même.
4. Il faut en outre qu'ils se sentent considérés comme membres véritables par le groupement.

²¹⁵ E. DURKHEIM, *De la division du travail social*. Paris, P.U.F., 1960, voir la préface de la seconde édition. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

1. Reprenons chacun de ces éléments. Voyons en premier lieu ce besoin d'interaction avec la communauté ecclésiastique. En langage juridique, l'interaction indispensable que l'adulte doit avoir avec l'Église pour faire partie de celle-ci se borne à la réception du baptême et à la profession de la foi catholique. Il est difficile de traduire ces exigences en termes psycho-sociologiques précis. Mais ce qui est requis fondamentalement c'est un minimum de participation à l'activité du groupement. Au plan de l'observation concrète, cette participation peut revêtir des formes et des degrés très divers : contacts occasionnels avec l'Église, assiduité plus ou moins grande à l'Église, Pratique régulière, participation aux associations, engagement dans les activités du groupe religieux. Nous parlons ici d'un minimum indispensable ; il est difficile de le préciser. Mais on peut au moins affirmer qu'au niveau psychosociologique le sens de l'appartenance à l'Église ne saurait persister sans des contacts au moins occasionnels avec le groupement religieux. L'absence [347] totale de l'Église signifierait à brève échéance la rupture du lien psycho-social avec celle-ci.

2. Un minimum d'interaction est indispensable, mais ceci reste encore insuffisant pour nouer des solidarités véritables avec la communauté ecclésiastique. Pour faire psychologiquement partie de l'Église, il faut également accepter les normes et les valeurs propres de la communauté chrétienne. En pratique, le fidèle doit partager les croyances et les principes moraux de son Église. La théologie catholique enseigne que le refus d'un dogme entraîne la séparation d'avec la communion chrétienne. C'est un cas limite. Mais le psycho-sociologue remarquera que même des refus intermédiaires dans le domaine des valeurs chrétiennes contribuent à l'affaiblissement et au dépérissement du sentiment de solidarité avec l'Église. Il y a là un vaste champ de recherche pour la sociologie religieuse. Il faudrait pouvoir observer comment les valeurs chrétiennes sont acceptées aux divers niveaux d'activité des fidèles : dans leur vie religieuse intime, leur vie familiale, leur vie de loisir, leur vie professionnelle, leur vie sociale et politique, etc. N'y a-t-il pas, peut-être, une coupure entre la vie religieuse dite « personnelle » et les activités profanes ? Souhaitons que des enquêtes nombreuses viennent nous renseigner sur ces importants problèmes.

3. Ajoutons une troisième condition à l'appartenance psycho-religieuse : l'identification du membre avec le groupe comme tel. L'identification à un groupe est un processus complexe par lequel le membre s'assimile affectivement à son groupe. En conséquence, il perçoit et sent son groupe d'appartenance comme une

part de lui [348] même. Son groupe lui sert de cadre psychologique lui permettant de reconnaître intimement sa propre identité. La famille, la patrie, l'Église servent ainsi de cadre identificateur pour le fils, le citoyen, le fidèle. Pour la famille, pour la patrie, les liens sont spontanés, mais pour l'identification à un groupement volontaire, l'identification doit être cultivée et soutenue. Ainsi, pour l'identification à l'Église. Par la participation consciente aux activités de l'Église, par l'acceptation de ses normes, le fidèle fait sienne la cause de l'Église. Il en partage les fins, les objectifs. Les difficultés de l'Église, ses soucis, ses succès sont ressentis comme les siens propres. L'adhésion plénière à l'Église entraîne une identification pratiquement absolue avec la communauté chrétienne.

C'est surtout aux moments de crise, de persécution, qu'on mesurera la profondeur de l'identification à l'Église. Il suffira parfois d'un choc relativement minime pour qu'une population rompe ses liens avec l'Église. Le simple passage, par exemple, d'un niveau traditionnel à un milieu urbanisé pourra, en certains cas, provoquer la rupture. Pourquoi ? Précisément parce que l'identification à l'Église comme telle était restée superficielle. La sociologie des migrations internes et externes offrirait, croyons-nous, la possibilité d'étudier ces phénomènes de plus près.

4. Venons à la quatrième condition mentionnée plus haut, c'est-à-dire, à *l'acceptation du membre par le groupe*. Pour se sentir membre d'une communauté, il faut avoir psychologiquement conscience d'être accepté, accueilli, désiré par cette communauté. Ce sentiment d'acceptation sociale joue une part capitale dans le réseau de nos solidarités communautaires. Le même processus est à l'œuvre dans la cohésion du groupe religieux. Le fidèle a besoin de se sentir personnellement [349] accepté par la communauté chrétienne. Une appartenance anonyme est pratiquement impossible au sein d'une communauté. Il ne suffit pas que le fidèle se sache agrégé à l'Église universelle, il faut en outre qu'il se sente personnellement accepté par une communauté toute proche, intime, où il est reconnu, apprécié pour ce qu'il est, soutenu, et nommément accueilli. Le psycho-sociologue ne saurait trop insister sur cette condition indispensable à une appartenance de type communautaire et qui soit ancrée dans la psychologie du fidèle. Les études effectuées ces dernières années sur l'adhésion des catholiques aux sectes chrétiennes soulignent précisément, comme l'une des motivations les plus puissantes de ces conversions, la recherche de la part des fidèles d'une communauté d'accueil, intime et compréhensive. Les structures ecclésiastiques des grandes villes peuvent-elles vraiment jouer cette fonction d'accueil et manifester au fidèle qu'il est connu personnellement, qu'il est nommément accepté, qu'il fait partie intégrante d'une

communauté ? Les sociologues devraient pouvoir imaginer un *test* pour apprécier le caractère communautaire des paroisses modernes ; ils devraient en tout cas étudier comment, dans les conditions urbaines actuelles, il est possible de faire naître chez le fidèle ce sentiment qu'il est accepté et connu comme membre d'une communauté de personnes.

3. *Le contexte extérieur.*

Après avoir envisagé l'appartenance religieuse du point de vue du membre individuel, puis par rapport au groupe d'appartenance, il nous faut la considérer maintenant par rapport au milieu socio-culturel extérieur à l'Église. Déjà nous soupçonnons toute l'influence que le milieu profane [350] peut exercer sur les affiliations religieuses. Les fidèles ne peuvent rester insensibles, ni à l'image que la société ambiante se forme à leur sujet, ni aux jugements qui ont cours sur l'Église, ni aux stéréotypes qu'on utilise pour décrire l'attitude des chrétiens. Ces types de réactions varient grandement d'une société à l'autre. Dans certaines ambiances favorables à la religion, l'appartenance à l'Église jouit d'un prestige incontesté et les affiliations religieuses trouvent un ferme soutien dans les structures profanes. Dans d'autres contextes, les catholiques, parce que catholiques, sont psychologiquement considérés comme des marginaux ou même comme des déviants. Ailleurs, les fidèles vivent dans un climat culturel ni hostile ni favorable, mais pratiquement neutre et indifférent à leur endroit.

L'on voit tout de suite l'intérêt de ces recherches pour la sociologie des appartenances religieuses. Il faut se réjouir qu'une enquête internationale ait été organisée sur ce thème par la Conférence internationale de sociologie religieuse. De nombreuses communications ont déjà été préparées par les divers rapporteurs nationaux présents à ce congrès. Contentons-nous ici d'illustrer les principales hypothèses de travail qui avaient été formulées pour guider ces enquêtes. Ce schéma d'analyse pourrait éventuellement servir à d'autres recherches analogues et favoriser une étude comparative des appartenances religieuses en divers contextes nationaux ²¹⁶.

Rien n'est proposé comme définitif dans la série d'hypothèses que nous avançons ici. Nous essayons seulement d'entrevoir comment on peut [351] se repré-

²¹⁶ Voir la méthode que nous avons suggérée dans la « Note introductive à la VII, Conférence internationale de sociologie religieuse : l'appartenance à l'Église », *Social Compass*, 9 (1962), 135-139.

senter le fait d'appartenir à l'Église en des contextes culturels différents. Nos hypothèses visent davantage à poser des questions qu'à décrire par avance des situations typiques.

1. Premier cas possible : dans certains pays de vieille tradition chrétienne, le fait d'appartenir à l'Église pourra être considéré comme une donnée de la culture nationale. L'appartenance à la communauté nationale entraîne pratiquement, pour le grand nombre, le rattachement à l'Église. On dira, par exemple, être Irlandais, être Espagnol, être Portugais, c'est être catholique. Le sociologue, dans ces cas, tâchera de saisir quelle est la signification de ces allégeances complexes ; il essaiera surtout de comprendre la tonalité propre et la spécificité des appartenances religieuses dans un tel milieu. Quel est l'effet de la désaffection religieuse dans ce contexte ? Comment se redéfinissent psychologiquement les fidélités à l'Église lorsqu'on a quitté la communauté nationale, au moment des migrations par exemple ? Bien d'autres problèmes pourraient être évoqués à ce sujet. Qu'arrive-t-il à la fidélité du catholique vivant dans ces milieux lorsqu'il se détache des institutions confessionnelles ou des mouvements socio-politiques d'inspiration chrétienne ? Est-ce l'Église elle-même qu'il croit abandonner en se désolidarisant de ces institutions para-religieuses ? La question vaut d'être soulevée car elle révélerait le sens de l'Église et la signification de l'appartenance religieuse dans la psychologie de ces fidèles.

2. Une deuxième hypothèse peut être envisagée. Ce serait le cas des régions où les fidèles sont considérés comme une minorité persécutée ou comme un groupe tenu en marge des structures officielles de la nation. Il ne s'agit pas seulement [352] de l'Église et de l'État ; il y a ici dépréciation et rejet des liens avec l'Église. Du point de vue des valeurs officielles, sinon du point de vue de la culture dominante, appartenir à l'Église est une anomalie, une survivance appelée à s'évanouir. Le prestige du catholique comme tel est extérieurement nul. On peut espérer que les observations de sociologie religieuse poursuivies dans les pays d'Europe centrale nous éclaireront sur la signification des appartenances à l'Église en ces situations où les conflits religieux sont quasi officialisés. Qu'advient-il des identifications religieuses, qu'advient-il du sentiment d'appartenance à l'Église lorsque s'instaure un régime totalitaire ouvertement opposé aux valeurs chrétiennes ? Que se passe-t-il dans une situation d'isolement socio-religieux ? Le lien d'appartenance aux communautés chrétiennes locales se raffermirait-il et sur quel plan ? Comment se rattache-t-on psychologiquement à l'Église universelle lorsque sont rompues les

communications habituelles avec le centre et avec les autres communautés chrétiennes ?

3. Pensons à un autre cas. En certains milieux, le fait d'appartenir à l'Église apparaîtra comme l'identification à une classe particulière, à une couche sociale, à une tradition politique. Des milieux ouvriers distants de l'Église identifieront les catholiques avec la bourgeoisie ; des intellectuels identifieront les catholiques avec les couches populaires. Ces représentations sont très révélatrices pour le psycho-sociologue. Quelle est l'image qu'on se forme de l'Église dans ces milieux ? Que signifie l'attachement à l'Église pour ceux qui vivent en marge d'elle : s'agit-il de fidélité à des intérêts ? Est-ce le résultat de préjugés ? Est-ce un phénomène de compensation ? Ces stéréotypes et ces images populaires peuvent être [353] fausses du point de vue théologique ; mais ces représentations sont des réalités psycho-sociales qu'on ne saurait minimiser. Elles s'expriment par le truchement des mass media et constituent autant de barrières psychologiques à la communication que l'Église se propose d'établir avec le monde profane.

4. L'appartenance à l'Église prendra une signification psycho-sociologique particulière dans les pays où règne le pluralisme culturel. Appartenir à l'Église catholique apparaîtra comme l'une des nombreuses affiliations religieuses possibles. Bien plus,, le fait d'être rattaché à un groupement religieux, même minoritaire, sera l'une des voies normales d'intégration dans la nation. Selon la thèse de Will Herberg, ce serait notamment le cas des fidèles aux États-Unis. L'affiliation religieuse rattache le citoyen à l'un des trois rameaux spirituels qui permettent aux Américains de se définir et de s'identifier soit comme Protestant, soit comme Catholique, soit comme Israélite. Il serait intéressant de comparer la situation des catholiques de ce pays avec celle qui existe en Angleterre, au Canada, en Allemagne, en Hollande, pays où prévaut le pluralisme religieux. L'équilibre sociologique qui s'établit entre la majorité et les minorités religieuses présente de multiples problèmes ; y a-t-il alors, chez les catholiques, une plus nette perception de leur appartenance spécifique à l'Église ? L'appartenance à l'Église exerce-t-elle une fonction protectrice à l'égard des minorités ? La conscience même d'être minoritaire produit-elle chez les fidèles un complexe de défense., de conservatisme ? Y a-t-il à certains niveaux du comportement familial et social certaines confusions entre les valeurs chrétiennes et les valeurs dominantes dans le milieu ?

5. Envisageons une autre possibilité : s'affilier à l'Église pourrait apparaître comme *le renoncement à la culture traditionnelle* ou aux valeurs indigènes. Ce cas a pu être plus fréquent autrefois lorsque les missionnaires ne se dissociaient guère des administrations coloniales et lorsque le clergé et les cadres de l'Église restaient étrangers au pays. Les liens et les contacts des indigènes avec l'Église ont pu revêtir alors la forme même de relations avec l'administration étrangère. Encore aujourd'hui, en certains pays qui ont pourtant reçu le christianisme depuis longtemps, on assiste à une reprise des valeurs religieuses non chrétiennes, et parfois même à un syncrétisme ou à un mélange des cultes. Il y a là un phénomène d'accommodation des valeurs, comme disent les sociologues. On voit, en tout cas, que l'appartenance à l'Église n'est guère acceptée dans sa spécificité. Le fait n'est pas attribuable aux seules consciences individuelles ; c'est un fait socio-culturel. Ce cas-limite montre bien à quel point nos appartenances spirituelles sont intriquées dans le réseau de toutes nos solidarités sociales.

Voilà, en ces grandes lignes le modèle analytique qui est proposé. Il permettrait, croyons-nous, de scruter plus systématiquement les appartenances socio-religieuses. La part hypothétique de ces considérations ne nous échappe pas. En un domaine encore relativement peu exploré, on doit procéder plutôt par mode d'interrogation que par l'exposé de conclusions bien acquises. C'est du reste la fonction même de la Conférence internationale de sociologie religieuse de nous inviter à poser des questions et à nous interroger sur l'orientation et le sens de nos recherches.

[355]

Si, pour terminer, nous nous permettons d'élargir un peu le cadre de ces réflexions, nous verrions probablement que l'étude des appartenances à l'Église correspond, comme démarche empirique, aux préoccupations et aux angoisses de l'homme religieux vivant dans la société moderne. En une époque comme la nôtre qui a perdu le sens des solidarités traditionnelles et qui recherche si avidement le soutien de communautés nouvelles (*quest of community*) ; en cette société où les personnes sont continuellement en quête de leur propre identité (*quest of identity*),

où chacun éprouve un impérieux besoin de participation personnelle à la vie des groupes, il nous semble de toute première importance que les psycho-sociologues nous aident à comprendre le sens spécifique des adhésions à l'Église et des participations conscientes à la communauté d'appartenance religieuse.

[357]

Quatrième partie :

L'appartenance religieuse :
ses conditions et son évolution.

Chapitre XVI

Modèles structurels, changement social et attitude d'appartenance à l'Église. *

Par Emile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Le but de cette étude est d'attirer l'attention sur les fonctions latentes possibles du changement social vis-à-vis de la structure de l'Église et médiatement de l'attitude d'appartenance à l'Église.

Le chapitre comprendra trois parties. Dans la *première* nous analyserons le lien possible entre modèle structurel et attitude d'appartenance. Dans la *deuxième* nous exposerons ce qui nous semble avoir été le modèle structurel de l'Église au cours des siècles de chrétienté et dans la *troisième* nous proposerons une théorie de la démicrostructuration de l'Église et conséquemment d'un affaiblissement du sentiment d'appartenance à la suite des processus d'industrialisation et de spécialisation qui ont marqué les deux derniers siècles.

*

Communication faite à la VIIe Conférence internationale de sociologie religieuse, tenue à Königstein/Taunus, en juillet 1962.

[358]

Première partie

Attitude d'appartenance et modèle structurel.

[Retour à la table des matières](#)

La structure peut se définir le modèle qui préside aux rapports des éléments et du tout.

On peut ainsi considérer la structure comme une condition de l'intégration des parties dans le tout. Elle ne suffit pas à l'intégration qui suppose toujours chez les éléments un dynamisme (dans le cas d'un groupe motivations et valeurs corrélatives) par lequel ils tendent à former un tout, mais elle la conditionne en ce sens que ces dynamismes ne peuvent produire leurs effets si les éléments ne sont pas « adéquatement » situés dans le tout par une structuration appropriée.

On peut distinguer divers types de modèles structurels selon les exigences propres à chacun des ensembles et à chaque espèce d'éléments qu'il s'agit d'intégrer.

Deux modèles extrêmes serviront de points de repère dans l'étude de la structure des groupes : le modèle que nous nommons mécanique et le modèle que l'on pourrait appeler statistique.

Un modèle structurel mécanique est celui dans lequel les éléments se trouvent vis-à-vis du tout dans une nécessité telle que l'un des éléments ne peut être modifié ou supprimé sans que le tout soit lui-même modifié ou supprimé : les pièces d'une machine, les membres d'un corps animal ou humain, les syllabes d'un alexandrin, les temps d'une mesure musicale, les plats d'un menu bien composé sont structurés selon un modèle mécanique.

À l'opposé un modèle structurel statistique est celui dans lequel les divers éléments - du fait [359] de la structure même - présentent individuellement une importance quasi négligeable vis-à-vis du tout. Un élément peut être modifié ou supprimé sans que le tout en soit lui-même modifié ou supprimé. Une modification ne se produira dans le tout que si l'on modifie ou supprime un nombre multiple d'éléments. L'on peut ainsi supprimer quelques cellules dans le tissu végétal ou animal, voire une petite partie d'un animal élémentaire, un pied dans un rythme

musical ou poétique libre, un convive dans un banquet de deux cents personnes, sans que l'ensemble en soit substantiellement modifié. Au-delà du modèle structurel statistique on trouverait : 1° le simple système social qui ne repose que sur des rapports interindividuels, fondés eux-mêmes sur la poursuite d'intérêts individuels et 2°, le simple agrégat où aucune unité véritable sinon la pure juxtaposition ne relie les éléments ensemble.

On peut appliquer les analyses précédentes à la structure des groupes et des sociétés. Certains groupes sont établis suivant un modèle mécanique, en ce sens que chacun des membres du groupe y joue un rôle essentiel et ne pourrait être exclu sans que le groupe s'en trouve modifié d'une manière sensible : cela ne se rencontre que dans les petits groupes où chacun joue un rôle spécifique. Pour qu'un groupe ait une structure mécanique, il ne suffit pas sans doute qu'il soit petit (moins de dix, quinze ou vingt personnes), il faut encore que chacun y ait reçu un rôle indispensable, mais il semble nécessaire que ce groupe soit restreint. Lorsque les individus sont directement immergés dans un groupe très vaste, il est difficile de dire que la présence d'un élément (indépendamment de la personnalité de cet élément) soit indispensable au groupe. Un vaste groupe aura toujours une structure de type statistique.

[360]

Les conséquences psycho-sociologiques sont assez faciles à observer : dans un petit groupe où il est relativement aisé de distribuer à chacun un rôle spécifique en rapport avec la finalité du groupe, chacun pourra aisément acquérir la conscience de son utilité pour le groupe. Cette conscience pourra aisément donner naissance au sens de la responsabilité vis-à-vis du groupe et à l'attitude d'appartenance au groupe. Au contraire, dans les groupes construits selon un modèle statistique, chacun se sentira très peu indispensable au fonctionnement du groupe et pourra aisément se retirer ou refuser son concours sans avoir conscience de nuire au fonctionnement du groupe. L'attitude d'appartenance à ce groupe sera très faible. Les groupements qui ne prétendent pas exiger une attitude d'appartenance très étroite, parce qu'ils savent qu'ils ne réussiraient pas à obtenir un profond engagement de leurs membres potentiels, se donnent une structure de type statistique. Au contraire les groupements qui prétendent s'attacher étroitement leurs membres se donnent une structure de type mécanique.

Comment y parviennent-ils cependant lorsqu'ils prétendent aussi regrouper de grandes quantités d'adhérents ? Ils ont recours à une structure à plusieurs étages dans laquelle chaque étage se trouve vis-à-vis de l'étage supérieur organisé selon

un modèle mécanique. Le premier étage notamment, celui dont les éléments sont des individus, est constitué de petites cellules qui permettent :

- a) Un étroit contrôle du groupe sur les individus ;
- b) Un degré intense de participation aux activités du groupe ;
- c) Et par conséquent une ferme attitude d'appartenance.

[361]

Les armées notamment ont toujours été organisées selon un tel modèle, non seulement parce qu'il permet une plus grande efficacité mais aussi - et cela fait partie de l'efficacité recherchée - parce que la fidélité de chacun à l'ensemble du groupe est fermement assurée. Les études poursuivies en Amérique sur le « soldat américain » on', abouti à la conclusion que la motivation sur laquelle en dernier ressort repose la fidélité du combattant en situation difficile est la loyauté vis-à-vis du petit groupe de combat formé par ses proches camarades et lui. Une armée qui ne serait pas divisée et subdivisée en unités bien contrôlables à chaque échelon, qui notamment ne disposerait pas au dernier étage d'une microstructure composée de petits groupes deviendrait vite une horde, une bande qui à la moindre difficulté verrait ses éléments se disperser.

Bien d'autres groupements, mouvements, sociétés qui désirent obtenir de leurs membres une fidélité totale ou du moins prépondérante s'organisent selon un modèle semblable. L'exemple du Parti communiste, de ses cellules, regroupées en sections, districts, etc., montre l'efficacité non seulement opérationnelle, mais encore psychosociologique d'une microstructure dans laquelle l'individu est étroitement intégré.

Certes une solide microstructure ne suffit pas, ou ne suffit pas toujours à créer une ferme attitude d'appartenance. Bien des individus ne souhaitent pas s'enfermer dans de petits groupes, ou du moins n'y consentent que si par le moyen d'une telle insertion ils sont reliés à une société ou à un mouvement de large envergure, voire d'envergure universelle. Il faut aussi, bien sûr, qu'ils aient adopté les valeurs admises dans la société ou le mouvement et que celui-ci jouisse de prestige dans la société globale ou du moins la classe sociale à laquelle ils appartiennent. Ces [362] dernières exigences commandent ce que l'on pourrait appeler l'identification initiale, mais pour que l'on puisse passer d'une identification plus ou moins totale à un sentiment d'appartenance, il semble nécessaire de donner à chacun la possibi-

lité de participer aux opérations du groupement et cela semble supposer à la base du groupement une microstructure de petits groupes.

Deuxième partie

Les modèles structurels de l'Église au sein de la société païenne et en période de chrétienté.

[Retour à la table des matières](#)

L'Église des trois premiers siècles est minoritaire ; elle est organisée en petites communautés chrétiennes où le sentiment d'appartenance est encore renforcé par la conscience de constituer une minorité persécutée. La dimension réduite des groupes religieux chrétiens s'explique largement par l'impossibilité d'organiser des réunions de masse sans alerter l'autorité persécutrice. L'Église des premiers siècles est microstructurée par nécessité.

Le passage de la société païenne à la chrétienté se marque par un double mouvement : la chrétienté embrasse peu à peu la totalité de la population et les institutions civiles deviennent chrétiennes. Ce double mouvement va avoir sur la structure de l'Église et notamment sur sa microstructuration une conséquence capitale.

Il semble difficilement contestable que les fidèles des périodes de chrétienté avaient une ferme attitude d'appartenance à l'Église. Certes il ne [363] s'agissait pas d'une appartenance conquise en opposition avec d'autres groupements. Il s'agissait d'une attitude souvent peu réfléchie, mais qu'on n'aurait pas songé ni accepté de remettre en question. Les croisades, les guerres de religion, les hérésies furent souvent des tests de cette appartenance. La fidélité aux préceptes de l'Église, même difficiles, ne pouvait pas reposer sur de simples motivations « primaires ». Des motivations secondaires, c'est-à-dire reposant sur l'appartenance au groupe peuvent seules expliquer la soumission à des modèles de comportement ou à des modèles de croyance qui exigent le sacrifice de nombreuses préférences individuelles. Certes la chrétienté n'était pas exempte de péchés et de défaillances, mais le tissu des croyances et de l'éthique chrétiennes n'était pas entamé et se reconstituait sans peine.

Cela tenait, semble-t-il, au fait que l'Église enserrait l'individu dans un réseau serré de groupes et notamment de petits groupes qui tous la reliaient à la société

religieuse globale. L'individu était étroitement contrôlé, mais ce contrôle avait comme contrepartie une active participation de chacun au sein de petits groupes où il trouvait reconnaissance, responsabilité et développement de sa personnalité.

Est-ce à dire que l'Église de chrétienté connaissait une autre structure officielle que celle que nous lui connaissons aujourd'hui ? Il semble que l'on puisse répondre par la négative. Après les conversions massives qui suivirent l'ère constantinienne, les unités officielles de l'Église atteignirent rapidement plusieurs centaines et même plusieurs milliers de fidèles.

Comment pouvons-nous dire alors que l'Église de chrétienté avait une microstructure de petits groupes ? C'est que cette microstructure était [364] empruntée aux groupements naturels et civils. Tout se passait comme si une sorte de pacte avait été signé entre la société globale et l'Église. L'Église assurait l'intégration sociale et culturelle de la société en échange de quoi celle-ci mettait au service de l'Église une microstructure d'organisations, de petits groupes, de *petites sociétés*, et d'abord la famille. Les premiers siècles chrétiens avaient connu les familles divisées par la foi, la chrétienté crée la famille chrétienne. Les institutions familiales, les rôles familiaux sont redéfinis par le christianisme. Le père, la mère, le parrain, la marraine non seulement doivent se comporter chrétiennement, mais ils ont une fonction d'Église auprès des enfants et des domestiques. Ils sont les chefs d'une communauté chrétienne élémentaire. Au-delà de la famille, la référence chrétienne est assurée par bien d'autres échelons associatifs ou communautaires : l'école, fondée et surveillée par le curé, les confréries, les ateliers, les voisinages qui exercent un contrôle informel, mais efficace. Il suffit au curé de contrôler un nombre limité d'individus pour assurer par leur intermédiaire le contrôle de l'ensemble des individus. Réciproquement chacun, en apprenant à jouer son rôle, dans les petits groupes où il travaille, consomme, se récrée, participe à la vie civique, apprend aussi à se soumettre à des modèles de comportement chrétiennement définis. L'Église est *présente partout* et toute participation, toute appartenance oriente l'individu vers l'Église. Celle-ci du reste n'est pas lointaine : la paroisse et les autres institutions proprement d'Église qui contrôlent l'ensemble de la vie civique, économique, familiale, sont suffisamment proches pour que chacun puisse clairement identifier l'Église comme société spécifique à laquelle ils soumettent leur jugement et leur comportement ; à cette paroisse très intimement associée [365] du reste avec la communauté locale ils s'identifient aisément. Et ils participent à sa vie moyennant tous les petits échelons intermédiaires que nous avons indiqués. Ils en sont vraiment membres actifs, responsables, ils lui appartiennent, et par elle, société déjà spécifiquement ecclésiastique, ils sont rattachés à l'Église universelle.

À la messe ils entendent parler de l'évêque, du pape, des conciles, des grands pèlerinages, des grands saints, aussi bien étrangers que nationaux.

La structure officielle de l'Église ne descendait pas en dessous de la paroisse, unité par elle-même trop vaste, sans doute le plus souvent, pour permettre une participation active de chacun et donc pour faire naître une attitude d'appartenance, mais en dessous de l'échelon paroissial, l'Église disposait d'une microstructure empruntée aux sociétés naturelles et civiles qui lui servaient d'échelons intermédiaires. La famille notamment, elle-même bien encadrée dans des communautés locales ou des échelons communautaires chrétiens, jouait un rôle primordial dans cette microstructuration de l'Église, et dans le mûrissement de l'attitude d'appartenance à l'Église.

Le « pacte » que l'Église avait passé avec la société globale n'était possible par ailleurs que parce que celle-ci était elle-même dotée de ce que l'on pourrait nommer une structure communautaire concentrique. Structure communautaire, c'est-à-dire à chaque échelon de la structure on trouve un groupe non spécialisé, regroupant la totalité des éléments (individus ou groupes) de l'échelon inférieur et contrôlant la totalité de leurs activités. Le groupe communautaire n'exclut de sa compétence aucun domaine ; pas plus le domaine religieux que les autres. Structure concentrique aussi - l'individu qui veut participer à la vie de la société globale doit, sauf [366] exception, accepter la médiation de chacun des échelons communautaires intermédiaires : famille patriarcale, domaine féodal, ou commune, province, royaume. En contrôlant ces échelons communautaires intermédiaires, l'Église fait dériver vers elle toutes leurs activités et aussi tout sentiment d'appartenance qui peut s'y développer.

Troisième partie

L'appartenance à l'Église dans une société laïque, de structure spécialisée et « sectorielle ».

[Retour à la table des matières](#)

La dissolution de la chrétienté s'est marquée par un double phénomène de laïcisation et de la spécialisation des groupements.

Nous ne discuterons pas ici le rapport existant entre ces deux processus. Il est possible que la laïcisation soit elle-même la conséquence de ce que nous nommons la structuration sectorielle de la société : l'homme moderne, pour s'intégrer

dans la société globale, ne compte plus uniquement ni même souvent principalement sur les groupements communautaires concentriques, mais sur des organismes ou groupements spécialisés auxquels il n'appartient qu'en vue d'un objectif limité et par la médiation d'un rôle distinct. La structure de la communication a elle-même changé avant même que ne naissent ces groupements spécialisés ; l'imprimerie permet de mettre en rapport des hommes très éloignés les uns des autres en court-circuitant les échelons communautaires. Quoi qu'il en soit des liens entre « sectorialisation » et laïcisation les deux phénomènes se sont développés plus ou moins simultanément.

[367]

La spécialisation des groupements et la « sectorialisation » de la société globale ont pour conséquence de diminuer l'emprise que les échelons communautaires exercent sur les individus. Un adolescent compte moins sur sa famille pour s'intégrer socialement que sur des écoles (non plus locales), des centres d'apprentissage, des groupements civiques, récréatifs ou culturels. Or tous ces groupements spécialisés ne sont pas eux-mêmes contrôlés par les cercles concentriques de la structure communautaire. La famille, la communauté villageoise, l'échelon de voisinage voient ainsi leurs membres leur échapper largement au profit des associations et organismes spécialisés. Sans doute la famille contrôle encore le comportement des enfants et assez efficacement encore dans bien des pays ou dans les classes sociales les plus aisées, des adolescents ; dans ces classes, en effet, la famille peut être un intermédiaire efficace d'intégration sociale. Cependant les facilités économiques que ces mêmes familles accordent à leurs enfants, les nécessités d'une éducation spécialisée qui dépasse les compétences de la famille, les liens qui se créent dans les écoles et les universités entre jeunes, les moyens de transport, tout cela diminue le pouvoir de contrôle de la famille. Si l'Église compte uniquement sur les divers échelons communautaires pour exercer son contrôle et plus ou moins consciemment pour assurer sa « microstructure », elle lie son sort à des groupements dont le pouvoir de contrôle est largement diminué.

Par ailleurs et concurremment, les groupements communautaires, du moins la communauté de voisinage, la communauté locale, la communauté nationale, se sont souvent laïcisées. Cette laïcisation est le refus du pacte dont nous avons parlé plus haut. La société pense pouvoir se passer du concours de l'Église ou des Églises pour assurer [368] son intégration ; elle ne veut pas non plus mettre son pouvoir de contrôle au service de la religion, même si par ailleurs elle conforme ses lois et sa politique aux préceptes du droit naturel prônés par les Églises. Elle ne pense pas qu'il lui revienne de maintenir la discipline ecclésiastique et les croyances d'une religion particulière. Quant aux groupements spécialisés, ils refusent

aussi de mettre au service d'une idéologie religieuse la fidélité qu'ils pensent ne pouvoir obtenir que pour une finalité bien précise. À moins que l'Église ne crée des organismes à double finalité (spécifique et religieuse) comme les sociétés récréatives, les syndicats, les écoles, les hôpitaux chrétiens, elle ne peut plus compter sur eux pour diriger vers elle les loyautés qu'ils suscitent. Elle ne peut plus compter sur eux notamment pour assurer ce que nous avons nommé sa micro-structuration.

La structure officielle de l'Église a souvent résisté aux changements socio-culturels. Les paroisses se sont maintenues. Si elles ont subi une évolution c'est dans le sens d'un accroissement de leurs membres, évolution qui va se combiner avec la disparition du « pacte de Chrétienté » pour transformer la paroisse en un agrégat ou tout au plus en un simple système de « relations avec autrui ».

Privée de l'appui inconditionnel de la communauté locale et de ses organismes, de la communauté de voisinage, et bien souvent de la famille, la paroisse se voit dotée d'une structure statistique très peu apte à engendrer, nous l'avons dit, une attitude d'appartenance. Tout se passe comme si dans une division militaire le général commandant la division se réveillait un matin privé de tous ses officiers et sous-officiers, ayant à son côté tout au plus un ou deux colonels. Une telle division serait bien incapable d'obtenir efficacité [369] et loyauté de la part de ses combattants. Elle n'est plus qu'une masse.

L'Église, *sans avoir rien changé à sa structure officielle* dont le dernier échelon est la paroisse, s'est vue ainsi peu à peu dépossédée de sa microstructure. La paroisse le plus souvent n'est plus un groupe, mais un simple agrégat, tout au plus un système de relations avec autrui.

Sans doute dans le cas de la paroisse, un certain nombre de motivations primaires peuvent encore conduire certains individus vers les services offerts par la paroisse. Mais cette pratique ne comporte en lui-même aucune participation active ni aucune appartenance. Elle n'engendre aucun « sens communautaire ». Elle crée une relation de fonctionnaire sacré à usagers, un ensemble de relations interindividuelles que Joseph Fichter compare à celles qui unissent les clients d'un dentiste avec le dentiste et entre eux. Un tel système, incapable par lui-même d'engendrer une fidélité a autant de solidité que les motivations primaires (individuelles) sur lesquelles il repose. Il ne peut compter sur une fidélité ou groupement religieux. C'est ce qui explique de nombreuses « infidélités » que le groupement religieux nomme des « apostasies », mais qui du point de vue psycho-sociologique peuvent n'être qu'une logique substitution fonctionnelle, aussi logique que le choix d'un nouveau médecin de la part du malade insatisfait.

Certes nous ne voulons pas signifier que depuis la mort du pacte de chrétienté l'Église ait perdu la fidélité de tous ses membres. Une minorité est restée attachée et prend vis-à-vis d'Elle une ferme attitude d'appartenance. Mais ne s'agit-il pas presque toujours de fidèles dont l'attitude d'appartenance a été médiatisée par l'insertion dans de petits groupes, soit dans des familles elles-mêmes regroupées en groupements informels de familles [370] catholiques ou rattachées à une famille plus large, soit dans des petits groupes spécifiquement religieux, comme des groupements de ferveur, d'apostolat, d'Action catholique, ou de bienfaisance. Lorsque c'est à la seule famille que l'on peut rattacher le maintien ou le développement de l'attitude d'appartenance, il s'agit le plus souvent ou de familles rurales ou de familles des classes aisées ou encore peut-être de familles populaires dont l'attachement est lui-même garanti par la conscience de constituer une minorité religieuse, en un mot de familles qui forment encore une enclave de chrétienté ou qui se réfèrent idéalement à une chrétienté qu'elles voudraient reconstituer.

Quoi qu'il en soit des causes qui ont pu maintenir des familles entières dans la fidélité à l'Église, il reste que dans la société laïque ces familles sont une minorité et que le changement socioculturel qui s'est produit jusqu'ici fait plutôt envisager une diminution de leur pouvoir de contrôle. Il semble qu'il serait difficile d'escamoter que la fidélité familiale puisse à l'avenir suffire à créer une ferme attitude d'appartenance à l'Église.

S'il est donc vrai que l'appartenance religieuse ne puisse devenir une attitude ferme sans une microstructure religieuse et s'il est vrai aussi que l'Église ne puisse plus compter aussi largement que par le passé sur des sociétés naturelles ou civiles pour assurer cette microstructure, il semble que la conclusion s'impose : dans la mesure où l'Église veut obtenir de ses « fidèles » plus que la participation occasionnelle et régulière à des opérations et à des cérémonies, si l'Église prétend être plus qu'un simple système social de relations avec autrui, il semble nécessaire qu'elle se dote elle-même de ces petits groupes [371] qui lui assureront une microstructure propre. Cette proposition, précisons-le, n'est que l'énoncé d'un jugement hypothétique. Il ne revient pas au sociologue de décider s'il est indispensable que l'Église soit une société au sens sociologique du terme et développe chez ses membres une véritable attitude d'appartenance.

[373]

Quatrième partie :
L'appartenance religieuse :
ses conditions et son évolution.

Chapitre XVII

Le rôle des groupes de référence dans l'intégration des attitudes religieuses. *

Par Hervé CARRIER.

I. Présentation du problème.

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on considère les progrès réalisés ces dernières années par les études de sociologie religieuse, il est un résultat, entre autres, qu'on ne peut manquer de souligner car il semble plus particulièrement significatif et prometteur : nous voulons parler d'une orientation nouvelle chez les chercheurs eux-mêmes. On discerne, en effet, chez ces derniers, une volonté commune de dépasser la description socio-graphique des faits religieux pour en saisir la signification psycho-sociale. Par-delà les dénombrements des groupes religieux, par-delà l'analyse des structures socio-religieuses, ce sont la mentalité et la psychologie des participants (ou des non-participants) qu'on désire atteindre. M. Gabriel Le Bras se faisait certainement l'interprète d'un grand nombre de sociologues lorsqu'il affirmait :

*

Communication à la VI^e Conférence internationale de sociologie religieuse. Bologne 1959 ; voir *Social Compass*, 7 (1960), 139-160.

[374]

La recherche en profondeur commence avec la psychologie. C'est par la psychologie que nous pénétrons dans l'âme des foules. Telle est, à mon sens, la fin suprême de toute sociologie ²¹⁷.

De tous côtés, la même requête est formulée. Chez les responsables spirituels, comme chez les chercheurs, on désire « pénétrer dans l'âme » des groupes religieux, on s'efforce de mieux comprendre les mentalités, de mieux saisir les attitudes religieuses collectives. Les études se sont multipliées dans ce sens, surtout depuis la dernière guerre, et l'on assiste en ce moment au développement d'une approche interdisciplinaire originale qu'on pourrait appeler une psycho-sociologie religieuse. Disons d'un mot que la psycho-sociologie religieuse est l'étude des cadres sociaux affectant d'une façon ou d'une autre le comportement religieux ; nous aurons par le fait même défini sommairement la nouvelle approche et nous aurons indiqué le rôle du présent exposé.

Le thème « la Religion et l'intégration sociale » soulève de multiples problèmes dont les deux plus obvie nous semblent être les suivants :

Premièrement : dans quelle mesure le fait religieux constitue-t-il dans un milieu un élément de cohésion et d'intégration sociale ? La religion, ici, est considérée comme un facteur d'intégration. Des études comme celles de Wach et de Yinger ont exploré ces problèmes et montré comment les religions de l'humanité ont apporté à la société soit le bénéfice de la cohésion et de l'unanimité, soit des ferment de discorde et de tension. En d'autres termes, dans cette première optique, ce sont les conséquences sociales du fait religieux [375] qui sont envisagées. Telle ne sera pas notre perspective en ce moment.

C'est à un deuxième type de phénomène que nous nous attacherons principalement. Au lieu de partir de la religion elle-même, nous partirons de l'intégration sociale. Au lieu de dire « la religion et l'intégration sociale », nous dirons plutôt « l'intégration sociale et la religion ». Notre question sera la suivante : dans quelle mesure nos attitudes spirituelles sont-elles influencées par les groupes (religieux ou profanes) auxquels nous sommes intégrés ?

Nous entrevoyons tout de suite les problèmes très concrets soulevés par notre question générale. Quelle est, par exemple, l'influence du groupe familial et du

²¹⁷ G. LE BRAS, « La sociologie religieuse parmi les sciences humaines », *Recherches et Débats*, 25 (déc. 1958), 11-25.

groupe primaire sur la formation du sentiment religieux ? Quelle part joue l'école dans l'éducation spirituelle de l'enfant ? Quels comportements inspire à l'individu son appartenance à tel groupe d'Action catholique ? Quelle attitude commande l'affiliation à telle formation politique, professionnelle, etc. ?

Le but du présent travail n'est pas de répondre à toutes les questions de cet ordre. Cette tâche appartient aux recherches empiriques. Notre intention est plutôt de proposer un modèle analytique, ou un schéma d'analyse, qui permette de saisir et d'étudier systématiquement le genre de problèmes dont nous venons de parler. Le cadre de recherche que nous proposons nous est suggéré par un examen méthodique de la littérature courante en psycho-sociologie religieuse ²¹⁸.

Remarquons dès l'abord que notre analyse se situe complètement en dehors des discussions soulevées par les anciennes théories sociologiques [376] ou psychologiques sur *l'origine* des sentiments religieux collectifs. De plus en plus, on reconnaît parmi les chercheurs que ce sont là de « faux problèmes », et que l'ambition des anciens auteurs de vouloir atteindre sociologiquement les origines religieuses à partir des phénomènes collectifs est une illusion et un leurre, comme le rappelait Gernet ²¹⁹. Rejetant donc, comme la plupart des sociologues objectifs, les prétendues « explications » (socio-culturelles, socio-économiques, psychanalytiques) du sentiment religieux, et postulant même comme élément d'intelligence de la vie religieuse la primauté absolue de la foi, on se demandera comment le sociologue peut observer les phénomènes de la psychologie religieuse collective, comment il peut analyser les mentalités et les comportements spirituels d'un groupe donné.

La réponse que nous suggérons s'inspire essentiellement de deux chapitres fondamentaux de la psycho-sociologie : celui qui nous introduit à l'analyse des *attitudes collectives*, et celui qui traite des *groupes de référence*. Les deux sujets sont connexes, comme nous le verrons. Présentons d'abord une explication formelle du problème, après quoi nous aborderons quelques applications pratiques.

²¹⁸ Voir H. CARRIER, s.j., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1960 (3e éd., 1966).

²¹⁹ L. GERNET, « Histoire des religions et psychologie : confrontations d'aujourd'hui », *Journ. de psychol.*, t. 47-51 (1954), 175-187.

II. L'étude psycho-sociologique des attitudes.

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce qu'une attitude psycho-sociale ? Comment les sociologues définissent-ils les attitudes ? Comment peut-on étudier les attitudes collectives dans leur formation, leur progrès, leurs transformations ? [377] Quelle importance y a-t-il à étudier les attitudes ? Voilà quelques questions auxquelles nous allons tenter de répondre brièvement.

Connaître les attitudes d'une personne ou d'un groupe c'est, en bonne part, connaître le secret des comportements et des conduites. Supposons que nous sommes renseignés sur les attitudes particulières d'un individu, - disons d'un chrétien, qui est père de famille, membre de tel syndicat, de telle formation politique -, ne pourrions-nous pas déjà deviner l'orientation de ses opinions, de ses engagements, de son comportement ? Les attitudes d'une personne nous révèlent son comportement. D'où l'intérêt qui s'attache à l'étude des attitudes. La notion d'attitude est tout à fait centrale en psycho-sociologie. Essayons d'en préciser la notion. Disons d'abord ce qu'elle n'est pas.

L'attitude n'est pas une simple *préférence*, ou un *sentiment*, ou un *intérêt* psychologique. Ces dispositions peuvent rester sur le seul plan émotionnel et ne jamais entraîner à l'acte concret. Ce ne sont pas des « attitudes de comportement ».

L'attitude n'est pas non plus une simple *motivation* ou un *attrait* psychosocial ; il ne s'agit pas non plus d'une simple façon particulière de *percevoir* la réalité sociale ou d'aspirer à un statut envié. Ces facteurs du comportement peuvent, en un sens, demeurer inefficaces et dans l'ordre platonique.

L'attitude est une réalité *synthétique et dynamique*. Si elle ne se réduit ni à la perception, ni à la motivation, ni à la réaction émotionnelle, elle englobe par contre toutes ces réactions et elle prédispose efficacement le sujet à agir dans un sens ou dans un autre.

En nous inspirant de G. Allport et de J. Stetzel, - les deux auteurs qui ont le plus contribué [378] à préciser le concept d'attitude ²²⁰ -, nous définirons l'attitu-

²²⁰ G.W. ALLPORT, « Attitudes », dans C. Murchison (Ed.), *A Handbook of Social Psychology*. Worcester, Mass., Clark University Press, 1935, p. 798-844 ; J. STORTZEL, « La psychologie sociale et la théorie des attitudes », *Annales sociologiques*, fasc. 44, 1941, p. 1-24.

de comme une structuration du dynamisme personnel orientant positivement ou négativement le comportement à l'égard d'un objet psycho-social. C'est un *dynamisme*, c'est une *disposition* à l'action, ou encore c'est le dynamisme préparatoire à l'action. En une formule plus élaborée, on pourrait dire que c'est une disposition résultant de structurations relativement durables de nos processus perceptifs, émotionnels et motivationnels s'exerçant à l'endroit d'un objet psychologique. Quand on parle, par exemple, de nos attitudes à l'égard des étrangers, à l'égard de la politique, à l'égard de tel groupe religieux, on emploie une formule synthétique désignant notre façon de percevoir, de sentir, de réagir face à un objet social, et cette structuration de notre psychisme constitue comme une disposition qui nous engage à un comportement soit favorable, soit défavorable, envers les étrangers, tel parti politique, telle religion, etc.

On voit tout de suite comment le concept d'attitude s'appliquera au comportement religieux. Le théologien ne sera pas sans remarquer les avantages de la théorie des attitudes :

1. L'attitude embrasse la *totalité du comportement*, ce qui évite les découpages arbitraires, comme ceux qu'on établit parfois entre le comportement religieux et le comportement moral. Le comportement religieux ne sera donc pas traité comme un compartiment autonome, hermétique, [379] de notre vie psychologique. Au contraire, les conduites religieuses engloberont l'ensemble du comportement.

2. Avec la notion d'attitude, on dépasse le behaviorisme social, car on *se trouve* à accorder un rôle fondamental à l'aspect *cognitif et perceptif* du comportement psycho-social. Inutile d'insister sur cet avantage quand on comprend le rôle de la connaissance et de la croyance dans les conduites éthico-religieuses.

3. La notion d'attitude est inséparable de celle de disposition et de structuration psychologique ; c'est-à-dire que, tout en insistant sur l'apprentissage et l'expérience psycho-sociale du sujet, on se trouve à postuler un *substrat de la personnalité* qui pourra éventuellement être traité comme tel par le moraliste ou le métaphysicien (*cf.* la notion de *personne*). Il sera dès lors facile au théologien de concilier les données de la psychosociologie avec ses explications propres du comportement religieux.

Voir aussi le Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française : *Les Attitudes*, Paris, P.U.F., 1961.

4. On remarquera également que l'analyse des attitudes se situe à un palier qui *transcende les antinomies du psychologisme ou du sociologisme*. Il n'est plus question d'opposer de façon irréductible la liberté de l'individu et les conditionnements sociologiques qu'il subit. Nos attitudes expriment aussi bien notre personnalité propre que le milieu et la culture dont nous sommes solidaires. Deux sources de nos attitudes sont ainsi marquées : celle qui vient de la psychologie individuelle et celle qu'inspire le milieu social. Mais, tout en tenant compte de la spécificité de ces deux facteurs, on ne négligera pas les interactions qui s'établissent entre eux. C'est *nous* vraiment qui réagissons de telle et telle manière, selon notre psychologie intime, mais également selon [380] l'influence des groupes auxquels nous nous identifions. Le moraliste et le théologien seront assez disposés à accueillir ce genre d'explications, eux qui sont habitués, précisément, à interpréter les comportements religieux en termes de responsabilité personnelle et de prescriptions socioreligieuses. Ceci nous amène à considérer de plus près les liaisons qui existent entre nos attitudes et les groupes auxquels nous nous référons ²²¹.

III. Liens entre nos attitudes et nos groupes de référence.

[Retour à la table des matières](#)

Les sociologues ont toujours été intrigués par ce fait que nos attitudes profondes sont influencées par les groupes auxquels nous sommes rattachés. C'est d'ailleurs un phénomène que la psychologie populaire se plaît à souligner quand elle utilise des expressions comme celles-ci : « Tel père, tel fils » ou encore : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es. »

William James a longuement réfléchi autrefois à l'ambivalence de nos sentiments en rapport avec nos diverses allégeances sociales. Il citait, dans ce sens, les paroles d'un magistrat condamnant la conduite d'un criminel : « Comme homme, j'ai pitié de vous ; mais comme chargé d'office, je dois me montrer sans merci à votre égard. »

²²¹ De nombreuses *méthodes pratiques* sont utilisées pour l'observation des attitudes collectives. Consulter, par exemple, les ouvrages suivants : L. FESTINGER et D. KATZ, *Les Méthodes de recherche dans les sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1959 ; A.L. EDWARDS, *Techniques of Attitude Scale Construction*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1957.

Ces exemples nous montrent à quel point nos attitudes se réfèrent à un contexte psycho-social ; et ce contexte, nous le devinons bien, n'est pas une réalité statique ou figée. Il existe, comme [381] nous le verrons, de multiples modes de référence entre nos attitudes et les groupes qui nous entourent. Albert Einstein disait avec humour, lors d'une conférence donnée en Sorbonne :

« Si ma théorie de la relativité est confirmée, l'Allemagne me réclamera comme Allemand et la France déclarer e suis citoyen du monde. Si ma théorie s'avère fausse, la France dira que je suis un Allemand et l'Allemagne déclarera que je suis un Juif. »

Retenons de ces exemples la donnée évidente qui est mise en relief : nos attitudes se situent dans un cadre de référence social ; notre comportement se réfère à des groupes auxquels nous nous relions psychologiquement. Demandons-nous maintenant comment les sociologues en sont venus à analyser méthodiquement ces données. Trois étapes de leurs recherches pourraient être indiquées brièvement.

La *première étape* amena les sociologues à se libérer du positivisme durkheimien selon lequel la pression sociale impose à l'individu des valeurs absolues, sacrées, unilatérales, pourrait-on dire. Ces théories ont fait place à des conceptions beaucoup plus souples et plus réalistes du dynamisme psycho-social. Sans négliger les influences sociologiques sur l'individu, on a réaffirmé avec une plus grande netteté la fonction originale et l'apport spécifique de la personne dans la vie collective. « Ceci, écrivait justement Lawrence Frank, ne fait que mettre en lumière les rapports réciproques de l'individu et de la société. Ce rapport binaire semble aujourd'hui évident ²²². »

[382]

Une fois rejetées les thèses du déterminisme social, la *seconde étape* consiste à analyser de plus près les rapports réciproques de la personne et des groupes auxquels elle appartient. Voici, par exemple, un homme, père d'une famille de cinq enfants, travaillant dans une équipe de techniciens, membre actif d'un parti politique, appartenant à telle paroisse urbaine, etc. Comment le sociologue se représentera-t-il le réseau d'influences sociales qui s'exercent sur la psychologie et la conduite de cet individu ? Une façon simple de concevoir ce réseau d'interactions psycho-sociales consiste à comparer nos groupes d'appartenance à un petit

²²² L.K. FRANK, « Psychologie et ordre social », *Esprit*, janv. 1959, 23-44.

univers social, à une société miniature possédant ses normes, sa hiérarchie, ses modes de communications, ses codes de conduite, ses sanctions. Un syndicat, un groupe professionnel, un groupe d'amis, un groupe de militants sont autant d'exemples de ces petits univers sociaux. Si l'un de ces groupes m'accepte comme membre, il m'impose par le fait même ses valeurs ; je dois en un sens me conformer à ses normes implicites ou formelles sinon je suis exposé aux censures (verbales ou tacites) des autres membres ; des sanctions sont réservées à toute déviation ou indiscipline sérieuse. La condamnation ultime sera le rejet et la rupture de mon affiliation. Si j'accepte les prescriptions de mon groupe d'appartenance, je suis récompensé, ma participation à la vie commune se fait plus étroite, mon comportement reçoit l'approbation de l'opinion collective, mon prestige s'accroît et la promotion dans la hiérarchie du groupe viendra peut-être sanctionner le fait que je me suis parfaitement identifié à mon groupe ²²³. Les rapports qui existent entre [383] le membre et son groupe peuvent donc être représentés comme une sorte de « système social » ou de microcosme social venant marquer la psychologie, les attitudes et la conduite de l'individu.

Ces explications des psycho-sociologues sont suggestives, mais elles demandent à être complétées, car elles n'insistent que sur les groupes auxquels nous appartenons réellement et elles négligent tous les autres groupes auxquels nous pouvons référer notre conduite sans en être membres effectivement, v.g. une classe sociale à laquelle on aspire, ou un groupe prestigieux sur lequel on modèle sa conduite sans en être membre de fait.

Ceci nous amène à décrire une *troisième étape* dans l'analyse scientifique des attitudes collectives. Cette étape fut franchie avec les premiers travaux de Hyman sur les groupes de référence. Le concept de *groupe de référence* est plus large que celui de *groupe d'appartenance*. Le groupe de référence désigne tout groupe auquel l'individu se relie psychologiquement, soit parce qu'il en fait déjà partie comme membre, soit parce qu'il désire y être inclus au plan de la projection. Le groupe de référence polarise la psychologie et l'intérêt pratique de l'individu ; ce peut être un groupe d'appartenance réelle comme notre famille, notre groupe professionnel ou religieux, mais ce peut être aussi un groupe auquel on aspire sans en faire partie, par exemple tel groupe social, telle association prestigieuse à nos yeux.

La théorie des *groupes de référence* est relativement récente. Hyman forgea le concept en 1942. La notion fut reprise et précisée par les recherches de Sherif et

²²³ Nous résumons ici, à larges traits, les explications de Psycho-sociologues tels que G. Mead, F.H. Allport, T. Parsons, J. Stoezel.

Cantril (1947), par celles de Newcomb (1950), et par un grand nombre d'articles parus ces dernières années dans les revues de [384] sociologie et de psychologie sociale ²²⁴. Les présentations les plus synthétiques que l'on possède sont celles de Sherif (1953 et 1964) et celles de Merton (1957).

Ce qui constitue l'originalité et la spécificité de la nouvelle théorie, ce n'est pas le fait d'explicitier le lien qui rattache nos attitudes à nos groupes d'appartenance réelle (ce point était déjà acquis), mais c'est d'avoir souligné que nos comportements, nos attitudes, nos jugements sont affectés par des groupes auxquels on n'appartient pas effectivement comme membres. Cette découverte semble capitale pour comprendre certains phénomènes ambivalents comme les aspirations sociales ²²⁵, la mobilité d'une classe à l'autre ²²⁶, et pour analyser, sur un plan plus général, les conflits d'allégeance qui menacent les individus vivant dans une société très différenciée, où l'intégration [385] sociale suppose des options parfois contradictoires ²²⁷.

Résumons-nous. La théorie des groupes de référence montre que nos attitudes sont influencées par les valeurs et les normes des groupes auxquels nous nous relions psychologiquement, soit au plan de l'appartenance réelle, soit au plan de l'identification pure et simple.

Ce cadre analytique nous semble très utile pour interpréter les comportements psycho-sociaux que nous observons dans nos sociétés complexes. À cause de la division du travail et de la différenciation extrême des fonctions et des groupes dans nos milieux, l'individu est placé devant des affiliations concurrentes sinon antagonistes.

²²⁴ La bibliographie sur les groupes de référence est déjà très abondante ; voici quelques indications qui nous semblent plus utiles : R. GIROD, *Attitudes collectives et relations humaines*, Paris, P.U.F., 1953, ch. 2 ; M. et C. SREMP, *Groups in Harmony and Tension*, New York, Harper, 1953, ch. 7 : « Reference Groups in Human Relations » ; R.K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., Free Press, 1957, ch. 8 : « Contributions to the Theory of Reference Group Behavior », et chap. 9 : « Continuities in the Theory of Reference Groups and Social Structure » ; S.M. EISENSTADT, « Studies in Reference Group Behavior », *Human Relations*, 7 (1954), 191-213 ; E.L. HARTLEY, « Psychological Problems of Multiple Group Membership » in J. ROHRER and M. SHERIFF (Eds.), *Social Psychology at the Crossroads*, New York, Harper, 1951. Voir en particulier : M. et C. SHERIF, *Reference Groups*, New York, Harper, 1964.

²²⁵ E. STERN and S. KELLER, « Spontaneous Group References in France », *Public Opinion Quarterly*, 17 (1953), 208-217.

²²⁶ E. BOTR, « The Concept of Class as a Reference Group », *Human Relations*, 7 (1954), 259-28.

²²⁷ S. STOUFFER, « An Analysis of Conflicting Social Norms », *Amer. Sociol. Rev.*, 14 (1949), 707-717.

Parmi les groupes de référence, plusieurs types peuvent être distingués. Décrivons-en quelques-uns avant d'en venir à notre section sur les applications socio-religieuses. Le groupe de référence peut susciter une attitude de loyauté comme il peut inspirer le désir de la rupture, de la fuite. Le groupe de simple référence pourra, en cas de conflit, offrir la possibilité d'une évasion, il pourra polariser un désir de promotion sociale, incarner l'espoir du changement ou de la mobilité. Il y a les groupes de référence auxquels l'individu se conforme et il y a ceux contre lesquels il se révolte. Il y a les groupes de référence auxquels on s'identifie vraiment, soit pour trouver des normes (ou justifications) à sa conduite, soit pour se définir ou s'affirmer soi-même, soit simplement pour projeter ses aspirations.

On voit tout de suite les multiples applications de ce schéma analytique au domaine de la sociologie [386] religieuse, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier les attitudes, les mentalités et les comportements des fidèles.

IV. Application aux comportements socio-religieux.

[Retour à la table des matières](#)

Notre intention n'est pas de proposer ici des explications d'ensemble sur la signification psycho-sociale de notre appartenance religieuse. Nous avons eu l'occasion d'aborder ailleurs ces questions et d'indiquer dans quel contexte psychosociologique se forment et se développent de façon tout à fait spécifique les attitudes religieuses d'une personne ²²⁸.

Nous voudrions nous contenter en ce moment de quelques indications illustrant la méthode d'analyse proposée plus haut et suggérer peut-être quelques pistes de recherche.

1. Les sentiments religieux des jeunes.

Prenons comme premier cas les attitudes religieuses de l'enfant. Le curé d'une paroisse très déchristianisée nous rapportait le fait suivant : « Les enfants, nous dit-il, qui assistent à mon catéchisme paroissial sont immanquablement punis et

²²⁸ Cf. note 2 plus haut.

ridiculisés le lendemain à l'école par leur maître, un militant communiste. » Comment pourrait-on comprendre le comportement de ces enfants si l'on faisait abstraction des conflits profonds que suscite en eux le désir d'appartenir pleinement et au groupe religieux et au groupe de leurs camarades de classe ? Deux systèmes psycho-sociaux réclament l'allégeance de l'enfant [387] et le divisent en lui-même. L'éducateur religieux ne peut traiter ce jeune chrétien comme un être isolé sociologiquement. La psychologie profonde de l'enfant est comme partagée entre deux groupes de référence, l'un favorable, l'autre hostile à la religion. Le conflit n'est pas seulement dans les faits extérieurs, il s'inscrit dans les attitudes mêmes de l'enfant. C'est en tenant compte des solidarités concrètes dans lesquelles s'insère le comportement des jeunes qu'on réussira à les attacher de façon durable à l'Église. Il y faut, nous le reconnaissons, un effort pédagogique intensif et parfaitement adapté aux divers milieux de vie.

De graves conflits peuvent naître également, dans la psychologie de l'enfant, après l'époque de la communion solennelle. En maintes régions, on constate que la pratique religieuse décline rapidement après la douzième ou la treizième année ²²⁹. L'adolescent se détache alors du groupe religieux et est absorbé par des groupes concurrents dont les normes excluent pratiquement la fidélité à l'Église (v.g. groupes d'amis, groupes de loisir, de travail, etc.). Encore ici la pastorale doit tenir compte des références très concrètes qui servent de cadre psycho-social au comportement du jeune chrétien.

Si l'on poussait plus loin l'analyse, on verrait selon quel processus les attitudes religieuses de l'enfant qui, au début, sont comme « ancrées » dans le groupe parental, subissent, à l'époque de l'adolescence, une sorte de transfert institutionnel, de telle sorte que l'adolescent s'identifie de plus en plus consciemment au groupe ecclésial comme tel. Le sociologue Harms a décrit cette [388] évolution sociocentrique dans la psychologie de l'enfant, confirmant en un sens les propositions plus générales de Piaget, de Murray, de Bossard ²³⁰. Des études plus approfondies seraient à entreprendre sur le sens de ce transfert institutionnel, qui correspond, chez l'enfant, à la découverte personnelle de la communauté ecclésiale. Peut-être trouverait-on que le sentiment religieux des jeunes abandonnant l'Église sitôt après la communion solennelle n'avait jamais été référé psychologiquement au groupe ecclésial. L'hypothèse mériterait d'être vérifiée par des enquêtes empiriques.

²²⁹ L'étude de Desabie est assez caractéristique à cet égard : J. DESABIE, *Le Recensement de la pratique religieuse dans la Seine*, Paris, I.N.S.E.E., 1958.

²³⁰ E. HARNIS, « The Development of Religious Experience in Children », *Amer. Journ. Sociol.*, 50 (1944), 112-122.

On pourrait multiplier les exemples illustrant la théorie des groupes de référence. L'étude des vocations religieuses fournirait une ample matière à nos observations. On verrait comment le jeune candidat à la vie religieuse se détache de ses groupes d'appartenance (parents, amis, collègues, etc.) et s'oriente vers un groupe spirituel qui lui sert de cadre de référence. Pour comprendre à quel point les valeurs, les normes, les traditions, et la spiritualité d'un Ordre religieux peuvent inspirer des attitudes spirituelles différentes, on n'aurait qu'à consulter l'étude très suggestive de Francis sur les types de communautés religieuses ²³¹. Mais nous ne voulons pas nous étendre plus longuement sur cette question des vocations, et nous en viendrons tout de suite à notre deuxième sujet d'application.

[389]

2. Les attitudes du catholique « modal ».

Abordons, dans la même perspective des groupes de référence, un problème un peu plus complexe, mais dont l'importance ne saurait échapper aux responsables spirituels. Demandons-nous comment l'attitude du chrétien adulte se réfère aux groupes religieux ou aux groupes profanes qui servent de cadre à son comportement. Prenons comme point central de notre comparaison le *groupe paroissial*.

Si l'on considère la paroisse dans la ligne de la sociologie des groupes, on se demandera comment l'attitude des paroissiens est susceptible de varier selon les différenciations des statuts et des rôles à l'intérieur de la communauté chrétienne locale. On se demandera également s'il n'existe pas, à côté des groupes religieux, certains groupes profanes qui intègrent le statut et les rôles du chrétien et dont les valeurs polarisent plus ou moins le comportement habituel du fidèle.

Il n'est pas sans importance, en ce qui concerne notre première question, de nous demander si la paroisse constitue toujours un véritable *groupe sociologique*. À l'encontre de Nuesse et Harte qui représentent la paroisse catholique comme un groupe formel, Joseph Fichter soutiendrait pour sa part que les très grandes paroisses ne réalisent plus les caractères stricts du groupe social de fait. Il y manque-

²³¹ E.K. FRANCIS, « Toward a Typology of Religious Orders », *Amer. Journ. Sociol.*, 55 (1950), 437-449 ; cf. la version franç. : « Pour une typologie des Ordres religieux ». *Chronique sociale de France*, 63 (1955), 37-50.

rait ce minimum d'interaction et de participation interpersonnelle requis pour constituer une vie communautaire réelle sur le plan psycho-social ²³².

Si la paroisse est suffisamment restreinte et forme un groupe vivant, l'identification à la communauté [390] immédiate sera facilitée, la participation sera favorisée par des relations interpersonnelles, l'appartenance religieuse empruntera des références locales, directes. Si au contraire la paroisse est immense, anonyme, la participation interindividuelle devient pratiquement impossible pour le grand nombre ; le fidèle aura tendance, psychologiquement, à ne plus référer son appartenance à un contexte immédiat ; seuls des liens « universels » subsisteront. On appartient à l'Église, mais on a de moins en moins le sentiment d'appartenir à telle église locale, à telle communauté immédiate, - ce qui n'est pas sans affecter, à la longue, le sentiment d'appartenance plus « universel ».

Les recherches de Joseph Fichter ont abouti, on le sait, à l'élaboration d'une typologie qui facilite l'observation des niveaux de participation à la vie paroissiale. Quatre types de paroissiens sont distingués : les « Nucléaires » (*nuclear*), le type « Modal », le type « Marginal », le type « Dormant ». Arrêtons-nous au type du *paroissien modal*, c'est-à-dire le type le plus ordinaire. Quelle est la signification psycho-sociale de son appartenance religieuse ? Comment l'ensemble de ses rôles s'intègre-t-il à son comportement religieux ? Comment sa conduite totale se réfère-t-elle à son groupe d'appartenance spirituelle ?

Répondre à ces questions équivaudrait, pour employer une expression de Gabriel Le Bras, à « mesurer la vitalité du catholicisme » dans un milieu donné. Nous ne cherchons pas ici de réponse universelle ; chaque communauté chrétienne devra opérer ses propres sondages. Mais, en nous inspirant des résultats obtenus par le P. Fichter ²³³, [391] nous apporterons quelques orientations propres à faciliter la recherche.

Chez le catholique « modal », on peut distinguer trois niveaux dans les valeurs-normes du comportement, chaque niveau se référant soit au système religieux, soit au système profane, soit à un système ambivalent et mal défini. Un premier niveau de référence comprend les valeurs stables (par exemple, les croyances fondamentales, les normes morales bien ancrées par la force de l'habitude et les convictions). Un second niveau comprend des valeurs plus ou moins fluctuantes (par exemple, des normes morales assimilées de façon moins stable).

²³² J.H. FICHIER, s.j., *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, Chicago University Press, 1954, p. 18 suiv.

²³³ J.H. FICHER, s.j., « Religious Values and the Social Personality », *Amer. Cathol. Sociol. Rev.*, 17 (1956), 109-116.

Au troisième niveau, les valeurs sont confuses (par exemple, les normes orientant l'attitude en matière sociale, économique, raciale ; ces normes sont très confusément rattachées au système socio-religieux).

Il ressort de cette configuration du système des valeurs que le rôle religieux ne réalise pas l'unification de tous les rôles et il n'est pas l'élément intégrateur de la personnalité sociale ou du « caractère social ». Par l'ensemble de sa personnalité sociale, le catholique modal ressemble beaucoup au non-catholique ; son comportement cependant n'est pas entièrement « sécularisé » ; son rôle spécifiquement religieux le distingue du non-catholique. Mais l'influence de ce rôle reste circonscrit.

En bref, on dira que chez ce type de catholiques, l'appartenance religieuse demeure une attitude ferme et stable à l'égard des valeurs suprêmes ; mais la compréhension de l'attitude religieuse n'englobe pas la totalité des valeurs. Des secteurs « profanes » apparaissent qui sont en pratique considérés comme plus ou moins autonomes par rapport aux normes religieuses. Certaines parmi les valeurs qui inspirent la conduite habituelle ne sont pas nettement référées psychologiquement [392] au groupe d'appartenance religieuse. Il y a conflit entre les groupes de référence et les groupes d'appartenance.

Si, à la suite de Spengler et d'Allport, on se représente idéalement le sentiment religieux comme unifiant toutes les valeurs de la personne, on dira, dans le cas présent, que l'attitude spirituelle n'assume pas la totalité des intérêts. Des résidus subsistent qui ne sont pas intégrés au système psycho-religieux. L'appartenance à l'Église s'est institutionnalisée et a tendance à devenir parallèle, sinon marginale, par rapport aux autres appartenances sociales.

Morris a même parlé d'aliénation à propos de ces phénomènes de sélection institutionnelle ²³⁴. On comprend dès lors que la participation de ces fidèles apparaisse comme ambivalente. On découvre dans leur comportement une réelle fidélité aux valeurs fondamentales du groupe religieux ; d'autre part, on observe des conduites plus ou moins consciemment soustraites aux normes de l'Église. Leur comportement relève de systèmes de valeurs qui coexistent sans s'intégrer. On dirait en langage sociologique qu'il y a « accommodation » au pluralisme culturel et moral du milieu.

De tout ceci, une importante application pastorale semble se dégager. Dans chaque milieu, il faudrait observer le comportement habituel du catholique « modal » afin de déterminer quelles sont les valeurs de conduite que celui-ci réfère de

²³⁴ R.E. MORRIS, « Problems concerning the Institutionalization of Religion », *Amer. Cathol. Sociol. Rev.*, 17 (1956), 98-108.

façon stable au groupe d'appartenance religieuse, quelles sont celles qui restent ambiguës ou confuses, c'est-à-dire plus ou moins ancrées dans des groupes de référence profanes.

[393]

Remarquons, en passant, que ces observations seront particulièrement utiles pour comprendre le comportement des minorités catholiques vivant auprès d'une majorité non catholique. L'étude de Mayer et Marx, sur les transformations morales subies, en l'espace de quelques années, par une communauté polonaise vivant dans la banlieue de Detroit pourrait en quelque sorte servir de modèle pour ce type d'observations ²³⁵.

3. Les références institutionnelles de la conversion religieuse.

Nous voudrions terminer cet exposé par l'étude d'un dernier cas : celui des conversions à l'Église. Nous choisissons cet exemple intentionnellement afin d'insister sur un point qui nous semble capital : il s'agit, comme nous le soulignerons, du caractère irréductible et spécifique du comportement religieux. Si la théorie des groupes de référence trouve à s'appliquer dans le domaine des attitudes religieuses, ce n'est pas sans de notables compléments ou correctifs ; et l'observation des conversions religieuses nous permettra précisément d'y insister.

Partons d'une simple donnée de l'observation. Dans toute conversion chrétienne, il s'établit tôt ou tard un lien psycho-social entre le converti et l'Église. C'est un aspect institutionnel du comportement que l'on peut étudier dans la perspective des groupes de référence.

Aborder les aspects institutionnels de la conversion, c'est soulever le problème plus général de l'identification religieuse. Comme les phénomènes d'identification débordent le cadre de la [394] conversion, nous ne nous arrêterons qu'à deux points qui nous intéressent plus immédiatement : la *référence psycho-sociale* du converti à l'institution religieuse et son *intégration culturelle* à l'Église.

En constatant dans la conversion un élément d'identification, on est amené à se demander comment, au cours de la formation de l'attitude religieuse nouvelle, s'établit la référence entre le candidat et l'Église. De fait, l'Église doit être perçue,

²³⁵ A.J. MAYER and S. MARX, « Social Change, Religion and Birth Rates », *Amer. Journ. Sociol.*, 62 (1957), 383-390.

connue, au moins comme groupe de référence, sinon comme groupe d'appartenance réelle, selon la distinction expliquée plus haut.

Si l'Église apparaît à l'expérience du candidat comme un groupe auquel il « désire accéder », la référence institutionnelle dont nous parlons ici se trouve vérifiée et le comportement est relativement facile à comprendre. Le converti adhère à une Église connue, désirée.

Mais l'analyse n'est pas toujours aussi simple. Les récits autobiographiques de conversions nous révèlent des cas où l'Église semblait absente du champ de la conscience, et nulle référence institutionnelle n'était apparente dans la psychologie du converti. L'église, semble-t-il, n'apparaissait ni comme un éventuel groupe d'appartenance ni comme un simple groupe de référence. On constate pourtant qu'il y a eu conversion brusque à l'Église. Comment expliquer dans ce cas l'identification soudaine au groupe religieux ?

Les sociologues ont noté que, par-delà l'attitude d'indifférence d'un individu, il peut exister un réseau d'influences institutionnelles qui conditionnent, même inconsciemment, son comportement et ses références psychologiques, Cuber ²³⁶, [395] dans une étude sur la « marginalité » religieuse, a réussi à montrer que l'impact culturel de l'Église ne se réduit pas à un processus dichotomique : influence réelle ou influence nulle. Dire de quelqu'un qu'il est en marge de la « culture » de l'Église ne signifie pas que sa participation à cette culture soit inexistante. La participation marginale elle-même reste une forme de participation.

Merton ²³⁷ va plus loin et souligne que l'influence des valeurs religieuses peut continuer à se faire sentir avec une étonnante persistance même dans un milieu où l'on a rejeté les bases théologiques qui justifiaient jadis cet ordre de valeurs. Il cite à ce propos la phrase de Troeltsch :

Il n'y a pas plus de logique dans les comportements d'aujourd'hui que dans ceux d'autrefois ; les forces spirituelles peuvent exercer une influence prépondérante même là où elles ont été ouvertement répudiées.

Il appartiendra à la sociologie culturelle de déterminer les zones de la psychologie collective où s'exerce l'influence de ces valeurs ; mais déjà l'analyse des

²³⁶ J.F. CUBER, « Marginal Church Participants », *Sociology and Social Research*, 25 (1940), 57-62.

²³⁷ R.K. MERTON, *Op. cit.*, p. 583.

comportements individuels nous en révèle les traces. Penido ²³⁸ cite ce témoignage d'un converti anglais où apparaît bien l'« effet de marginalité » dans les références institutionnelles de la conduite :

Mes tendances protestantes libérales, que l'influence anglicane minait *sourdement*, mais à mon *insu*, s'étaient accentuées en même temps que mon hostilité envers Rome. J'éprouvais sans doute *inconsciemment* le besoin de me défendre contre le catholicisme qui m'attirait par certains de ses aspects, depuis que [396] je connaissais les Anglicans. C'est l'époque où j'écrivis dans le « London Signal » des articles très *hostiles* à l'Église, que je n'aurais jamais écrits si le catholicisme ni avait laissé indifférent.

Cet exemple met à jour le phénomène de « marginalité culturelle ». Notre converti sentait, disait-il, le besoin de se défendre inconsciemment contre l'influence de l'Église, et il avoue, après coup, que le catholicisme ne le laissait pas indifférent.

L'observateur doit tenir compte de ces phénomènes lorsqu'il cherche les références institutionnelles des conversions. ! On voit que l'influence des valeurs religieuses s'exerce parfois à rebours. Merton parle à ce sujet de « dysfonctions ». Une institution, en l'occurrence l'Église, sera parfois présente même dans la psychologie d'un indifférent, d'un opposant. Le radicalisme ou le fanatisme, selon Jung, serviront souvent de surcompensation à des doutes et à des incertitudes secrètes.

Il semble même, dans certains cas, qu'aucune référence explicite n'existe entre un converti et l'Église, mais on ne saurait nier pour autant que le fait d'être « en marge » de l'Église ne comporte déjà une certaine forme de participation, négative peut-être, mais réelle, à la culture religieuse diffuse dans un milieu. Le cas sera assez clair si se vérifie le processus inverse de l'identification, qu'on nomme projection, et qui consiste à rationaliser son comportement en attribuant à l'« autre » ses propres dispositions, surtout les plus fâcheuses. Stoetzel ²³⁹ a remarqué que la projection est reliée directement à l'ignorance de soi. Si la projection s'exerce à l'endroit de l'Église, on s'explique que, dans une conversion brusque, la [397] ré-unification spirituelle de la personnalité s'accompagne d'un transfert soudain de la projection à l'identification. Le converti se découvre lui-même en découvrant l'Église. Une « ressemblance intime » lui apparaît. Allport définit l'identification

²³⁸ M.T.L. PENIDO, *La Conscience religieuse*, Paris, Téqui, 1935, p. 69.

²³⁹ J. STOETZEL, *Théorie des opinions*, Paris, P.U.F., 1943, p. 304.

par l'« imitation affective ». Le converti « se reconnaît » et adhère à l'Église. Il accepte le statut et le rôle nouveaux que lui offre l'institution religieuse à laquelle se référera désormais explicitement son comportement.

La conversion religieuse qui semble au premier abord un acte strictement individuel comporte donc des coordonnées communautaires. Est-ce tout ? Est-ce le dernier mot d'explication dans l'intégration de l'attitude religieuse nouvelle ? Il faut aller plus loin et ajouter un indispensable complément aux premières indications que nous fournit la théorie des groupes de référence. L'affiliation à l'institution religieuse suppose non seulement une adhésion psycho-sociale, mais aussi une intégration culturelle.

L'intégration religieuse, amorcée par la décision de « se faire » membre de l'Église, ne trouvera son accomplissement religieux et psychosocial que dans le processus intégrateur par excellence qui est le rite de l'Église. Nous ne considérons ici explicitement que le converti adulte accédant à l'Église pour la première fois. Son attitude spécifique de « membre de l'Église » ne sera parfaitement intégrée qu'au terme des rites du baptême. L'intégration culturelle viendra parfaire son comportement institutionnel.

Les études sur la sociologie des rites font clairement ressortir le rôle intégrateur des actes culturels. Dans une revue de la gestion ²⁴⁰, le P. [398] Gordon George a montré que le rite peut être considéré comme une forme de communication symbolique. C'est un *pattern* de conduites cérémonielles exprimant la vie religieuse communautaire et mettant en rapport avec une réalité qui transcende les gestes et les paroles. Le rite a un pouvoir de cohésion ; il s'oppose à *l'anomie*, il crée le sentiment du *nous*, car il identifie. En plus des fonctions théologiques propres au rite, l'auteur reconnaît à celui-ci une fonction sociologique latente : l'intégration à une structure sociale ainsi que la différenciation des statuts et des rôles au sein de la communauté des fidèles. Si, dans la perspective de Zetterberg ²⁴¹, on comparaît la conversion à un changement de rôle socio-religieux, on pourrait dire que le rite du baptême joue une importante fonction en intégrant sacramentellement le candidat à la structure de l'Église et en lui assignant le statut définitif de chrétien.

²⁴⁰ G. GEORGE, s.j., « The Sociology of Ritual », *Amer. Cathol. Sociol. Rev.*, 17 (1956), 117-130.

²⁴¹ H.L. ZETTERBERG, « The Religious Conversion as a Change of Social Roles », *Sociology and Social Research*, 36 (1952), 159-166.

Il y a finalement une identification profonde entre le *groupe de référence* (l'Église qui nourrissait les aspirations, les espérances du néophyte) et le *groupe d'appartenance* effective (l'Église qui l'a accueilli définitivement).

V. Conclusion.

[Retour à la table des matières](#)

Terminons cet exposé par deux remarques complémentaires qui pourront nous servir de conclusions. La première remarque voudrait souligner l'aspect relatif et fonctionnel de toute méthode de recherche, surtout dans le domaine socio-religieux. La seconde observation touche de plus près [399] aux rapports théologiques de l'individuel et du communautaire et aux conséquences qui en découlent pour les études de sociologie pastorale.

1. Valeur fonctionnelle de la méthode de recherche.

Nous avons tenté de décrire une méthode de recherche qui permettrait d'étudier systématiquement les attitudes religieuses collectives. La théorie des groupes de référence nous a semblé particulièrement utile en ce domaine. Il reste, croyons-nous, à insister sur le caractère relatif de toute méthode employée pour l'observation des conduites humaines, surtout des conduites religieuses.

Une méthode de recherche n'est qu'un moyen pratique pour découvrir une réalité sociale et c'est cette réalité même qui devrait surtout retenir l'attention de l'observateur. Autrement, il y a danger que la méthode devienne une systématisation assez vaine ou superficielle.

Nous avons essayé plus haut de décrire les *références psycho-sociales* du comportement religieux, mais nous pourrions facilement rester à la surface du réel si nous ne faisons pas un effort ultérieur pour situer ces *références* de la conduite religieuse dans la perspective de nos *relations spirituelles* avec l'Église.

Il faut, pour cela, avoir découvert que les références psycho-sociales à l'Église sont elles-mêmes d'ordre religieux. Il y a dans nos relations à la communauté chrétienne une réalité qui est de l'ordre de la foi et de la charité ; cette dimension ne saurait être ignorée par la sociologie religieuse. Autrement, on confondra le

comportement religieux avec tous les autres comportements profanes. Le fait religieux aura perdu son caractère spécifique.

[400]

Même des psycho-sociologues non catholiques ou non chrétiens seraient Prêts à reconnaître l'originalité et la spécificité des comportements religieux. Un phénoménologue comme Van der Leeuw l'a souvent affirmé : « La typologie du christianisme, écrivait-il, un seul mot suffit à la caractériser : l'amour ; ... l'amour répondant à celui de Dieu revêt une forme : l'Église ; celle-ci montre son irréductible unité avec l'amour ²⁴². Un auteur comme Freud, dont les études de psychologie religieuse sont d'ordinaire si ambiguës, a lui-même reconnu la profondeur religieuse des références spirituelles dans l'Église du Christ :

Ce n'est pas sans une profonde raison, dit-il, qu'on insiste sur l'analogie entre la communauté chrétienne et une famille et que les fidèles se considèrent comme des frères, c'est-à-dire comme des frères par l'amour dont le Christ est animé à leur égard. Il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu au Christ est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres ²⁴³.

2. L'individu et la communauté.

La psycho-sociologie religieuse s'efforce d'étudier les cadres communautaires du comportement spirituel ; on y insiste sur les solidarités qui servent de points de référence dans les conduites morales ; on y dégage des « ensembles », c'est-à-dire des données de la psychologie collective venant marquer les attitudes d'un milieu, d'un groupe, des individus.

[401]

La communauté chrétienne comme telle est sainte, elle est une réalité mystique, et l'on doit travailler à son édification. Mais l'on comprendrait mal les indications de la sociologie religieuse si l'on en prenait prétexte pour axer trop exclusivement les programmes de pastorale sur les valeurs collectives, sur les cadres communautaires comme tels, et ceci aux dépens de l'apostolat interpersonnel.

Le sociologue doit se doubler d'un théologien et affirmer que, par-delà l'indispensable travail sur les ensembles, il faut solidement appuyer l'action pastorale

²⁴² G. Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 630-633.

²⁴³ S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, Payot, 1953, p. 42.

sur son principe fondamental et qui restera toujours le même : la *primauté de la formation personnelle par la parole et par la grâce*. C'était la directive même de S.S. Pie XII aux sociologues :

Le souci des ensembles, écrivait-il, ne fera pas perdre de vue l'importance du contact individuel et de la direction des âmes ; une juste appréciation des données propres du milieu à évangéliser ne saurait faire oublier la souveraine efficacité de la grâce, la puissance de la parole de Dieu et la fécondité surnaturelle de la sainteté ²⁴⁴.

²⁴⁴ S.S. Pie XII, *Lettre à S. Exc. Mgr Renard*, 30 mars 1956, citée dans la préface de *Sociologie et Pastorale*, Coudances, 1957, p. 6.

[403]

Quatrième partie :
L'appartenance religieuse :
ses conditions et son évolution.

Chapitre XVIII

Les catholiques dans la culture américaine. *

Par Hervé CARRIER.

[Retour à la table des matières](#)

Les catholiques des États-Unis sont de plus en plus mêlés à la vie politique et aux grands débats qui agitent leur pays. Par voie de conséquence, une transformation profonde est en train de s'opérer dans la psychologie des catholiques américains. Il s'est produit au cours des années une véritable « naturalisation » du catholicisme à l'ambiance américaine.

Les sociologues mesurent aujourd'hui tout le chemin parcouru par ces « minorités catholiques » et par ces fils d'immigrants, longtemps considérés comme des marginaux par rapport à la culture du pays. Comment cela s'est-il produit ? se demandent les observateurs, comment les groupes catholiques en sont-ils venus à s'identifier aux valeurs et aux structures typiques de la nation américaine ? Le problème présente un vif intérêt pour le chercheur comme pour l'homme [404] d'action. Nous aimerions ici poser la question à notre tour et, pour y répondre, nous consulterons les travaux récents de la sociologie religieuse ²⁴⁵. Notre inter-

* Article publié dans la *Revue de l'Action populaire*, 162 (nov. 1962), 1091-1102.

²⁴⁵ En se rapportant aux études suivantes, le lecteur retrouvera sans peine la substance des faits et les citations appelées dans le texte : W. HERBERG, *Protestants, catholiques, israélites*, Paris, Spes, 1960 ; Fr. HOUTART, *Aspects sociologiques du catholicisme américain*, Pa-

rogation pourrait s'énoncer comme suit : comment *l'identification des catholiques à la culture américaine s'est-elle produite, quels furent les obstacles rencontrés, quelles furent les conditions de réussite, quels en sont les risques ?*

Notre réponse évidemment n'aura qu'une valeur limitée, mais elle nous fournira l'occasion de présenter un certain nombre de réflexions sociologiques dont l'éducateur et le pasteur pourront tirer profit. Notre analyse se fondera sur une série de faits que les sociologues et les historiens connaissent bien. Ces faits concernent l'évolution de l'Église catholique dans le contexte américain et son insertion dans la culture des U.S.A. Il s'agit essentiellement d'un phénomène d'acculturation ou d'adaptation culturelle. Nous procéderons en [405] trois étapes : nous considérerons d'abord les *antécédents* de l'acculturation des catholiques aux U.S.A. ; puis l'acculturation elle-même, ses difficultés, ses facteurs de réussite ; finalement, nous présenterons une *critique* de cette acculturation à la lumière des études les plus récentes.

Les antécédents.

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'au début du XIXe siècle, les catholiques d'U.S.A. apparaissent comme une minorité incertaine, inquiète de son avenir, mal équipée et mal organisée pour s'adapter aux nouveaux problèmes que l'Église affrontait dans ce pays.

À nul moment, peut-on dire, les catholiques n'ont été absents de l'histoire américaine. Dès les premières générations de colons, des familles catholiques s'établissent au Maryland et forment le fond ou le premier noyau de la population catholique. Des renforts de souche française et espagnole s'ajouteront à eux après l'annexion de la Louisiane (1803) et des territoires pris au Mexique (Texas, Californie, New Mexico, 1848). Dès l'année 1789, la hiérarchie est établie avec Mgr

ris, Ed. ouvrières, 1957 ; R.M. WILLIAMS, *American Society : a Sociological Interpretation*, New York, Knopf, 1960, 2^e éd. ; G. WEIGEL, s.j., « An Introduction to American Catholicism », in L. PUTZ, *Catholic Church U.S.A.*, Chicago, Fides, 1956 ; J. TRACIS ELLIS, « American Catholics and Intellectual Life », *Thought*, 30 (1955), 351-388 ; J. COURTNEY MURRAY, s.j., « *Special Catholic Challenges* », *Life*, numéro spécial sur le « Christianisme », 39 (26 déc. 1955), 144-146 ; J. COURTNEY MURRAY, s.j., « Pluralism in America : an Analysis of Political Unity and Religious Diversity », *Thought*, 29 (1954), 165-208 ; J.T. SMITH, « Historic Waves of Religious Interest in America », *Annals of Amer. Acad. of Polit. and Soc. Sc.*, 332 (1960), 9-19 ; C.Y. GLOCK, « Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis ? », *Archives de sociologie des religions*, 12 (1961), 35-52 ; J.L. THOMAS, *Religion and the American People*, Westminster, Md., Newman Press, 1963.

John Carroll comme premier évêque de Baltimore. Son immense diocèse, à la dimension du continent, ne comprend cependant que 40000 catholiques, disséminés dans une population totale de 4 millions.

Plusieurs familles catholiques de ce temps ont su se tailler une situation enviable ; elles sont respectables dans leurs localités. Mais ce n'est guère la situation générale des catholiques. Ils sont mal acceptés, sinon ouvertement persécutés. Seuls quatre États tolèrent leur présence, Maryland, Pennsylvanie, New York, Rhode-Island. Le groupe catholique est inconsistant, dispersé, sans [406] cadres définis ni organisation distincte. Aussi, les défections sont-elles massives, surtout au moment où les immigrants catholiques commencent à arriver aux États-Unis en contingents de plus en plus nombreux. On a estimé à 250 000 le nombre des immigrants catholiques perdus pour l'Église catholique au XVIII^e siècle. En mettant pied sur le nouveau continent, ils sont noyés dans une masse protestante, où le prosélytisme des nouvelles sectes donne à croire que la religion du pays est le protestantisme. Ce prosélytisme se confond souvent avec le *frontier spirit* qui anime la conquête du continent. Les prédicants accompagnent et encadrent les groupes de colons et de défricheurs. Les catholiques, à leur arrivée, ne trouvent guère les institutions aptes à les intégrer et à les soutenir. Aussi, en grand nombre, se sont-ils détachés de l'Église. La situation semble justifier le pessimisme qui prévaut parmi les responsables spirituels. On envisage même l'avenir avec beaucoup d'appréhension. Les pertes, certainement, sont impressionnantes. Mgr Ireland, l'évêque de Charleston, dira en 1837 qu'au lieu de 650 000 la population catholique aurait dû atteindre 4 millions, n'eût été la tragique saignée subie durant cette période d'immigration.

Une première constatation sociologique s'impose : on découvre ici le rôle indispensable des institutions, des cadres, dans la préservation et le développement d'une population catholique. Les catholiques, plus que d'autres peut-être, ont besoin d'un support institutionnel pour appuyer leur foi, surtout lorsqu'ils passent d'un milieu à un autre, ou lorsqu'ils accèdent à une nouvelle culture. Ces premiers catholiques américains résistent fort mal à l'apostolat extrêmement mobile, démocratique et individualisé, des pasteurs protestants. Les immigrants catholiques, provenant de vieilles chrétientés traditionnelles, [407] n'ont pas acquis encore les réflexes de mobilité et d'adaptation qui pourraient assurer la survie de leurs valeurs propres.

Au XIX^e siècle, on assiste à une période de conflits, d'antagonismes et de mécontentes portant sur les modes d'insertion des catholiques dans la communauté

américaine : c'est le heurt des sous-cultures, des groupes ethniques, dans un milieu où les catholiques n'ont pas encore acquis droit de cité, où ils se sentent souvent rejetés.

L'histoire de l'Église américaine au XIX^e siècle a été fort mouvementée. Les catholiques sont visiblement à la recherche de nouvelles formes d'insertion qui leur permettront de s'intégrer dans une société en pleine formation. Il était presque fatal que des heurts se produisent. On n'a qu'à se représenter la mosaïque formée par les groupes ethniques et les vagues successives d'immigrants pour comprendre les inévitables divergences de cette population catholique. Le conflit des nationalités fut le premier et le plus apparent. En 1817, ne l'oublions pas, tous les évêques des U.S.A., sauf un, sont français. C'est l'époque où l'immigration irlandaise commence à changer l'équilibre de la communauté catholique. Mgr Maréchal, archevêque de Baltimore, qui ne pouvait évidemment prévoir l'avenir, et qui se demande où veulent en venir les arrivants, parle en termes peu flatteurs de « la canaille irlandaise ». Pendant plusieurs décennies, on va assister aux protestations, aux revendications, aux réclamations violentes des groupes irlandais, qui commencent déjà à faire sentir le poids de leur action et de leur nombre. Leur nationalisme, leur détermination, leur esprit combatif les mèneront parfois jusqu'au bord du schisme ; tels ces paroissiens irlandais de Norfolk [408] qui écriront à Rome en proclamant « leur droit inaliénable d'élire leur premier évêque ». Cette période de récrimination durera pratiquement jusqu'au Concile plénier de Baltimore en 1852.

Il faut voir les difficultés réelles de cette jeune Église. De 1820 à 1865, presque 2 millions d'Irlandais passeront aux États-Unis. En dix ans, de 1840 à 1850, le nombre des catholiques américains s'accroît de 650 000 à 1 600 000. Les Irlandais seront bientôt accompagnés par leurs prêtres ; et ceux-ci prendront peu à peu le leadership dans la communauté catholique du pays. Nous en verrons les conséquences plus loin. Mais le mouvement d'assimilation est à peine amorcé au milieu du XIX^e siècle.

Des événements extérieurs à la communauté chrétienne vinrent également ébranler les catholiques, tout en leur révélant plus distinctement leur unité profonde dans l'épreuve commune. Il s'agit des violences, des persécutions sporadiques dont les catholiques seront les victimes de 1830 à 1861. Des flambées de haine, des mouvements populaires se déclarent ici ou là contre ces catholiques, contre ces « étrangers », qui se multiplient à un rythme alarmant dans les villes. Des églises seront brûlées, ainsi que des couvents, des séminaires, des résidences appartenant à des catholiques. À New York, à Philadelphie, à Saint-Louis, à Louis-

ville, il y eut des bagarres sanglantes, des dizaines de morts. Cent catholiques furent tués à Louisville. Ces épreuves créèrent de nouvelles solidarités entre les groupes catholiques et firent oublier, momentanément du moins, les divisions internes.

De nouvelles contestations allaient s'élever dans les dernières décennies du xix, siècle, mettant en cause et de manière beaucoup plus grave l'unité des catholiques. Le problème se posait comme suit : les groupes ethniques allaient-ils accepter [409] de se fondre dans une Église déjà américanisée en partie et dirigée par l'élément irlandais, ou allaient-ils plutôt se diviser en diocèses culturels et ethniques distincts ? Vers 1880, les Irlandais ne sont plus cette minorité pauvre et misérable qu'on avait vue ; désormais, ils dominent la situation ; leurs paroisses sont bien organisées, leurs évêques occupent une position de premier plan.

Les immigrants catholiques qui continuent à affluer dans les nouvelles villes trouvent des cadres déjà institués. De nouvelles paroisses « nationales » se fondent, mais les conflits éclatent avec celles des Irlandais. « Le résultat, écrit Handlig, fut un conflit à propos de la nationalité du prêtre, de la langue, du calendrier des saints et même du nom de l'église. »

La revendication du groupe allemand fut la plus violente. En 1884, trente-deux prêtres allemands en appellent à Rome et se plaignent de l'attitude peu sympathique des évêques américains à l'endroit des catholiques de langue allemande. Clercs et laïcs participent au mouvement de protestation ; si bien qu'en 1891 une pétition sera adressée au Saint-Siège par Cahensly, demandant nettement que les diocèses soient dorénavant divisés, non géographiquement, mais selon les groupes ethniques et les particularités culturelles propres à chacun. Le principe fut rejeté à Rome, grâce à l'opposition inébranlable des évêques en place, dont la majorité était composée d'Irlandais. Cette décision revêtait une gravité particulière et elle allait peser sur tout l'avenir de l'Église américaine, sur son acculturation véritable dans le contexte des U.S.A.

Ces faits suggèrent au sociologue de nombreuses réflexions. Arrêtons-nous ici à deux observations principales. L'une concerne la division des catholiques entre eux ; l'autre regarde leurs divergences devant la société américaine. La division [410] des catholiques américains n'est pas uniquement un phénomène local ; elle reflète en un sens la diversité profonde des catholiques européens du XIXe siècle. Entre les catholiques venus d'Irlande ou d'Italie, entre les catholiques allemands et les groupes slaves, existaient en germe des différences culturelles, des orientations pratiquement inconciliables, surtout au premier temps de l'immigration, au moment où chaque groupe se resserrait sur lui-même pour survivre religieusement.

Bien peu pouvaient prévoir qu'un jour les catholiques seraient acceptés comme citoyens à part entière et parfaitement identifiés au milieu américain. Mais déjà certains groupes, les Irlandais surtout, misaient sur une insertion totale, linguistique et culturelle, dans le contexte américain. D'autres groupes, les Allemands par exemple, se montraient beaucoup plus réticents et n'acceptaient guère le principe de l'américanisation totale. D'où la seconde source de division entre les catholiques. L'aliénation du milieu n'était pas ressentie de la même façon par les Irlandais et par les autres groupes. D'autre part, le processus d'acculturation était déjà à l'œuvre et tous le subissaient plus ou moins consciemment. Mais ici encore, les divers groupes n'étaient pas au même stade d'évolution. Nous allons voir comment l'aile irlandaise l'emportera finalement et comment l'acculturation définitive s'opérera grâce à tout un ensemble de facteurs, qu'il nous reste à examiner.

L'acculturation américaine.

[Retour à la table des matières](#)

Comment les catholiques américains sont-ils véritablement devenus *américains* ? Il n'y a évidemment pas de réponse simple à un problème aussi complexe, mais, dans notre perspective [411] d'observateurs pratiques, nous pouvons nous arrêter à quatre ou cinq facteurs globaux qui apparaissent comme déterminants. Nous mentionnerons, entre autres, le rôle d'intermédiaires joué par les Irlandais, le simple phénomène d'acculturation d'une génération à l'autre, l'influence de la paroisse et du système scolaire créé par les catholiques, l'identification des catholiques aux structures urbaines, et l'adhésion profonde des catholiques aux principes politiques de la société américaine.

Rôle des catholiques irlandais.

Vers 1890, les Irlandais sont sur la voie la plus directe qui mène à l'acculturation. Presque tous les évêques des États-Unis sont d'origine irlandaise, donc de langue anglaise. La population de souche irlandaise se distingue dès le début par des traits de psychologie et des qualités naturelles très proches du tempérament anglo-américain. Dès leur arrivée au pays, les Irlandais parlent la langue des Américains ; ils forment un groupe entreprenant et très actif. Ils sont spontanément communicatifs, extroverts, grégaires, enclins au puritanisme. L'adaptation à

la psychologie collective de la société américaine leur fut quasi naturelle. Même si la première réaction de la population protestante fut de les rejeter, les Irlandais feront oublier peu à peu qu'ils sont des étrangers ; bien plus, ils contribueront positivement à façonner l'image nouvelle du pays. Leurs succès en affaires et en politique seront désormais inséparables de la manière américaine, de *l'American way of life*. Il n'est pas douteux que leur rôle d'intermédiaires n'ait hâté la naturalisation du catholicisme aux États-Unis. À travers les heurts, les réticences des autres groupes, les refus violents même, ils ont donné au catholicisme [412] américain plusieurs de ses traits propres. Leur rôle, en cela, fut positif et bienfaisant. « Ce n'est pas la moindre des contributions des Irlandais, écrit Maynard, que leur oeuvre d'américanisation des autres nationalités. »

Phénomène de générations.

Un autre facteur doit être mentionné dont l'action a été inconsciente, mais non moins déterminante : c'est le processus d'acculturation qui, de la première à la troisième génération, a changé la physionomie des groupes catholiques aux États-Unis. Il faut comprendre comment les immigrants de la première vague étaient généralement anxieux de retrouver aux États-Unis les solidarités primaires qui leur étaient familières dans les pays d'origine. Selon l'observation de Robert Park, c'était souvent « un village transplanté » qui se retrouvait aux États-Unis. La première génération s'appuyait fermement sur les groupes ethniques déjà établis au pays et sur les « paroisses nationales », qui promettaient la survie aux arrivants. Mais dès la deuxième génération, des conflits violents opposent les parents et les enfants. Les attributions du groupe ethnique, les réunions religieuses distinctes sont ouvertement rejetées par les fils qui ne désirent qu'une chose : faire oublier qu'ils sont de nouveaux venus pour s'identifier à la masse américaine. Bien des défections religieuses s'accrochent à cette réaction de violent rejet. Mais la troisième génération laisse paraître un phénomène de discernement et de redécouverte des qualités ethniques propres. La troisième génération se sent parfaitement américaine, ses réactions sont plus mesurées ; elle redécouvre ses traits particuliers, ses caractères ethniques, culturels, religieux. Il devient de bon ton de s'identifier, de s'appeler d'un nom allemand, italien, polonais, [413] et de valoriser ses origines dans la société américaine. Les nouvelles générations ont peut-être oublié les luttes passées, mais elles ont acquis un statut nouveau ; elles professent librement leur foi dans un pays qui désormais considère comme tout à fait normal que le catholicisme fasse partie de l'héritage américain.

L'intégration de la paroisse.

Pour des millions d'immigrants aux U.S.A., l'organisme paroissial a joué le rôle de communauté d'accueil et de milieu d'acculturation à la société américaine. Devant l'afflux des immigrants, l'effort d'adaptation des diocèses fut en général remarquable. Dans la mesure du possible, on s'empressait de créer des « paroisses nationales » dont la direction était confiée à un curé parlant la langue des immigrants. Dès 1764, Philadelphie avait sa première paroisse allemande. Les paroisses de langue allemande allaient bientôt se multiplier à un rythme rapide jusqu'à la fin du XIXe siècle. Vers cette époque, ce sont surtout des groupes slaves et latins qui constitueront le gros de l'immigration. Par centaines, surgissent les paroisses nationales à travers le pays, surtout dans les grandes villes.

La fonction sociologique de ces paroisses aura été de ménager une transition naturelle entre la culture d'origine des immigrants et la culture américaine. La paroisse nationale constituait un groupe identificateur, où chaque immigrant pouvait rencontrer ses compatriotes, parler sa propre langue, retrouver des prêtres du pays. Spontanément, il renouait en Amérique avec les cadres religieux, avec les œuvres, les fêtes, la liturgie, les coutumes paroissiales qui lui étaient familières en Europe. Par ailleurs, toute son activité profane, son travail et ses préoccupations quotidiennes le [414] plongeaient dans la vie socio-économique du Nouveau Monde. Une lente osmose s'opérait chez les immigrants sans que les liens traditionnels fussent rompus trop brusquement. La paroisse restait un point d'attache solide et un groupe de référence toujours accessible. À la deuxième et à la troisième génération, les fils d'immigrants bénéficieront pleinement de cette adaptation progressive de leurs parents à la société américaine. Rome avait d'ailleurs soutenu et hâté ce processus d'adaptation. En 1897 le Saint-Siège décidait que tous les immigrants qui connaissaient la langue anglaise seraient libres de s'inscrire à une paroisse de langue anglaise et ne sauraient, par conséquent, être obligés à se soumettre à une paroisse nationale ²⁴⁶. La décision était de nature à faciliter l'intégration des immigrants dans les paroisses territoriales, où se parlait la langue anglaise. Aujourd'hui, les paroisses nationales persistent encore en bon nombre, mais elles se sont elles-mêmes américanisées substantiellement et leur rôle de communauté intermédiaire s'est peu à peu résorbé. Leur fonction aura été capitale dans l'acculturation des catholiques au milieu américain.

²⁴⁶ ASS, 30 (1897), 256.

Le système scolaire catholique.

Chaque paroisse américaine s'efforçait de créer sa propre école paroissiale. Mgr Hughes, archevêque de New York, avait lancé le mot d'ordre célèbre : « l'école avant l'église ». L'école catholique, à côté de l'église, allait devenir un puissant foyer d'assimilation. L'instauration de ce système scolaire, libre et spontané, est une réalisation typiquement américaine. Sur une base locale et [415] paroissiale, des milliers d'écoles ont été construites. Tout un réseau d'institutions scolaires a été mis en place par l'initiative des catholiques et grâce à leurs contributions volontaires. C'est, en effet, un système privé, entretenu par la charité des catholiques, vivant de la générosité des fidèles et de la ténacité du clergé. Il faut souligner le rôle exceptionnel joué par les religieuses dans cette tâche d'éducation. Elles sont aujourd'hui plus de 170 000 à travers le pays, dispensant l'enseignement dans les écoles primaires, dans les écoles secondaires et même au niveau universitaire. Il est difficile d'exagérer l'importance de la religieuse américaine dans la vie de l'Église aux États-Unis. Elles ont conquis le respect et l'admiration de la population, même non catholique ; elles ont certainement contribué, par leur dévouement et leur compétence, à faire accepter l'élément catholique dans la nation.

Les catholiques ont aujourd'hui plus de 10 000 écoles primaires, 2 500 écoles secondaires, 285 universités ou *colleges*. Le *college* catholique, institution universitaire, fait sentir son influence sur la population catholique totale. Selon l'expression d'Evelyn Waugh, le *college* catholique aura réussi à « transformer le prolétariat en bourgeoisie » dans une section appréciable de la communauté catholique. Les Américains sont fiers à juste titre de leurs réalisations scolaires et il faut voir avec quel intérêt le fidèle ordinaire se préoccupe de son école de paroisse. Nous sommes ici devant une oeuvre unique. « Jamais, dans l'histoire du christianisme, écrit le P. Ong, même par comparai. son avec le moyen âge, l'Église ne s'est chargée d'un programme d'éducation qui puisse être comparé même de loin à celui des U.S.A. » La démocratisation de l'enseignement était la clef du succès dans la société américaine. Les catholiques en ont procuré les avantages aux leurs, tout en développant [416] leurs virtualités religieuses propres. Qu'ils aient su créer une organisation scolaire adaptée aux exigences nationales, vivant de l'initiative privée et organisée selon des méthodes typiquement américaines, est une autre preuve de leur acculturation au milieu. D'autre part, ce système scolaire, par ses standards et ses orientations profondes aura été un puissant moyen d'américanisation pour les catholiques.

Les catholiques et la vie urbaine.

Quand on considère la carte religieuse des États-Unis, on remarque la concentration des catholiques dans les grandes villes de la côte Atlantique, dans la zone urbaine de Chicago et dans celle de Los Angeles. Or ces trois zones urbaines sont au cœur d'un vaste processus de *conurbation* par lequel la population américaine se regroupe peu à peu dans de larges ensembles métropolitains, où les villes elles-mêmes finissent par se fusionner. Les prévisions les plus récentes des sociologues urbains laissent entendre que 90% de la population américaine pourraient être concentrés dans ces zones de conurbation. C'est dans ces grands centres urbains précisément que les catholiques sont en force et en nombre. C'est un phénomène sociologique de la plus haute importance pour l'Église américaine.

Dès le début, les catholiques se sont implantés dans les zones urbaines et industrielles des États-Unis, s'intégrant immédiatement pour ainsi dire aux cadres socio-économiques du pays. La ville américaine est un phénomène typique ; et très tôt, les catholiques s'y sont adaptés, en ont accepté les structures, la mentalité, les valeurs, la culture. Le catholique américain est un urbain, de même que l'Américain moyen, encore davantage peut-être : 54% de la population totale aux U.S.A. vivent dans [417] des villes de 10 000 habitants ou plus ; mais plus de 71% des catholiques y sont concentrés, contre 46% des protestants. Très peu de catholiques américains sont des ruraux : 8,5% seulement ; pour la population totale, la proportion est de 16% ; et les protestants sont ruraux dans la proportion de 20%. D'autre part, la population catholique est intimement mêlée aux milieux ouvriers. Parmi les catholiques, 28 % des adultes appartiennent à des syndicats ouvriers ; seulement 15,6% des protestants en sont membres. Une large fraction (43%) des catholiques habitent les villes moyennes de 10 000 à 500 000 habitants, où sont concentrées la plupart des grosses industries. Les catholiques sont donc largement identifiés à la population ouvrière et urbaine des États-Unis.

Cette vocation urbaine a certainement été un des plus importants facteurs d'acculturation des catholiques aux États-Unis. Ils font partie intégrante des grandes villes, comme leurs églises, leurs écoles, leurs hôpitaux font partie intégrante de l'architecture urbaine. Sans l'apport des catholiques, les villes américaines ne seraient pas ce qu'elles sont. Par ailleurs, on peut dire que leur acceptation sans réticence de la vie urbaine les situait dans le creuset le plus actif de l'américanisation.

L'adhésion aux institutions politiques.

Le régime politique américain proclame de la manière la plus nette la *séparation* de l'Église et de l'État. Le premier amendement, de 1790, se lit comme suit : « Le Congrès ne fera aucune loi concernant l'établissement d'une religion ou en prohibant l'exercice. » Vu dans la perspective des crises politiques européennes, le principe de la séparation aurait pu gêner les catholiques américains. Dès l'origine, remarquons-le, ils se sont ralliés [418] à ce principe politique, objet de tant de contestations et de luttes en Europe. Il est vrai que la séparation aux U.S.A. n'était liée à aucun libéralisme sectaire, aucun jacobinisme religieux. Pour les catholiques américains, le régime de séparation consacrait leur liberté religieuse ; et ils entendaient exploiter cette liberté jusqu'au bout.

L'adhésion des catholiques au principe des libertés religieuses date du début de l'Église américaine. Dès 1784, six ans avant l'adoption du premier amendement, Mgr Carroll déclarait : « Nous avons pâti sous le fouet d'une religion d'État. Par conséquent, nous serons sur nos gardes contre tout ce qui pourrait nous en assigner une. » On pourrait citer sans fin des déclarations épiscopales affichant l'adhésion des catholiques au régime politique américain. Mgr England s'écriait en 1824 : « Que Dieu préserve à jamais les libertés des États-Unis contre le danger de l'union de l'Église et de l'État ! » En 1850, Mgr Hughes, archevêque de New York, affirmait : « Je considère la constitution des États-Unis comme un chef-d'œuvre. Toutes les clauses de ce document immortel sont marquées au coin de la sagesse. » Le troisième concile plénier de Baltimore (1884) déclarait avec plus d'emphase encore : « Nous considérons l'établissement de l'indépendance dans notre pays, la formation de ses libertés, de ses lois comme une oeuvre spéciale de la Providence ; ses auteurs « ont construit plus grand qu'ils n'ont cru », la main du Tout-Puissant les guidait. »

L'acceptation des catholiques avait, certes, des visées pratiques et immédiates ; mais elle était commandée, en outre, par la conviction que les principes politiques de la constitution américaine reposaient en définitive sur les prescriptions traditionnelles du droit des gens. La tradition chrétienne héritée de l'Angleterre avait préservé l'essentiel [419] du droit naturel ; et c'est dans ces perspectives chrétiennes que s'élaborèrent les textes constitutionnels américains. Or il est intéressant de remarquer qu'aujourd'hui les catholiques sont en passe de devenir les plus fidèles défenseurs des principes Politiques américains. Les théories les plus avancées voudraient fonder la nouvelle science politique sur des concepts empiri-

ques plutôt que sur des principes juridico-moraux. Les spécialistes parlent désormais des groupes de pression, d'opinion publique, d'élites au pouvoir, de loi positive, d'administration technique comme de réalités positives devant orienter les principes politiques. Mais le peuple américain, par une sorte d'instinct conservateur, reste attaché aux principes mêmes de la Révolution américaine, qui parlait de « droits inaliénables », de « souveraineté du peuple », de « séparation des pouvoirs », de « gouvernement limité », de « moralité publique », de « consensus ²⁴⁷ », etc. Ce fait montre publiquement à quelle profondeur les catholiques peuvent s'identifier à la société américaine, à ses valeurs plus caractéristiques, à toute sa culture.

Critique de l'acculturation.

[Retour à la table des matières](#)

Nul doute que l'adaptation des catholiques au milieu américain a été un processus réussi. Personne, aujourd'hui n'oserait sérieusement traiter les catholiques d'étrangers. Des critiques sporadiques s'élèvent encore, de la part de quelques intellectuels inquiets de l'influence catholique, mais cet « antisémitisme des libéraux », comme [420] on l'a appelé, ne produit aucun sentiment d'aliénation chez les catholiques. Ceux-ci sont maintenant acceptés, respectés. Leur nombre même et leur dynamisme collectif leur donnent un poids considérable dans la nation. Ils sont 42 millions et constituent 23% de la population. Ils forment 120 diocèses ; ils disposent de 56 000 prêtres ; ils dirigent 950 hôpitaux ; ils comptent 183 000 professeurs. Le groupe catholique a apporté sa contribution propre à la culture américaine. On reconnaît les catholiques à leurs initiatives sociales, éducatives, caritatives ; ils ont leur discipline de groupe, leur homogénéité. Leur force politique, leurs orientations sociales, leur présence même ont modifié l'équilibre du pays. En 1927, André Siegfried parlait de la religion protestante aux U.S.A. comme de « la religion nationale ». L'observation n'est plus exacte ; et Herberg dans son livre publié en 1956 constate la « transformation des États-Unis, d'État protestant en État à trois religions ». On ne peut plus considérer le fait religieux

²⁴⁷ Les travaux du P. John Courtney Murray ont parfaitement décrit cette évolution ; ils ont montré comment les principes politiques américains sont plus catholiques qu'à quiconque, pour cette raison précisément qu'ils rejoignent une vieille tradition de droit naturel : « La participation des catholiques au consensus américain a été libre et entière, sans réserve ni embarras, parce que le contenu de ce consensus - les principes politiques et éthiques tirés de la tradition du droit naturel - se recommandent d'eux-mêmes à l'intelligence et à la conscience catholique. »

aux États-Unis sans faire allusion aux trois grandes dénominations : protestante, catholique et juive.

La réussite des catholiques, cependant, semble faire partie d'un phénomène plus vaste : le succès extraordinaire de la *religion* comme telle aux États-Unis, surtout au cours des dernières décennies. Tous les observateurs témoignent de ce mouvement remarquable qui se manifeste par la construction d'églises nouvelles, la fréquentation religieuse plus nombreuse, le respect nouveau [421] qui accompagne toute manifestation du religieux. Or les sociologues et les théologiens commencent à s'interroger sur la signification de ce phénomène. Les critiques du juif Herberg, celle des théologiens catholiques Ellis, Murray, Weigel, etc, laissent entendre que le mouvement n'est pas de nature exclusivement religieuse. Il s'agit d'un phénomène plus large, qui emporte la société américaine dans son ensemble. Dans la société pluraliste américaine, les trois grandes religions ont acquis peu à peu une fonction nouvelle : elles sont devenues comme trois creusets servant à l'identification des Américains à leur pays. Il n'y aurait plus aux U.S.A. un creuset unique d'assimilation, un seul « melting pot », mais il y en aurait trois, constitués par le protestantisme, le catholicisme et le judaïsme. On se définit comme Américain en s'identifiant d'abord comme protestant, ou comme catholique ou comme juif. C'est la triple *manière d'être* américaine, c'est le « triple melting pot » dont discutent les sociologues.

Ce pluralisme spirituel, qui est pratiquement inhérent au milieu américain, n'est pas sans comporter des risques graves pour les groupes religieux des U.S.A. Par un glissement subtil, les religions en viennent parfois à être assimilées à *l'American way of life*. Le président Eisenhower déclarait à la veille de Noël 1952 : « Notre gouvernement n'a aucun sens à moins d'être fondé sur une foi religieuse - et cette foi, je me soucie peu de ce qu'elle est (*I don't care what it is*). » Des critiques sévères se sont élevées contre cette fonctionnalisation inconsciente de la religion ; et l'on se demande si ce culte nouveau n'est pas en définitive une « religion de la religion », si la foi commune n'est pas assimilée subrepticement au culte de *l'American way of life*. Herberg rapporte de nombreux témoignages et critiques en ce sens. Il y a une certaine manière spontanée d'adhérer [422] à *l'American way of life*, à la « démocratie », qui n'est pas exempte de ferveur religieuse. Les valeurs américaines sont assimilées aux valeurs judéo-chrétiennes tout court. On les accepte sans esprit critique, comme des absolus. Ces appréciations, que nous rapportons ici, viennent toutes de sociologues américains, sympathiques à la cause religieuse. S'appliquent-elles aux catholiques ?

Il est certain que les catholiques forment un groupe plus homogène, et doctrinalement plus unitaire que les autres dénominations du pays. Mais les tendances

qui sont à l'œuvre dans l'ensemble du milieu les affectent à leur façon. Le P. Gustave Weigel présentait le problème en ces termes :

Les déficiences morales de la communauté américaine dans son ensemble sont partagées par les catholiques, sans trop de résistance. Le catholique a lutté si fort et si longtemps pour être accepté dans la communauté américaine, qu'il en a adopté la coloration et les habitudes, gardant la piété en dehors de ce domaine. Maintenant qu'il est accepté sans réticences, il est très attentif à ne rien faire qui pourrait l'isoler de ce groupe ; ceci, dans son optique, ne serait pas catholique. L'essai d'adaptation du catholicisme américain à son milieu a été très réussi, peut-être trop.

Les catholiques apparaissent de plus en plus conscients du défi qui leur est posé en terre américaine. Ils perçoivent plus distinctement la contribution propre qui sera la leur dans la culture américaine. Une tâche immense les attend sur le plan intellectuel ; ils doivent combler le hiatus qui s'est élargi entre la *théologie* et les autres secteurs de la vie intellectuelle : philosophie, sciences, économique, politique, psychiatrie, arts, lettres. Il y a ici, selon l'expression du P. Courtney Murray, « un défi suprême posé à l'intelligence catholique ».

[423]

Le témoignage spécifique exigé des catholiques américains suppose à la fois un élargissement et une critique de leurs identifications nationales. Le catholicisme s'est fait américain ; il lui est demandé, comme en toute culture, de se dépasser et d'accéder à l'universel. Il ne sera pas moins américain pour autant. Le catholicisme ne peut s'identifier purement et simplement à une seule culture, car toute culture est religieusement ambiguë, particulière, limitée par essence. Les valeurs chrétiennes restent plus hautes. Le christianisme est familier à toutes les cultures, mais il rappelle à chacune ses limitations en les référant à l'universel concret qui est le Christ. Dans toutes les cultures particulières, les catholiques ont donc à témoigner de la *catholicité* et de l'*unité* des valeurs chrétiennes. C'est, selon le P. G. Courtney Murray, le défi principal qui est lancé à la présente génération des catholiques américains :

J'incline à croire que le principal défi lancé aux catholiques des États-Unis est de pouvoir s'élever à la hauteur de leur propre conviction que l'Église est catholique et une. Pour réaliser ceci, ils n'ont pas à cesser d'être Américains. Il leur suffit

de vaincre définitivement la tentation du XIX^e siècle consistant dans le nationalisme religieux, et celle du XX^e siècle qui consiste dans l'excès de particularisme religieux.

[425]

Quatrième partie :
L'appartenance religieuse :
ses conditions et son évolution.

Chapitre XIX

Les modes d'appartenance à l'Église et leur évolution. *

Par Émile PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Décrire la nature des liens qui unissaient le chrétien à l'Église dans la société pré-industrielle, comment ils se sont dénoués et comment se tissent - ou du moins peuvent se tisser - de nouvelles relations au sein de la société industrielle moderne est une tâche difficile et complexe. Nous nous y essaierons tout en étant conscient du caractère audacieux et finalement impossible de l'entreprise.

Nous décrirons d'abord la société pré-industrielle, communautaire, sacrée et religieusement unitaire ainsi que le type de liens qui s'établissaient entre le fidèle et l'Église ; cette description est utile pour comprendre en quoi la société actuelle est différente, mais aussi parce que beaucoup des institutions de l'Église ont été construites [426] au sein de cette société et persistent encore, comme si nous vivions toujours dans cette société sacrée et religieusement unitaire. Nous étudierons, en second lieu, la société industrielle moderne, spécialisée, sécularisée et pluraliste. Nous décrirons, en troisième lieu, l'homme moderne, son attente religieuse et les nouveaux liens qui peuvent s'établir avec l'Église. Nous rencontre-

* Conférence donnée à la Rencontre nationale des équipes diocésaines de l'enseignement religieux, et publiée dans *Catéchèse*, no 19 (août 1965), 97-212.

rons alors le conflit entre l'Église comme institution de la culture et de la société et l'Église comme société en face de la culture et de la société.

I. La société pré-industrielle.

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette société pré-industrielle, la société d'ancien régime en France, s'est établi entre l'Église et le fidèle un lien quasiment nécessaire. Pourquoi ? Parce que cette société est communautaire, sacrale et religieusement unitaire.

Qu'est-ce d'abord qu'une société communautaire ?

C'est une société à structure géographique communautaire, c'est-à-dire composée d'unités qui s'englobent les unes les autres. Au premier échelon, nous trouvons une famille patriarcale assez étendue, laquelle est incluse dans une unité plus grande qui, selon les cas, est une commune, un fief, un domaine, lequel peut être inclus à son tour dans une province, et celle-ci dans une nation. Chaque unité se suffit plus ou moins à elle-même. Durkheim dirait que ce qui unit les communautés les unes aux autres est un lien extérieur, mécanique, plutôt qu'un lien de solidarité et de complémentarité organique ; les villages sont les uns à côté des autres et ils doivent se défendre contre les mêmes ennemis naturels ou [427] humains. Mais il y a peu d'échanges entre eux. La famille elle-même est souvent une petite unité autarcique qui produit ce qu'elle consomme et consomme ce qu'elle produit.

L'individu est entièrement dépendant des différents niveaux communautaires à commencer par le premier niveau. L'individu dépend d'abord tout entièrement de sa famille. Il ne pourra jouer un rôle dans la commune que dans la mesure où son père l'y introduit, c'est-à-dire le veut et en est capable. La commune, à son tour, l'introduira auprès des chefs de la province, laquelle pourra l'introduire au royaume s'il y a quelques raisons pour cela. Il vit dans une société hiérarchique fondée sur, le contrôle concentrique des communautés. L'individu est strictement saisi à l'intérieur de la plus petite communauté et n'a accès à chacun des échelons supérieurs qu'à condition de se soumettre au chef de l'échelon inférieur. D'autre part, cette société communautaire est totalitaire, c'est-à-dire que toutes les activités se déroulent à l'intérieur des unités géographiques locales ; elle est autarcique ; les membres de la communauté s'acquittent de tous leurs rôles au même endroit et

d'une manière totalement fusionnée. Les rôles ne sont pas clairement distincts. Le père de famille est en même temps celui qui préside à la récréation, celui qui dirige la vie économique, soit de production, soit de consommation ; il est aussi chef religieux. Chaque individu joue l'ensemble de ses rôles sur le même territoire et il est connu des autres, par son nom. Les contacts ne sont pas des contacts de catégorie sociale, mais des contacts personnels. Il n'y a pas de failles dans la société traditionnelle ; toutes les activités sont fondues à l'intérieur d'une même communauté et la personne ne connaît pas les divisions et les ruptures entre ses rôles que connaît l'homme moderne.

[428]

La culture forme un tout intégré et la personne en recevant la culture est unifiée par cette unité même. La culture, à son tour, tire son unité de valeurs suprêmes qui sont fournies par la religion ; c'est une culture sacrale.

Pourquoi est-ce une culture sacrale

Essentiellement parce que l'homme y vit en milieu naturel. Il est en contact étroit avec la nature. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une relation purement immédiate, comme celle de l'animal avec les plantes et les fruits qu'il rencontre ; l'homme reçoit de ses ancêtres une culture qui s'interpose entre lui et la nature ; mais cette culture est traditionnelle : elle ne consiste pas en un corps de connaissances scientifiques et universelles qui donneraient à chacun la capacité de calculer, de faire des essais nouveaux, de découvrir de nouvelles pistes, de résoudre des problèmes inconnus, de diverger des modèles reçus. Lorsque le paysan rencontre un problème, il cherche d'abord dans l'expérience ancestrale quelle est la solution traditionnelle et, s'il n'en trouve pas, il reste impuissant en face du mystère non percé de la nature dont il connaît plutôt un certain maniement que les lois. Ce mystère laisse l'homme à la merci de forces non contrôlées derrière lesquelles il croit saisir l'action d'esprits ou de dieux. Les motivations, qui souvent conduisent le rural vers les pratiques religieuses, sont d'ordre cosmologique ; il va demander à son Dieu ou à ses saints de résoudre les mystères que laisse entiers son insuffisante connaissance de la nature. Cette dépendance n'est pas simplement une dépendance individuelle, c'est une dépendance commune. L'ensemble des individus d'un même village se trouve en dépendance de la pluie, du soleil, des épidémies, des problèmes de croissance, et c'est toute [429] la communauté qui pâtit ou qui se réjouit de ce qui se passe dans la nature. Cette commune dépendance va orienter spontanément le groupe et sa culture à chercher son achèvement dans le rite religieux.

La religion a ainsi une fonction sociale, parce que ce sont tous les membres du groupe qui ont besoin d'elle pour résoudre des problèmes communs. À cette fonction sociale indirecte qui surgit des problèmes collectifs dans le groupe, s'ajoute une fonction sociale directe. La religion reçoit dans le groupe la fonction de maintenir la moralité du groupe, en partie définie par elle. Ce n'est pas le lieu de définir si le rôle essentiel de la religion est de maintenir l'éthique du groupe. Des sociologues comme Max Weber ont, au contraire, essayé de déterminer à quelles conditions la religion - prophétique - peut faire passer l'éthique du groupe à un niveau supérieur, mais ils ont aussi noté que la culture traditionnelle, spécialement rurale, est peu encline à répondre aux invitations d'une religion prophétique ; ce qu'elle demande à la religion, c'est plutôt de maintenir les normes que l'expérience a démontrées efficaces. Le rural croit en ce qu'il a expérimenté, il ne part pas d'un modèle défini par des lois théoriques et lorsqu'il sait qu'un modèle éthique fonctionne bien, il veut le maintenir. La religion reçoit donc, dans une telle société, un rôle essentiellement conservateur. D'autre part, dans toute religion institutionnalisée il y a deux pôles : un pôle conservateur et un pôle prophétique ; plus la religion s'organise et s'implante, plus le pôle institutionnel l'emporte. Il y a donc convergence, mariage spontané entre les religions organisées et le milieu rural qui tend à faire de la religion la gardienne officielle des mœurs, des coutumes de la culture ambiante. Effectivement, le curé et les individus les plus identifiés avec l'organisation religieuse villageoise, [430] quelques anciens, les femmes pieuses, la gouvernante du curé, le bedeau, les responsables des confréries et des autres organisations religieuses, manquent rarement d'assumer une fonction de contrôle social dont la dimension réduite du groupe facilite, par ailleurs, l'exercice. Donc, la culture unitaire traditionnelle est aussi une culture sacrale.

À cela s'ajoute le prestige que le prêtre acquiert facilement dans une petite communauté rurale : le prêtre se présente souvent dans la communauté rurale comme le seul qui a accès à la science, le seul qui n'est pas purement et simplement dépendant de la coutume, le seul qui, au-delà des formules dictées par l'expérience séculaire, peut trouver réponse aux problèmes nouveaux ; et c'est effectivement vers lui qu'on se tourne souvent pour résoudre ces nouveaux problèmes. Il est aussi un des très rares citoyens qui, dans les communautés traditionnelles, est en contact avec l'extérieur. En compagnie du chef local et du seigneur féodal, il est une des seules voies d'accès aux échelons supérieurs, une des seules protections possibles, un des seuls intermédiaires capables d'intervenir en faveur de ceux qu'il administre ; le prêtre jouit ainsi d'une autorité que lui attribue la société religieuse. Il peut donc facilement contrôler socialement le groupe et, que l'on accepte ou non cette autorité, si l'on avait envie de la refuser, il faudrait bien cependant s'y soumettre pour continuer à vivre et préserver l'avenir. Le chrétien est

donc alors non seulement dans, une société sacrale, mais encore dans une société contrôlée par les chefs religieux. Cela n'est pas tout ; il ne semble pas faire de doute que le chrétien des temps de chrétienté avait le sens d'appartenir à l'Église. Or, nous savons de par les études de psychosociologie religieuse que le sens d'appartenance suppose au moins deux conditions.

[431]

Une appartenance nécessaire.

Les deux conditions de l'appartenance sont, premièrement, de se sentir en accord avec les objectifs ultimes de l'organisation, d'avoir fait siennes ses valeurs, de sentir qu'elle répond aux besoins fondamentaux de l'existence, et, deuxièmement, d'y pouvoir jouer effectivement un rôle. On rencontre même le cas de personnes qui, connaissant assez mal les objectifs ultimes d'une organisation, par le simple fait qu'elles y jouent un rôle, finissent par s'identifier avec elle. Ne trouvons-nous pas, dans nos paroisses, des chrétiens dont on pourrait se demander s'ils ont la foi, s'ils savent exactement ce que veut l'Église, mais qui n'hésitent pas à dire « nous » lorsqu'il s'agit de la paroisse, de l'organisation des messes, de la manière dont s'administre le baptême ? Pourquoi ? parce qu'ils sont impliqués, ils jouent un rôle dans l'organisation. Or, pour jouer un rôle dans une organisation, certaines conditions sont nécessaires, et notamment, pour les individus qui n'ont pas une personnalité exceptionnelle capable de s'imposer par leur autorité à une grande masse de personnes ; il faut que ce groupe soit doté de ce qu'on peut appeler une microstructure, c'est-à-dire soit subdivisé en petits groupes à la dimension des individus. En sociologie, on distingue parfois deux types de structures : une structure *statistique* et une structure *mécanique*.

Qu'est-ce qu'un modèle mécanique de structure ? C'est une totalité organisée de telle manière que chaque membre du tout est indispensable au tout, telle, en d'autres termes, que si l'on supprime un des membres on modifie le tout dans son essence. Si l'on coupe une tête, une jambe ou un bras d'un corps humain, on introduit une modification substantielle dans le corps. Lorsque à un [432] alexandrin nous supprimons un pied, ce n'est plus un alexandrin. Lorsque dans une valse nous supprimons un temps, ce n'est plus une valse ; lorsque, dans un jeu de bridge, nous supprimons un des quatre partenaires, ce n'est plus un bridge. il y a donc des formes structurelles mécaniques telles que, si l'on supprime un élément, immédiatement, automatiquement, mécaniquement cette suppression va se répercuter sur le tout. Il en est de même pour les groupes. Un petit groupe a normalement

une structure mécanique ; pourquoi ? Parce qu'en supprimant un élément dans un groupe de cinq ou six personnes on modifie substantiellement le groupe. Si, au contraire, on supprime un élément dans un groupe de mille personnes, le groupe reste le même. Lorsque nous sommes deux à manger et que deux amis viennent nous trouver, la structure du groupe de convives est substantiellement modifiée : il faut partager chaque bifteck en deux. Si à un repas de cinq cents personnes on ajoute deux ou trois convives, on n'a pas changé substantiellement le groupe. Un tel groupe a une structure *statistique*. Une structure statistique est donc celle dans laquelle la modification introduite dans un des éléments ne modifie pas le tout. On pourrait tout aussi bien dire structure de masse. Si nous voulons donner aux individus le sens de leur responsabilité, c'est-à-dire de leur indispensabilité et de leur utilité, il convient de les insérer dans des cellules suffisamment petites pour que leur présence tie. Si, au contraire, une organisation désire accueillir en son sein beaucoup d'individus tout en sachant qu'ils ne voudront pas s'engager à fond, elle se donnera une structure statistique, par exemple un grand rassemblement politique qui ne demande à ses membres que la signature d'une carte. Mais si on veut obtenir un large degré de participation, cela suppose que les individus [433] acceptent une responsabilité proportionnelle : il y a lien, d'une part, entre faible participation et structure de masse et, d'autre part, intense participation et structure mécanique, laquelle suppose des petites unités, une microstructure. Et cela ne dépend pas des individus ni de leur personnalité, cela ne dépend que de la structure.

Revenons maintenant à la société sacrale. Comment l'Église est-elle organisée dans cette société ? Officiellement, pas différemment d'aujourd'hui ²⁴⁸. La plus petite unité que connaisse l'Église, alors comme aujourd'hui, c'est la paroisse. Si la paroisse d'alors n'est pas aussi grosse que de nos jours, toutefois, elle regroupe déjà plusieurs centaines et même plusieurs milliers d'individus ; or, plusieurs centaines d'individus, c'est déjà trop pour constituer un petit groupe. Une vingtaine de personnes, c'est déjà un chiffre limite. Et, cependant, il y avait indubitablement un sens profond d'appartenance à la chrétienté et à l'Église. S'il est vrai en effet que l'Église, dans sa structure officielle, ne connaissait pas d'échelons inférieurs à celui de la paroisse, déjà grande, elle empruntait aux sociétés naturelles - notamment à la famille et à la société civile - une microstructure de petites organisations qui, comme nous l'avons dit, non seulement avaient une finalité propre, mais assumaient en même temps une fonction religieuse. Cet « en même temps » doit être conçu comme « immédiat » ; il ne s'agissait pas alors de créer ces institutions chrétiennes, écoles, syndicats, hôpitaux chrétiens que nous rencontrons aujourd'hui.

²⁴⁸ Nous reprenons ici un thème développé plus au long dans le chapitre XVI.

d'hui, etc. Il eût été impensable que l'hôpital, la commune ou le fief ne fussent pas en même temps chrétiens. Et ce n'est que récemment qu'on parle [434] de la famille chrétienne. Auparavant, il était évident que la famille était chrétienne. Le père de famille avait aussi un rôle chrétien ; une fonction aussi évidemment religieuse que le choix du parrain et de la marraine était confiée à la famille en tant qu'entité naturelle, mais en tant qu'unité religieuse, responsable de l'éducation religieuse des enfants. Tout se passait donc comme si un pacte avait été signé entre l'Église et la société civile, l'Église maintenant le bon ordre et les coutumes, la société civile fournissant à l'Église les cadres inférieurs qui lui manquaient.

On comprend aussi pourquoi à cette époque l'Église n'ait pas ressenti le besoin d'avoir d'autres responsables officiels que des responsables à plein temps, lesquels, à un niveau déjà élevé, supervisaient tout un ensemble de structures inférieures et de petits groupes dont les dirigeants assumaient aussi inofficiellement une responsabilité d'Église ; en Amérique Latine, par exemple, en chaque communauté existait une double hiérarchie civile et religieuse, mais, d'une part, les postes étaient interchangeables et, d'autre part, les rôles civils impliquaient une fonction religieuse ; par exemple, le majordome ou le *governador* avaient le droit et le devoir de veiller à ce qu'on ne blasphème pas, à ce qu'on fasse baptiser les enfants, à ce qu'on assiste aux instructions religieuses et à la messe, à ce que l'on fasse ses Pâques, etc. De nos jours encore, en Sicile, nous avons trouvé dans une commune des confraternités dont le but est uniquement de fournir aux membres une sépulture honorable, c'est-à-dire enterrement de première classe, défilé avec musique et place au cimetière, mais qui dans leurs statuts imposent aussi l'obligation de la confession et de la communion pascale et bien qu'actuellement les dirigeants de la confraternité soient [435] anticléricaux, bien que 60% des membres de la confraternité votent pour les partis défendus par l'Église, ils continuent à rester fidèles à cette confession et à cette communion pascale qui sont inscrites de date immémoriale dans leurs statuts. Des exemples semblables se trouveraient partout. L'Église donc, dans la société sacrale, ne manquait pas de microstructure, car elle l'empruntait aux sociétés naturelles et civiles. Le lien à l'Église était ainsi un lien social et quasi nécessaire. C'était un lien accepté ou subi. *Accepté* d'abord, et à deux niveaux. Il était accepté inconsciemment par la masse de la population qui n'aurait jamais imaginé qu'il pût en être autrement ; elle se soumettait aux coutumes locales. Les pratiques rituelles étant elles-mêmes partie de ces coutumes locales. Le curé était un serviteur de la coutume locale, coutume elle-même religieuse. On rencontrait aussi une acceptation plus consciente de la part des dirigeants de la société : ils savaient que la structure sociale avec laquelle ils étaient identifiés profitait de cette union entre l'Église et la société civile.

Cela s'est manifesté souvent quand la société sacrale s'est décomposée : une partie de l'opinion catholique a continué à espérer une restauration de la société sacrale, confondant la restauration du régime antérieur, politique et social, avec une restauration de l'Église. Le lien entre Église et société civile en bien des cas était au moins autant subi qu'accepté. Qu'un sourd anticléricalisme grondât dans nos populations européennes, toute une littérature populaire nous en informe. Et de nos jours en Colombie, pays de structure officiellement catholique où le prêtre a encore une autorité puissante et où il est donc nécessaire d'être en bons termes avec lui, on rencontre un anticléricalisme parfois violent, mais [436] caché. Quand il le peut, il explose. Par deux fois le palais du Cardinal a été attaqué. Une fois il a été brûlé.

II. La société spécialisée et laïque.

Une société technique.

[Retour à la table des matières](#)

L'homme devient davantage maître de l'univers. Son univers mental se rationalise. Au lieu de rester fidèle à une expérience qui laisse de nombreux points d'interrogation plus ou moins résolus d'une manière superstitieuse ou sacrée, l'homme découvre qu'il peut dominer la nature.

Les problèmes insolubles diminuent chaque jour. Le recours aux saints ou à Dieu semble devenir moins nécessaire. Et pour ceux dont la vie religieuse se limitait pratiquement à ces recours intéressés, la religion tient dans leur vie de moins en moins de place.

Une société d'associations spécialisées.

D'autre part, l'individu autrefois inséré dans une communauté close et qui n'en pouvait sortir qu'avec le bon vouloir de celui qui la dirigeait, maintenant, grâce à l'information, est en contact direct avec la société globale. On a souvent comparé la paroisse du Curé d'Ars il y a cent ans avec ce qu'elle est aujourd'hui. Ce sont deux réalités sociales entièrement différentes. Le Curé d'Ars, avec un peu d'argent, pouvait payer le violoneux, seul élément trouble qui venait de l'extérieur

déranger la vie religieuse du pays. Mais maintenant, que pourrait-il faire pour empêcher les influences de l'extérieur ? Il ne pourrait pas empêcher les bicyclettes, les vélomoteurs, les scooters, les voitures de sortir d'Ars. On ne peut pas empêcher la radio, la télévision, la presse d'y entrer. L'individu donc, qui était isolé et contrôlé entièrement [437] par les chefs de la communauté, se voit libéré par l'information qui vient jusqu'à sa porte et les moyens de communication. Par ailleurs, la société s'est spécialisée.

Parallèlement à l'introduction de l'information, se sont introduites des organisations, des associations spécialisées, grâce auxquelles l'individu est en contact quasi direct avec la société globale. L'organisation scolaire, déjà, lui permet largement d'échapper aux autorités locales. Ces organisations politiques et syndicales, du reste, ont souvent pénétré en même temps que l'organisation scolaire. Ce paysan qui, autrefois, devait passer par l'intermédiaire de son curé pour obtenir un certain nombre d'avantages ou de protections, trouve maintenant à côté du curé d'autres individus en contact avec l'extérieur, représentant une chaîne d'autorité et de puissance, l'instituteur notamment. Et le sourd anticléricalisme, qui jusqu'alors n'avait pas pu s'exprimer parce que c'était dangereux et impossible, va maintenant pouvoir se manifester. L'individu donc se trouve en contact direct avec la société globale, non plus par l'intermédiaire des autorités, mais grâce à ces grandes organisations spécialisées.

En ville, même, la personne est constituée par un faisceau d'appartenances et non plus par une seule. L'individu n'appartient plus à la communauté directement, mais par la médiation de toutes ces associations spécialisées qui s'offrent à son choix. Un grand choix de partis politiques, un choix plus restreint, mais encore réel, de syndicats, de sociétés culturelles, de sociétés sportives, font qu'il est délié ; il est devenu indépendant.

Une société laïque et pluraliste.

À cette libération s'ajoute une laïcisation de la société, elle aussi en partie fruit de la spécialisation. [438] La laïcisation, en effet, n'est pas d'abord un mouvement d'idées ; elle est d'abord une transformation de la structure sociale. Les sociétés globales communautaires s'achèvent dans une foi, dans une espèce d'explication totale ; mais les organisations spécialisées, elles~, ont un but précis ; elles ne prétendent pas être le tout de la culture ; un syndicat a pour but de défendre telle catégorie sociale, une société culturelle a une finalité bien déterminée, musicale ou littéraire, une société industrielle fabrique tel produit et non pas autre chose, un

parti politique a sa doctrine et s'efforce d'éliminer de son programme les opinions religieuses afin d'accueillir le plus grand nombre possible de membres. Chaque organisation spécialisée pour atteindre son but le mieux possible va s'efforcer d'éliminer de ses exigences et de ses normes tout ce qui risquerait d'aliéner inutilement un certain nombre d'individus. Elles deviennent donc laïques par définition. Une « fonctionnalisation » des différentes sociétés produit une laïcisation avant même que n'y apparaissent les philosophies laïcistes. D'autre part, la libération de l'individu entraîne le pluralisme ; la ville est un lieu de pluralisme. Ce pluralisme va, lui aussi, conduire à la laïcisation. Pour arriver malgré tout à reconstituer une certaine unité culturelle dans une société globale essentiellement divisée par les valeurs ultimes, il va falloir, pour ainsi dire, mettre entre parenthèses ces valeurs et les abandonner au choix de chaque individu. Il y a donc un laïcisme qui naît du pluralisme. D'autres sociétés, il est vrai, comme les États-Unis, ont choisi une autre voie : celle du relativisme. Les individus sont divisés par leurs idées religieuses ; peu importe ; l'essentiel est qu'ils aient une religion. Chacun peut choisir librement.

Les Églises, habituellement, n'acceptent pas aisément l'invasion du laïcisme. Par intérêt, diront [439] les uns, par idéal penseront les autres, les responsables de la foi s'efforcent de contenir la fuite de leurs fidèles. Certains prêtres ne craindront pas pour cela de faire appel à des moyens de pression économique ou politique.

Cet effort de récupération ne peut évidemment qu'exaspérer ceux contre qui il s'exerce. D'où un laïcisme anticlérical, un laïcisme d'idées qui vient succéder au laïcisme structurel et spontané. Tout cela va se manifester très concrètement au niveau de la paroisse par la perte des pouvoirs de contrôle du prêtre et dans la décomposition de la microstructure paroissiale. La microstructure de l'Église a disparu, soit qu'elle existe encore, mais ne veuille plus offrir à l'Église ses services - c'est le cas pour la commune, les confraternités, les syndicats, l'école - soit que la microstructure antérieure ait perdu une partie de son pouvoir de contrôle, même si elle accepte encore de le mettre au service de l'Église. En effet, une grande partie de cette micro-structure était faite des communautés concentriques qui n'ont pas disparu ; la famille, le voisinage ou le domaine la commune, la province ont survécu, mais, à cause de l'apparition de toutes les organisations et associations spécialisées, leur pouvoir de contrôle est largement diminué.

Qu'est-ce qu'aujourd'hui le maire d'une commune peut faire pour contrôler les jeunes gens de sa population ? Très peu. Le seigneur féodal local ? Très peu. Et même le père de famille - et c'est ici une des transformations les plus significatives. Non seulement nous sommes passés de la société patriarcale, où l'ancêtre était respecté et où rien ne se faisait sans sa permission, à une structure familiale

nucléaire où l'autorité du père plus jeune, moins appuyée par celle des ancêtres, est moins forte, mais encore le jeune trouve en face de lui une quantité de canaux d'accès, de [440] moyens d'évasion, de moyens de s'affirmer et de se former hors de sa famille.

Autrefois - et cela vaut encore peut-être pour le fils des familles les plus riches - le fils ne valait rien sans l'appui de son père, mais ce qui importe aujourd'hui, c'est d'avoir une bourse dans telle école ou telle université, d'être recommandé par son professeur, d'être passé par un apprentissage déterminé. Le lien avec l'Église, qui était autrefois un lien nécessaire, est donc devenu un lien librement consenti. Certes, des influences peuvent jouer~ des influences familiales surtout. Le jeune veut reproduire le modèle présenté par ses parents, il désire devenir comme son père qui est chrétien ; un tel désir ne supprime pas sa liberté. Le problème qui se pose est plutôt : qui est capable d'exercer cette liberté ?

III. L'homme d'aujourd'hui et l'Église.

Diverses approches religieuses.

[Retour à la table des matières](#)

Un sociologue américain récemment traduit en français, David Riesman, dans *La Foule solitaire*, distingue très justement trois types de personnalités : une personnalité « dirigée par la tradition », une personnalité « inner-directed » dirigée par ses propres convictions, comme si elle avait une boussole intérieure qui lui indique en chaque circonstance quoi faire et où aller, et enfin une personnalité « other-directed », dirigée par l'autre.

La personnalité dirigée par la tradition est typique du milieu sacré. C'est une personnalité qui n'a d'autre choix que d'accepter plus ou moins profondément et intimement ce qui lui est proposé ; elle peut le rejeter intérieurement, elle peut rarement le rejeter extérieurement. Sa fidélité [441] se manifestera par son degré d'adhésion et, dans l'Église, par divers niveaux de ferveur. La pastorale consiste alors non pas à rejoindre ceux qui sont hors de l'Église - tous sont dans l'Église - mais à intensifier la piété de chacun. ,

La personnalité *inner-directed* est celle qui convient ou qui conviendrait à ceux qui vivent dans un monde qui ne leur offre pas un système unique de valeurs. Chacun doit se diriger pour son propre compte. C'est la personnalité qui

convient par excellence aux citoyens de la cité qui vivent dans un monde pluraliste ; par définition, ils ne trouvent pas dans la culture leur unification intime ; il faut qu'ils se la créent. Tous ceux qui vivent dans la société industrielle sont-ils capables de cette direction intime ? Sont-ils capables de cette orientation par eux-mêmes ? Pour opérer des choix libres, il faut dominer le maquis de la société dans laquelle on vit, il faut d'abord avoir un schéma conceptuel, une carte de la situation pour savoir où aller. Or, beaucoup de nos contemporains n'ont devant les yeux qu'une carte mentale sans ordre.

Le prolétaire n'arrive pas à dominer la complexité de la société dans laquelle il vit ; il se sent frustré, il se croit exploité et sa première réaction est de protestation. Protestation non seulement parce qu'il n'obtient pas ce qu'il veut - cela signifierait une volonté de participation aux biens de la société globale - mais protestation contre la société elle-même. Ceux qui protestent et ceux qui désirent davantage forment deux catégories bien différentes ; les dirigeants des syndicats, beaucoup de techniciens, d'ingénieurs, de personnes ayant un salaire relativement élevé savent obtenir davantage ; ils ont une stratégie et cela parce qu'ils possèdent une carte du terrain social, mais il y en a d'autres qui n'en possèdent pas ; cette ignorance constitue un des éléments essentiels [442] de la personnalité des prolétaires. Ils protestent et leur protestation est une protestation globale. C'est un refus d'une société avec laquelle ils ne sont pas en harmonie, avec laquelle ils ne peuvent pas composer. On peut dire qu'ils sont inadaptés si l'on regarde du point de vue de la société ; on peut dire aussi que la société est en désordre si l'on se place à leur point de vue ou au point de vue de ceux qui désireraient les voir intégrés. Leur seule voie de salut, de recomposition intérieure est d'adhérer à un grand mouvement de protestation. Le prolétaire récupère, à l'intérieur de ce mouvement, d'abord une raison de vivre, en s'identifiant à une grande cause, et ensuite - à condition que le mouvement soit adéquatement structuré - il trouve la possibilité de jouer un rôle effectif .

Le parti communiste a bien saisi que, s'il voulait avoir une forte cohésion, il devait s'organiser sur la base de petites cellules. La constitution de ces petites cellules n'est pas la réponse à tout, mais c'est une des conditions nécessaires pour que les hommes aient le sens de l'appartenance. Donc, appartenir par de petites cellules à un grand mouvement de protestation, c'était, pour l'inadapté de la société contemporaine, le moyen d'appartenir à nouveau à la société et de se reconstituer intimement. En outre, le marxisme lui apportait la justification théorique de son action en lui affirmant qu'ainsi, non seulement il se sauvait lui-même, mais qu'il sauvait toute la société, jusqu'à ce bourgeois, son ennemi, qu'il allait libérer de ses propres aliénations. Tout cela pose évidemment à l'Église un grave problème :

l'Église, si elle est vraie, doit se présenter aux yeux du prolétaire sous la forme d'un mouvement négateur de la société actuelle, alors que l'Église de la société sacrale est essentiellement une institution de la culture. Institution qui était, certes, la clé de [443] voûte de la culture, mais la clé de voûte fait partie de la voûte. Voilà donc que le prolétaire demanderait à l'Église, ce qui paraît presque impossible, une totale reconversion, une conversion d'une institution de la société à une société contre la société. Ne suffit-il pas que nous lisions *Témoignages* régulièrement pour constater que les thèmes qui reviennent sans cesse sont ceux du combat ouvrier, de protestations, de proclamations contre, etc. ? Parce que les rédacteurs sentent que c'est le seul plan où l'on peut rejoindre l'âme du prolétaire.

À côté du non-intégré - le prolétaire - on rencontre celui qu'on peut appeler le mal *intégré*. C'est l'individu des classes moyennes, surtout des classes moyennes inférieures. Les membres des classes inférieures ont saisi la possibilité d'une certaine intégration, ils commencent à voir la possibilité concrète d'une certaine stratégie. On peut dire que l'homme des classes moyennes, c'est essentiellement celui qui a perçu la possibilité de la mobilité sociale, même lente et difficile, et qui, sur la base de cette perception, fait un plan pour commencer à monter dans l'échelle sociale. Il opère dans un monde qu'il commence à accepter, mais qui ne l'accepte pas encore ; il en accepte la règle du jeu, mais il souffre du caractère hostile, froid et anonyme de la société. L'homme des classes moyennes a abandonné la chaude camaraderie de la protestation prolétarienne où l'on s'entendait bien tous ensemble, ce monde du coude à coude et il se trouve seul avec sa femme et un ou deux enfants pour commencer une percée difficile ; l'homme des classes moyennes mal intégré est essentiellement un isolé qui doit faire son chemin seul, et il souffre de cet isolement. L'homme des classes moyennes est en quête de communauté, comme le dit un autre sociologue américain, Nisbet, dans son livre *Quest for Community*, [444] c'est l'homme qui recherche la communauté, non plus la communauté de lutte ou de protestation, mais la communauté de vie avec les hommes qui sont là.

L'homme des classes moyennes, selon David Riesman, appartient à la troisième catégorie, celle des *other-directed*, de ceux qui sont dirigés par l'autre. Il regarde comment font les autres, il veut appartenir, il ne veut pas être différent ; il n'a pas de normes intérieures, il regarde autour de lui ; il n'est pas ce bourgeois ni cet intellectuel à principes, il n'est pas ce prolétaire qui proteste, mais il est celui qui veut être comme les autres. À l'Église, il va demander avant tout, non pas d'être une force de transformation politique et de révolution, mais d'être une agence d'intégration sociale. L'Église américaine s'est trouvée historiquement, entre 1850 et 1914, dans une position extrêmement favorable par rapport à tous les im-

migrants qui arrivaient avec cette volonté de s'intégrer dans la société. L'Église américaine a fourni aux immigrants italiens, allemands, polonais et irlandais des moyens de s'intégrer dans la société et pour cela peut-être la population catholique américaine lui a conservé une grande fidélité. La paroisse a été pour eux le grand moyen d'intégration sociale ²⁴⁹.

Enfin, il y a le troisième groupe, celui de ceux qui savent ou croient pouvoir se diriger par eux-mêmes. Que demandent-ils à l'Église ? Ils lui demandent avant tout d'être le lieu où se créent les valeurs et les motivations qui vont donner un sens ultime à leur vie. Et ceci de deux manières : soit, selon un schéma assez classique, parce qu'ils [445] désirent prolonger dans l'éternité le salut temporel trouvé sur terre, soit parce qu'ils en espèrent une justification ou même une orientation nouvelle pour leurs activités.

En résumé, il n'y a plus d'appartenances nécessaires à l'Église, il n'y a plus qu'une appartenance libre. Cette liberté, cependant, ne s'exerce pas dans les mêmes conditions pour tous. L'adhésion est très difficile pour ceux qui protestent contre la société, car l'Église se présente encore pour eux comme partie de la société et de la culture. Les classes moyennes, ensuite, demandent à l'Église d'être source d'intégration sociale.

Enfin, les dirigeants de la société, ceux du moins qui la maîtrisent intellectuellement davantage, demandent à l'Église soit de leur fournir les rites qui leur permettront d'aller au ciel, soit de venir donner un sens à la vie quotidienne ²⁵⁰.

Recréer un lien, mais lequel ?

Il convient ici de faire une distinction importante. Considérant maintenant les fidèles de nos églises, nous trouvons deux catégories qui établissent avec nous deux types différents de relations. D'une part, une relation qu'on peut appeler de type inter-individuel et, d'autre part, une relation de groupe : toute relation, en effet, n'est pas relation sociale au sens strict du terme, relation de groupe. Ce n'est pas parce que quelqu'un participe aux activités de l'Église qu'il se sent membre de l'Église, qu'il a le sens de lui appartenir. En effet, selon un schéma assez courant,

²⁴⁹ Par ailleurs, l'Église ne se présentait pas, en Amérique, comme institution de la société étant donné que l'Église catholique était elle-même une immigrante, une intruse dans la société américaine.

²⁵⁰ Sur cette approche religieuse différente selon les classes sociales, voir Emile PIN, *Pratique religieuse et classes sociales*, Spes 1956.

le chrétien pour aller au ciel a besoin des sacrements et, ayant besoin des sacrements, doit aussi avoir à sa [446] disposition une organisation distributrice des sacrements, l'Église. Et une certaine présentation de la transformation de l'âme par les sacrements paraît bien concorder avec cette vision classique. Ce qui fait que le lien avec le clergé - selon cette manière de voir - ce n'est pas un lien de fidèles à hiérarchie, à chefs, à dirigeants, mais un lien d'usagers à distributeurs, ou à fonctionnaires chargés d'assurer les services ; c'est un lien d'échange de services, c'est une relation interindividuelle. Georges Gurvich montre que le lien de relations inter-individuelles, consistant en des échanges de services, est en même temps un lien d'attraction et de répulsion mutuelles, tel celui qui s'établit entre le vendeur et son client. Le vendeur et l'acheteur ont des intérêts différents et même divergents, l'acheteur veut avoir l'objet convoité et le vendeur le plus d'argent possible, mais cependant ils sont utiles l'un et l'autre. Il y a attraction et répulsion au même moment ²⁵¹.

Une relation inter-individuelle s'est donc établie entre le prêtre et beaucoup de pratiquants. En effet, une fois que le lien proprement social qui liait le fidèle à la société s'est défait, cela ne signifie pas que toutes les motivations qui conduisaient le fidèle à des actes religieux aient disparu ; si nous distinguons dans l'âme des motivations [447] sociales et des motivations personnelles, la rupture du lien social n'entraîne pas la disparition des motivations personnelles : bien des individus sont préoccupés par la durée de l'existence limitée par la mort. Cet homme qui se pose le problème de la mort continue à chercher le salut ; il s'adresse alors à l'Église, non pas en tant que groupe, mais à l'Église comme organisation dont il attend les sacrements individuellement recherchés et reçus. Il continuera donc à pratiquer et il s'établira entre lui et les fonctionnaires, encore nécessaires pour la plupart des rites, un certain nombre de liens non pas sociaux, mais inter-individuels. Si l'Église veut, au contraire, recréer un lien social, ne pouvant plus compter sur la société civile ou naturelle pour le créer, il faut, de toute nécessité, qu'elle crée des organismes spécifiquement d'Église, des groupes où, selon l'expression de Félix Lacambre, « se rencontrent des hommes de toute sorte, de toute

²⁵¹ À ce propos, il ne semble pas possible d'approuver tout ce qui s'écrit sur l'argent dans l'Église. Ce n'est pas l'argent qui fait la difficulté dans l'Église, c'est la relation qui s'établit entre celui qui demande l'argent et celui qui le donne. Qu'il ne faille pas en demander plus qu'il n'est nécessaire, qu'il faille bien l'utiliser, qu'il ne faille pas scandaliser les pauvres, etc., tout cela est important mais, quand on reproche à l'Église d'être une organisation d'argent, c'est parce que la relation s'établit sur des plans d'échanges et de relations inter-individuelles. Le jour où quelqu'un appartient à un groupe, il est prêt pour ce groupe à faire des sacrifices considérables d'argent, parce qu'en lui appartenant il s'identifie avec ce groupe.

tendance, de toute situation sociale, etc. » qui donc n'y sont venus que parce qu'ils sont d'Église.

La fonction de ces groupes restreints est non seulement de donner le sens ecclésial à ceux qui pratiquent encore, mais aussi d'accueillir ceux *pour qui l'Église est encore une institution de la culture*. En effet, cette manière de considérer l'Église n'a pas entièrement disparu. Elle vit toujours dans les catégories sociales les plus diverses et notamment dans les classes populaires.

Un lien avec quelle Église ?

Nous touchons ici un problème capital qui se pose tout autant au sociologue de la religion qu'au pasteur. Jusqu'ici, pour simplifier, nous avons opposé la société sacrale où l'Église est une institution de la culture, à la société spécialisée [448] et laïque où l'Église n'est plus qu'une organisation du culte s'efforçant de devenir une société spécifique. Mais ces formes de l'Église ne sont pas tant successives que simultanées. Le pasteur rencontre quotidiennement des chrétiens pour qui l'Église est encore l'institution qui consacre les actes principaux de l'existence sociale, des chrétiens qui demandent à l'Église la seule distribution individuelle des sacrements et des chrétiens pour qui l'Église est une société distincte, celle qui leur apporte le salut et à laquelle ils s'identifient intimement. Il y a, enfin, tous les chrétiens pour qui l'Église est tout cela à la fois, à des degrés divers. Or, il est bien évident que nos différentes manières de faire, de donner les sacrements, de demander de l'argent, de prêcher... ne peuvent pas correspondre parfaitement au même instant à chacune de ces visions de l'Église. Elles favorisent plus ou moins l'une ou l'autre. Ceux qui ont une vision différente de l'Église ne comprennent pas notre manière de procéder, en sont irrités ou y restent indifférents. Ces graves questions mériteraient une étude approfondie et systématique où collaboreraient pasteurs et sociologues.

Au cours des siècles, le problème de l'éducation religieuse a évolué. À certaines époques du passé, l'éducateur avait en face de lui un chrétien qui n'aurait jamais pensé mettre en doute son appartenance à l'Église. Ce qui importait, c'était d'éclairer son esprit et de disposer son cœur afin qu'il réponde pleinement aux appels de la grâce. De nos jours, l'éducateur trouve en face de lui un public très divers. Ses auditeurs ne sont pas tous des membres de la société Église. Certains, soucieux de leur salut, veulent connaître leurs obligations religieuses, mais considèrent l'Église comme une organisation à laquelle ils n'appartiennent pas. Ils en utilisent les services. D'autres [449] voient dans l'Église une institution humaine

chargée de consacrer, de donner une valeur suprême à certains actes de leur vie sociale. Eux aussi en utilisent les services, mais ils ne croient pas en sa mission surnaturelle et en son origine divine. D'autres, enfin, voient dans l'Église le Corps mystique du Christ, la société des croyants, avec laquelle ils s'identifient. Bien d'autres types ou sous-types pourraient probablement être dégagés. Ce qui compte ici, c'est de comprendre que ceux avec qui le pasteur ou l'éducateur religieux est en contact - ne sont pas tous - du point de vue psycho-sociologique - des « membres » de l'Église. L'éducateur et le pasteur d'aujourd'hui se trouvent donc devant une tâche bien plus difficile que leurs prédécesseurs. Il leur faut recréer le lien d'appartenance. Ce qui suppose qu'ils sachent eux-mêmes à quelle Église ils veulent rattacher le fidèle, par quel type de lien et par quels moyens. En fin de compte, il n'y a peut-être pas d'autre « moyen » que l'intermédiaire par excellence, *l'Ecclesia*, prise au sérieux, le groupe fraternel des croyants, petit pour être vraiment fraternel, rattaché solidement à l'Église Universelle pour être le Corps du Christ Sauveur.

[451]

Essais de sociologie religieuse

Cinquième partie

La religion organisée dans un monde en évolution

[Retour à la table des matières](#)

[453]

Cinquième partie :
La religion organisée dans un monde en évolution.

Chapitre XX

De la paroisse rurale à la paroisse urbaine. *

Par ÉMILE PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Rarement autant que pendant ces dernières années, en France l'Église à tous ses échelons n'a réfléchi sur les conditions de son action et sur sa propre structure. Le temps n'est plus où les difficultés rencontrées étaient unilatéralement attribuées aux idées ou aux activités des mouvements antireligieux ou anticléricaux. Peut-être aussi le temps des auto-accusations et des complexes d'infériorité est-il passé ? L'analyse qui suit s'efforce de cerner les différences structurelles qui expliquent la physionomie opposée de la paroisse rurale traditionnelle et de la paroisse de grande ville. Elle ne prétend pas apporter une lumière entièrement nouvelle mais plutôt, à l'aide des recherches de sociologie paroissiale, cerner de plus près les contours de l'un et l'autre type de paroisse.

[454]

La paroisse rurale traditionnelle apparaît comme le lieu des fidélités unanimes, la paroisse moderne de grande ville ne reçoit le plus souvent que la visite pressée de pratiquants minoritaires et peu intégrés. Ce sont là des affirmations à nuancer mais vraies dans leur abstraction. Pourquoi en est-il ainsi ? Dans cette

* Article paru dans la *Revue de l'Action populaire*, 187 (avril 1965), 401-411.

étude nous étudierons successivement la paroisse rurale traditionnelle et la paroisse de grande ville ; en concluant nous noterons quelles ont été les réactions des curés de grande ville à la nouvelle situation de la paroisse.

La nature du système social paroissial ne fait souvent que refléter la forme du système social constitué par son public. Ce n'est que l'application d'une loi plus générale : les caractéristiques du public se trouvent au sein de l'organisation paroissiale pour en déterminer les activités, leurs modalités, les relations sociales, etc... On parle ainsi de paroisses bourgeoises et de paroisses populaires ²⁵². Et lorsqu'on oppose paroisses communautés à paroisses agrégats, la distinction entre paroisses rurales et paroisses urbaines vient immédiatement à l'esprit. Le public auquel sont destinées les opérations religieuses, indépendamment de ces dernières, constitue, dans l'un et l'autre cas des entités sociales bien différentes : dans un cas une communauté locale, dans l'autre un secteur urbain sans unité interne discernable. Dans ce chapitre, nous essayerons, au-delà de l'évidence intuitive, d'analyser les conséquences qui découlent pour la paroisse de la [455] nature du système social constitué par son public, en nous concentrant essentiellement sur la différence entre la paroisse urbaine et la paroisse rurale.

La paroisse rurale traditionnelle

[Retour à la table des matières](#)

La paroisse que nous allons décrire ici est un type idéal. Nous la supposons implantée dans un village de population limitée (300 à 1 500 habitants), dédiée à l'agriculture selon des méthodes traditionnelles, relativement coupée du reste de la nation, antérieure au développement des moyens massifs de communication. C'est dire que c'est un type qui tend à disparaître du moins dans sa pureté. Sa description n'est cependant pas inutile, soit à des fins heuristiques, soit parce que ce type idéal reste présent dans l'esprit de pasteurs ou de théologiens.

Le premier trait distinctif de la paroisse rurale traditionnelle est son implantation au sein d'une communauté locale dont les limites coïncident avec celles de la paroisse :

²⁵² La distinction implique bien autre chose qu'une simple différence de catégories sociales. Les paroisses populaires conservent le *plus* souvent des éléments de Communautés de quartier qu'on ne trouve pas dans les paroisses bourgeoises dont les habitants sont davantage orientés vers l'ensemble de la communauté urbaine.

Dans les sociétés rurales de l'ancien monde, paroisse et communauté locale étaient habituellement identiques ²⁵³.

Le village traditionnel constitue une communauté. Dans les limites de son territoire se déroulent [456] la quasi-totalité des activités de ses membres : activités politiques, familiales, récréatives, éducatives religieuses et économiques. L'autarcie économique s'explique non seulement par la prépondérance de l'économie de subsistance sur l'économie de marché, mais encore par une diversification des métiers plus grande que dans le village de l'ère industrielle où les dépositaires commerciaux tendent à remplacer les artisans ²⁵⁴. Les habitants trouvent aussi sur place tous les services dont ils ont besoin. Le contact avec l'extérieur n'est assuré que par un petit nombre de notables. La règle du jeu social, la culture, est définie largement en termes coutumiers, de création locale et les patois sont indéfiniment diversifiés : à la limite, chaque village a le sien. La solidarité villageoise est intense et se manifeste par un attachement conscient à certaines de ses particularités dans ce que l'on appelle l'esprit de clocher.

En second lieu, cette communauté est une communauté immédiate : les adultes du moins n'y appartiennent pas par l'intermédiaire d'autres groupements ou associations, mais ils y sont personnellement et directement connus des autres, évalués par eux, responsables devant eux. Selon la terminologie de Cooley, le village traditionnel est un groupe primaire ou du moins participe à beaucoup de ses caractéristiques. Le sens de la [457] solidarité n'y est pas le résultat d'un raisonnement, mais d'une intuition, celle par laquelle sont immédiatement perçues la totalité et la singularité des autres individus avec lesquels on partage les mêmes intérêts. Cette connaissance intuitive mutuelle et le sentiment qui en découle renforcent le contrôle social, chacun se sentant connu de chacun de ceux qu'il rencontre et responsable devant lui. Ce qui est vrai du contrôle social spontané l'est

²⁵³ C.J. NUESSE, « Empirical Problems for social research in the Parish », in C.J. NUESSE et T.J. HARTE, *Sociology of the Parish*, p. 20. L'auteur continue : « Bien qu'en théorie, elles constituaient des unités religieuses, civiles et éducatives séparées, la paroisse et la communauté, en réalité, ne constituaient qu'une seule structure sociale, le curé étant à sa tête en fait et en droit. » L'auteur renvoie à Horace MINER, *St-Denis, A French Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press, 1939. [La version française du livre est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), sous le titre : *Saint-Denis: un village québécois*. JMT]

²⁵⁴ Ces remarques sont partiellement empruntées à Henri MENDRAS, « La vie religieuse des campagnes », en *Paroisses urbaines, paroisses rurales*, Casterman, 195... p. 154-155. L'auteur écrit en outre : « L'Église et son clocher étaient au centre de cette société ; une pratique religieuse unanime, du châtelain au pauvre hère, traduisait une communauté de culture et de croyances, un accord profond sur les valeurs essentielles de la vie. Le curé, dans son prône dominical, pouvait donc être compris de toutes ses ouailles » (155).

aussi du contrôle social formel, celui exercé par les autorités civiles, politiques ou religieuses. Lorsque le curé, au-delà de son autorité prétendue, dispose d'une autorité de fait sur le village, il ne lui est pas difficile de l'exercer sur chacun des individus, quel que soit le degré d'assentiment interne de tel ou tel.

Or, et c'est un troisième trait du village traditionnel, il n'est pas rare que le curé y dispose d'une autorité de fait, débordant largement celle que lui confère son rôle strictement religieux : il dispose d'un niveau d'instruction supérieur. Il est un des rares dont les comportements ne soient pas réglés par des normes coutumières, ses connaissances plus universelles lui permettent de résoudre des problèmes nouveaux, non prévus par la règle coutumière, ou d'intervenir auprès des instances supérieures à celles du village, autorités féodales ou nationales, autorités administratives, judiciaires ou militaires. Il n'est pas rare que les autres autorités au niveau local ou supérieur ne renforcent cette autorité en la reconnaissant officiellement et en accordant à l'intercession du curé un poids privilégié ²⁵⁵. Même ceux qui [458] n'ont pas des sentiments religieux bien affermis sont obligés de tenir compte de cette autorité et une fois ou l'autre dans leur vie, sont amenés à y avoir recours. En de nombreux villages, un anticléricalisme sourd et largement répandu se dissimule sous les apparences d'un grand respect extérieur vis-à-vis du curé. Le passage à l'anticléricalisme manifeste ne se produit que le jour où d'autres autorités et d'autres canaux d'intervention (syndicats, partis politiques) sont à la disposition des habitants et où le pouvoir de contrôle du curé s'est évanoui.

Tout cela peut expliquer un certain pouvoir extérieur du curé sui, la population villageoise, mais n'explique pas le lien intime que l'on constate souvent entre la communauté villageoise et la paroisse, et grâce auquel la paroisse et le village ne constituent qu'une seule communauté locale sacrale. Ce lien intime me semble venir d'une quatrième caractéristique du village traditionnel : il vit en milieu « naturel ». L'homme y est en contact immédiat avec la nature. Bien sûr cette relation avec la nature n'est pas purement animale et individuelle. Le paysan reçoit une

²⁵⁵ De nos jours encore, certains curés, en pays chrétiens, peuvent obtenir pour leurs oeuvres le concours financier de l'État, accordé par les hommes du parti au pouvoir en vue de s'assurer, moyennant le contrôle social réel ou supposé du curé, des atouts électoraux. Nous avons vérifié le fait en Sicile. Le cas du Canada est encore plus net. Jean-Charles FALARDEAU écrit : « Tandis que dans la France rurale s'était développé, parallèlement au système paroissial, un système élaboré d'organisation municipale, il n'y avait en Nouvelle France aucun organe de gouvernement municipal. Le chef spirituel de la communauté, le curé, se chargeait de nombreuses responsabilités de gouvernement local et devenait ainsi le chef civil tout autant que le chef spirituel du groupe local confié à ses soins... Le rôle du fidèle absorbait totalement celui du citoyen. Comme Gérin et Miner l'ont noté, toute la vie sociale d'un rural (canadien) était, jusqu'à une époque récente, entièrement motivée par sa participation à un système d'action religieux et paroissial » (« Parish research in other countries : Canada », in *The sociology of the Parish*, C.J. NUESSE and T. J. HARTE, éd., p. 328).

« culture » [459] qu'il transmet à son tour. Mais cette culture est « traditionnelle », c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas en un corps de connaissances scientifiques universelles qui donnerait à chaque individu la capacité de calculer, de faire des essais nouveaux, de découvrir de nouvelles pistes, de résoudre des problèmes inconnus, de diverger des modèles reçus. Traditionnelle, la culture locale transmet, plutôt qu'une science, une expérience qu'aucune réflexion plus universelle ne permet de justifier, de condamner ou de dépasser. Cette « culture » reçue sans réflexion vraiment scientifique laisse l'homme face au mystère non percé de la nature dont il connaît un certain maniement plutôt que les lois. Ce mystère laisse l'homme à la merci de forces non contrôlées, derrière lesquelles il croit saisir l'action d'esprits ou de dieux. Tous les sociologues de la religion ont noté cette coloration particulière de la religion paysanne traditionnelle : « Weber insiste souvent sur l'étroite connexion qu'il y a entre la situation du paysan et la prépondérance de croyances et de pratiques magiques ²⁵⁶ ». Les motivations qui semblent fréquemment conduire les paysans traditionnels vers les pratiques religieuses sont d'ordre cosmologique. Cette dépendance vis-à-vis de forces supra-naturelles est ressentie par chacun des agriculteurs ²⁵⁷ indépendamment des autres, mais elle est aussi une dépendance commune : s'il y a sécheresse ou inondation, maladie des plantes ou des animaux, c'est toute la communauté qui en pâtit. Cette commune dépendance [460] oriente spontanément la culture du groupe à chercher son achèvement dans les rites religieux propitiatoires. La communauté locale est ainsi une communauté sacrale qui ne saurait subsister sans rites religieux communautaires. Lorsque, pour des raisons historiques, la communauté s'est vu imposer ou a spontanément accepté le christianisme, c'est dans les rites de celui-ci, bien souvent réadaptés aux besoins locaux, qu'elle trouve son intégration culturelle ²⁵⁸.

²⁵⁶ Talcott PARSONS, « Introduction à Weber », *Sociology of Religion*, trad. E. Fischhoff, Boston, Beacon Press, 1963, XXXIX. Voir chap. XI.

²⁵⁷ Traditionnellement, ce sont les non-agriculteurs qui dans le village sont les moins fidèles aux préceptes de l'Église : le cabaretier, le forgeron, le charretier, etc.

²⁵⁸ La pastorale - nous nommons ainsi l'ensemble des moyens mis en œuvre par les responsables de l'Église pour accomplir leur mission religieuse rurale - a consisté fréquemment au cours de l'histoire (et de nos jours encore) non pas tant à communiquer un message nouveau qu'à correspondre aux besoins (spontanément) religieux des populations en leur fournissant les rites, dévotions, statues correspondant à leurs besoins et à leur attente. Aux dieux et déesses païens, ont été substitués des saints ou des formes de dévotion au Christ et à la Vierge. Du point de vue de la sociologie de la religion, le problème qui se pose à propos de ces dévotions est de savoir si la substitution est purement formelle ou si elle a entraîné un changement de type religieux : passage d'une religion anthropocentrique à une religion théocentrique, d'une religion locale à une religion universelle, d'une religion cosmologique à une religion du Dieu personnel, d'une religion conservatrice de l'éthique à une religion prophétique. Ce problème n'est pas seulement académique, il est au centre de l'explication de ce que il on nomme souvent et à tort la « déchristianisation ». Voir chap. XII.

La religion revêt donc dans la communauté rurale une fonction cosmologique et, du fait de la communauté des besoins cosmologiques, une fonction sociale. Mais elle peut avoir aussi une fonction sociale directe : celle de maintenir l'éthique du groupe, en partie du reste défini par elle ²⁵⁹. Ce n'est pas le lieu de déterminer si l'essence de la religion est de maintenir l'éthique [461] déterminée du groupe. Max Weber a cherché avant tout à quelles conditions la religion (prophétique) peut au contraire provoquer un éclatement de l'éthique en vigueur. Mais il note aussi que les paysans (tout comme ceux qui sont responsables de la société civile) sont peu enclins à répondre aux invitations d'une religion prophétique. Traditionalistes, ils ne demandent pas à la religion de provoquer un changement, mais bien plutôt de maintenir les règles dont l'efficacité (relative) a été démontrée par des siècles d'expérience. Il y a d'autre part dans toute religion institutionnalisée une tension entre les aspects prophétiques et les aspects fixistes qui se résout aisément en faveur de ces derniers. Cette convergence fait qu'en paroisse rurale traditionnelle, la doctrine religieuse tend à s'identifier avec l'éthique en vigueur. Le curé et les individus les plus identifiés avec l'organisation religieuse villageoise, quelques anciens, les femmes pieuses, la gouvernante du curé, le bedeau, les responsables de confréries et des autres organisations religieuses, manquent rarement d'exercer une fonction de contrôle social, dont nous avons vu que la forme du groupe (groupe primaire) facilite l'exercice.

La paroisse rurale, par conséquent, est non seulement établie dans les limites d'une communauté locale, dont elle reflète pour ainsi dire la couleur communautaire, mais encore, sur la triple base de l'autorité de fait reconnue au curé, d'une communauté d'intérêts religieux et d'une éthique traditionaliste, elle est facilement le lien intégrateur de la communauté : communauté locale et paroisse sont si intimement unies que la distinction entre elles n'est souvent que de raison.

Il va sans dire que l'on rencontre peu de paroisses rurales, de nos jours spécialement, qui reproduisent parfaitement le modèle exposé ci-dessus. Le caractère autarcique des villages tend à diminuer [462] un peu partout. À l'agriculture traditionnelle se substitue une agriculture industrielle. Le curé, et depuis longtemps, spécialement depuis la Révolution Française, n'est plus le seul intellectuel du pays et d'autres individus ou d'autres organisations offrent solutions et protection. Il reste que comparée à la paroisse de grande ville industrielle dont nous allons parler maintenant, la paroisse rurale se distingue encore par une tendance à constituer une communauté locale de type primaire.

²⁵⁹ Cette redéfinition de l'ethos par une société religieuse est du moins une possibilité que le sociologue ne saurait exclure a priori.

La paroisse de grande ville industrielle

[Retour à la table des matières](#)

À l'extrême opposé de la typologie, nous trouvons la paroisse de grande ville industrielle.

Il ne s'agit pas ici des paroisses des villes préindustrielles ou des paroisses établies au sein de quartiers traditionnels, restes de la cité médiévale ²⁶⁰. Comme l'a écrit Georges Friedmann, « les villes de naguère avaient des limites strictes, mais pas de genre de vie très original, car le milieu naturel y prédominait et en condition. naît tous les habitants ²⁶¹ ».

La première différence avec le type précédent est que l'unité de voisinage ou le quartier de grande ville auxquels correspondent plus ou moins les unités administratives paroissiales ne sont pas des communautés locales. Les familles qui habitent dans un même quartier n'ont guère plus d'intérêts communs entre elles qu'avec les habitants du reste de la ville. Les trois quarts de leurs activités se déroulent sur des théâtres géographiques [463] divers, dont le commun dénominateur spatial n'est pas le quartier mais l'ensemble de la ville. L'atelier ou le bureau ; les associations politiques ou syndicales, les cinémas ou les clubs sportifs, les écoles et associations culturelles, les commerces spécialisés et les services publics, les connaissances ou les amis ne sont pas tous regroupés dans un seul et même quartier, mais ont leur établissement dans les coins les plus divers de l'agglomération urbaine. L'unité de voisinage ne conserve en son périmètre que quelques intérêts communs limités : l'école primaire, les commerces quotidiens, les problèmes de voirie, etc. Ces quelques intérêts communs peuvent conserver à certains quartiers un élément de vie communautaire, mais ils sont insuffisants pour constituer une communauté locale. Les diverses catégories de la population leur accordent du reste une importance variable : ils n'entrent qu'en dernier lieu dans les préoccupations des individus les plus intégrés à la vie urbaine : au-delà du cercle familial, centre d'attraction pour des amis provenant eux-mêmes de toute la ville, l'intérêt de ces citoyens se porte sur la ville entière et sur les diverses organisations et services spécialisés dispersés sur son territoire. Ce n'est pas en restant chez eux mais en se déplaçant vers les divers centres de la vie citadine

²⁶⁰ Voir par exemple le travail de Michel QUOIST, *L'homme et la Ville* (Editions ouvrières, Paris, 195), où sont décrits de vieux quartiers populaires de Rouen.

²⁶¹ Villes et campagnes, Colin, 195.

qu'ils peuvent s'intégrer socialement ²⁶². Dans la grande ville industrielle il y [464] a peut-être des secteurs ou des quartiers, mais il n'y a qu'une communauté : la ville elle-même. Les territoires paroissiaux qui sont des unités géographiques à l'intérieur de la ville ne sauraient donc correspondre à des communautés locales. Bien des auteurs attribuent à cette impossibilité d'ordre écologique, l'absence de lien communautaire au sein de l'unité religieuse paroissiale elle-même :

Dans les zones urbaines, où le sens de la communauté et du voisinage à base géographique a large, ment disparu, la paroisse est devenue une association de type secondaire, associationnel de structure sociale. Peut-être l'idéal pour la société paroissiale serait d'être de type communautaire (*gemeinschaftlich*) mais nos recherches empiriques démontrent clairement qu'elle est largement associationnelle ²⁶³.

Dans ce texte, Joseph Fichter évoque aussi un autre aspect de la vie urbaine : tandis que la communauté locale rurale était un groupe primaire dans lequel les individus étaient intégrés sans intermédiaire, la communauté urbaine, beaucoup plus vaste, ne regroupe pas directement des individus ni même des familles mais des organisations et des associations qui s'interposent entre eux et la communauté locale. À la totalité immédiate et affective des relations humaines se sont substituées des relations humaines impersonnelles et fonctionnelles reliant entre eux les acteurs urbains par des séries de rôles spécialisés, n'interférant guère les uns avec les autres. Ce processus peut être décomposé en plusieurs autres que l'on peut nommer la spécialisation et la rationalisation.

[465]

Dans le village traditionnel chaque personne apparaissait à chaque autre comme un tout indécomposable où les rôles du père, de l'époux, du producteur, du citoyen, de l'homme religieux, du joueur de boules, etc., étaient intimement fondus dans la personne connue par son nom. Ce n'est que par abstraction que l'on pouvait distinguer les divers rôles du personnage. La famille comme la communauté locale étaient des communautés primaires où toutes les fonctions étaient assurées directement. Mais en ville chaque fonction tend à être absorbée par un

²⁶² On voit ainsi combien est illusoire l'effort de ceux qui voudraient contraindre le citadin à rester chez lui. Ce serait l'empêcher d'être un citadin accompli : « Une vraie vie paroissiale n'est pas conciliable avec l'indulgence pour la « bougeotte » qui sévit à notre époque dans toutes les couches de la société... Mais la question est de savoir s'il ne faut pas réagir contre la manie qui pousse les gens à s'enfuir de chez eux dès qu'ils disposent de loisirs » (A. RYCKMANS, *La Paroisse vivante*, Casterman, 1952, p. 334).

²⁶³ Joseph FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, p. 144.

organisme ou une association distincts, situés sur une partie distincte du territoire. Les divers quartiers tendent à assumer une fonction particulière. La paroisse rurale, indiscernable de la communauté locale, était elle-même une totalité immédiate. Ce n'est plus le cas en ville.

La paroisse urbaine d'abord tend à devenir un organisme spécialisé, sa spécialisation étant nettement religieuse :

Les fonctions multiples de l'antique paroisse multifonctionnelle et liée par la solidarité se sont estompées ; de même que les fonctions de la famille ont été largement absorbées par d'autres institutions et ont été partiellement remplacées par les mécanismes d'évasion de la société urbaine. Cela semble spécialement vrai au sujet des activités de loisir des catholiques urbains ²⁶⁴.

L'activité religieuse devient elle-même une activité spécialisée, se réduisant aux rites hebdomadaires, annuels, ou familiaux, mais n'interférant pas, directement du moins, avec les autres activités. Les autorités religieuses ne contrôlent plus que ces activités rituelles périodiques. Dans la mesure où les responsables de la paroisse [466] conservent devant eux l'image d'une paroisse « grande famille », lieu d'exercice effectif de toutes les activités des « paroissiens », la « fuite » de leurs paroissiens vers les multiples associations et organisations qui, situées hors du territoire paroissial sont le siège de la plupart des activités des citoyens, leur cause une irritante frustration analogue à celle de la mère qui, restée au foyer, voit ses filles devenues grandes s'échapper de plus en plus souvent du domicile familial pour des activités inconnues en compagnie d'inconnus.

À l'intérieur de la paroisse d'autre part, les diverses activités religieuses tendent elles aussi à s'organiser en associations spécialisées qui médiatisent l'appartenance du fidèle à sa paroisse. C'est une conséquence tout à la fois de la spécialisation urbaine qui suscite des organismes religieux pour contrôler religieusement certaines activités spécialisées (organismes religieux d'éducation, de soins médicaux, de formation syndicale ou politique, etc.) et de la taille qu'ont assumée les paroisses urbaines (jusqu'à 20 000, 40 000, 60 000, et même 100 000 fidèles) qui interdit le contact face à face, et condamne la paroisse à se structurer en unités plus petites ²⁶⁵.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 65-66.

²⁶⁵ Voir chapitre XVI.

La spécialisation urbaine s'accompagne aussi d'un processus de désacralisation et rationalisation ; et cela pour plusieurs raisons.

La désacralisation s'explique d'abord par la spécialisation. Une différence essentielle entre la communauté rurale et la communauté urbaine, avons-nous dit, gît en ce fait que dans la seconde le lien entre l'individu et la communauté locale n'est pas direct mais médiatisé par des associations et des organisations, c'est-à-dire par des [467] systèmes à la finalité bien précise. L'individu se trouve immédiatement en contact non pas avec une communauté globale où toutes ses activités interfèrent les unes avec les autres, notamment avec l'activité religieuse, mais dans des associations ou organismes aux finalités distinctes regroupant en leur sein tous ceux qui veulent atteindre cette finalité (politique, économique, récréative, éducative, etc.) quelles que soient les opinions qui peuvent les opposer sur d'autres plans, notamment sur le plan religieux. Les dirigeants de ces associations ou organismes, soucieux d'un recrutement aussi large que possible, ou légitimement préoccupés d'atteindre la finalité de l'association pour le bien de tous les membres, ou encore d'éviter les occasions de friction entre eux, veillent à ce qu'aucune finalité ou valeur sans rapport avec les buts mêmes de l'association ou de l'organisation ne vienne interférer. Toutes les organisations donc qui n'ont pas un but strictement religieux tendront spontanément à éliminer toute étiquette confessionnelle. La réciproque du reste sera souvent vérifiable - les organisations officiellement religieuses tendront, dans les grandes villes, à éliminer les facteurs de division entre leurs membres : l'Église, dira-t-on alors, ne fait pas de politique ni n'impose une doctrine économique particulière. Le résultat de ce processus est ce que l'on nomme aux États-Unis la « compartimentalisation » de l'existence tant publique que privée.

À cette désacralisation, fruit de la spécialisation, s'ajoute celle qui provient du caractère rationnel de l'activité urbaine. Au sein des organisations et associations spécialisées publiques ou privées, l'activité n'est pas guidée par la tradition, mais avant tout par le calcul rationnel qui adapte les moyens aux buts (clairement) définis. La science, la technique, le calcul ont pris la place [468] de l'expérience séculaire. Le contact avec le mystère naturel a diminué. Dominant mieux les phénomènes naturels, le citoyen n'a pas recours aussi fréquemment à des forces supranaturelles pour résoudre les problèmes de son existence. Restent encore les phénomènes biologiques de la naissance, de la puberté, du mariage et du décès, pour lesquels la culture doit encore fournir des modèles adéquats de contrôle à fondement religieux. Là où le christianisme s'est implanté, c'est à lui que l'on emprunte ces rites de passage : baptême, communion solennelle, mariage et sépulture. À côté de ces phénomènes biologiques et sociaux, il y a aussi diverses frustrations

non supprimées par la vie urbaine, mais la religion est en concurrence ²⁶⁶ avec d'autres mécanismes de régulation, notamment les moyens d'évasion : spectacles, tourisme, sport, fruits de la civilisation urbaine. Cette rationalisation et cette concurrence font que d'une part le citadin recourt moins souvent à la « religion » dans le quotidien de sa vie et que d'autre part il est conduit à chercher l'apaisement dans des formes religieuses plus directement fonctionnelles (du point de vue de la sécurité psychologique et de la thérapeutique mentale) que celles offertes par la paroisse catholique. La magie explicite des superstitieux prend la place de la magie implicite de la religion agraire. La paroisse catholique devient ainsi moins nécessaire à l'existence, car moins « utile » ²⁶⁷.

[469]

La spécialisation, la désacralisation, la rationalisation de la vie urbaine, l'apparition de mécanisme d'évasion font que la paroisse n'est plus l'agence socio-culturelle centrale dans la vie des habitants.

Ces différents processus s'accompagnent aussi d'une individualisation de la vie religieuse. En ville, les diverses agences, organisations, associations qui s'offrent aux individus ont un but très spécifique qui ne saurait être imposé à personne. C'est le propre de l'association ou des agences diverses que de s'offrir au libre choix ou au libre usage des individus et de ne recevoir que des volontaires ou de libres usagers. Cette influence de la ville a été notée par Joseph Fichter, qui écrit :

L'individualisation ou l'atomisation de la vie sociale urbaine s'est étendue à la paroisse urbaine, de telle sorte que le concept démodé de la paroisse comme une grande et heureuse famille a disparu en pratique ²⁶⁸.

²⁶⁶ Cette concurrence peut conduire les responsables de la paroisse à souligner les fonctions psychologiques de la paroisse urbaine. Alors que la paroisse rurale reposait souvent sur des besoins cosmologiques non satisfaits, la paroisse urbaine propose de procurer la paix de l'âme, l'harmonie des familles, etc.

²⁶⁷ Cela ne veut pas dire que tout besoin religieux disparaît en ville. *Au* niveau de la religion cosmo-biologique, nous avons noté la subsistance des rites de passage. Mais ne pourrait-on pas dire qu'en ville l'homme se trouve affronté au problème de contrôler non pas tant la nature que la liberté, la sienne, et surtout celle d'autrui, laquelle reste une *donnée* non manœuvrable à volonté ? L'effort consistera donc, par des procédés du reste fort divers, à s'assurer le concours de la volonté d'autrui. Cela peut se faire par la propagande (slogans divers), la pression politique, l'endoctrinement religieux ou le simple témoignage. Mais, parmi tous ces procédés, seul le dernier paraît en harmonie avec les données du problème, c'est-à-dire conforme aux exigences d'une liberté prise au sérieux et non pas encore considérée comme nature. La ville ainsi inviterait à instaurer une libre religion de la liberté. Le théologien s'en réjouira peut-être.

²⁶⁸ Joseph FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, p. 126.

Cette individualisation fait que seuls ceux qui sont intimement convaincus s'identifient à la [470] paroisse catholique et participent à ses activités ²⁶⁹. Joseph Folliet ayant noté la renaissance d'une vie religieuse urbaine se demande pourquoi :

La réponse n'est point facile. Elle semble pourtant résider avant tout en ce que dans les grandes villes, la religion, dégagée de la coutume et des pressions sociales, devient chose personnelle, affaire de conviction et de volonté propres, de liberté... d'une certaine façon, au sens large que Pascal ou Péguy donnent au mot, les fidèles conscients et conséquents d'une religion sont tous des convertis ²⁷⁰.

La paroisse gagne peut-être à ne regrouper que des fidèles convaincus, mais elle cesse d'être une agence de contrôle social : tous ceux qui le désirent échappent aisément à sa vigilance. Par le fait même le lien étroit, naturel et quasi nécessaire qui existait entre la paroisse et la communauté naturelle a disparu. La paroisse n'est plus qu'une agence privée à l'intérieur de la communauté locale.

Cette diminution de pouvoir tient aussi au fait que dans la grande ville industrielle le prêtre n'a plus le monopole du savoir. Il subit le même sort que les autres citadins, qui sont tout au plus des « honnêtes gens » globalement informés peut-être, mais ignorants dès qu'il s'agit de problèmes situés en dehors de leur spécialité. Nul ne songera à recourir au prêtre sinon pour recevoir les avis qui sont du domaine religieux et moral. [471] Le prêtre autoritaire, sûr de lui et de son savoir, désireux de tout régenter parce que le plus apte, n'a plus sa place en ville. Le prêtre dans la grande ville n'est plus une autorité locale à compétence universelle. Tout au plus, et dans la mesure où les citoyens ont des sentiments religieux, fait-il partie du cercle élargi des autorités et compétences spécialisées qui dominent moralement la communauté.

En résumé, la paroisse urbaine et la communauté locale ont divorcé : le territoire sur lequel celle-là est établie n'est pas une communauté ; elle est devenue une agence spécialisée à l'intérieur de la communauté locale, laquelle n'est plus un

²⁶⁹ Il s'agit ici des activités qui ne sont pas inscrites dans les normes culturelles, mais de celles qui font du fidèle un membre conscient d'une société religieuse libre et distincte.

²⁷⁰ Joseph FOLLIET, « Les effets de la grande ville sur la vie religieuse », in *Chronique sociale de France*, nov.-déc. 1953, p. 565.

groupe primaire, la vie religieuse est devenue une activité spécialisée, naturellement coupée des autres activités urbaines, l'intensité de la vie religieuse tend spontanément à diminuer à cause de la laïcisation et de la rationalisation de l'activité urbaine ; enfin la paroisse n'est plus une agence de contrôle social à cause de l'individualisation des pratiques religieuses et de la diminution du pouvoir du prêtre. Ne regroupant plus tous les habitants de la communauté locale ni même toutes les activités de ses fidèles, ayant cessé d'être nécessaire à tous, la paroisse urbaine n'est plus une communauté.

[473]

Cinquième partie :

La religion organisée dans un monde en évolution.

Chapitre XXI

La paroisse urbaine peut-elle être une communauté ?.

Par ÉMILE PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Les sociologues et les pasteurs semblent avoir des opinions nettement contrastantes à propos de la paroisse urbaine. La plupart des sociologues, sinon tous, qui ont écrit sur ce sujet, insistent sur l'influence désintégrative que les cités modernes ont sur les paroisses : elles ne sont plus ces communautés, ces grandes familles ou ces groupes primaires qui existaient dans le passé et qui existent encore dans la campagne européenne ²⁷¹. Au même moment, nombreux sont les pasteurs qui,

* Édition abrégée d'un article paru en anglais dans la revue *Gregorianum*, XLI (1960), 393-423.

²⁷¹ Le curé européen peut penser sa paroisse comme une communauté chrétienne, et le curé américain peut regarder la sienne comme une « grande et heureuse famille ». Ces deux appréciations réfèrent à la vie d'un groupe intégré, et ni l'une ni l'autre ne peuvent se vérifier dans la paroisse urbaine américaine (Joseph H. FICHTER, « La paroisse urbaine comme groupe social », dans *Paroisses urbaines, Paroisses rurales*, Tournai, Casterman, 1958, p. 86) ; « (La paroisse) repose toujours sur la fiction d'une communauté intégrée, d'une famille groupée autour de son chef », Denis SZABO, « Structure écologique de la ville », *ibid.*, p. 23) ; « Les églises paroissiales tendent à devenir des entreprises concurrentes en face d'une clientèle spécifique, tandis que leurs pasteurs deviennent des fonctionnaires anonymes avec lesquels on établit seulement des contacts fortuits », Jean C. FALAPDEAU, « Parish research in other countries : Canada », dans *The Sociology of the Parish* (C.J. NUESSE et Thomas J. HARTE, eds.), Milwaukee, Bruce, 1951, p. 332 ; « Les critères d'optimum démographique paroissial ne peuvent être basés sur de soi-disant échelons communautaires, qui dans les grandes villes n'existent plus ou seulement partiellement », François HOU-

dans les dernières décennies, ont insisté sur l'idée que la paroisse, quelle que soit sa localisation, [474] est - et doit être - essentiellement une communauté ²⁷². Certains sociologues ont rétorqué que les efforts pour restaurer cet aspect communautaire de la paroisse urbaine sont condamnés par les changements présents ²⁷³.

[475]

Dans le chapitre précédent, nous avons décrit les changements auxquels la paroisse a été soumise dans la grande ville.

Des analyses faites, il ressort notamment que la communauté de voisinage a été vidée de la plus grande part de son contenu. Il semble difficile qu'elle récupère des fonctions primordiales. Si l'Église concentre tous ses efforts à sublimer les maigres intérêts du voisinage, qui subsistent, ne lie-t-elle pas son sort à une faible minorité de ses membres les moins actifs ²⁷⁴ ? Ne se place-t-elle pas d'elle-même

TART, « Le planning des paroisses urbaines », dans *Paroisses urbaines, paroisses rurales*, p. 111.

²⁷² « La paroisse doit être une communauté de prière, d'aide mutuelle et d'action apostolique autour d'un piseur qui soit réellement son prêtre », Yves CONGAR, o.p., « Mission de la paroisse », dans *Structures sociales et pastorale paroissiale*, Union des Oeuvres, Paris, 1948, p. 61 ; « La paroisse est une société humaine qui constitue une sous-division du diocèse, la communauté de tous ceux qui appartiennent à l'Église du Christ par le baptême et la foi », S. PIDOUX de LA MADUÈRE, *La Parrochia*, Milano, Ed. Ancora, 1958, p. 14 ; « Que la paroisse puisse être, doive être et par son essence doive vraiment être une telle communauté, c'est le thème d'un nombre croissant de leaders prêtres et laïques », Joseph B. GREMILLION, *The Parish as a Natural Community* (M.A. Dissertation), New Orleans, Séminaire de Notre-Dame, 1958, p. 15 ; « Tout d'abord et sans aucun doute, elle doit être une vraie communauté » (Card. Emmanuel SUHARI) ; « La paroisse doit redevenir une communauté conquérante », tel est le leitmotiv du livre de G. MICHONNEAU, *La Paroisse communauté missionnaire*. Paris, Cerf, 1945.

²⁷³ « La paroisse n'est plus un groupe primaire et elle ne le redeviendra pas », François HOUTART, *Op. cit.*, p. 111.

« Aux États-Unis nous entendons beaucoup parler de l'effort européen pour « restaurer la communauté chrétienne ». Ceci nous semble souvent un retour, une résurrection ou un rétablissement des modes de vie traditionnels » (*Paroisses rurales, paroisses urbaines*, p. 94). Paradoxalement, il semble que les paroisses urbaines américaines aient gardé ces éléments communautaires à un degré beaucoup plus grand que les paroisses urbaines européennes. John D. DONOVAN (« The Social Structure of the Parish », dans *The Sociology of the Parish*, p. 76, 68) pourrait avoir tendance à exagérer la valeur déterminante de ces éléments assez peu nombreux, mais, pour ceux qui ont fait l'expérience d'une vie paroissiale urbaine en Europe et aux États-Unis, il semble que la paroisse urbaine américaine, grâce à une moindre étendue, à l'école, aux banquets occasionnels, aux petits déjeuners, aux bingos, ressemble plus à une grande famille que sa contre partie européenne.

²⁷⁴ Cf. Emile PIN, « Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques », *Action populaire*, Vanves, Seme, 1956, polycopié, p. 34-46 ; Joseph H. FICHTER, « What is a Parishioner », *Theological Studies*, 13 (1952), 111-117 ; *ibid.*, *Social relations in the Urban Parish*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1954, p. 40 ff.

Le type du « bon » catholique, qui assiste à la messe tous les dimanches mais est peu désireux de prendre part à des activités paroissiales, est apparemment plus fréquent en Eu-

à l'extérieur des préoccupations [476] principales du monde contemporain ? ²⁷⁵
 Ne s'interdit-elle pas d'inspirer des normes nouvelles [477] dans les secteurs de
 l'existence qui en ont le plus besoin ²⁷⁶ ?

rope qu'aux États-Unis. Cependant, le développement des études universitaires aux États-Unis peut multiplier ce type de catholiques. La distinction entre « catholiques pratiquants » et « paroissiens » tendra à devenir plus courante : « De nombreux prêtres de paroisses urbaines se plaignent que les diplômés de l'Université quittent l'Église, négligent de recevoir les sacrements, ou deviennent des paroissiens endormis. À vrai dire, l'Église catholique semble être la seule religion en Amérique où une plus grande instruction va de pair avec une pratique religieuse plus intense », J. FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, p. 50, avec référence à G. KELLY, *Catholics and the Practice of the Faith*, Washington, Catholic Univ. of America Press, 1946.

Frances S. ENGEL, « Parish Societies », dans *The Sociology of the Parish*, p. 202-203 : « Une minorité de paroissiens urbains s'identifie avec les groupes d'amitié et aux clans paroissiaux qui apparaissent dans les activités des sociétés du Saint-Nom-de-Jésus ou des ligues féminines, Choeurs de chant ou cohorte d'huissiers » D.H. FOSSELMAN, « The Parish in Urban Communities », dans *The Sociology of the Parish*, p. 151 ; « Le champ d'action des activités paroissiales est limité par la spécialisation qui est caractéristique de la vie urbaine », C.J. NUESSE, « Empirical Problems for Social Research in the Parish », dans *The Sociology of the Parish*, p. 221 ; « La paroisse peut accomplir sa fonction d'une manière idéale là où elle est superposée à une communauté isolée dont la population est non seulement catholique mais peut être facilement tenue sans ingérence extérieure sous le contrôle complet des ministres de l'Église », J. C. FALARDEAU, dans *The Sociology of the Parish*, p. 331 ; « Comme l'ont indiqué Gérin et Miner, toute la vie sociale des ruraux, jusqu'à ces derniers temps, était complètement mue par sa participation à un système d'action précis paroissial », *ibid.*, p. 328 ; « Dans les sociétés rurales du Vieux Monde, paroisse et communauté ne faisaient qu'un habituellement. Bien qu'ayant formellement des éléments d'enseignement civil et religieux séparés, la communauté paroissiale constituait une seule structure sociale avec le curé, son leader officiel et non officiel », C.J. NUESSE, *ibid.*, p. 220.

²⁷⁵ « Nous avons déjà vu que les sociétés et mouvements catholiques, pour être fidèles au véritable courant de vie, doivent très souvent s'installer en dehors du cadre et des problèmes d'une seule paroisse », Yves CONGAR, o.p., « Mission de la paroisse », dans *Structures sociales et pastorale paroissiale*, Paris, Union des veuves, 1949, p. 55 ; « La communauté à laquelle il (le citadin) se sent lié n'est pas le groupe paroissial mais la communauté urbaine tout entière », J.-C. FALARDEAU, *op. cit.*, p. 331 ; « Le travail, les distractions, l'instruction, etc. des membres de la paroisse sont maintenant si généralement situés en dehors des frontières paroissiales que seulement une petite fraction de la vie des paroissiens se passe dans le milieu paroissial », J.D. DONOVAN, in *Sociology of the Parish*, p. 75-76 ; « Sans aucun doute, ces responsabilités (réelles) conduisent de plus en plus les gens, dans leur vie journalière, au-delà des limites du cadre indifférencié de la famille et de l'échelon communautaire », Y. CONGAR, *op. cit.* p. 66.

Dans notre étude de la population d'une paroisse française *Pratique religieuse et classes sociales* (voir p. 55-58 et 247-250), nous avons trouvé que les groupes d'amitié paroissiaux et les groupes d'Action catholique générale (à distinguer des associations secondaires ou groupes d'Action catholique qui ont habituellement une activité qui dépasse le cadre paroissial) recrutent leurs membres seulement dans la petite bourgeoisie. Les catholiques des couches sociales inférieures se regroupent dans des organisations ouvrières qui tendent à un type d'action très étendu, tandis que les membres de la haute bourgeoisie et de la haute société fréquentent des personnes de même milieu dans la ville tout entière et même dans toute la nation. L'isolement des familles de la petite bourgeoisie dans presque tous les champs d'activité rehausse à leurs yeux la valeur des intérêts communs, faibles et peu nombreux qui

[478]

Mais, quoi que fasse l'Église, à moins qu'elle ne réussisse à édifier de nouvelles cités complètes au sein de la cité, des ghettos groupant tous les intérêts humains - ce qui est plus qu'improbable - elle ne donnera pas à l'unité résidentielle un caractère de communauté qui est déjà disparu au bénéfice de la cité tout entière. N'est-ce pas là la condamnation du souhait exprimé par de nombreux pasteurs de refaire de leurs paroisses de « vraies communautés » ?

Pour répondre à cette question, nous devons procéder en deux étapes. D'abord, nous allons examiner l'intention de ces pasteurs : souhaitent-ils vraiment restaurer la paroisse communautaire traditionnelle ? Ensuite, nous essayerons de voir si le concept de communauté est assez riche pour englober divers types, dont l'un pourrait inspirer les efforts vers une nouvelle communauté paroissiale.

Est-il vrai que les pasteurs qui veulent faire de leur paroisse une « vraie communauté » souhaitent retourner au type rural traditionnel de paroisse communautaire ? Pour répondre à cette question, nous consulterons quelques-uns de ceux qui sont considérés comme les pionniers du renouveau communautaire paroissial, principalement l'abbé Michonneau.

À la question ci-dessus, répondons d'abord par un non catégorique. Nous pouvons même dire qu'en de nombreuses paroisses tendant à un tel renouveau, s'est développée une aversion profonde, [479] exagérée peut-être même, pour tout ce qui peut enchaîner la paroisse aux intérêts et aux horizons limités du voisinage.

demeurent à l'échelon communautaire et souvent les rend très désireux de se joindre à des groupes d'amitié locaux où ils trouvent une vie communautaire et où ils sont admis. Mais tous ceux qui ont des responsabilités ou des intérêts plus importants manifestent du dédain pour de telles activités sans importance. Michonneau a bien remarqué : « On a sorti des individus de leur milieu naturel pour les constituer en ce milieu factice, sans couleur et sans vigueur, que nous nommons le « milieu paroissial » ; on leur a donné une teinte « ecclésiastique », c'est-à-dire vaguement bourgeoise, - où les bourgeois ne se sentent guère à l'aise s'ils ont une certaine classe, car ils y gardent l'impression d'être culturellement supérieurs, - où les ouvriers ne se sentent pas du tout dans leur milieu naturel et où ils se dépayseraient pourtant de leur milieu naturel jusqu'à y devenir inefficaces, où ne se trouvent vraiment chez elles que les « personnes d'oeuvres », dévouées et serviables au possible, même quand leur langue dessert fâcheusement leur bonne volonté, mais vraiment inaptes à la conquête apostolique, et surtout à la pénétration du prolétariat païen qui est ici l'objet de notre principale préoccupation », G. MICHONNEAU, *La Paroisse, communauté missionnaire*, 1949.

276 On a fréquemment noté que ces « paroissiens » moins cultivés qui sont membres des sociétés paroissiales locales ne sont pas les meilleurs observateurs des préceptes de l'Église : « Un aspect intéressant de l'analyse des activités d'un petit groupe à l'échelle paroissiale c'est que quelques-uns des meilleurs coopérateurs ne sont pas ceux qui font partie du noyau paroissial du point de vue de la pratique religieuse », J.H. FICHTER, *Social relations in the Urban Parish*, p. 55. Cf. aussi notre *Pratique religieuse et classes sociales*, p. 249.

Durant la première moitié du siècle présent, les paroisses européennes ont développé tout un éventail d'organisations, dont le but ultime est l'expansion du catholicisme, mais dont la fonction immédiate est de répondre à certains besoins locaux particuliers : éducation, récréation des adultes et des enfants, sports, secours des pauvres, etc. ²⁷⁷.

Ces organisations (en France « les oeuvres », en Italie *le opere*) sont quelquefois extrêmement florissantes. Elles sont localisées dans une sorte d'entreprise paroissiale où les diverses constructions, servant aux réunions, aux jeux, au théâtre (cinéma, spectacles), aux services sociaux de toutes sortes, entourent des terrains de jeux et de sports. Ceux qui participent à ces organisations ne sont pas des individus isolés, mais des familles entières pour qui la paroisse peut réellement constituer une communauté locale. Peu de paroisses ont réussi à atteindre pleinement ce résultat, mais elles constituent une sorte de type idéal que les autres paroisses essaient d'imiter avec divers degrés de succès.

Cela est loin d'être ignoré par nos pasteurs qui font ressortir non pas les succès de ces paroisses mais leurs dangers relatifs. Bien instruits des [480] changements qui sont survenus dans les cités, particulièrement sensibilisés au fait que les travailleurs manuels de leurs paroisses sont plus affectés par les relations de travail par l'interaction de voisinage, ils ne pensent pas que la nouvelle communauté paroissiale peut se construire autour d'intérêts locaux communs en voie de disparition ²⁷⁸. Bien plus, ils savent que, en dépit des apparences, seulement une minorité de ceux qui sont sous leur responsabilité, entrent dans ces organisations paroissiales. Les pasteurs et les vicaires, surchargés par la conduite et la gérance de ces organisations, n'ont plus le temps de prendre soin de la grande majorité des baptisés de leur paroisse, à la fois parce que ces gens (mieux éduqués ou ayant des intérêts moins limités) ne sentent pas le besoin de participer aux œuvres, ou parce qu'ils sont, à proprement parler, séparés de l'Église : ils n'ont aucun contact avec les prêtres et les paroissiens, isolés dans leurs organisations paroissiales. La sépa-

²⁷⁷ « Ce que nous entendons par ce mot (les oeuvres) ce sont d'abord les institutions créées en marge de l'Église pour grouper, conserver, éduquer les enfants, la jeunesse et une partie des adultes : patronages, colonies de vacances, enfants de Marie, noëlistes, troupes scouts, clans routiers, sociétés de gymnastique ou de sports, fanfares, cercles d'hommes, chorales, etc. Ce sont ensuite les œuvres de charité destinées à montrer le caractère charitable de l'Église et à permettre aux catholiques d'exercer leur dévouement : Société de Saint-Vincent-de-Paul, dispensaires, soupes populaires, aide aux mères, etc. Enfin les oeuvres de propagande : presse, cinéma, théâtre, etc., chargées d'attirer, d'influencer plus largement », G. MICHONNEAU, *La Paroisse, communauté missionnaire*, p. 95-96.

²⁷⁸ Michonneau oppose constamment ce qu'il appelle le « milieu » paroissial et la paroisse totale. Les intérêts, préoccupations et responsabilités de ceux qui composent la paroisse totale dépassent de beaucoup ceux du « milieu » paroissial.

ration ainsi engendrée entre la petite communauté de paroisse et le monde extérieur peut être telle que le prêtre et les paroissiens ne perçoivent pas ce monde extérieur, en viennent à ignorer sa psychologie, son opinion de l'Église, ses besoins à la fois religieux et profanes ²⁷⁹.

[481]

Quant aux pionniers du renouveau communautaire, leur refus catégorique de bâtir un « monde dans un monde », de se concentrer sur le milieu paroissial, de laisser les prêtres dépenser tout leur temps dans la conduite d'organisations paroissiales centrées sur des intérêts locaux non-religieux, les exonère définitivement : on ne peut les accuser de vouloir rétablir le type traditionnel rural ou local de communauté paroissiale.

Que veulent-ils donc créer ?

D'abord, ils veulent briser le caractère formel et routinier de notre chrétienté qui apparaît aux yeux des catholiques assoupis comme une parure utile qui, à certains moments embellit l'existence, mais ne peut ni la changer ni la transformer ; elle a sa place assignée, une place réduite et particulière, et ne peut plus intervenir dans les autres activités humaines ²⁸⁰. « (Le christianisme) fait partie de l'ordre

²⁷⁹ Cela est aussi un leitmotiv dans les oeuvres de Michonneau : « Ne sont-elles pas devenues à notre insu, d'une façon très subtile, des obstacles autant que des moyens ? » « Non seulement les oeuvres accaparent tout le temps, mais elles accaparent aussi les préoccupations, l'intérêt. »

Dans sa préface à la traduction anglaise du livre de Michonneau, le cardinal R.J. Cushing écrit : « Nous pourrions fort bien appliquer les constatations du Père Michonneau à nos pays de langue anglaise. La paroisse est une espèce de club spirituel dont les participants se composent d'adhérents choisis dans une zone déterminée, qui vivent ensemble et ne font pas cas des autres habitants de cette zone » (p. VIII).

²⁸⁰ Nous devons nous souvenir que dans les pays catholiques européens, la grande majorité de la population est baptisée et se considère catholique. Elle a encore recours à l'Église pour les grands événements de la vie familiale : naissance, passage de l'enfance à l'adolescence, mariage, mort. Ces événements qui sont des passages d'un état à un autre, sont, dans toutes les sociétés, rehaussés et consacrés par des rites de caractère religieux ou tout au moins quasi religieux. Dans les pays catholiques, de nombreux catholiques « assoupis » penseraient que la principale, sinon la seule fonction de l'Église est de « sanctifier » ces événements par ses « rites de passage », pour employer l'expression inventée par Arnold Van Gennep. On réduit l'Église à une agence de validation sociale. Il est trop évident qu'elle n'a ni fonctions ni droits qui lui appartiennent en propre et qu'aucun message, qu'aucune transformation de vie n'en est attendue. « Notre christianisme n'étonne plus personne : il ne provoque chez ceux qui ne le professent pas ni scandale, ni admiration, ni envie. Il est classé, comme une affaire qui a cessé d'intéresser les bureaux est classée dans son dossier dûment

établi. Il ne pose plus de problème pour l'immense masse de nos milieux [482] populaires ²⁸¹. » Ces pasteurs veulent prêcher l'Évangile et baptiser seulement ceux qui croient ou au moins ceux qui seront placés dans des conditions de croire : l'Église doit apparaître comme la communauté de ceux qui croient au Christ au sein d'un monde païen. Ils ne veulent pas s'associer avec le monde païen seulement pour sanctifier ses « rites de passage » (baptême, confirmation, mariage, sépulture, etc.) et sans leur donner une signification nouvelle et différente ²⁸². S'ils refusent de renfermer leurs fidèles dans une sorte de ghetto paroissial, ils ne veulent pas pour autant qu'ils vivent dans le monde selon [483] les voies du monde ²⁸³. Ils souhaitent une distinction entre chrétiens et non-chrétiens, non pas une séparation de lieu ou purement rituelle mais une différence dans la manière de vivre.

Loin de vouloir créer une séparation physique entre les bons paroissiens et le reste de la population demeurant dans les limites territoriales de la paroisse, nos pasteurs espèrent faire de chacun des croyants un missionnaire du Christ dans un monde profane. Ils sont plutôt sévères devant une attitude pastorale fréquente qui fait que les pasteurs et les croyants se réjouissent parce que « l'Église s'est remplie aujourd'hui ²⁸⁴ ». Ils diraient que ce qui est important, ce n'est pas que la foule soit venue, mais pourquoi elle est venue, ce qu'elle a retiré des sacrements et prin-

étiquette, derrière des dossiers d'une actualité plus brûlante. On en parle, certes, dans les journaux et dans les conversations, mais point du tout sur le plan de la vie, uniquement sur le plan culturel et administratif, pour commenter des cérémonies ou des actes officiels. (*Paroisse, communauté missionnaire*, MICHONNEAU, p. 258.)

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Cf. Will HERBERG, *Protestants, catholiques et israélites* (traduit de l'américain), Paris, Spes, 1960. « La religion civique est une religion qui valide culture et société sans aucunement les porter devant le tribunal du jugement ; elle les sanctionne en dernier ressort parce qu'elles expriment clairement « l'idéal spirituel » et les « valeurs religieuses »... Elle devient le culte de la culture et de la société où l'ordre social « juste » et les valeurs culturelles reçues sont divinisés et identifiés aux fins divines. »

²⁸³ Paradoxalement, l'une des plaintes fréquentes au sujet des organisations paroissiales centrées autour des intérêts naturels, c'est que leurs membres ont un esprit très matérialiste. Par ailleurs, ceux d'entre eux qui sont plus pratiquants sont aussi souvent très timides. Habités à vivre dans des cercles catholiques, ils ne savent pas résister à un monde païen. Ou bien ils agissent comme les autres, où ils s'éloignent timidement et se referment avec ceux qui leur ressemblent. Ils n'apprennent pas à lutter.

²⁸⁴ Cette attitude peut conduire à un esprit ritualiste pour lequel ce qui compte c'est la simple présence physique des fidèles et non pas leur participation humaine intelligente et active. Nous nous souvenons d'une paroisse où l'un des vicaires accomplissait des exercices de dévotion tandis que l'autre disait la messe. A l'objection que ces prières auraient pu être lues après ou avant la messe on répondait : ces braves dâmes aiment ces prières et viennent ici pour les réciter ; en disant la messe, nous leur faisons aussi « avoir » la messe !

Il y a beaucoup d'autres moyens, naturellement, d'attirer le public catholique. Ils ne valent pas tous mieux.

ci, principalement ce qui va en résulter dans la vie de tous les jours. Considéré à partir de l'église paroissiale, le mouvement qui prévaut, ce n'est pas le mouvement « centripète » mais le mouvement « centrifuge », pour employer des termes devenus courants [484] dans les cercles européens de pastorale. La paroisse est une sorte de milieu éducatif, ses activités ne sont pas des buts en eux-mêmes, elles sont des moyens pour une vie meilleure, pour la christianisation de toute la société. Ici encore, il apparaît clairement qu'une telle attitude pastorale ne vise pas à créer une communauté paroissiale séparée, en ramassant les croyants dans les édifices de la paroisse, mais au contraire à les garder aussi peu que possible dans l'enceinte paroissiale et à les renvoyer dans le champ des activités journalières avec la mission de rendre témoignage du Christ ²⁸⁵.

Il est probable que les premières réflexions pastorales faites sur le « danger » de la paroisse de type familial furent en réalité occasionnées par son caractère en fin de compte dysfonctionnel et conduisirent aux conclusions négatives et positives que nous venons de mentionner. Mais ces réflexions se prolongèrent plus avant : les pasteurs et théologiens en vinrent à mettre en question la définition implicite de la paroisse territoriale qui se cache sous de nombreuses descriptions « familiales » de la paroisse. Est-ce la tâche de la paroisse de faire converger la solidarité des intérêts locaux vers le Royaume de Dieu ²⁸⁶ ? Considérant [485] que la paroisse est et doit être une communauté, est-ce que les liens qui unissent la communauté paroissiale se développent à partir de la solidarité d'intérêts communs naturels ? Même si nous supposons que ces intérêts naturels existent encore, est-ce qu'ils sont des fondations pour construire une communauté paroissiale ?

En effet, demandent certains théologiens ; ne commet-on pas souvent une confusion ? N'est-ce pas cette confusion qui fut la cause de ce que nous appelons le patriotisme paroissial et, à une plus grande échelle, le catholicisme national ? Le lien entre les chrétiens d'une paroisse, pensent-ils, se développe ou doit se développer à partir de leur commune croyance au Christ. Cela ne signifie pas que les pasteurs ne doivent pas prendre en considération les conditions particulières de la vie de leurs paroissiens, que les paroisses doivent demeurer des structures abstraites sans considération pour les conditions à partir desquelles les paroissiens progressent dans leur recherche de Dieu. Mais cela signifie que ces conditions parti-

²⁸⁵ Afin d'éclairer notre problème, nous avons simplifié à l'extrême la pensée de Michonneau et des autres qui n'ont jamais pensé à supprimer les activités et organisations paroissiales. Ils ont seulement indiqué les dangers qu'ils représentent, et ils aimeraient que le clergé leur accorde seulement une petite partie de leur temps et de leurs intérêts. Ils pensent que la plupart de ces activités pourraient être prises en charge par des laïques ou des religieuses.

²⁸⁶ Cette heureuse expression est de Frances S. Engel. Voir note 6. [Dans cette édition numérique, cette note correspond à la note 276.]

culières, la présence ou l'absence d'intérêts locaux communs, ne sont pas les fondations sur lesquelles doit s'ériger la communauté paroissiale. La communauté de lieu ou l'unité résidentielle et la paroisse qui lui est surimposée appartiennent à deux royaumes différents.

C'est ce qu'on veut exprimer parfois lorsqu'on dit que la paroisse ne se construit pas par le bas mais par le haut ²⁸⁷, par la doctrine commune et les pouvoirs venant du Christ aux hommes à travers la hiérarchie ecclésiastique et non par les idées et les efforts indépendants des hommes.

[486]

Selon les mêmes théologiens toutefois une autre erreur est à éviter : une structure hiérarchique n'est pas celle dans laquelle toutes les activités et les rôles sont concentrés dans les mains de l'autorité. Une communauté est un groupe dans lequel chacun est concerné. C'est un point sur lequel ceux qui promeuvent une « communauté paroissiale missionnaire » seraient d'accord avec ceux qui défendent un type familial plus traditionnel de communauté paroissiale : pour construire une communauté il faut une participation active. En fait, les paroisses urbaines, très souvent, se présentent comme de simples juxtapositions de croyants. Au mieux, elles sont des foules obéissantes. Très rarement elles constituent des groupes où chacun a un rôle et un moyen de participer.

Une communauté est quelque chose d'autre qu'une juxtaposition ou même un lot de vies chrétiennes individuelles. C'est quelque chose d'autre qu'une foule obéissant à des décisions et des initiatives d'un chef. C'est une collectivité dans laquelle tous sont actifs et intéressés, où, sans couper avec les expériences de l'ordre, dans toutes les activités, chacun cherche à promouvoir la participation de tous. Agir ensemble, voilà la loi de toute la communauté ²⁸⁸.

Nous n'insisterons pas sur une idée qui est devenue si commune dans la littérature pastorale. Nous allons seulement souligner deux aspects de cette activité des fidèles telle qu'elle est comprise par nos pasteurs. *D'abord*, c'est un apostolat

²⁸⁷ Le Père Congar écrit : « L'Église est totalement différente de la société civile. Celle-ci est essentiellement constituée par sa base humaine seule. Ce sont les familles qui la constituent. Dans l'Église, le pouvoir vient d'en haut et de l'extérieur... La paroisse elle-même est un système hiérarchique ; elle est constituée grâce à l'exercice des pouvoirs qui viennent d'en haut. » Voir « Mission de la paroisse, dans *Structures sociales et Pastorale paroissiale*, p. 58.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

basé sur l'appartenance à l'Église par le baptême, un [487] apostolat qui est, en fait, réglé (à différents degrés) par la hiérarchie ecclésiastique, mais qui ne suppose aucune vocation spéciale ou mission ²⁸⁹, qui n'est pas un service rendu à la paroisse et encore moins aux prêtres, mais une réponse à un appel venant de Dieu et dirigé vers le salut de tous les hommes ²⁹⁰, qui est une action qui laisse la plus grande responsabilité possible aux membres laïcs de la paroisse ; c'est une condition pour obtenir leur participation active ²⁹¹.

Deuxièmement, c'est un apostolat qui doit conduire à une action « de groupe » Nous avons dit que l'apostolat des fidèles est une vocation que chaque chrétien reçoit avec le baptême : cela ne signifie pas que le meilleur moyen d'actuer cette vocation est d'agir en isolés. Seule, une action « de corps » peut soutenir cette vocation et atteindre les résultats recherchés ; et, en tant qu'action de corps, elle doit être réglée et coordonnée par la hiérarchie ecclésiastique. Seules l'organisation et la coordination, combinées à l'initiative, peuvent développer le sentiment que l'on travaille ensemble pour le Royaume [488] de Dieu. Il n'y a pas de communauté sans un sentiment de solidarité. Il ne peut y avoir de tel sentiment sans une coopération libre et active. Un acte de participation à une activité apostolique commune fera plus pour rattacher à sa paroisse un paroissien médiocre qu'un sermon hebdomadaire sur le Corps Mystique.

Une des plus grandes difficultés rencontrées dans la plupart des grandes villes réside dans le fait des dimensions des paroisses ²⁹² ; elles sont tellement étendues qu'il est impossible de parvenir à une participation active des paroissiens. Ce dernier aspect du programme est un thème courant dans les livres modernes de pastorale, quelle que soit leur orientation première ²⁹³. Ce qui varie, cependant, ce sont

²⁸⁹ C.C. BAUMGARTNER, « Formes diverses de l'apostolat des laïcs », *Christus*, no 31 (janv. 1951), p. 9 suiv.

²⁹⁰ « Quel dommage. quand les fidèles confondent la paroisse avec ceux qui la dirigent : ils ne pensent pas que c'est leur affaire, leur œuvre, et qu'il appartient de s'y intéresser », MICHONNEAU, *Paroisse, communauté missionnaire*, p. 437. Combien de fois avons-nous souffert en écoutant un pasteur remercier ses fidèles d'être venus, ou d'avoir été généreux ! C'est certainement la meilleure façon de leur faire penser que la paroisse, « c'est l'affaire du prêtre ».

²⁹¹ « Nous avons des mouvements de laïcs : que les laïcs en aient vraiment la direction ; qu'ils se sentent dans leur affaire à eux ; qu'ils n'aient pas à trembler ou à demander toutes sortes de permissions à M. le Curé, pour tout ce qui ne compromet ni la foi, ni les mœurs, ni la bonne marche de l'ensemble », *Ibid.*, p. 437.

²⁹² Le nombre moyen de paroissiens est beaucoup plus élevé dans le monde latin que dans le monde anglo-saxon. Des paroisses de 40 000 âmes ne sont pas rares en Europe ou en Amérique latine. Voir F. HOUTART « L'Église et la pastorale des grandes villes », *La pensée catholique*, 1955, p. 13 suiv.

²⁹³ Voir ci-dessus, Paul WINNINGER, *Construire des Églises*, Paris, Ed. du Cerf, 1957.

les raisons invoquées en faveur des petites paroisses. Certains se réfèrent à la nécessité d'adapter les limites de la paroisse aux limites de voisinage. D'autres citeront comme unique raison l'obstacle du nombre qui rend impossible le contact entre les pasteurs et les croyants. Ceux qui se réfèrent aux limites de voisinage sont évidemment ceux qui encouragent le type familial de paroisses. Ceux qui, au contraire, veulent édifier des communautés paroissiales missionnaires distinctes dans leur fondement des solidarités locales naturelles invoquent seulement la nécessité de limiter le nombre des fidèles ²⁹⁴.

[489]

Nous pouvons dès lors conclure que les pasteurs, à qui nous nous référons, non seulement sont conscients des changements qui sont survenus dans les villes et connaissent la disparition des communautés de voisinage, mais encore préciseraient que ces changements n'affectent pas directement la construction de communautés paroissiales missionnaires, dont le principe n'est pas une solidarité d'intérêts communs et naturels, - aussi respectables qu'ils puissent être quand ils existent encore -, mais une communauté de foi et de sacrements, une détermination commune d'apporter à un monde païen le message de l'Évangile et l'exemple d'une vie chrétienne sans compromis, une action de corps laissant à chaque membre la plus grande initiative possible, dans des paroisses assez petites pour permettre une connaissance mutuelle et une coopération véritable.

La question à laquelle nous devons répondre maintenant est celle-ci : un tel programme peut-il devenir effectif ? Est-il possible de construire des groupes religieux qui, sur la simple base d'une croyance commune et des activités qui dérivent, peuvent être appelés « communautés » ? Est-ce possible en général et, plus particulièrement, est-ce possible dans les grandes villes ?

La première question à laquelle nous devons répondre est : de tels groupements religieux sont-ils possibles ? Est-il possible de créer entre des gens de toute origine, de tout âge, de toutes occupations, etc., le sentiment d'être liés ensemble par une foi commune et les activités communes qui en proviennent ?

Il ne semble pas y avoir difficulté à répondre affirmativement. Alors qu'il ne semble pas possible de retourner à un type familial de communautés [490] paroissiales, il semble non seulement possible, mais relativement facile de construire ce que nous avons appelé des communautés paroissiales spirituelles. ²⁹⁵

²⁹⁴ Cf. MICHONNEAU, *Paroisse, communauté missionnaire*, p. 198-199.

²⁹⁵ F. HOUTART, « Le planning des paroisses urbaines », dans *Paroisses urbaines, paroisses rurales*, p. 111.

Les mouvements spirituels, religieux, de tous genres, ont fleuri dans le passé et semblent fleurir plus que jamais dans les sociétés séculières. Les motifs sur lesquels reposent de tels groupements spirituels sont nombreux : souhait de s'identifier à quelque force puissante au travail dans la société, désir de jouer un rôle dans une société qui ne procure pas les groupements intermédiaires qui le permettraient ou qui a privé de tels groupements de leur caractère médiateur (v.g. la famille), désir urgent d'un monde meilleur, plus juste, besoin de se libérer de la culpabilité, enfin et surtout motivation qui peut être créée par la charité surnaturelle.²⁹⁶ Le sociologue, de lui-même, n'est pas capable de tracer une ligne nette entre ces diverses motivations et n'est pas capable de décider si oui ou non il y a une force surnaturelle au travail, mais encore ne peut-il pas en nier la possibilité. Il sait le besoin d'une motivation et sait que si elle est donnée - y compris une motivation surnaturelle - les groupements religieux, basés sur une croyance commune et sur une activité commune inspirée et réglée par elle, non seulement sont possibles mais se rencontrent fréquemment.

[491]

Si l'on admet la possibilité de créer de tels groupements religieux sur la base d'une croyance commune et d'une activité commune qui en dérive, pouvons-nous appeler ces groupements des communautés ? Ne sont-ils pas plutôt des associations et, à cause du nombre de personnes impliquées, des associations secondaires ?

Les communautés sont des groupements humains dans lesquels les membres sont liés par le sentiment d'une solidarité générale, existant avant toute décision de leurs membres, dont ceux-ci ne peuvent pas aisément sortir et résultant non seulement d'une large ou même totale communauté d'intérêts, mais bien plus de la nécessité dans laquelle se trouvent les membres du groupe, que cela leur plaise ou non, de collaborer ensemble, si du moins ils veulent satisfaire ces besoins communs. Ordinairement, une telle solidarité résulte de la résidence en un même lieu.

Les associations, au contraire, sont des créations de la raison et de la volonté humaines. À la différence des communautés, elles ont un but défini, spécifique. Elles existent au sein des communautés. Quelqu'un sait pourquoi il appartient à

²⁹⁶ Voir, par exemple, le livre stimulant de Robert A. NISBET, *The Quest for community*, New York, Oxford University Press, 1953. Le lecteur y trouvera, exprimé en un style brillant et populaire, un des meilleurs exposés des motivations pour lesquelles tant de nos contemporains adhéraient ou adhèrent aux mouvements tels que le nazisme ou le communisme.

une association. Il peut y entrer et en sortir. Chaque individu, à un niveau géographique donné, n'appartient qu'à une seule communauté ²⁹⁷, mais il peut appartenir à plusieurs associations. Chaque association, parce que limitée dans son but et ses moyens, ne peut étendre son contrôle sur la personne totale, mais au seul rôle spécifique que la personne joue dans l'association. Les communautés, [492] au contraire, tendent à exercer leur contrôle sur toutes les activités de la personne.

Maintenant, écrivent R.M. MacIver et C.H. Page, « il y a des cas intermédiaires », entre communauté et association, tels que les monastères, couvents et prisons... » ²⁹⁸. Bien plus, « les associations peuvent devenir des communautés, du moins temporairement. Par exemple les postes de traite des compagnies du XVII^e siècle qui devenaient des communautés sous tous rapports ou les unités militaires appelées à créer leur propre communauté lorsqu'elles sont isolées pour une période de temps ²⁹⁹. »

À première vue, il semble que les paroisses sont des associations. Dans le volume auquel je me réfère, M.C. MacIver et C.H. Page le disent clairement :

Une communauté est plus que n'importe laquelle des organisations qui prennent corps en son sein. Confrontez, par exemple, l'entreprise, l'Église ou le club avec le village, la ville ou la nation. Pour l'entreprise, l'Église ou le club nous pouvons demander pourquoi existent-ils et quels sont leurs objectifs ? Et nous pouvons répondre en mentionnant les intérêts particuliers autour desquels ils sont organisés. Mais si nous demandons pourquoi les communautés existent, nous ne pouvons attendre une réponse aussi définie ³⁰⁰.

[493]

²⁹⁷ Par lequel, c'est vrai, il peut devenir automatiquement un membre d'autres communautés plus importantes. Mais toutes ces communautés ne constituent qu'un seul système concentrique.

²⁹⁸ R.M. MacIVER, et C.H. PAGE, *Society, An introductory analysis*, New York, Rinehart, 1957, p. 13. La distinction entre communauté et association « *Gemeinschaft* » et « *Gesellschaft* » a donné naissance à une littérature très importante depuis l'époque de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft et Gesellschaft* (1887). Pour un bref compte rendu des idées de Tönnies, voir Rudolf HEBERLE, « The Sociological System of F. Tönnies : « Community » and « Society », dans Harry E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 227-248.

²⁹⁹ R. M. Mac IVERTAT, C.H. PAGE, Op. cit. p. 13.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

À cette affirmation, nous ne pouvons objecter le fait que les paroisses rurales traditionnelles sont ou peuvent être des communautés. Il serait plus exact de dire que ces paroisses sont surimposées à des communautés locales, et non seulement surimposées mais, à travers les évolutions historiques, fusionnées avec elles de telle façon qu'il serait difficile de percevoir une distinction matérielle entre les deux. Mais, comme nous l'avons dit, une telle assimilation, pour durable qu'elle ait pu être, s'est démontrée accidentelle, elle n'est plus possible dans la grande ville et n'est pas ce que recherchent ceux qui veulent créer de nouvelles communautés paroissiales.

La distinction très nette que ces pasteurs posent entre les intérêts naturels communs et locaux d'une part et le but et les moyens de la paroisse d'autre part, semblerait définitivement dirimer la question : la paroisse urbaine est une association au milieu de la communauté locale ³⁰¹. Quand les pasteurs parlent de « communautés paroissiales », ils n'ont pas l'intention d'utiliser un langage scientifique. Et, quand un sociologue regarde le contenu qu'ils veulent donner à de telles paroisses, ne conclurait-il pas que, rendue en des termes plus scientifiques, l'expression deviendrait : « associations paroissiales » ? Dans un tel cas, la critique du sociologue viserait non pas le programme de ces pasteurs, un programme parfaitement adapté aux possibilités des villes modernes, mais seulement la terminologie qu'ils emploient.

Cependant la question ne semble pas si simple. Peut-on dire, en effet, directement et universellement, que les paroisses sont des associations ?

[494]

D'abord, semble-t-il, certaines paroisses ne méritent même pas la qualification. Elles semblent n'être que des systèmes sociaux comparables à ceux que constituent les agences locales d'une administration et son public. Il n'y a en elles aucun vouloir ni sentiment de participer à une action commune en vue de fins communes ³⁰².

³⁰¹ Qui est la ville, comme nous l'avons montré plus haut.

³⁰² Voir, par exemple, les remarques de J.H. FICHTER, dans *Social Relations in the Urban Parish*, p. 18-19, 40 et suiv. ; 187-189. Il est tout à fait possible que les paroisses villageoises *plus* petites tendent vers l'idéal d'un groupe communautaire. Toutefois, dans les grandes paroisses urbaines, la grande majorité des laïcs semble se servir de l'église locale comme d'une sorte de « station-service » pour leurs besoins religieux : un endroit pour aller à la messe et se confesser, se marier, faire baptiser les enfants et enterrer les personnes âgées de la famille. Le lien « social » de communauté avec les prêtres et les autres paroissiens est analogue à celui qu'a le propriétaire d'une automobile avec le gérant d'une station d'essence et les autres clients de ce dernier. C'est un peu comme le rapport professionnel qui existe entre un dentiste et ses clients » (p 188).

Ensuite, il semble en effet que d'autres paroisses répondent véritablement au nom d'association. Les membres de ces paroisses partagent des buts communs qu'ils essaient d'atteindre à travers une activité commune minimum. Comme dans toutes les associations, cependant, les buts de l'association paroissiale sont seulement une partie de l'ensemble des buts recherchés pour ses membres. Ceux-ci consacrent une partie de leur temps aux activités paroissiales et une fois qu'ils l'ont fait, passent à d'autres rôles ou occupations qui n'interfèrent pas avec le rôle qu'ils jouent dans l'association paroissiale, ni n'en ressentent aucun effet ³⁰³.

Cette conceptualisation peut avec justesse représenter la situation réelle de beaucoup de [495] paroisses. Mais pouvons-nous dire qu'une telle situation est satisfaisante ? Non seulement le fait même de la spécialisation cause des tensions à l'intérieur de la personne, mais il entre directement en conflit avec l'essence du rôle religieux. Comme l'a très bien écrit Joseph H. Fichter :

Le paradoxe gît au coeur du rôle religieux lui-même qui peut être à la fois et en même temps un rôle compréhensif qui pénètre et embrasse tous les autres rôles dans la société et un rôle singulier qui doit être distingué et respecté inviolablement par les autres rôles sociaux ³⁰⁴.

Le rôle religieux, en fait, contient de nombreuses activités spécifiquement religieuses : assistance aux rites religieux, apprentissage de l'enseignement religieux et les activités subsidiaires impliquées par ces deux activités principales ; mais il exige aussi que l'on adopte les modèles de conduite inspirés par la religion dans l'accomplissement de tous les autres rôles possibles.

Il peut suggérer l'assomption de rôles nouveaux, le rejet de certains autres, et pour ceux qui ne sont pas matière de choix, de nouvelles manières de les comprendre et de s'en acquitter ³⁰⁵. Ceux qui ne voient ou n'acceptent pas le dynamisme compréhensif contenu dans leur rôle spécifiquement religieux sont blâmés par les chefs religieux ou leurs coreligionnaires. Suivant le système de référence adopté, on parlera alors de « compartimentalisation », de « pharisaïsme », ou de « ritualisme ».

(496]

³⁰³ Voir J. H. FICIFFER, Op. cit., p. 4.

³⁰⁴ J. H. FICHTER, op. cit., p. 4.

³⁰⁵ Voir les Exercices spirituels de saint Ignace. Au moment de « l'Élection », l'exercitant doit ou bien choisir un nouvel état de vie, ou bien, s'il ne peut en changer, vivre dans son état actuel, mais d'une nouvelle et meilleure manière.

Il semble donc bien établi qu'il y a un dynamisme du rôle religieux qui, en intention au moins, fait du groupement religieux plus qu'une simple association spécialisée comme les autres. On pourrait montrer aussi que cette intention devient effective à divers degrés dans plus d'une paroisse. Plus la société dans laquelle la paroisse s'insère est païenne - ou est jugée telle - plus la paroisse apparaîtra comme transformation des modèles de pensée et de conduite de ses membres, dans tous les secteurs possibles de l'action. Ne pouvons-nous pas dire aussi que les intérêts des chrétiens ne sont pas exactement les mêmes que ceux du reste de la communauté ? N'est-il même pas possible de penser que le sentiment d'appartenance, qui naît de la communauté d'intérêt et de moyens utilisés pour les atteindre avec les autres membres du village ou de la cité, peut être dépassé par le sentiment d'appartenance à l'Église qui suggère et impose même une complète réévaluation de ces intérêts ? N'est-il pas possible que le sentiment de solidarité développé parmi les membres de la même Église puisse surpasser le sentiment de solidarité existant parmi les membres de la communauté locale ? Je ne vois pas comment cela serait impossible. Même des groupes non strictement religieux comme des mouvements politiques ont réussi à opérer une telle substitution. Pourquoi des groupements religieux, avec la force extraordinaire d'une croyance dans l'Être Absolu qui est Dieu, ne pourraient-ils pas y parvenir ³⁰⁶ ?

[497]

Nous avons dit plus haut qu'aux yeux du théologien catholique la paroisse ne se développe pas à partir des intérêts et des besoins, ni même des besoins religieux de la communauté locale : elle a son origine propre, indépendante, qui est la foi en Dieu, au Christ et à son Église. L'association, au contraire, se développe à partir des besoins existant dans la communauté. Les associations doivent être fonctionnelles, par rapport à la communauté dans laquelle elles sont fondées. La paroisse peut être fonctionnelle, mais son essence ne gît pas là. La paroisse n'existe pas au sein de la communauté. Elle réclame une origine propre, des buts et des moyens propres. Elle ne cherche pas à supprimer la communauté locale. Elle ne recherche même pas à briser la communauté d'intérêts existant entre les croyants et les non-croyants, mais il n'y a pas de doute que – en ce qui concerne les croyants et la manière dont ils comprennent ou devraient comprendre la situation -

³⁰⁶ Cela suppose naturellement qu'on conçoive Dieu comme le *Deus et Pater omnipotens* et pas seulement comme « The Man Upstairs » (Cf. ECKHARDT, « The New York in American Piety », *The Christian Century*, November 17, 1964, ou comme la « Living Doll » qui tend à rassurer les consciences affaiblies. Voir sur ce point : Will HERBERG, *Protestants, catholiques et israélites*, p. 264-266.)

la communauté de foi, de par son dynamisme même, réclame une certaine priorité et aussi le droit de redéfinir les termes de tous les autres liens.

Si l'on parvient à obtenir une telle redéfinition, ne pouvons-nous pas dire que - du moins pour ses membres - la paroisse est devenue une communauté ?

Revenons à notre définition de la communauté. Nous avons déterminé la communauté comme un groupement humain dans lequel les membres sont liés par un sentiment de solidarité générale pré-existant [498] à tout choix volontaire. Nous avons vu que les groupements religieux ne naissent pas d'un intérêt particulier existant au sein de la communauté locale, mais d'une foi qui prétend redéfinir tous les intérêts. Ce n'est pas assez toutefois pour prouver que la paroisse peut être une communauté. Nous devons en outre répondre à ces questions : 1. Est-ce que ces intérêts religieux communs créent une solidarité ? 2. Peut-on dire qu'une telle solidarité est Préexistante à l'établissement de tels groupements et engage tous les membres ? 3. Cette solidarité n'existe-t-elle pas entre tous les croyants d'une Église plutôt qu'entre les paroissiens, de telle sorte que seulement les Églises tout entières, et non pas les paroisses, pourraient mériter le titre de communautés ?

Est-ce que ces nouveaux intérêts (religieux) créent une solidarité ?

Des besoins et des intérêts similaires ne sont pas suffisants pour créer une solidarité. Tous les hommes ont besoin de nourriture et d'abri ; mais ce besoin commun ne produit pas de lui-même une solidarité. La solidarité suppose non seulement des intérêts similaires mais aussi la nécessité d'une collaboration réciproque pour les satisfaire. Pendant des siècles, les hommes n'ont pas imaginé la possibilité d'une collaboration mondiale. Et même de nos jours, beaucoup ne se sentiraient aucune solidarité avec les habitants des antipodes. Ils diraient que chacun, ou du moins chaque nation, doit s'occuper de ses propres affaires. Une attitude semblable n'est pas unimaginable en matière de religion : les fidèles peuvent considérer leur Église comme une organisation procurant à chacun les moyens d'atteindre ses buts religieux personnels. Ils découvrent quelque solidarité entre eux et les chefs religieux, mais non avec leurs coreligionnaires. Ce cas [499] prouve seulement que les groupements religieux ne sont pas toujours des communautés. Toutefois, même si les croyants ne ressentent pas la solidarité qui les unit ensemble, celui qui regarde de plus près n'aura pas beaucoup de difficulté à montrer qu'une telle solidarité existe et peut, conséquemment, être ressentie. Nous ne parlons pas ici d'une solidarité sur un plan mystique que les croyants admettent sans percevoir ses manifestations. Nous parlons seulement de ces manifestations.

Il n'y a guère de doute que l'extension et le maintien d'une croyance religieuse supposent une constante activité et coopération entre de nombreux fidèles et que la croyance de chaque membre se développe, s'approfondit par la vue des autres membres et par l'interaction avec eux. Mari et femme, parents et enfants, voisins et amis, membres de la même nation et étrangers, par le fait même d'accepter la même croyance et de manifester cette acceptation, même de la façon la plus ordinaire, se soutiennent mutuellement dans la foi. Ils constituent pour chaque membre le groupe auquel il peut se référer et trouver sa propre identification ³⁰⁷. On peut ajouter que le caractère absolu d'une croyance religieuse appelle une acceptation universelle, de telle sorte que l'adhésion de l'être humain le plus éloigné est une exigence et une validation de la foi de chacun. Même sans recourir à aucune explication théologique, le sociologue peut conclure que, dans les groupements religieux, les membres ont besoin les uns des autres et qu'un tel besoin mutuel constitue la solidarité qui est une condition de toute communauté.

[500]

Pouvons-nous dire que cette solidarité est une solidarité préexistante qui engage inévitablement tous et chacun ?

Les communautés sont ordinairement regardées comme créées par une solidarité préexistant à toute intervention consciente et volontaire. Elles n'existent pas parce que les hommes l'ont voulu, mais parce qu'ils s'y retrouvent inclus. Les associations, au contraire, sont des créations de l'homme. Non créée par l'homme, la solidarité, sur laquelle reposent les communautés, est inévitable à moins qu'un individu veuille commettre un suicide, physiquement et socialement. La solidarité commune est un fait donné que l'homme doit affronter et accepter, qu'il le désire ou non. Au contraire, la solidarité présente dans les associations engage seulement ceux qui veulent participer à l'association, et aussi longtemps qu'ils le veulent. Les associations sont des groupements libres.

Il est possible que, vue du dehors, l'appartenance aux groupements religieux semble dépendre d'une décision personnelle de l'homme et que les groupements religieux semblent créés artificiellement par l'homme pour satisfaire quelque besoin individuel ou social, comme dans le cas d'un club culturel, d'un centre de récréation, d'une organisation financière privée. Mais quiconque est familier avec

³⁰⁷ Cf. Hervé CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960.

la nature de la foi religieuse sait aussi que le groupement religieux n'apparaît jamais ainsi au croyant. Les croyants sont conscients de n'avoir rien créé, mais d'avoir répondu à un appel, à une vocation ou même mieux, d'avoir rencontré la signification véritable de leur existence terrestre. Bien qu'il soit vrai que la foi suppose une participation libre, celle-ci n'apparaît pas comme une création mais comme une adhésion. La solidarité qui unit les croyants ensemble [501] n'est pas créée artificiellement par eux, comme dans le cas d'un club ou d'une firme commerciale, elle est une solidarité obligatoire, préexistante. La seule différence entre la solidarité de la communauté locale et la solidarité religieuse est qu'on ne peut échapper à la première si on veut vivre et qu'on ne peut échapper à la seconde si on veut être sauvé éternellement. La première repose sur une nécessité vitale, temporelle ; la seconde, sur une nécessité éternelle. Aux yeux du croyant, la seconde, en dépit de son existence temporellement contestable, est beaucoup plus définitivement inévitable. Ici encore, nous ne trouvons aucune raison pour refuser aux groupements religieux le nom de communautés. Toutefois, comme le type d'intérêts et de solidarité qui lient ensemble les membres d'un groupe religieux réfère à un ordre de choses que l'on croit et non à des intérêts empiriquement constatés, il serait plus scientifique de qualifier ces communautés : on pourrait les nommer communautés religieuses ou spirituelles, ou communautés de foi ³⁰⁸.

Cette description semble convenir assez bien à la nature de dénominations ou d'Églises entières. Comment peut-elle s'appliquer aux paroisses ?

[502]

Il n'y a pas de doute que tout ce que nous avons dit sur la solidarité qui existe parmi les croyants s'applique d'abord à tout le corps des croyants qui est, dans le cas du catholicisme, l'Église entière. Quand quelqu'un est baptisé, il n'est pas d'abord fait membre d'une paroisse et ensuite, par son intermédiaire, membre de l'Église. Comme nous l'avons dit plus haut, le caractère absolu, universel de la foi réclame une acceptation universelle. Cette nécessité n'en est pas une ajoutée, secondaire. L'essence vraie de la foi est d'être vraie absolument et universellement.

³⁰⁸ Le problème de trouver un terme pour désigner ce type de communauté très particulier et analogue a Préoccupé quelques sociologues. Cf. H. SCHMALENBACH, *Die Soziologische Kategorie des Bundes*, DiosKuren, 1922 ; et Jules MONNEROT, *Les Faits humains ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, 1946. Ils ont proposé le mot allemand *Bund* que nous pourrions traduire par « fraternité » : « Les formes les plus significatives de *Bund*, écrit Monnerot, sont des groupements humains constitués en vue de la guerre, de la religion, du travail et des oeuvres de charité » (op. cit. p. 174).

Sans ce caractère, elle ne pourrait sauver et ne pourrait prétendre à être crue. Conséquemment, la solidarité entre les croyants est essentiellement universelle. Le premier lien créé par la foi et le baptême est un lien entre tous les membres de l'Église. La solidarité la plus immédiate qui existe entre des catholiques est celle de toute l'Église catholique, qui, en conséquence, est la communauté catholique par excellence.

Est-ce que cela empêche la paroisse d'être aussi une communauté ? Il ne semble pas. Les sociologues, dans leur étude de la société, distinguent des communautés de grandeurs différentes, les plus grandes englobant les plus petites : « Nous avons remarqué, écrivent R.M. Mac Iver et C.H. Page, l'expansion historique de la communauté aux dimensions de la nation et, peut-être du monde. Les communautés plus petites, toutefois, demeurent encore, mais avec une intensité moindre ³⁰⁹. Il y a des intérêts locaux et des solidarités locales. Nous avons dit qu'ils s'étendent de nos jours aux cités entières et quelquefois à des régions plus grandes. Sur la base de ces solidarités [503] locales, il y a des communautés locales. Notre problème est maintenant de trouver si oui ou non il existe des intérêts et des solidarités de paroisse. Nous avons clairement montré qu'ils ne devaient pas être confondus avec les intérêts naturels de voisinage, non seulement parce que ceux-ci sont en voie de disparition, mais parce qu'ils sont naturels et ne peuvent donner naissance à une solidarité religieuse véritable. Quelle sorte de nécessité peut donc créer la solidarité paroissiale ?

Une telle solidarité devrait jaillir d'un besoin religieux qui ne pourrait être satisfait par l'Église tout entière et qui réclamerait une action commune au niveau de la paroisse. Et que cela soit le cas en fait, résulte de la nature des moyens utilisés par toutes les religions et particulièrement par l'Église catholique. L'enseignement religieux, l'éducation de la conscience du fidèle, les cérémonies, l'administration des sacrements ne peuvent être accomplis qu'au sein de congrégations numériquement limitées. L'enseignement suppose un contact, des questions et des réponses. La formation des consciences demande un dialogue de personne à personne. Les cérémonies et l'administration des sacrements sont des symboles visibles qui requièrent une limitation du nombre de ceux qui participent, de telle façon que tous puissent voir et participer véritablement, et requièrent encore la présence visible des autres participants, qui symbolise l'aspect essentiellement social de la foi et des sacrements.

On pourrait ajouter que la formation d'un sentiment intégré d'appartenance à l'Église catholique exige le rassemblement des croyants du voisinage en congré-

³⁰⁹ R.M. Mac IVER et C.H. PAGE, *op. cit.*, p. 11.

gations, assez petites pour être perçues, aussi bien que la connaissance de l'extension universelle de l'Église. Il est donc essentiel [504] étant donné les moyens utilisés par l'Église, que celle-ci soit divisée en unités plus petites.

Ces unités plus petites auraient pu être les diocèses. Historiquement, toutefois, plutôt que de multiplier les diocèses, l'Église a préféré les subdiviser quand il est devenu évident que la cathédrale ne pourrait plus contenir toute la population diocésaine, urbaine et rurale, ni en assurer la charge pastorale. Les paroisses, en conséquence, 1° en tant qu'elles satisfont à une nécessité que ne satisfait aucune autre division dans l'Église et 2° en tant qu'elles ne peuvent satisfaire une telle nécessité qu'à travers des moyens qui à leur tour demandent une mutuelle coopération entre les paroissiens, peuvent être à bon droit appelées des « communautés religieuses ».

Est-ce que cette ligne de raisonnement ne conduit pas à la conclusion que la paroisse est une communauté subsidiaire ? Qu'advient-il alors du principe de subsidiarité, selon lequel les corps plus grands, comme l'État, ne doivent pas intervenir à moins que les unités plus petites, comme la famille, n'aient prouvé leur incapacité de satisfaire à des besoins humains ?

Il n'y a pas de doute que la paroisse, historiquement, est apparue après le diocèse. Nous pouvons dire que, dans toutes les religions, même les religions séculières, comme le communisme, les unités petites n'ont pas leurs fondements dans les besoins des membres tels que les membres eux-mêmes les voient, mais dans la foi commune telle qu'elle est universellement et centralement définie. Ce n'est pas le cas des groupements naturels ou civils qui existent non pas pour promouvoir un idéal particulier, mais pour servir des personnes avec leurs besoins et leurs visées en par [505] tant de la manière dont ces personnes sont capables de les voir et de s'accorder à leur sujet, par le simple usage de la commune raison ³¹⁰. L'intervention de toute autorité sociale, à tout niveau, n'a aucune autre justification que de procurer le bien commun des membres quand ils ne sont pas capables de l'atteindre par eux-mêmes. Le fondement physique d'une telle autorité est précisément le besoin que les membres eux-mêmes en perçoivent : toute intervention qui n'est pas nécessaire raine la base véritable de l'autorité naturelle, d'où le principe de subsidiarité qui gouverne les relations entre les groupements inférieurs et supérieurs.

³¹⁰ Même si la raison, obscurcie par le péché, a besoin véritablement de l'aide de la grâce surnaturelle pour déterminer comme il convient le bien commun.

Au contraire, les membres d'un groupe religieux primaire sont par eux-mêmes complètement incapables de définir les visées et les moyens de leur activité commune : ils les reçoivent « d'en haut ». Dans une communauté religieuse basée sur la révélation et la foi, les unités plus petites sont par nature secondaires par rapport au corps universel : leurs tâches sont définies par l'Église ; elles existent après elles et pour elles, et si un jour elles n'étaient plus nécessaires, les paroisses cesseraient d'avoir droit à exister. Nous pouvons dire que le principe de subsidiarité, dans le cas des groupements religieux, joue à rebours.

Ces déductions du caractère subsidiaire de la paroisse s'accordent avec les conclusions des théologiens comme D. Grasso, qui écrit :

Alors que la communauté de voisinage au niveau de la famille précède la cité, dans l'Église, c'est la cité, qui est le diocèse, qui a précédé la paroisse... Nous pouvons conclure que quand les théologiens [506] prennent la paroisse comme objet de leur étude, ils ne considèrent pas la paroisse en elle-même, mais comme une partie du diocèse et en fin de compte comme une partie de l'Église ³¹¹.

Quelles sont les conclusions pratiques de ce caractère subsidiaire de la communauté paroissiale ? Signifie-t-il que la paroisse ne devrait pas tout faire ?

Les conséquences sont multiples. L'une semble ressortir immédiatement : le diocèse, et non la paroisse, est premièrement responsable de l'éducation et du bien-être spirituel des catholiques. Bien des choses, il est vrai, ne peuvent être accomplies que par les paroisses, mais d'autres semblent être mieux accomplies par le diocèse. La décision pour savoir à qui doit être confiée la responsabilité d'une activité en particulier dépend de jugements pratiques qui ne sont pas toujours faciles à formuler et au sujet desquels il peut y avoir désaccord. Ici entre en jeu le principe (renversé) de subsidiarité. Le diocèse, et non la paroisse, a la responsabilité première et immédiate des âmes. La paroisse doit opérer seulement quand le diocèse n'est pas capable de satisfaire à une tâche. Et le diocèse, avant de s'acquitter d'une tâche, n'a pas l'obligation d'attendre qu'il soit devenu parfaitement évident que la paroisse ne peut l'accomplir. Ces principes ont plusieurs applications.

³¹¹ D. GRASSO, « Osservazioni sulla teologia della Darrochia » *Gregorianum*, 40 (1959), 313. Cet article est une publication bien documentée sur les problèmes théologiques de la paroisse.

Nous savons que, dans les villes, la zone d'échange est la cité entière et non pas le quartier résidentiel correspondant au territoire de la paroisse ; les affaires, une partie de l'éducation, les relations [507] sociales, les syndicats et les activités politiques, etc., ont un théâtre qui atteint la dimension de la cité et parfois de la nation. Quand l'Église veut influencer les modèles de conduite de ses membres et organiser une action par rapport à ces activités variées, il est clair qu'elle ne peut pour ce faire, se reposer entièrement sur la communauté paroissiale. L'Action catholique doit grouper les gens qui ont des problèmes similaires dans la cité, quelle que soit leur paroisse. La communauté paroissiale n'a pas le droit de se plaindre si le diocèse prend la direction d'une telle action. Elle ne peut que réclamer que tous les efforts soient tentés afin de prévenir les conflits entre de telles organisations et les tâches qui ont été confiées à la paroisse et que seule cette dernière peut assumer.

Ne Pouvons-nous pas aller plus loin et dire que la paroisse territoriale a correspondu à un état de choses qui est dépassé et qu'elle devrait être remplacée par des unités primaires d'une autre espèce ?

Certains ont suggéré que les unités primaires de l'Église devraient être organisées autour des nouvelles dimensions fonctionnelles de la vie urbaine : principalement autour des activités professionnelles qui semblent avoir acquis une importance plus grande dans la vie de l'homme que ses relations de famille et de voisinage. C'est à travers leur profession et les relations qui en dérivent (syndicats, activités politiques, dans certains cas activités récréatives, mutuelles de crédit, écoles, etc.) et non à travers leur famille et leur voisinage que les hommes d'aujourd'hui sont en relation avec la société. Si l'Église veut étendre son contrôle moral à ces activités et relations, elle [508] doit être organisée autour d'elles, plutôt qu'autour des relations sommeillantes du voisinage, coupées des centres vivants de la cité moderne.

Il se peut que de telles préoccupations soient principalement dues à des conditions locales contingentes (dans les pays où la semaine de travail est longue, où les activités de travail sont loin du foyer, où les mauvaises conditions de travail donnent une force extraordinaire au syndicat et à l'action politique) et que de telles conditions disparaîtront avec le développement économique. Il demeure que les relations de travail et beaucoup d'autres activités vont continuer à avoir de grandes conséquences sur l'intégration de l'homme dans la société moderne, et

que le diocèse aura à développer de plus en plus d'associations pour sauvegarder l'éducation du fidèle qui y est impliquée.

Cependant, aucune de ces associations ne remplacera jamais la communauté paroissiale locale, qui a une triple tâche indispensable : le culte, l'éducation de la foi comme telle, et l'inspiration spirituelle des activités locales.

La dernière de ces tâches ne réclame pas beaucoup d'explications puisque traditionnellement la paroisse a toujours eu la tendance à le faire. Mais qu'entendons-nous par « éducation de la foi comme telle » ? Nous avons dit que les diocèses doivent développer des associations variées pour l'éducation de la foi en accord avec les activités et les occupations spécifiques. C'est une tâche vraiment nécessaire mais elle ne devrait pas voiler la nécessité d'éduquer les catholiques comme de simples membres de l'Église, quelles que soient leurs différences. Une telle éducation est nécessaire pour conserver dans l'Église l'unité de doctrine et de sentiment. Les associations, aussi bien dans l'Église que dans la société civile, [509] sont ouvertes à des catégories spécifiques de personnes qui satisfont à certaines conditions requises de caractère et de talent. Si les membres de telles associations n'étaient pas animés d'un esprit catholique - véritablement universel - ils pourraient mettre en danger l'unité de l'Église. Les associations spécifiques dans l'Église doivent être contrebalancées par des communautés indifférenciées dont la tâche est de produire ce que Fr. Congar appelle des « Chrétiens sine addito ³¹² ».

Les moyens par excellence que l'Église emploie dans une telle éducation du « chrétien comme tel » sont les sacrements et, plus précisément, le culte eucharistique, dans lequel se manifeste la charité universelle du Christ, pour qui il n'y a aucune différence entre le Grec et le Juif, entre l'esclave et l'homme libre, entre le pauvre et le riche. L'éducation fondamentale des chrétiens, comme la vie sacramentelle, réclame des communautés bâties sur le principe de l'universalité.

D'un autre côté, nous avons vu que la véritable nature de ces moyens réclame un nombre limité de participants. Comment pouvons-nous associer ces deux nécessités : celle de l'universalité et celle du nombre limité des membres ?

Il semble n'y avoir qu'une seule réponse : en laissant au critère le moins différentiel possible - c'est-à-dire au partage territorial - la tâche de diviser le diocèse tout entier en unités plus petites. Cela a été très bien exprimé par le théologien anglican C.S. Lewis dans *The Screwtape Letters*, où le chef des démons, Screwtape, écrit à son neveu, le démon-apprenti Wormwood :

³¹² Yves CONCAR, « Mission de la paroisse », in *Structures sociales et pastorale paroissiale*, Paris, Union des œuvres, 1948, p. 55-56.

[510]

... l'organisation paroissiale devrait toujours être attaquée, parce que, étant une unité de lieu et non pas de goûts, elle unit ensemble des gens de classes et de psychologie différentes dans une sorte d'unité que l'Ennemi désire. Le principe de congrégation, d'un autre côté, fait de chaque église une sorte de club, et finalement, si tout va bien, une clique ou une faction ³¹³.

Il semble difficile de mieux exprimer pourquoi la détermination territoriale est un critère de culte que l'Église, semble-t-il, abandonnera difficilement.

³¹³ C.S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, London, Geoffrey Bles, 1942, p. 81.

[511]

Cinquième partie :
La religion organisée dans un monde en évolution.

Chapitre XXII

Conditionnement social des organisations chrétiennes. *

Par ÉMILE PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les faits sociaux, beaucoup naissent d'une manière obscure et survivent dans la société par une adaptation vitale et inconsciente aux conditions du milieu. D'autres, au contraire, sont le fruit de décisions conscientes et, mis en question à tout instant doivent encore quotidiennement prouver leur droit à exister.

Les organisations et les groupements chrétiens dont nous devons analyser les conditions sociales d'apparition et de survie - écoles chrétiennes, centres de loisirs, hôpitaux, syndicats chrétiens, etc. - appartiennent à la deuxième catégorie ; c'est au travers de *décisions conscientes* que nous pourrions saisir les conditions sociales qui conseillent ou déconseillent leur création ou leur [512] maintien. Nous essayerons donc de reconstituer les analyses qui orientent les *décisions* des chrétiens lorsqu'il s'agit de créer, conserver ou supprimer des organisations confessionnelles qui, n'étant pas partie intégrante de l'organisme de l'Église, ont pu cependant, à certaines époques ou en certains pays, paraître nécessaires à son plein épanouissement.

*

Édition remaniée d'une contribution publiée dans *Les institutions chrétiennes et leur avenir*, Faculté catholique de droit de Lille, avril 1961, 86-102.

Les réflexions qui suivent n'ont pas pour but de juger et de décider. Elles voudraient avant tout aider à comprendre les jugements et les décisions des autres en fonction des conditions dans lesquelles ils se trouvent. Même si en un pays donné et à une époque déterminée, telle organisation chrétienne ou son rejet nous semblent s'imposer, cette évidence ne vient pas en droite ligne de l'Évangile. Elle est le fruit d'une confrontation entre les exigences évangéliques, telles qu'on les comprend, et les conditions concrètes, telles qu'on les apprécie. En outre, le lien entre ces exigences et ces conditions est établi à l'aide de lois psychologiques et sociologiques implicitement ou explicitement formulées.

Les trois parties de notre exposé correspondent à ces trois séries de facteurs. La première traitera des visions du monde que les uns ou les autres croient devoir déduire du message évangélique. La deuxième énoncera quelques lois psychosociologiques concernant l'appartenance aux groupes et organisations. La troisième, enfin, exposera les jugements divers que peuvent porter les chrétiens sur le monde où ils vivent, et en fonction desquels ils concluront à la création, au maintien ou à la suppression des organisations chrétiennes. En conclusion nous emprunterons à l'analyse fonctionnelle un schéma d'analyse pour éclairer de futures décisions.

[513]

Première partie

Visions du monde

[Retour à la table des matières](#)

Nous allons d'abord analyser quelques attitudes majeures au sujet de la relation entre l'Église et le monde, qui correspondent à « trois visions du monde », que nous nommerons le « dualisme », le « monisme » et la « présence transformatrice ».

La vision naturelle ou moniste de la présence de Dieu.

Nous avons déjà exposé plus haut ³¹⁴ les traits essentiels de cette vision naturelle de la présence de Dieu dans l'existence : Dieu fait partie immédiate de l'expérience humaine. Il est un des êtres du monde. Lui et ses saints sont à la disposition quotidienne de l'homme pour l'aider dans ses difficultés. La religion est pré-

³¹⁴ Voir chapitre VI.

sente partout. Les prêtres ont une fonction sociale. L'organisation ecclésiastique est une administration publique. Elle en a les droits et les devoirs. Les préceptes religieux sont incorporés aux lois et coutumes de la société. Il n'est pas rare que les fonctions politiques et religieuses soient confondues dans les mêmes personnes ; et non pas seulement parce qu'un même individu cumule les deux types d'offices, mais parce que l'office public implique immédiatement un rôle religieux et vice versa. L'empereur romain était aussi grand-prêtre.

La chrétienté a vécu en partie de cette vision idéale. En partie seulement parce que la hiérarchie [514] ecclésiastique réclamait l'indépendance et l'obtenait souvent. Les rois eux-mêmes échappaient souvent au contrôle du pouvoir spirituel. Cependant sous deux aspects la chrétienté était organisée selon la vision moniste : d'abord parce que l'indépendance dont nous venons de parler était sans cesse remise en question par l'un ou l'autre pouvoir. Ensuite parce qu'en deçà des niveaux supérieurs de l'une et l'autre organisation, la politique et la religieuse, les échelons administratifs et les organisations étaient à la fois civils et religieux.

En période de chrétienté il n'y avait pas d'« institutions chrétiennes » d'organisations « mixtes », car il était évident aux yeux de tous que l'école, l'hôpital, les corporations, la famille étaient des organismes à finalité autant religieuse que civile. Leurs dirigeants avaient une fonction religieuse ³¹⁵. Accoler l'épithète « chrétien » à l'un ou l'autre de ces organismes eût laissé supposer qu'il pût ne pas l'être. Chose impensable. Tout aussi impensable que d'imaginer l'existence en dehors des perspectives « religieuses ».

La vision dualiste de la présence de Dieu.

La vision dualiste était en germe dans la chrétienté elle-même. Il y a deux manières, en effet, de comprendre l'interpénétration du religieux et de l'existence au sein d'une conception moniste :

- *ou bien*, plus ou moins confusément, Dieu et les forces surnaturelles sont mis au service de l'existence quotidienne et de son prolongement outre-tombe (dans ce cas la vie religieuse est soutenue par des motivations que nous avons nommées cosmologiques, ou biologiques) ;

[515]

- *ou bien* c'est l'existence qui est mise immédiatement et naturellement au service d'une finalité religieuse. Dans ce dernier cas, la vision est encore moniste au

³¹⁵ Voir chapitres XVI et XIX.

niveau de l'explication théologique et de la philosophie sociale, mais elle est fondamentalement dualiste quant à la vision de l'existence elle-même. Elle implique la tendance à ne voir dans le monde terrestre, quotidien, temporel qu'une réalité méprisable de laquelle l'homme doit s'abstraire pour gagner le monde spirituel, céleste, éternel. Le monde terrestre n'a d'autre finalité que d'être nié. Cependant comme il ne peut pas l'être entièrement, même par les moines et les ermites, puisque pour mériter le ciel il faut vivre, ce monde, qui n'a ni constance ni rationalité propres, est entièrement finalisé à la vie éternelle, dont les exigences sont exprimées par la religion, c'est-à-dire par l'Église : la société civile est au service de la société religieuse. Elle doit par conséquent en observer les ordres. Ce dualisme aboutit à deux conséquences : d'une part il engendre un monde « profane » séparé du monde sacré ; d'autre part il manifeste de la part de l'Église la volonté de reconstituer l'unité perdue de l'existence naturellement sacrée en soumettant la société civile à la société religieuse.

Dans la mesure où la société civile accepte cette mission et cette soumission - et elle peut le faire s'il lui apparaît que l'unité religieuse est une condition pour obtenir le bien commun - la situation antérieure, - engendrée, elle, par la vue moniste - se maintiendra : tout dans la société sera officiellement religieux. Point ne sera besoin par conséquent, de créer des organisations, des « institutions » religieuses.

Cependant, la dissolution du lien intime qui unissait le « profane » et le « religieux » dans la vision naturelle porte en soi un germe de [516] laïcisme. Des courants se font jour peu à peu pour refuser ce qui paraît désormais une finalisation arbitraire d'activités qui par elles-mêmes ne sont pas religieuses et qu'officiellement du reste la société religieuse ne considère pas comme telles (*contemnere temporalia et amare coelestia*) sauf « *sub ratione peccati* ». On voit alors apparaître, au sein d'une société où tout est officiellement religieux, des organisations, des « institutions » qui se proclament « non-religieuses », jusqu'au jour où éclatera la contradiction dans une Révolution qui proclamera que la société civile elle-même est laïque.

Ainsi paradoxalement c'est la société laïque - en faisant éclater la contradiction cachée dans la vision dualiste - qui va donner naissance aux organisations, aux « institutions » chrétiennes.

Toujours à l'intérieur d'un cadre dualiste, mais au sein désormais d'une société laïque, ces « institutions » chrétiennes, peuvent être justifiées en deux temps :

1. Les activités temporelles n'ont pas d'autres fins que de soutenir une existence nécessaire à l'actuation de la « vie religieuse » (confondue avec la vie rituelle et la vie ascétique individuelle).

2. Or, la société civile étant devenue laïque, il faut créer des organismes où ces activités temporelles permettront de protéger le chrétien contre les organisations où sévit l'esprit laïque et antireligieux (Fun et l'autre étant subjectivement et parfois objectivement confondus) et seront l'occasion d'une vie religieuse. Le but temporel de l'organisation disparaît plus ou moins complètement derrière le but « religieux » et n'est souvent pris au sérieux que « pour attirer le client ». On ne peut nier cependant que dans bien des cas les chrétiens qui travaillent dans les [517] « institutions » chrétiennes soient animés d'un esprit de charité désintéressée et poursuivent concurremment à la fin « religieuse » une finalité de bienfaisance. Mais il est rare que les deux finalités ne soient pas en conflit. Même des saints n'ont pas toujours su choisir clairement. Un hôpital, une école, un centre de bienfaisance doivent-ils se diriger indistinctement à tous sans exiger aucune contrepartie rituelle, ou doivent-ils « sanctionner » le « bon » comportement religieux des assistés ?

Il n'est pas impossible enfin que la motivation qui préside à l'instauration et au maintien des « institutions » chrétiennes soit de caractère moins universaliste : au lieu de « chercher le bien des âmes » il est possible que les dirigeants soient plus préoccupés de maintenir leur pouvoir sur la société à des fins politiques ou économiques. Cette possibilité très réelle, ne doit cependant pas être généralisée à priori. Nous pensons avoir montré que le « zèle désintéressé » des « âmes » suffisait à motiver l'existence des « institutions chrétiennes ».

Vision dynamique de la présence de Dieu.

Ce qui caractérise la vision dynamique de la présence de Dieu, avons-nous dit, c'est la conviction que l'homme est *appelé* à mettre Dieu dans son existence, et - moyennant sa libre acceptation de cette vocation - à l'introduire dans le monde des hommes où il vit. Mais cette vocation implique aussi :

1. La non-réalisation actuelle de l'idéal obligatoire et

2. Son refus possible. Les hommes sont encore loin d'avoir accepté Dieu et cependant leur vocation à l'Autre (et à l'autre) fait partie de leur [518] essence même et se manifeste sous la forme d'une nécessité de vivre ensemble. Cette *nécessité*, manifestation « naturelle » de la vocation à l'Autre, fonde la société politique ou État chargé de faire vivre les hommes ensemble, qu'ils acceptent ou non toutes les conditions de cette coexistence. L'État, s'appuyant sur cette nécessité sentie et consciente de vivre ensemble, devra, à la mesure des résistances opposées par les individus aux conditions de la coexistence, les imposer par tous les moyens, y compris la force. L'État a donc une rationalité qui ne saurait se confondre avec celle de l'Église, laquelle ne repose pas sur la volonté naturelle de coexister, ni sur la force qui contraint à en respecter les conditions, mais sur la libre réponse à l'appel de Dieu et sur la libre adhésion à la société de ceux qui croient en son message.

Le chrétien appartient donc à la fois à la société politique et à la société religieuse et ne saurait (n confondre les fins. Dans la première il recherche la coexistence avec tous les autres citoyens et en accepte les conditions exigeantes, dans la seconde il recherche l'intime transformation de sa vie, la mort à l'égoïsme et l'ouverture à l'Autre et aux autres. C'est dire aussi que plus il sera chrétien, plus aussi il sera apte à la coexistence avec les autres dans la société temporelle. Sa volonté d'ouverture à l'Autre le disposera *a fortiori* à se soumettre aux exigences indispensables de la co-existence. Cette volonté d'ouverture à l'Autre ne suffit cependant pas nécessairement à faire de lui un citoyen parfait : il se peut qu'elle ne produise pas ses effets, à cause de la faiblesse de la volonté humaine. La société politique dotée de la contrainte inconditionnée est donc nécessaire aussi, même dans une société composée uniquement de croyants. La dualité des sociétés n'entraîne pas toutefois une dualité [519] dans l'existence du chrétien. Il n'y a pas pour lui des choses profanes et des choses sacrées ; il y a seulement un ensemble d'expériences qui peuvent être vécues égoïstement ou par amour. Tout dans son existence, le matériel et l'intellectuel, l'économique ou le politique, le travail ou le loisir deviennent la matière où se manifestera l'invasion acceptée de l'Esprit, la volonté d'amour des autres, dans l'accomplissement de la volonté de l'Autre et dans le respect de la liberté d'autrui. Ce respect lui interdit de finaliser la société civile laquelle n'a d'autre fin que la vie ensemble, offrant à chacun la possibilité de s'épanouir dans le respect de la sphère d'autonomie compatible avec le bien commun. C'est l'intérêt supérieur de l'État d'offrir à chaque citoyen la possibilité de cultiver librement sa liberté au sein de toute idéologie et de toute société religieuse.

se qui non seulement n'empiète pas sur la liberté des citoyens mais la fonde, la développe, la porte à son point le plus haut : cette liberté par laquelle chacun renonce à soi-même.

Dans cette perspective « dynamique », le chrétien va-t-il encore créer des organisations ou « institutions » chrétiennes ?

Deux motifs peuvent l'y encourager

1. L'éducation des chrétiens comme tels, afin qu'ils deviennent de véritables fidèles, - ce qui profite aussi à la société civile ;
2. Le service direct de la société civile.

L'éducation du chrétien.

L'idéal de l'Église est d'être le levain dans la pâte. Encore faut-il pour cela que deux conditions soient remplies : il faut d'abord qu'à ses yeux la pâte ne soit pas du plâtre ou du plomb, aux [520] quels cas elle serait amenée à créer, pour les chrétiens, un milieu acceptable - ce qui donnera lieu à un premier type d'organisations chrétiennes ; il faut ensuite qu'il y ait du levain, c'est-à-dire des chrétiens formés pour opérer cette transformation, ce qui amène l'Église à fonder des organisations éducatives qui ne se ramènent pas, tant s'en faut, aux écoles et universités chrétiennes. Une organisation éducative a cela de particulier qu'elle possède nécessairement une double finalité : d'abord la finalité « naturelle » des opérations que l'on veut enseigner à bien accomplir : activités professionnelles, sportives, politiques, etc., et une finalité « spirituelle » qui est celle d'enseigner comment « bien » accomplir ces opérations. « Bien », c'est-à-dire en conformité avec la foi professée. Sans doute la seconde finalité l'emporte-t-elle aux yeux de l'Église, mais elle ne pourrait pas être atteinte si la première finalité n'était pas concurremment poursuivie. Toute agence d'éducation chrétienne comporte donc une finalité naturelle. Constaté que des organisations chrétiennes incluent des activités et des finalités naturelles ne permet donc pas de conclure que par elles l'Église veut se substituer à la société civile ou naturelle. Une telle conclusion ne saurait non plus être tirée du fait que telle ou telle organisation chrétienne s'adresse à des adultes. Certes, principalement une agence d'éducation s'adresse à des enfants et il est souhaitable que les adultes aient appris à se conduire par eux-mêmes, Mais cela est-il totalement vrai de l'Église ? Est-ce que tous, enfants, adultes, vieillards eux-mêmes, n'ont pas toujours quelque chose à apprendre de l'Église ? On peut supposer que la forme de l'apprentissage évoluera selon l'âge des enseignés, mais

il serait certainement contraire à la théologie la plus essentielle de l'Église de prétendre [521] qu'il puisse être entièrement supprimé. Il est donc concevable que l'Église puisse maintenir pour les adultes eux-mêmes des agences d'éducation pourvues d'une double finalité, naturelle (ou civile) et religieuse, et il ne faudrait pas trop vite crier au ghetto ou au cléricalisme.

Le bien de la société civile.

Un autre motif pourrait peut-être aussi, dans la perspective dynamique ici adoptée, justifier la création d'organisations ou « institutions » chrétiennes : le bien de la société civile elle-même.

Il se peut que le bien commun requière en effet que les chrétiens s'unissent sur les plans politique, éducatif ou syndical. En l'absence d'autres critères possibles d'unification des forces dispersées, devant la nécessité de constituer un groupe important, animé de valeurs communes, les chrétiens en s'unissant peuvent rendre un service inestimable à leurs communautés nationales. Il ne faut pas se cacher cependant les multiples difficultés que de tels regroupements peuvent créer, tant au plan politique (exclusion du groupement de citoyens sincères et dévoués au bien commun, mais non-croyants) que religieux (confusion créée entre l'Église et un groupe particulier dans la nation, confusion entre une doctrine et telle ou telle solution technique contingente). Il convenait cependant de noter que la vision dynamique de la présence de Dieu dans l'existence n'exclut pas totalement et à priori un tel regroupement des chrétiens.

C'est du point de vue de cette vision dynamique que nous nous situerons maintenant pour examiner les critères selon lesquels les chrétiens peuvent se décider à créer, maintenir ou supprimer les « institutions » chrétiennes, c'est-à-dire des [522] organisations temporelles à nom religieux. Comme nous l'avons dit plus haut, ces critères sont de deux sortes : des jugements portés sur l'environnement que nous examinerons dans la troisième partie et quelques lois psychosociologiques plus ou moins conscientes que nous allons passer en revue dans la deuxième partie.

Deuxième partie

Constantes sociologiques

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'examiner en vertu de quels jugements les chrétiens peuvent être amenés à créer et maintenir des organisations chrétiennes, il nous faut examiner quelques constantes sociologiques qui plus ou moins directement et consciemment interviennent dans l'élaboration de ces jugements. Nous les exposons avant ces derniers car elles sont plus universelles.

1. Il faut d'abord préciser de quelles organisations chrétiennes l'on veut parler. Du point de vue qui nous occupe -les relations entre le monde et l'Église - et dans le contexte de relative liberté que nous supposons, nous pouvons distinguer trois espèces d'organismes différents : ceux qui relèvent uniquement du pouvoir temporel, ceux qui sont incontestablement essentiels à l'Église et ceux que le pouvoir laisse - au moins partiellement - à la direction des citoyens et que l'Église peut à divers degrés vouloir contrôler. Nous ne parlerons ici ni des premiers ni des seconds : nous ne nous posons pas la question de savoir si l'Église doit contrôler l'Administration des P.T.T. ou de l'Armée ; nous ne nous demandons pas non plus comment il lui faut organiser [523] diocèses et paroisses. La question - de nos jours au moins - se pose seulement à propos d'organismes dont la finalité première est « temporelle », mais que l'Église peut désirer contrôler, diriger ou plus simplement inspirer. Devons-nous créer des Ecoles et Universités chrétiennes, des syndicats chrétiens, des sociétés sportives chrétiennes, des hôpitaux chrétiens, etc. ? Autrement dit, le problème ne se pose qu'à propos d'organismes dont on peut dire qu'ils ont une double finalité, temporelle et spirituelle.

2. Il semble ensuite qu'il y ait *trois manières différentes* pour l'Église d'animer une organisation : elle peut d'abord directement la diriger ; elle peut ensuite l'animer officiellement sans que pour autant ce soient des clercs qui la dirigent ; elle peut enfin l'inspirer sans que cette inspiration soit officiellement proclamée.

Certains penseront peut-être que les organismes du *premier type*, ceux qui sont directement administrés par l'autorité religieuse, ne sauraient être des organismes à double finalité et que nécessairement ils sont orientés au seul bien de la

religion. Cela ne semble pas évident. Quotidiennement nous pouvons observer des écoles, des orphelinats, des clubs, des ateliers, des hôpitaux qui, bien qu'administrés par l'autorité ecclésiastique, visent des buts naturels et les atteignent tout aussi bien que des organismes semblables gérés par des laïcs, chrétiens ou non.

Les organisations du *second type* sont des sociétés dont les statuts et le fonctionnement se réclament de la doctrine chrétienne. Ils ne sont pas sous la juridiction directe de l'Église, mais indirectement se soumettent à son jugement par le fait même qu'ils se proclament chrétiens. Si j'annonce que j'organise un cinéma chrétien et que j'y fasse [524] projeter des films que réprouvent la morale ou la foi chrétienne, l'autorité religieuse sera à même de dire : ce monsieur prétend faire oeuvre chrétienne, nous vous signalons qu'il n'en est rien. Ce faisant l'autorité ecclésiastique ne pourra pas supprimer la salle de cinéma ou changer son directeur, mais elle jouira d'un pouvoir indirect de contrôle.

Il n'en serait même pas ainsi dans les organisations qui de fait seulement, sans donc le proclamer, harmonisent leurs statuts et leurs opérations avec la doctrine chrétienne - ceux du *troisième type*. Il est évident que l'Église se réjouira de cet accord, mais elle ne saurait avoir barre sur ces organismes.

3. Notre troisième remarque concerne une tendance que l'on rencontre de nos jours parmi certains chrétiens et selon laquelle les organisations du premier et du second type devraient toutes se transformer en organisations du troisième type. En d'autres termes il faudrait supprimer les organismes à double finalité gérés par le clergé ou officiellement chrétiens et se contenter d'organismes qui soient en accord avec la doctrine chrétienne, sans pour autant le proclamer.

L'on fait remarquer, en effet, que la doctrine chrétienne en matière d'organisation temporelle ne relève pas essentiellement de la foi révélée. Elle se présente elle-même comme un rappel du droit naturel que tous les hommes de bonne volonté doivent être capables d'admettre. La lumière surnaturelle sans doute nous éclaire pour discerner ce que notre raison obscurcie par le péché ne découvre plus toute seule. Mais une fois ce travail d'illumination accompli ne peut-on espérer que les autres hommes sincères se rallieront à la vérité ? Ne peut-on pas craindre que les [525] étiquettes chrétiennes, voire les contrôles ecclésiastiques n'éloignent ceux qui ne partagent pas notre foi, au détriment de la vigueur et de l'influence de nos organisations ?

À cela il faut répondre en deux temps.

D'abord, ceux qui sont gênés par l'étiquette chrétienne ne le seront-ils pas aussi par la doctrine que nous professons ? En effet, il n'est pas sûr, comme on l'a affirmé un peu vite, que le non-chrétien sincère adhérerait aisément au droit naturel que nous professons. La lumière surnaturelle n'est pas utile seulement pour élaborer ce droit naturel, mais aussi pour le reconnaître. Sans la foi, l'homme aura sans doute bien des difficultés à admettre des vérités que nous estimons essentielles. Aux yeux des non-chrétiens, nos affirmations sur le principe de subsidiarité, sur le droit de propriété, sur le *birth-control*, sur l'euthanasie, sur l'emploi de la force en cas de conflit social ou international, sur la lutte des classes, sur la ségrégation raciale, sur l'avortement, etc., pourront apparaître non pas comme des vérités de droit naturel, - ce qu'elles sont pour nous - mais comme des actes de foi. De telle sorte que si les chrétiens fondent des associations pour mettre en œuvre ces principes, que ces associations soient ou non contrôlées par l'autorité religieuse, qu'elles soient ou non affublées du nom chrétien, dans la mesure où vraiment elles sont guidées par ces principes, aux yeux du non-chrétien elles apparaîtront comme chrétiennes. Les dirigeants auront beau protester qu'ils ne s'inspirent pas d'une foi révélée, mais du seul droit naturel, ils ne réussiront pas à convaincre. La seule référence au droit naturel, du reste, n'est-elle pas devenue le signe d'une obédience confessionnelle ? Il n'est pas facile de persuader qu'une organisation n'est pas confessionnelle lorsqu'on [526] s'inspire en fait des principes qui sont prônés par une confession religieuse exigeante.

L'organisation déconfessionnalisée court alors un second danger dont l'exposé formera le deuxième temps de notre réponse. Pour se déconfessionnaliser véritablement aux yeux des non-chrétiens, l'organisation ne risque-t-elle pas d'abandonner ces principes de droit naturel que nous rappelle l'Église ? Pour éviter l'objection : vous avez supprimé l'étiquette, mais vous avez conservé le contenu chrétien, donc vous restez confessionnels, les dirigeants de l'organisation ne vont-ils pas être amenés à consentir des entorses aux principes de droit naturel auxquels ils avaient proclamé vouloir rester fidèles ? Cela n'est certes pas nécessaire. Mais on peut se demander s'ils auront tellement gagné à une déconfessionnalisation dont les non-chrétiens pourront aisément montrer qu'elle n'est que superficielle. Des problèmes semblables se poseront lorsqu'il s'agira de renouveler les dirigeants. À l'aide de quels arguments pourra-t-on s'opposer à ce que des non-chrétiens ne prennent en main l'organisation ? Même si ces nouveaux dirigeants proclament adhérer aux principes de droit naturel qui sont restés la base de l'organisation, ne peut-on craindre qu'ils n'y apportent pas la même conviction que le chrétien soutenu par sa foi ?

Ces réponses convaincront peut-être les partisans des « déconfessionnalisations », mais ceux-ci pourraient alors présenter une objection beaucoup plus fondamentale : soit, il n'est peut-être pas possible de maintenir les organisations temporelles dans une ligne conforme à la doctrine de l'Église, mais faut-il s'en étonner lorsqu'on vit dans un monde qui, dans son ensemble, n'est pas chrétien ? Dans un tel monde la tâche du chrétien [527] ne consiste-t-elle pas à travailler et à témoigner au sein d'organismes non-chrétiens ?

Nous verrons dans la troisième partie en quels cas le chrétien pense pouvoir adopter cette collaboration plutôt que la constitution d'organisations confessionnelles. Nous voudrions ici seulement rappeler une vérité d'ordre psychosociologique élémentaire, mais parfois oubliée. Adhérer à une association c'est, pour le moins, commettre un double engagement. C'est d'abord poser un acte qui est non seulement une décision présente, mais encore engage la volonté dans une série d'opérations que la conscience peut juger moralement bonnes ou mauvaises. Entrer dans une association que nous ne contrôlons pas, c'est d'avance en assumer les décisions et cela que nous le voulions ou non. Nous pouvons peut-être souhaiter que ces décisions soient autres, essayer de les faire changer - et nous verrons à quelles conditions -, mais enfin nous prenons un risque, nous signons en blanc, du moins pour le temps où nous nous engageons, une sorte d'acceptation globale. Pour le moins nous acceptons le principe majoritaire. Et dès le moment de l'adhésion, nous pouvons habituellement prévoir quelle sera l'orientation morale des décisions de la majorité et quelles chances réelles nous pouvons avoir de les influencer. De telle sorte que notre adhésion prendra nécessairement une valeur morale, à proportion de ces prévisions et du degré de liberté de notre acte.

S'engager dans une association comporte une autre conséquence de grande portée morale : entrer dans une association, c'est accepter de voir peu à peu se modifier notre idéal de vie, notre philosophie, notre morale. Toute organisation sociale, en effet, est gouvernée par des institutions qui incluent un certain éthos, une règle du jeu qui [528] s'impose à ses membres et qui en permet le fonctionnement. Tout individu qui pénètre dans une association fait peu à peu l'apprentissage de cette règle du jeu et il doit l'observer dans la mesure où il espère jouer un rôle dans l'association. Cet apprentissage se fait lentement, d'une manière à peine perceptible. Peu à peu les règles de conduite du nouveau membre se modifieront à proportion de sa loyauté vis-à-vis du groupe auquel il a donné son nom. Cette modification pénètre plus ou moins le champ de sa conscience suivant que son engagement dans le groupe sera plus ou moins complet. Une simple adhésion nominale laissera le nouveau membre à la marge du groupe et n'entraînera que des modifications de détail dans sa vision des choses. Mais s'il prétend jouer dans le

groupe un rôle actif, voire de dirigeant, À lui faudra « jouer le jeu » à plein. C'est-à-dire qu'il se laissera profondément pénétrer par l'éthos de son groupe. Cette invasion de sa conscience, a-t-il le droit d'y consentir lorsque au moment de signer son adhésion, il sait qu'elle signifiera un progressif abandon des vérités enseignées par sa foi ? Tous nos actes ne sont pas également importants. Ceux qui engagent la formation même de notre conscience et de notre vision du monde importent plus encore que ceux que nous accomplissons par la suite en fonction de cette vision ainsi réformée. Il est possible qu'en certains cas l'adhésion s'impose, mais un tel acte ne va pas de soi et l'on comprend que le chrétien demande à peser longuement le pour et le contre, les possibilités concrètes qu'il aura de conserver totale sa foi chrétienne, et de la faire passer dans ses actes.

Ce sont précisément ces possibilités variables que nous devons analyser maintenant dans notre troisième partie.

Troisième partie

Jugement sur l'environnement

[Retour à la table des matières](#)

Quels sont les jugements qui permettent au chrétien de se décider en faveur d'associations dirigées par l'autorité ecclésiastique et de groupements d'inspiration et d'étiquette chrétienne ou plutôt de préférer donner son nom à des associations déjà existantes et non-confessionnelles ?

Il faut d'abord noter le cas, plus fréquent qu'il ne pourrait paraître, où pour satisfaire un besoin social à ses yeux urgent, le chrétien ne trouve en face de lui aucune association préexistante. Il se peut aussi qu'à ses yeux seuls des hommes et des femmes animés par l'idéal chrétien seront capables de soutenir les efforts ou d'accepter les sacrifices nécessaires à la bonne marche de l'organisation : hôpitaux, orphelinats, léproseries, etc. Cela n'est peut-être plus aussi vrai de nos jours, étant donné les progrès de la médecine et l'aide accordée par l'État aux organismes d'éducation, mais dans un passé récent il eût été difficile d'objecter à ces organisations chrétiennes qu'elles usurpaient des tâches que d'autres auraient pu assumer aussi bien.

Cette remarque importante ayant été faite une fois pour toutes, venons-en maintenant à l'étude des quatre séries de jugements qui, nous le pensons, vont

conditionner le choix du chrétien entre l'adhésion à des organismes non-confessionnels et la création d'organismes confessionnels.

1. La première question que posera le chrétien en face d'une organisation pré-existante sera : cette organisation a-t-elle un programme et des méthodes d'action conformes aux principes [530] rationnels que me rappelle ma foi chrétienne ? Si la réponse devait être négative, - au moins sur les questions essentielles - le chrétien refusera son adhésion pour deux raisons qui du reste se rejoignent : sa conscience lui interdit de renier les principes que sa foi lui enseigne, mais surtout il sait qu'une organisation qui rejette ces principes ne peut pas procurer le bien commun. Tout autant pour procurer ce bien commun qui passe avant tout intérêt d'une catégorie d'individus que pour être en paix avec sa conscience, le chrétien refusera de collaborer avec l'organisme existant et si par ailleurs il lui paraît qu'une action du même type, mais fondée sur des principes vrais, s'impose, il s'efforcera de créer une association où lui et les autres chrétiens puissent travailler. Si au contraire sans être confessionnelle, l'organisation préexistante fonctionne selon un programme et des méthodes qui lui paraissent dans l'ensemble acceptables, il ne verra aucune raison de créer des organismes confessionnels concurrents, qui sépareraient inutilement les chrétiens des autres citoyens à qui ils désirent communiquer leur message. Un exemple illustrera ces deux attitudes opposées. Aux États-Unis, il n'existe pas de syndicats professionnels chrétiens. Et je crois pouvoir dire qu'actuellement il ne viendrait à l'idée de personne d'en créer. Cela signifie-t-il que ces syndicats soient parfaits du point de vue de la morale naturelle ? Non, certes. Mais cela signifie que leurs imperfections sont plutôt dues aux défauts de fonctionnement inhérents à toute organisation puissante et à des circonstances particulières, mais pas à une orientation systématique qui en violerait fondamentalement la nature. Le chrétien ne trouve ni dans le programme ni dans les méthodes préconisées rien qui répugne essentiellement à sa foi et aux principes qu'elle préconise ; il y donnera son nom.

[531]

La situation est toute différente en Amérique latine où les syndicats professionnels sont presque toujours des organisations à orientation idéologique. Ceux qui ne sont pas chrétiens sont marxistes. Très rares sont les syndicats neutres. Les syndicats ont commencé par être marxistes. Les chrétiens ont alors senti la nécessité de créer des syndicats chrétiens afin que les chrétiens puissent faire de l'action syndicale sans pour autant épouser des principes marxistes. Le but initial n'a pas toujours été de favoriser une action syndicale mais plutôt de protéger la foi des

chrétiens. Cela n'a rien de répréhensible. Peu à peu du reste la finalité proprement syndicale de ces syndicats prend la première place. Tous ceux qui connaissent l'Amérique latine seront aisément d'accord, je crois, pour admettre que de tels syndicats chrétiens s'imposent, vu les circonstances. Les mêmes personnes admettront aussi bien, je pense, qu'une semblable solution n'aurait guère de sens aux États-Unis. En d'autres pays où le caractère idéologique de l'action syndicale perd de sa force et où les syndicats s'orientent vers des opérations plus techniques, le problème sera plus difficile à résoudre. Il conviendra de se livrer sans passion à des analyses objectives.

Les remarques que nous avons faites à propos des syndicats valent, toutes proportions gardées, pour d'autres organisations, hôpitaux, écoles, sociétés de loisirs, etc.

2. Le deuxième jugement qui orientera la décision finale porte sur le caractère plus ou moins indispensable de l'activité mise en oeuvre par l'organisation considérée. Si les organisations non-acceptables par des chrétiens correspondent à une véritable nécessité sociale, au point que chacun se sente contraint à y concourir, le chrétien sera beaucoup plus porté à fonder une association [532] chrétienne du même type que s'il ne s'agit que d'organismes aux fonctions secondaires. Il n'est pas nécessaire, par exemple, de créer un « double » chrétien de toutes les organisations possibles de loisirs, même si telle ou telle de ces organisations repose sur des principes que réprouve un chrétien. Il lui suffira de refuser son concours et de donner son nom à une organisation différente, mais qui lui permette d'utiliser au mieux son temps de loisir. Si cependant telle forme de loisir dans un pays donné prenait le caractère d'une quasi-nécessité sociale et si par ailleurs les sociétés existantes reposaient sur des principes que le chrétien réprouve, il serait normal de voir surgir une organisation confessionnelle parallèle, ou du moins une organisation officiellement neutre, mais soigneusement contrôlée par des chrétiens.

3. Le troisième jugement portera sur le degré de maturité des chrétiens. Plus les chrétiens dont il s'agit sont formés spirituellement et moralement, plus aussi l'on sera porté à les juger capables d'affronter des organisations sinon hostiles, du moins moralement neutres, voire ambiguës. Ce principe trouve notamment son application en matière scolaire.

Nous avons dit comment les États-Unis et les pays d'Amérique latine sont conduits à adopter des solutions différentes en matière d'organisations syndicales. Par contre, les responsables de l'Église dans ces deux régions du monde si diver-

ses ont la même position dans le domaine scolaire : l'enfant doit être éduqué dans une ambiance chrétienne et là où l'école officielle n'est pas chrétienne, les catholiques doivent créer leurs propres écoles. Cette décision tient d'abord au jugement que l'on porte sur le caractère indispensable de l'école dans le monde moderne [533] et sur le caractère plus ou moins hostile des écoles déjà existantes, mais elle prend aussi en considération le fait que l'enfant n'étant pas encore formé ne saurait par lui-même se défendre et s'éduquer dans un milieu non-chrétien. L'école chrétienne lui est nécessaire pour apprendre à vivre en chrétien dans le monde. Cela ne signifie pas que toutes les écoles chrétiennes assurent parfaitement cette mission éducatrice. Cela ne signifie pas non plus que certaines écoles véritablement neutres couplées avec une éducation familiale très consciemment chrétienne et des cours de religion ne puissent parfois assurer un résultat aussi bon, voire meilleur, mais cela signifie que l'on ne peut pas s'attendre à ce que l'enfant qui n'est pas encore formé chrétiennement puisse par lui-même inventer des comportements chrétiens qu'on ne l'aiderait pas à découvrir et à adopter.

Ce qui est vrai principalement de l'enfant, l'est aussi dans une certaine mesure des chrétiens adultes. Dans les querelles qui opposent parfois les partisans de l'Action catholique spécialisée et ceux des œuvres plus préservatrices, il y a souvent, me semble-t-il, une différence d'appréciation sur le degré de maturité des chrétiens. N'oppose-t-on pas trop idéologiquement des organisations qui ne s'adressent pas au même type de chrétiens et, dans un souci pastoral vraiment universel, ne faudrait-il pas adopter l'une et les autres en fonction du type de chrétiens que l'on veut éduquer ?

C'est un semblable jugement sur la maturité des chrétiens qui conduira aussi à choisir entre des organismes gérés par l'autorité ecclésiastique et des organismes à étiquette chrétienne mais gérés par des chrétiens laïcs. Si de nouveau nous nous transportons en Amérique latine, nous constatons que bien des organisations à double finalité sont [534] dirigés par des prêtres. Nous nous en étonnons. Nous pouvons avoir raison. Il n'est pas douteux cependant que beaucoup de ces organisations n'auraient pas vu le jour si un prêtre ou un évêque n'en avait pris la charge. On peut parfois regretter que l'on n'ait pas assez vite réussi à former des dirigeants laïcs. Mais il n'est guère douteux que la raison en soit dans l'incapacité supposée de ces laïcs. On se trouve en présence de délicats jugements de fait qu'en aucun cas une idéologie simpliste ne saurait remplacer.

4. Un quatrième jugement, enfin, nous paraît devoir intervenir dans la décision finale : un jugement sur l'aptitude réelle des chrétiens à transformer les orga-

nismes dans lesquels ils pénètrent. Souvent l'on entend répéter que sans doute tel ou tel organisme n'est pas parfait, qu'il contient même des aspects nettement mauvais, mais que c'est précisément le devoir des chrétiens d'y pénétrer et de le transformer. Cette position, si elle n'est pas le fruit d'un parti pris idéologique, est acceptable à la condition que véritablement les chrétiens aient quelque chance d'aboutir à un résultat. Nous craignons que bien souvent l'adhésion dont il s'agit soit décidée pour de tout autres raisons, la volonté, par exemple, de liquider un complexe d'infériorité ou d'isolement, et que l'espoir proclamé de transformer l'organisation ne soit qu'une justification postérieure, ne reposant sur aucune possibilité sérieuse. On ne peut étudier en détail ici toutes les conditions qui devraient être remplies pour que cette pénétration ait quelque chance d'aboutir. Nous allons seulement les énumérer : il faut d'abord que les chrétiens dont il s'agit aient une formation doctrinale bien assise, à l'abri des entraînements collectifs ; ensuite, il leur faut les capacités humaines nécessaires à tout leader, c'est-à-dire une compétence indiscutable [535] dans les questions propres à l'organisation, une grande habileté dans l'expression, des qualités de conviction et du courage pour s'imposer malgré l'opposition. Il faut ensuite que l'organisation envisagée soit encore relativement disponible, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas noyautée du haut en bas, et notamment aux échelons inférieurs, par des hommes résolus appartenant à une tendance hostile. Il faut enfin que les chrétiens soient assez nombreux pour pouvoir espérer opérer cette pénétration et pour se soutenir les uns les autres, s'évitant ainsi de se faire absorber par la mentalité ambiante.

Il peut paraître plus héroïque d'affronter résolument les organisations hostiles que de se réfugier dans une sorte de ghetto. Il est cependant des cas où cette dernière solution s'impose. Si de nos jours il y a encore un catholicisme anglais et s'il progresse d'année en année, c'est parce que pendant des siècles des hommes ont eu le courage de s'isoler et de renoncer à des « engagements » qui leur eussent imposé d'abandonner leur foi. Braver l'impopularité, surmonter ses complexes d'infériorité et d'isolement suppose un courage d'autant plus héroïque qu'il ne sera probablement pas reconnu.

Nous avons surtout évoqué le choix qui se pose au chrétien entre adhérer à des organismes non-chrétiens préexistants et créer des organisations à étiquette chrétienne. Il nous reste à dire un mot des conditions qui pourraient suggérer ou déconseiller la constitution d'organisations officiellement neutres mais en fait inspirées par l'esprit chrétien. *Deux jugements* nous paraissent se conjuguer pour déterminer cette décision. D'abord un *jugement sur les chrétiens* qui doivent assumer la tâche de constituer et gérer cet organisme. Ce jugement portera sur les mêmes [536] points que dans le paragraphe précédent. Il aboutira plus souvent à

un bilan positif, vu qu'il ne s'agit pas de transformer un organisme mal orienté, mais d'en constituer un sur des bases nouvelles. Son contrôle sera plus aisé. Un *deuxième jugement* portera sur les *membres non-chrétiens* que l'on espère attirer dans cet organisme non-confessionnel ou déconfessionnalisé. On suppose, vu leur incroyance ou leur différence de foi, qu'ils préféreront adhérer à un organisme officiellement neutre plutôt qu'à une association orientée par une croyance particulière. Cette supposition toutefois ne va pas de soi et il serait utile de la vérifier par des enquêtes objectives effectuées sur un échantillon vraiment représentatif. Il est possible, en effet, qu'une organisation officiellement chrétienne paraisse aux yeux de beaucoup offrir des garanties de sérieux et d'indépendance idéologique et politique que ne saurait promettre un organisme neutre. Admettons cependant que l'enquête ait prouvé le bienfondé de l'argument : les membres potentiels de l'organisation préfèrent un organisme officiellement neutre. Pour que cet argument soit décisif cependant, il faut encore que ces candidats ne veuillent ni ne puissent imposer à cet organisme théoriquement neutre une idéologie opposée au droit naturel. Leur capacité à l'imposer dépend de leur organisation, de la popularité de leur idéologie et de la force contraire des chrétiens. Quant à leur volonté de l'imposer, elle dépend d'un ensemble de facteurs fort variables. Certaines organisations sont moins susceptibles que d'autres de servir de support à une idéologie ; elles sont spontanément « pluralistes » et « libérales », comme beaucoup de sociétés récréatives. D'autres, au contraire, clubs de vacances, écoles, syndicats, voire hôpitaux, sont souvent pénétrées par un esprit idéologique et totalitaire. Les pays et les [537] époques varient aussi. Les États-Unis sont pluralistes et bien des organismes chez eux se présentent comme « non-sectarian ». Les pays latins sont plus *idéologiques* - il est plus difficile d'y limiter chaque organisation à des fins techniques -, et plus *totalitaires* : il est rare que les organisations soient officiellement pluralistes d'un point de vue religieux ou philosophique. On peut blâmer le pluralisme idéologique et le traiter d'indifférentisme. Mais sans doute il rend plus aisé pour les chrétiens la constitution d'organisations non-confessionnelles mais inspirées par eux, sans qu'ils puissent redouter trop vivement de voir ces organismes tomber sous la tutelle d'adversaires de leur foi. Le totalitarisme idéologique, au contraire, propre à certains pays fait courir aux organisations non-confessionnelles ou déconfessionnalisées le danger dont nous avons longuement parlé plus haut, celui de renier les bases mêmes sur lesquelles elles étaient construites.

Conclusion

Des bilans loyaux

[Retour à la table des matières](#)

Cet exposé ne veut conclure ni à l'universelle nécessité ni à l'universelle inutilité des organisations chrétiennes. Il veut seulement aider à prendre des décisions inspirées par la raison et l'observation et non par l'idéologie et la passion. Pour y aider, nous voudrions en terminant proposer une méthode d'analyse, ancienne dans ses lignes essentielles, moderne dans certains de ses détails.

Toute organisation humaine est imparfaite et ne saurait être satisfaisante en tous points et sous tous les aspects. Cette affirmation - qui est le [538] contre-pied du simplisme idéologique - repose sur l'imperfection des organisations elles-mêmes, mais aussi sur le caractère complexe et contradictoire de la société globale. Cette dernière n'est pas un organisme parfaitement agencé dont toutes les parties fonctionnent en totale harmonie. Ce qui concourt au bien de l'une de ces parties ne sera pas aussi fonctionnel vis-à-vis d'une autre. Une organisation qui procure le bien de la religion ou de la vie économique peut mettre en péril - partiellement du moins - l'équilibre politique et ainsi de suite. À l'intérieur même d'une institution donnée, l'institution religieuse, par exemple, il en est de même. Tel mouvement d'Action catholique pourra transformer un milieu, mais aussi mettre en Péril l'équilibre diocésain ou paroissial. Le renouveau liturgique comporte lui aussi des conséquences fort diverses suivant l'angle sous lequel on le considère. Il ne semble pas que l'on puisse souvent « gagner sur tous les tableaux ». À côté des conséquences heureuses de nos décisions, il faut avoir le courage de ranger les conséquences défavorables. Les unes comme les autres ne sont pas toujours évidentes aux yeux des responsables. Il y a fréquemment des conséquences difficilement perceptibles. Il faut s'efforcer de les découvrir si l'on veut faire un bilan complet des conséquences de nos actes. Ces conséquences occultes ne sont pas toutes nécessairement défavorables. Il existe, par exemple, des organisations dont on voit fort bien les inconvénients, mais dont on perçoit moins clairement les fonctions positives. Or, celles-ci peuvent exister et en supprimant l'organisation en raison des conséquences nuisibles qu'on lui attribue, l'on en supprime aussi les bons effets occultes. Deux attitudes idéologiques s'opposent ici : celle des conservateurs qui ne veulent voir que les conséquences évidemment bonnes des organisations existantes et celle des [539] révolutionnaires qui ne prêtent attention

qu'aux défauts cachés. Avant donc de décider de créer, maintenir ou supprimer une organisation confessionnelle, il convient de faire un bilan aussi objectif que possible des avantages et des inconvénients visibles et cachés de ladite organisation, par rapport aux individus qui en sont les membres ou par rapport à ceux qui sont en dehors, par rapport aux autres organisations existantes, naturelles, civiles ou confessionnelles et en fin de compte par rapport à l'Église et à la société globale. Si l'on décide de la créer ou de la maintenir, il faudra étudier ensuite le moyen de remédier aux inconvénients qu'elle ne peut manquer d'avoir dans un domaine ou un autre. Et si l'on décide au contraire de supprimer une organisation existante, il faudra avoir grand soin de suppléer en quelque manière aux fonctions positives cachées qu'elle remplissait probablement, comme ce curé qui avait décidé de supprimer sa chorale paroissiale - il la jugeait dysfonctionnelle du point de vue liturgique - puis avait découvert aussi que cette chorale jouait une fonction de regroupement et de christianisation vis-à-vis de nombreux paroissiens : seule elle leur permettait de jouer un rôle dans la communauté chrétienne. Il fallait désormais trouver un autre moyen de les intégrer.

li n'est pas possible, avons-nous dit, de « gagner sur tous les tableaux ». Encore faut-il qu'au moment de prendre une décision, spécialement une décision qui regarde l'établissement ou la suppression d'organisations dont les effets se feront sentir sur de *nombreuses* années, on ait clairement conscience de la complexité du problème et qu'on ne se décide qu'après avoir fait un bilan complet de tous ses aspects. Certes, nous l'avons dit en commençant, nos décisions dépendent largement de notre inconsciente vision du monde.

[540]

Mais elles peuvent et doivent largement dépendre aussi de jugements qui supposent un minimum de connaissance des lois de la psycho-sociologie et une observation aussi poussée que possible de la conjoncture sociale.

[541]

Cinquième partie :
La religion organisée dans un monde en évolution.

Chapitre XXIII

Les instituts religieux apostoliques et le changement socio-culturel. *

Par ÉMILE PIN.

[Retour à la table des matières](#)

Les instituts religieux apostoliques - particulièrement les plus vastes - vivent une heure importante. Les transformations socio-culturelles des sociétés industrielles, l'émancipation politique et culturelle des anciennes colonies, les ajustements qu'opère l'Église dans son ensemble ou au niveau des épiscopats nationaux créent une exigence d'adaptation qui suppose à son tour un discernement : des voies s'ouvrent et d'autres se ferment. Des réussites apostoliques s'affirment tandis que la médiocrité ou l'échec caractérisent des tâches ou des méthodes autrefois de grande importance et de haut rendement.

L'analyse qui suit voudrait dégager les signes de ces alternatives, en rechercher les raisons, suggérer une ligne d'action. Il faudra sans cesse simplifier, [542] généraliser, mais le lecteur, en fonction de sa propre situation, saura apporter les nuances nécessaires.

* Étude publiée dans la *Nouvelle revue théologique*, 87 (avril 1965), 395-411.

I. Des voies s'ouvrent et d'autres se ferment.

[Retour à la table des matières](#)

Depuis plusieurs années les instituts religieux apostoliques connaissent un problème de recrutement. Ce phénomène n'a pas atteint tous les pays en même temps. Mais il se manifeste maintenant dans des nations comme les États-Unis ou le Canada, jusqu'alors, semble-t-il, protégés. Dans le passé on aurait attribué la diminution des vocations à une diminution de ferveur religieuse. Aujourd'hui le jugement est plus circonspect. Cette prudence tient à d'autres faits : des indices, que, pour simplifier, on pourrait regrouper sous l'expression, sans doute excessive, de crise de confiance interne.

Dans le passé, les difficultés qu'un religieux ressentait en face des diverses tâches qui pouvaient lui être confiées venaient soit des sacrifices que telle ou telle tâche pouvait exiger de lui ou encore de ses doutes sur ses propres capacités - la valeur objective des tâches demandées n'était pas mise en cause. Or, c'est ce qui se passe parfois aujourd'hui. Certains religieux, particulièrement parmi les plus jeunes, se demandent si les tâches traditionnelles de leur famille religieuse sont celles que requiert le service de Dieu, de l'Église et des hommes à évangéliser : l'éducation des enfants et des adolescents, les missions paroissiales, la prédication indifférenciée, certaines oeuvres traditionnelles de préservation ou de piété individuelle, les pèlerinages, la propagation [543] de la dévotion à tel ou tel saint, etc. On cite des cas assez fréquents de jeunes religieux qui renoncent à leur vocation à la suite des doutes, fondés ou non, qu'ils éprouvent sur l'efficacité apostolique de leur institut ³¹⁶.

Dans la même ligne, des doutes sont présentés sur l'efficacité de la formation donnée par les ordres et congrégations à leurs membres. Il y a encore quelques années l'appel à la confiance dans la formation fournie par tel ou tel institut rencontrait aisément l'assentiment des jeunes religieux. Aujourd'hui cet appel ne produit plus tout son effet. Bien des jeunes religieux ne se sentent ou ne se croient pas formés d'une manière adaptée aux exigences de l'heure. C'est particulièrement

³¹⁶ Il ne s'agit évidemment pas d'argumenter *directement* à partir d'affirmations qui peuvent n'être que la justification ou la rationalisation de motifs bien différents. Mais, ce qui est à retenir, c'est que le sujet puisse espérer être pris au sérieux en avançant de telles justifications. C'est un signe des temps.

le cas, lorsque le religieux doit travailler auprès de laïcs adultes. Il se sent ou se croit « déphasé ».

Ce problème interne semble se doubler d'un problème externe. Il y a encore une trentaine ou une quarantaine d'années lorsqu'un évêque, un curé, un directeur d'œuvres voulait un prédicateur, un conférencier, un aide pour les cérémonies, il s'adressait à l'un des couvents voisins et demandait qu'on lui envoie « un religieux ». Aujourd'hui, c'est rarement le cas ; surtout lorsqu'il s'agit de tâches auxquelles le requérant attribue particulièrement d'importance. Il demande « le Père Untel », spécialiste en liturgie, en pastorale des adolescents, en questions ouvrières, en exégèse, en sociologie religieuse, en théologie du laïcat, etc. La confiance va à l'homme, elle va moins à l'institut.

[544]

Nous sommes donc ici en face d'une crise au sens étymologique du terme : crise-discernement : certains religieux sont jugés « utiles », d'autres moins. Effectivement, dans bien des couvents, résidences, scolasticats, certains religieux, pourtant en bonne santé, édifiants et intelligents, manquent de travail ; d'autres sont surmenés : ni plus intelligents que d'autres ni meilleurs, ils sont demandés de divers côtés, dans leur propre pays ou en dehors : ils ne suffisent pas à la tâche ³¹⁷. On ne saurait donc dire que l'Église, à ses divers échelons, ne fait plus appel aux religieux. Il semble au contraire que le nombre de ceux qui pourraient satisfaire les besoins pastoraux et apostoliques soit gravement insuffisant. C'est par centaines que manquent les *professeurs* de théologie, surtout dans certaines branches : théologie pastorale, exégèse, les spécialistes en sciences humaines, les philosophes de la société, les liturgistes, les spécialistes de la catéchèse, etc. Les séminaires, les universités catholiques, les universités non-confessionnelles, les centres d'études et de recherches sociales, les mouvements d'Action catholique cherchent en vain, surtout dans les « pays neufs », des hommes formés. Les ordres religieux apostoliques, étant donné la mobilité que devrait leur procurer l'exemption, ne sont-ils pas tout désignés pour fournir cette « aide technique » ? N'y a-t-il pas un immense besoin capable tout à la fois de justifier, si nécessaire, la vocation *religieuse apostolique*, d'enthousiasmer [545] les religieux déjà formés et d'attirer les candidats possibles ?

³¹⁷ Sans doute y a-t-il toujours eu des religieux moins occupés que d'autres. Le phénomène cependant semble prendre plus d'ampleur. Cela tient probablement à ce que certaines tâches, notamment des tâches d'enseignement profane ou religieux, auxquelles on n'eût pas songé autrefois à se préparer par une formation spéciale, sont de plus en plus confiées à des spécialistes.

Un autre aspect digne de réflexion - qui, nous le verrons, n'est probablement pas, sans rapports avec les précédents - est la disproportion entre la place tenue par les religieux dans le monde intellectuel et les possibilités que semblent leur conférer d'une part la longueur de leur formation et d'autre part les exceptionnelles possibilités numériques à l'échelle nationale, continentale et mondiale. Que l'on considère les instituts religieux dans leur ensemble ou même pris un à un, quelles sont les organisations non-confessionnelles qui disposent d'autant d'hommes et d'autant d'hommes aussi longuement formés ? Faut-il croire que le recrutement est négativement sélectif ? Rien ne force à admettre cette hypothèse. Pourquoi alors le rayonnement intellectuel des instituts religieux n'est-il pas plus étendu ? Comment se fait-il que les universités catholiques où beaucoup de religieux enseignent n'atteignent pas toujours le niveau élevé qu'elles avaient dans le passé, et cela malgré la grande richesse numérique et qualitative des instituts auxquels les professeurs appartiennent ?

Hypothèse explicative.

L'hypothèse que l'on peut proposer pour expliquer les crises et les difficultés actuelles est celle-ci : les instituts religieux qui se sont constitués pour la plupart dans l'ère pré-industrielle, prétechnique et pré-démocratique ont à effectuer des ajustements s'ils veulent travailler efficacement dans une société industrielle, technique et (structurellement sinon politiquement) démocratique.

[546]

II. Les changements intervenus dans la société globale.

a) Passage d'une société unitaire, hiérarchique et strictement contrôlée à une société pluraliste, démocratique et « libérale ».

[Retour à la table des matières](#)

La société globale pré-industrielle jouit d'une structure communautaire (géographiquement) concentrique : elle est divisée en communautés locales (voire même en domaines féodaux encore plus aisés à contrôler) : provinces, comtés, duchés, royaumes, qui s'englobent les uns les autres. La famille est incluse dans la

communauté locale, celle-ci dans une unité féodale, celle-ci dans une province, la province dans le royaume, le royaume lui-même dans l'Empire. L'individu ne peut accéder aux niveaux supérieurs qu'en passant par les intermédiaires et donc le consentement des autorités contrôlant les « ordres intermédiaires » : le père, le syndic ou le maire, le comte ou l'évêque, le prince. La soumission à ces diverses autorités est non seulement une vertu, elle est une nécessité. Il n'y a pas d'autres voies d'accès. Cela est vrai sur le plan politique, sur celui de la carrière, comme sur le plan religieux : *cujus regio, ejus religio*.

La société contemporaine conserve en partie la structure communautaire concentrique, mais elle connaît aussi d'autres types d'associations qui offrent à l'individu la possibilité d'échapper en partie au contrôle des intermédiaires communautaires géographiques : vastes organisations ou associations existant au niveau régional, national, parfois même mondial : partis politiques, syndicats, associations culturelles, organisations scolaires, groupes sportifs, économiques, religieux. Chacune de ces organisations possède sa presse [547] ou communique avec ses membres à travers les moyens de communication de masse : journaux, radio, T.V., qui franchissent toutes les barrières territoriales et échappent au contrôle des autorités locales. L'individu a la liberté de choisir ses propres associations, il recourt aux organismes nationaux, il choisit son information, il adopte l'idéologie et la religion qui lui plaisent. La société moderne est structurellement - même si elle ne l'est pas politiquement - pluraliste, libérale et démocratique.

b) Passage d'une société aristocratique à une société égalitaire.

La société pré-démocratique est constituée de deux strates : l'élite héréditaire qui gouverne et la masse qui se soumet. La masse ne possède ni l'information ni la puissance qui lui permettraient d'avoir part aux décisions. Eduquer l'élite, c'est modeler la société. Il est plus important de convertir le roi que le prince, le prince que le comte, le comte que le chevalier ou le syndic.

Dans la société industrielle développée, chacun participe en quelque manière à la décision politique : il dispose d'une ample information et peut faire entendre sa voix à travers les organisations politiques, syndicales, économiques. Il y a toujours des dirigeants, mais d'une part ils gouvernent sous le contrôle de l'opinion et d'autre part ce ne sont plus des princes héréditaires : l'élite d'aujourd'hui ne naît pas, elle se crée : bien des dirigeants proviennent des classes moyennes, voire

inférieures, tandis que les fils des familles traditionnellement dirigeantes ne veulent ou ne peuvent participer au pouvoir politique ³¹⁸.

[548]

*c) Passage de l'époque des compétences universelles
à l'ère de la spécialisation.*

Dans le monde pré-scientifique, ce que l'on attend de l'homme d'action, c'est avant tout la sagesse que confère une formation historique, littéraire et philosophique. Au XVIII^e siècle naissent les sciences exactes, mais le degré qu'elles atteignent n'est pas tel qu'elles ne puissent faire partie du bagage de l'honnête homme.

Aujourd'hui l'homme d'action n'a pas moins besoin que par le passé d'une formation historique générale dont les deux pôles sont la connaissance de l'homme historique et la connaissance des autres cultures contemporaines. Mais le développement des connaissances, la naissance des associations et organisations spécialisées, les développements scientifiques et techniques - dans toutes les branches du savoir - exigent qu'à sa formation générale il ajoute une compétence spécialisée. Celui qui ne sait pas le tout de quelque chose, ne sait rien du tout. Il devient inutile.

*d) Passage de l'époque du gouvernement « monarchique »
à l'ère des organes de gouvernement.*

Les princes de l'Ancien Régime ne gouvernaient pas toujours seuls : ils s'entouraient de divers conseillers. Ces conseillers étaient choisis non pas à cause de leur spécialisation mais à cause de leur jugement, de leur expérience et de leur information. L'information elle-même était le fruit d'un contact immédiat avec les faits. [549] La consultation était individuelle, mais malgré cela elle était globale : ce qui était demandé à chacun était un avis d'ensemble. Enfin le simple fait d'être prince ou supérieur conférait au détenteur de l'autorité la compétence : situé au

³¹⁸ Dans une enquête récente faite sur les anciens de deux écoles libres secondaires, aucun des cent cinquante enquêtés (tirés au sort selon un procédé statistique rigoureux) n'a un rôle dans l'administration communale ni n'est membre d'un parti politique.

centre de l'information convergente, il en savait davantage que chacun de ses conseillers pris individuellement.

Dans la société spécialisée, les dirigeants ont encore besoin d'hommes sages comme conseillers, mais ces sages ne peuvent l'être que si, par eux-mêmes ou par d'autres, ils ont accès aux connaissances spécialisées sur lesquelles repose le fonctionnement de la société moderne. L'information ne peut plus être fournie par des individus : il faut des groupes de spécialistes se complétant mutuellement pour fournir aux dirigeants les bases de la décision. À la consultation individuelle et successive s'est substituée la consultation collective et concomitante. Tout chef doit avoir à sa disposition des « organes » de gouvernement. Cela limite sans doute l'arbitraire de son pouvoir ; il ne gouverne plus seul. Mais c'est le seul moyen pour lui de prendre des décisions éclairées. Le pouvoir peut rester monarchique au sens politique du terme. Au sens technique il ne l'est plus. Le prince décide encore, mais au sein de ses divers conseils. Faute d'agir ainsi, le prince risque de devenir moins compétent que chacun de ses inférieurs pris un à un, lesquels, chacun dans sa sphère spécialisée, est mieux informé que lui.

*e) Passage d'une société stable
à une société soumise au changement.*

La société pré-industrielle et pré-technique est relativement stable. L'initiative individuelle est contenue par les communautés immédiates qui [550] la contrôlent. L'individu doit se soumettre aux normes traditionnelles. Etant donné la relative stabilité de la société, une fois que les normes d'action - pour les individus comme pour les groupes - ont été sagement fixées, point n'est besoin de les changer. Le rôle du chef est avant tout de veiller à la bonne exécution et celui des inférieurs est d'obéir aux règles fixées.

La libération de l'initiative individuelle conduit au contraire à des changements perpétuels. Changements le plus souvent involontaires, difficiles à enrayer, difficiles aussi à percevoir au moment même où ils se produisent. Ces changements modifient les conditions d'action des groupes et des organisations et devraient normalement les conduire à réviser leurs normes d'action, si du moins ils veulent continuer à exister ou continuer à atteindre la fin et les valeurs qui leur sont spécifiques : pour être fidèle à soi-même le groupe doit changer. En d'autres termes, les groupes et les individus doivent être capables sans cesse d'apporter à des problèmes nouveaux des solutions nouvelles. Cela suppose non seulement un grand détachement par rapport aux institutionnalisations antérieures, mais encore

l'existence, au sein des groupements, d'organes d'observation et de révision. Faute de quoi, les dirigeants, fidèles mainteneurs des institutions et des normes traditionnelles, conduisent peu à peu leurs groupements ou organisations à l'inefficacité et à des crises internes et externes. En conséquence, sur ce point également, les organes de consultation composés d'hommes spécialisés et informés sont devenus une exigence de tout gouvernement.

f) Transformation du processus « éducatif ».

Dans une société stable et dirigée par la tradition, une des tâches essentielles est la socialisation [551] de l'enfant et de l'adolescent : il faut lui inculquer les principes et les habitudes qui feront de lui un fidèle observateur des normes sociales. En outre, dans une société pré-scientifique et pré-technique, la formation de l'homme s'achève avec les études secondaires, c'est-à-dire avec une formation générale. L'apprentissage des divers rôles sociaux se fera ensuite dans le milieu même du travail. L'école secondaire débouche directement sur la vie de travail, sur la vie adulte.

Dans une société en proie au changement et pluraliste, l'individu ne reçoit pas la société globale des normes définitives et indiscutables. Il doit sans cesse choisir entre divers systèmes de normes, qui sont eux-mêmes soumis au changement. Il convient donc de former des hommes capables d'autodétermination. Il faut aussi sans cesse assister l'adulte, au sein de groupes de réflexion, aux ajustements nécessaires qui permettront de sauvegarder les valeurs à défendre. C'est sur l'adulte que l'effort principal doit porter. Cela n'enlève pas son importance à la tâche éducative des enfants et des adolescents, mais cela la relativise. Par ailleurs l'éducation ne s'achève plus avec la formation générale conférée au cours des études secondaires ; elle se continue avec les études universitaires. Celles-ci, qui peuvent se prolonger cinq, six, sept années, sont l'ultime étape de la formation avant l'entrée dans la vie de travail, la vie adulte. Elles sont d'une importance décisive pour l'orientation du jeune au sein de la société pluraliste.

*g) Extension des unités socio-géographiques
réclamant unité de décision.*

Dans la société traditionnelle chaque communauté locale constitue une unité relativement [552] complète et indépendante à l'intérieur de laquelle la plupart des problèmes peuvent être résolus. Aussi le travail indépendant de petites unités, de groupes d'éducation, d'individus même, correspond à la dimension des problèmes. Le travail des organismes centraux de l'État ou de l'Église est d'arbitrer entre les requêtes en hommes et en ressources provenant des diverses communautés. La stratégie est une stratégie de distribution. Celle-ci opérée, on peut aisément abandonner au bon jugement de chaque groupe local le soin de décider ce qu'il convient de faire.

Dans la société spécialisée et « associative » les problèmes ont presque tous une extension mondiale, continentale ou du moins nationale. C'est bien souvent dans les grandes capitales internationales ou nationales que se décide le sort des communautés locales. L'information a une extension mondiale ou nationale. Les grands mouvements idéologiques sont d'extension mondiale. Entre les nations se tissent des relations économiques, politiques et culturelles permanentes. Une interdépendance généralisée rend caduque l'action isolée sur le plan des communautés locales. Cela entraîne de multiples conséquences : d'abord les organismes mondiaux, continentaux sont plus importants, pour le sort même des communautés locales, que les organismes locaux. Ensuite les décisions, pour éviter le double écueil de l'autoritarisme central comme de l'inefficacité locale, doivent devenir « collégiales » : c'est-à-dire être prises ensemble par l'ensemble des chefs de communautés réunis (quel que soit le mode ultime de décision : vote délibératif ou décision d'un seul après élaboration commune des solutions possibles). La collaboration horizontale est d'autant plus nécessaire que les individus ou les organisations répartis [553] sur un même territoire sont plus spécialisés et donc plus complémentaires.

Tels sont les principaux changements qui semblent devoir retenir l'attention lorsqu'on se pose le problème de l'action adaptée des instituts religieux apostoliques dans le monde moderne. À la lecture des paragraphes précédents, le lecteur aura probablement fait des applications aux instituts religieux. Nous lui en proposons quelques-unes.

III. Pour une meilleure adaptation des instituts religieux apostoliques aux changements intervenus dans la société globale.

a) Sur le mode d'atteindre l'homme moderne.

[Retour à la table des matières](#)

Sans doute les instituts religieux apostoliques savent que le temps n'est plus où l'on pouvait « maintenir le peuple dans la foi et la pratique » en assurant à l'Église le concours des autorités civiles. Cependant il n'est pas sûr que cette prise de conscience soit universelle ni qu'elle ait conduit à une révision complète des méthodes d'apostolat. D'abord en certains pays on assiste encore à des efforts, chaque jour davantage condamnés à l'échec, de maintenir les masses populaires dans la foi par le moyen des autorités civiles. Certes on obtient encore quelques résultats extérieurs ; mais ce sont des fruits empoisonnés car ils sont rongés par le ver de l'anticléricalisme, nourri lui-même par l'association de l'Église et du pouvoir. Mais nous voudrions surtout insister sur le fait qu'habitué par le passé à agir sur la société par l'intermédiaire de quelques dirigeants, bien des instituts religieux n'ont pas converti leurs méthodes. Quels [554] sont aujourd'hui les moyens d'accès au cœur et à l'esprit de l'homme moderne ?

- D'abord le contact direct. L'ouvrier, industriel ou rural, le commerçant, l'employé, le technicien n'étant plus insérés dans des cadres chrétiens et soumis au contrôle idéologique des chefs de la communauté civile doivent être évangélisés directement. Chacun veut penser et décider par lui-même, sur la base d'un contact direct avec les divers messages « idéologiques » et ceux qui les transmettent. Le témoignage de la vie de l'apôtre est aussi important que ses paroles. Or est-il besoin de faire de longues enquêtes pour constater que les diverses catégories de la population ne sont pas également contactées par les congrégations et ordres religieux ³¹⁹ ?

- Ensuite par l'intermédiaire de laïcs chrétiens, dirigeants des groupes religieux ou des nouvelles associations et organisations spécialisées. Indépendam-

³¹⁹ Le problème se pose à l'Église entière, aux diocèses, aux paroisses et pas seulement aux instituts religieux, dont certains du reste, notamment des instituts féminins, consacrent presque tous leurs membres aux strates sociales moins favorisées.

ment du fait que les prêtres et les religieux sont en nombre totalement insuffisant pour assurer le contact personnel avec tous les fidèles et tous les hommes à évangéliser, le témoignage de ceux pour qui la religion n'est pas un « métier » mais un don de soi « supplémentaire », ne leur rapportant rien, est une médiation indispensable entre le religieux (ou le prêtre) et l'indifférent d'aujourd'hui. La formation de militants chrétiens adultes est une tâche primordiale de l'apostolat et de la mission. Y a-t-il assez de religieux capables de cette formation, qui exige à la fois une profonde vie intérieure et une connaissance intime, attentive de l'homme [555] d'aujourd'hui, dans les diverses déterminations de son existence ?

- Enfin l'homme d'aujourd'hui peut, et donc doit être atteint par les moyens de communication de masse : presse, radio, T.V. Certains ordres religieux l'ont compris. Mais trop limité est le nombre de religieux capables de s'adonner à cet apostolat d'aujourd'hui. Pour ne prendre qu'un exemple, l'apostolat par la radio ou la télévision n'est pas une simple substitution du studio à la chaire ; il exige un tout autre style où le message doit s'insérer en continuité-discontinuité au sein de programmes variés. Il exige donc une préparation toute spéciale.

b) Acceptation d'une société égalitaire.

Il nous faut aborder ici un problème tant de fois discuté : celui de l'enseignement libre. Il ne s'agit pas d'apporter une solution définitive, mais de souligner une fois de plus le caractère anti-égalitaire que, bien souvent malgré lui, doit assumer un tel enseignement ³²⁰. Nous assistons même à un paradoxe : au sein de la société de chrétienté les collèges et écoles étaient ordinairement fondés ou soutenus par l'État de telle manière qu'ils pouvaient aisément admettre parmi leurs élèves les fils des familles pauvres. Mais de nos jours la laïcisation et l'étatisation de l'enseignement font qu'en de nombreux pays, l'unique moyen pour les instituts

³²⁰ Le problème est moins ardu dans les pays plus développés où une certaine richesse généralisée permet à tous les parents de payer les frais d'inscription. Il ne se pose pas - du moins sous cet aspect - dans les pays où l'enseignement catholique est subventionné par l'État. Quant aux pays où existe encore une classe populaire dont les membres ne peuvent pas payer de frais d'inscription élevés, ne pourrait-on organiser un système de bourses ? Bien des écoles catholiques ont des bâtiments riches, voire parfois luxueux. Ne serait-il pas préférable, à bien des points de vue, de construire seulement des bâtiments légers et de verser à une fondation les sommes que l'on aurait épargnées ? Pourquoi y a-t-il si facilement e 1, argent pour construire, et si difficilement pour offrir des bourses ? Un autre avantage de construire des bâtiments légers serait celui de rendre les religieux plus mobiles. Il est possible d'affecter à d'autres enfants les bourses fondées, il n'est pas facile d'abandonner les constructions dans lesquelles on a investi des sommes considérables.

religieux de maintenir leurs écoles est de demander des prix [556] de pension au des droits d'inscription qui, malgré les réels efforts d'économie, demeurent trop élevés pour les budgets pauvres et cela au moment où la société devient - idéologiquement du moins - de plus en plus égalitaire. Cette façon de faire pourrait du moins se justifier si l'on était sûr d'éduquer les élites de demain, particulièrement les élites politiques et professionnelles ³²¹.

Par ailleurs le type d'écoles dirigées par les religieux sont, sauf exception - et certains pays fournissent une exception remarquable - des écoles secondaires classiques, oubliant le secteur, tous les jours plus vaste, de l'enseignement technique et professionnel.

Enfin au moment où tant de religieux consacrent leurs efforts à un nombre d'élèves qui chaque jour devient de plus en plus minoritaire - à cause de la démocratisation de l'enseignement - d'innombrables écoles et universités non-confessionnelles [557] n'ont pas d'aumôniers ni de professeurs d'instruction religieuse adéquatement préparés.

c) La formation des religieux.

Nous abordons ici un problème d'une telle ampleur qu'il sera possible seulement de donner de larges indications. La formation d'un religieux, de nos jours, doit concilier de nombreux éléments. Ne mentionnons que pour mémoire la formation spirituelle, tant cette formation est évidemment à la base de tout le reste. La formation religieuse apostolique ne doit pas être à côté du reste de la formation mais en être l'âme permanente. Il y aurait peut-être lieu dans ce cas de reconsidérer la séparation trop brusque souvent opérée entre noviciat et études ³²². Mais ce qui importe ici avant tout, c'est le contenu de la formation apostolique elle-même ³²³. Tout religieux [558] apôtre, qui en est capable, devrait recevoir une

³²¹ La plupart des objections faites à l'enseignement libre catholique tomberaient sans doute, si on pouvait montrer que des écoles catholiques sortent les chrétiens responsables qui deviennent les cadres administratifs, politiques et économiques de la société présente. Jusqu'ici on ne dispose pas d'enquêtes suffisantes pour conclure dans un sens ou dans l'autre.

³²² Dans certains cas, c'est la formation spirituelle qui se termine trop rapidement. Le jeune religieux qui a terminé son noviciat canonique, ne reçoit plus toute l'attention spirituelle dont il aurait besoin pendant ses études. Dans certains pays même, il semble que les supérieurs, bien loin d'exiger l'ouverture spirituelle de leurs jeunes religieux, en sont venus à la craindre et à la refuser. Dans d'autres cas, quand le noviciat canonique dure deux années, n'y aurait-il pas lieu de commencer déjà au noviciat des études sérieuses, tout en excluant la préparation immédiate d'examens ?

³²³ Il s'agit ici avant tout de la formation des religieux prêtres. Mais le problème est-il entièrement différent pour les Frères et pour les Soeurs ? Sans doute, par abnégation, le religieux, quel qu'il soit, accepte tous les sacrifices exigés par la vie apostolique. Mais un institut

triple formation : une formation humaniste, une formation dans les sciences sacrées et une formation spécialisée, soit dans les sciences humaines (au sens large du terme), soit dans les sciences sacrées.

Par formation humaniste, il ne faut pas entendre nécessairement une formation « classique » fondée sur le latin et le grec, mais une formation à la connaissance de l'homme dont les deux grands axes sont l'histoire (connaissance des cultures passées) et l'homme contemporain dans ses cultures et ses problèmes contemporains. Dans cette formation humaniste, les sciences humaines au sens strict : psychologie, sociologie, géographie humaine, économie, anthropologie culturelle doivent avoir une place prépondérante. Elles permettent au religieux de comprendre le monde dans lequel il vit. Elles assurent une base à sa réflexion philosophique et théologique. Par contre il ne semble pas possible de continuer à donner au religieux moderne une formation encyclopédique, comme certains instituts religieux tentent encore de le faire : les sciences exactes, mathématiques, physique, chimie, biologie, ne peuvent plus être enseignées extensivement et universellement à tous les religieux.

[559]

Le problème de la formation aux sciences sacrées est trop complexe pour être traité ici. Ne pourrait-on pas du moins souhaiter que cette formation s'étende, autant que faire se peut, sur toute la durée de l'éducation du religieux et qu'elle parte de la problématique moderne des questions, tout en montrant comment, pour des raisons historiques, cette problématique a pu être diverse à d'autres époques. Cette intégration de la formation historique et de la formation philosophique et théologique est le seul moyen d'éviter que les religieux, par ailleurs bien formés dans la philosophie et la théologie classiques, en viennent, comme c'est le cas parfois, à des prises de position risquées, voire hétérodoxes en face de problèmes modernes, sans percevoir le lien entre leur credo théologique formellement affirmé et les réponses sociales ou philosophiques qu'ils donnent aux problèmes contemporains.

peut-il - au nom de sa finalité ou d'exigences contingentes (par exemple, le maintien des oeuvres en place - limiter artificiellement le total épanouissement apostolique - et donc humain - de ses membres ? Est-il normal, étant donné les immenses besoins de l'Église, qu'un religieux ou une religieuse, capable de devenir apôtre auprès des ouvriers, professeur d'anthropologie dans une université, directrice d'un centre universitaire, prédicateur d'exercices spirituels, aumônier d'Action catholique, etc., soit destiné à passer sa vie dans la cuisine ou à la lingerie ? Il ne sera pas difficile, semble-t-il, de le substituer à la lingerie, à la cuisine ou en classe huitième, soit par des religieux moins aptes aux études ou à l'action, soit par des laïcs. N'y a-t-il pas dans l'Église, dans les instituts religieux apostoliques, spécialement dans les instituts féminins, des cas de « malthusianisme » intellectuel et apostolique ? Si cela était, cela poserait une question de responsabilité grave devant l'Église.

Enfin le religieux doit recevoir une formation spécialisée. Qui ne sait pas le tout de quelque chose, avons-nous déjà dit, aujourd'hui ne sait rien du tout. Cette formation spécialisée n'est pas nécessairement liée à un doctorat. Elle peut porter sur un art ou une technique : pédagogie, art de la parole, catéchèse, liturgie, technique de formation des dirigeants, moyens de communication de masse, selon les besoins de l'Église universelle ou des différentes nations. L'Église manque aujourd'hui de spécialistes soit dans les sciences sacrées, soit dans les sciences sociales. Nul doute - et l'expérience le prouve - que des religieux ainsi spécialement formés retrouveront pleinement confiance dans leur vocation : utiles à l'Église, ils ne lésineront pas sur les sacrifices que demandent l'acquisition et l'exercice de ces compétences spécialisées.

[560]

d) Sur la forme du gouvernement.

Il ne s'agit pas ici de mettre en cause le caractère monarchique du pouvoir exécutif en bien des instituts religieux, caractère monarchique tempéré du reste par des éléments de démocratie : bien des supérieurs, à commencer par les supérieurs généraux, sont élus. Ce dont il s'agit, c'est l'exercice de ce pouvoir. Doit-il s'exercer au sein d'organes de consultation et de préparation des solutions ou doit-il continuer à être exercé, comme c'est le cas le plus souvent, par le seul supérieur ? On pourrait répondre que les supérieurs ont en général des conseillers. C'est vrai, mais ces conseillers ne sont pas réellement chargés d'élaborer avec le supérieur les solutions des problèmes. Ils sont consultés indistinctement sur tous les problèmes ; la consultation est souvent individuelle, même si elle se fait en groupe (chacun étant invité à donner son avis, mais sans qu'aucune discussion entre les conseillers ne suive). Ce qu'il semble nécessaire de créer - aux divers échelons du gouvernement religieux - ce sont de véritables organes de gouvernement, des comités, ou commissions, ou ministères chargés chacun d'un problème bien déterminé, devant recueillir sur ce problème l'information nécessaire et proposer au supérieur des solutions. Ces comités devraient être composés de personnes vraiment compétentes, ayant acquis ou renouvelé récemment leur information sur les problèmes à traiter ³²⁴.

³²⁴ Il ne s'agit donc pas seulement de consultation des inférieurs, comme cela s'est toujours fait, mais de participation à l'élaboration des solutions. Une telle participation n'enlève pas au supérieur sa responsabilité ; au contraire, elle lui permet de l'exercer pleinement en connaissance de cause. Déjà, certains instituts religieux se sont orientés dans ce sens. Cette formule semble devoir s'appliquer non seulement au gouvernement central mais encore aux provinces et même aux maisons et aux couvents importants, spécialement quand tous les religieux

[561]

e) De l'adaptation permanente des ordres religieux.

On parle souvent de l'« accélération de l'histoire ». Si cette formule a un sens, c'est celui-ci : les institutions sociales, la structure sociale, les techniques et les relations qu'elles entraînent entre les hommes se modifient de plus en plus vite. Si cette affirmation est vraie, le devoir d'adaptation aux circonstances (nous ne parlons pas d'adaptation aux goûts ou aux modes, mais aux conditions réelles de l'action) est un devoir permanent. Or les ordres religieux, institués il y a plusieurs siècles, se sont souvent institutionnalisés à un point qui rend difficile leur adaptation. Des procédures d'adaptation doivent être créées. Parmi elles, l'institution des comités ou ministères dont nous venons de parler pourrait être efficace, à condition que les hommes qui les composent se renouvellent sans cesse et soient sans cesse renouvelés. En effet, ce qui accroît souvent le caractère inefficace des procédures individuelles de consultation, c'est que les conseillers deviennent peu à peu ignorants des problèmes de la région ou du secteur que pourtant six ou sept ans auparavant ils connaissaient assez bien. Prenons un exemple : tel supérieur qui, il y a six ou sept ans, pouvait passer pour un spécialiste des questions latino-américaines - à la suite de travail et d'études sur place - ne pourrait pas aujourd'hui, sur la base des connaissances acquises alors, donner des avis éclairés sur [562] les problèmes de ce continent. Trop de changements se sont produits depuis lors. Deux moyens efficaces pourraient permettre cette permanente adaptation : d'une part renouveler régulièrement le personnel des ministères centraux (les curies romaines habituellement) et d'autre part constituer des commissions internationales qui se réuniraient régulièrement (tous les ans ou tous les deux ans), composées d'hommes travaillant habituellement dans les divers pays et restant ainsi directement et par leur spécialisation en contact avec les changements en cours.

y son, appliqués à la même tâche. La plupart des questions dépassent la compétence et la capacité d'études du seul supérieur.

f) La question des écoles catholiques et du choix des ministères.

Nous avons déjà abordé cette question à propos des catégories auxquelles s'adresse l'apostolat des religieux, nous y revenons ici en fonction des urgences apostoliques relatives. Répétons qu'il ne s'agit nullement de faire un procès à un travail important. Il ne saurait non plus être question de demander la fermeture générale de toutes les écoles catholiques primaires ou secondaires. Mais ce qu'il convient de voir clairement - pour y remédier - ce sont les inconvénients de ce genre d'apostolat qui, en certains pays, semble absorber un nombre relativement trop important de religieux.

Un premier inconvénient des écoles catholiques primaires et secondaires est qu'elles fixent un nombre important de religieux en un pays ou en une région donnés et qu'ils deviennent ensuite pratiquement inamovibles, même si les besoins de l'Église sont plus importants en une autre région ou en un autre pays : il faut bien maintenir les écoles.

Ensuite, de fait sinon de droit, bien des religieux, après avoir enseigné les sciences profanes [563] au niveau secondaire ou primaire pendant une dizaine ou une quinzaine d'années, deviennent inaptes aux ministères proprement spirituels, spécialement auprès des adultes ³²⁵. Sans doute il serait éminemment souhaitable que les éducateurs de la jeunesse soient en contact intime avec les problèmes du monde adulte, afin de pouvoir adéquatement former les enfants. Mais cela demanderait souvent un changement dans la conception du rôle de l'éducateur.

N'est-il pas assez fréquent par ailleurs qu'un supérieur provincial, qui doit pourvoir à de nombreux postes de professeurs dans les écoles primaires ou secondaires, refuse à ses religieux les études spécialisées qui, pense-t-on alors, porteraient le religieux à un niveau intellectuel ou à une spécialisation tels qu'il ne pourrait plus être utilisé au niveau secondaire ou primaire ?

Enfin quand on considère les besoins immenses de l'Église en hommes très bien préparés pour les tâches d'aumôniers d'université, d'aumôniers d'Action catholique spécialisée (particulièrement dans les milieux intellectuels et ouvriers), de professeurs de séminaires (exégèse, théologie pastorale, liturgie, théologie

³²⁵ Sans doute, fera-t-on remarquer, d'autres spécialisations risquent de détourner le religieux de l'apostolat direct ; cependant, semble-t-il, pas nécessairement ni de la même manière. La plupart des autres spécialisations mettent le religieux en contact avec la société des adultes. Ces contacts sont à la fois une occasion (à saisir) d'apostolat et une formation permanente pour d'éventuelles tâches apostoliques futures.

dogmatique, histoire de la philosophie, philosophie moderne), de spécialistes des sciences sociales et humaines (sociologie, sociologie de la religion, économie questions familiales et sexuelles, psychologie), etc., on ne peut manquer de regretter le petit nombre de ceux qui sont orientés dans de telles directions [564] et le nombre relativement élevé de religieux qui enseignent dans les écoles secondaires ou primaires ³²⁶.

Tout cela demande sans doute une certaine répartition des tâches. Certains instituts peuvent se sentir mieux préparés pour l'enseignement primaire ou secondaire, d'autres pour l'enseignement technique, d'autres enfin pour des tâches plus intellectuelles. Mais ce qui importe, c'est que ces dernières voient, dans les prochaines années, s'accroître considérablement le nombre de ceux qui leur sont consacrés.

g) Une « stratégie » mondiale, continentale, nationale.

Les déséquilibres dans la répartition des religieux selon les diverses tâches viennent sans doute en grande partie du fait que les « stratégies » ont été jusqu'ici conçues en fonction des « provinces » religieuses. Chaque supérieur provincial oriente ses religieux en fonction des besoins de sa province ou des missions qui lui sont attachées. Il ne se sent pas responsable de toute la nation, de tout un continent, de l'Église [565] entière. Sans doute quelques religieux de la Province

³²⁶ Il faut accepter une évidence ; dans la plupart des pays (surtout lorsqu'ils sont plus développés et donc offrent à tous les enfants une formation scolaire primaire et secondaire), l'Église ne peut plus assurer l'éducation primaire ou secondaire de tous les jeunes, ni même de tous les jeunes catholiques. Cela devrait conduire normalement : 1° à répartir équitablement les forces apostoliques entre les élèves de l'enseignement non confessionnel et ceux de l'enseignement catholique, et 2° à améliorer sans cesse le niveau pédagogique et spirituel des écoles catholiques devenues minoritaires, sous peine, pour ces dernières, de ne plus trouver d'élèves ou de perdre leur raison d'être. Le problème n'est pas différent en ce qui concerne les universités catholiques. À leur sujet, il convient, semble-t-il, d'éviter deux écueils : celui de les supprimer et celui de les multiplier. Jusqu'ici, il faut bien le dire, l'existence des universités catholiques a été pour les supérieurs religieux et les évêques un puissant stimulant à former des prêtres (et maintenant des laïcs, encore trop peu nombreux) pour y enseigner. Bien souvent, les seuls intellectuels catholiques d'un pays donné sont les professeurs des universités catholiques. Cependant, la multiplication de ces universités comporte le même écueil que la multiplication inconsidérée des autres écoles : on finit par oublier ceux qui n'y étudient pas. Des études récentes ont montré que, même aux États-Unis, les universités catholiques, malgré leur nombre, ne pouvaient pas espérer accueillir tous les jeunes catholiques, et que, dans un proche avenir, elles ne pourront même pas en accueillir la moitié. Qui alors assistera spirituellement et intellectuellement les jeunes catholiques fréquentant les universités non confessionnelles et qui portera le message évangélique à tous les étudiants non catholiques ?

sont appelés en d'autres pays, mais cela n'est pas sans bouleverser les plans faits par le supérieur provincial et ce n'est pas sans résistance que les provinces cèdent ainsi les religieux formés. Soyons francs : la tentation est grande de conserver dans la province les meilleurs sujets et de ne laisser partir que ceux qui pour une raison ou pour une autre ne sont pas indispensables sur l'échiquier provincial. On aboutit ainsi au paradoxe qu'il est extrêmement difficile de fournir en hommes de première valeur les oeuvres ou organismes internationaux, continentaux ou nationaux. Un autre effet de ce « régionalisme » se note dans la difficulté que rencontrent les universités catholiques en certains pays de se répartir les professeurs pour spécialiser chaque institution dans une branche particulière. Cette spécialisation - au moins temporaire - permettrait à chaque université catholique d'atteindre, dans une branche particulière, un niveau exceptionnel, qui permettrait ensuite de former une élite intellectuelle [566] catholique spécialisée, laquelle à son tour pourrait fournir les staffs des autres universités. Une planification s'étendant sur une dizaine d'années permettrait probablement de rattraper des retards séculaires.

Tout cela supposerait la « collégialité » dans le gouvernement des instituts religieux, aux divers échelons nationaux, continentaux et mondiaux. Cela requerrait aussi la collaboration entre les instituts religieux. Est-ce impossible ? Il ne semble pas. Le jour où les supérieurs provinciaux ne se sentiront pas d'abord responsables d'une portion de territoire, mais du territoire tout entier, ils pourront ensemble pourvoir aux nécessités de tout le territoire. Ils penseront les besoins du monde avant ceux du continent, du continent avant les besoins nationaux et les besoins nationaux avant ceux de leur région. L'ordre sera rétabli. L'Église ne peut exister localement si d'abord elle n'est pas pensée dans son unité ³²⁷.

À ceux qui douteraient que les instituts religieux apostoliques, après le concile, aient encore une tâche de première importance, on peut affirmer que leur doute n'est pas fondé. Bien au contraire les besoins sont immenses. Qu'il y ait une crise des instituts religieux, c'est-à-dire que ceux-ci se trouvent devant un choix, c'est indéniable. [567] Mais le choix qui s'offre est clair. C'est le choix entre un moins grand ou un plus grand service de l'Église. C'est le choix entre le déclin ou le re-

³²⁷ Le problème de la « collégialité » se pose également aux diocèses. De la collégialité affirmée au concile à la collégialité de fait, il y a une longue route, que plusieurs évêquats ont déjà commencée avec résolution. Par ailleurs, la collaboration entre les instituts religieux, comme leur collaboration avec les évêquats, ou encore la collégialité interne, supposent l'existence d'organes d'information au sujet des besoins des divers continents, pays, régions. *Pro Mundi Vita*, *Sedos*, et en général les Centres de recherches affiliés à la Fédération internationale des centres de recherches sociales et socio-religieuses (FERES) offrent déjà une base de départ.

nouveau. Ce choix demande courage et lucidité. Il demande que soient créés les instruments nécessaires, dans le domaine de l'information, de la consultation et de la décision. L'ère des régionalismes, de quelque sorte qu'ils soient, est passée ; l'ère des plans mondiaux est venue. Le concile a tracé la voie ; il reste à la suivre. Les instituts religieux recèlent de grandes ressources de sacrifice. Ne peut-on pas demander que les sacrifices auxquels les religieux sont prêts aujourd'hui comme hier soient exigés pour la réalisation non pas de tâches apostoliquement mineures mais de celles qui, humbles ou de premier plan, sont requises par la vraiment plus grande gloire de Dieu ?

[569]

Cinquième partie :
La religion organisée dans un monde en évolution.

Chapitre XXIV

Dépendances et libertés de l'homme moderne. *

Par Hervé CARRIER.

Aperçus sociologiques.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'enseignement traditionnel de l'Église, l'obéissance apparaît comme une vertu éminemment sociale. Pour les grands théologiens du moyen âge, la société humaine ne saurait subsister longtemps sans l'indispensable fondement de l'obéissance ³²⁸. La vertu d'obéissance est en quelque sorte constitutive de l'ordre social.

On pourrait dès lors s'étonner que les sociologues modernes aient prêté si peu d'attention aux rapports d'obéissance dans la société actuelle. Par hypothèse, ces rapports ne devraient-ils pas régir tout l'ordre social dans lequel nous vivons ? On possède bien, en sociologie, quelques travaux [570] sur l'autorité, sur le leadership, sur l'organisation des groupes ; mais, sur la signification sociale de l'obéissance, la documentation est pour ainsi dire inexistante. Non seulement il y a pénurie des recherches en ce domaine, mais certaines études courantes sur l'organisa-

* Étude publiée dans la revue *Christus*, 36 (1963), 468-482.

³²⁸ Saint Thomas écrivait dans la *Somme théologique* : « Que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs ; car autrement ce serait la ruine de la société humaine » (IIa, IIae, q. 104, a. 6).

tion sociale laisseraient supposer que l'obéissance n'exerce plus de nos jours les mêmes fonctions qu'elle exerçait dans la société d'autrefois. C'est comme si un large processus de nivellement et de démocratisation était en train d'éliminer les formes traditionnelles de dépendance entre les personnes.

Une société de plus en plus rationalisée et anonyme laisse-t-elle encore place à une attitude de soumission interpersonnelle ? La sémantique sociale est elle-même révélatrice. Là où autrefois on pensait en termes d'obéissance, on parlera désormais de partage des responsabilités, de participation au pouvoir ; le terme employeur supplante celui de maître ou de patron. Le mot chef est remplacé par celui de leader ; et souvent le responsable vient relayer celui de supérieur. L'autorité elle-même sera appréciée en termes de prestige, d'ascendant, de compétence. L'opinion publique, la critique démocratique font désormais partie des forces politiques et apportent un tempérament à l'« autorité » de l'État.

L'obéissance peut-elle encore être considérée comme l'une des vertus fondamentales de l'ordre social ? La pratique de l'obéissance, comme vertu sociale, a-t-elle encore un sens ? La réponse des moralistes et des juristes se laisse facilement deviner : l'ordre social repose essentiellement sur l'obéissance aux lois ; et quiconque minimise la signification de cette vertu contribue à la dislocation des cadres de la société.

Tout en admettant la légitimité de ce principe, le sociologue sera amené, pour sa part, à réexaminer les conditions concrètes dans lesquelles se [571] vérifie de nos jours la subordination entre les personnes et les groupes. De nouveaux modes d'organisation et de dépendance se sont imposés à l'homme moderne. L'ouvrier d'une grande industrie n'obéit plus exactement comme obéissait le compagnon des anciennes corporations. Les domestiques d'aujourd'hui ne se comportent plus comme les valets des grandes familles d'autrefois. Les structures et les mentalités ont été bouleversées, de même que les formes de dépendance entre les personnes. On le comprend aisément quand on mesure la distance qui sépare la société moderne des sociétés pré-industrielles.

Société traditionnelle et société moderne

[Retour à la table des matières](#)

Dans la société pré-industrielle, l'homme adhère à ses groupes d'appartenance par des liens hautement personnalisés. L'autorité, pour lui, représentait d'ordinaire une personne connue qui commandait aux autres comme à des personnes. Dans la famille ou dans le village, dans la paroisse ou dans les groupes de travail, les hiérarchies étaient immédiatement senties.

Les groupes se compénétraient à la manière de structures concentriques et interdépendantes. La soumission à l'un des groupes entraînait la soumission aux autres. Être membre d'une famille, c'est en même temps être membre d'un groupe de familles, d'un village, d'une paroisse, d'un pays, Chacun des groupes réclamait de ses membres une allégeance étendue. Le père commandait souverainement à une famille qui pouvait regrouper plusieurs ménages. Le curé avait autorité sur les multiples aspects de la vie du village. Le maître d'œuvre imposait à ses compagnons [572] une discipline qui touchait non seulement au travail mais à la vie de compagnonnage et aux activités religieuses. Le seigneur lui-même imposait sa juridiction plénière à tout son domaine.

Dans un contexte ainsi personnalisé, obéir signifiait spontanément l'acceptation d'une volonté connue et respectée. L'obéissance connotait une attitude « de respect et d'honneur » envers le supérieur ; accomplir le « bon plaisir » du maître ne se dissociait pas de l'acte d'obéir.

Sur des bases bien différentes s'est édifiée la société industrielle. De nouveaux modes de solidarité et de dépendance se sont créés à l'intérieur des groupes et des collectivités. Les structures et les styles de vie moderne ont évidemment laissé subsister maints groupements traditionnels comme la famille, la paroisse, la communauté politique. Nous verrons cependant, même à l'intérieur de ces communautés traditionnelles, combien les relations concrètes d'autorité se sont profondément modifiées.

Fait plus notable encore : de nouveaux types d'associations et d'organisations ont surgi qui ne sollicitent souvent de leurs membres qu'une adhésion volontaire, une attitude coopérative, une sorte d'autodiscipline.

Un autre trait de la société moderne pourrait être décrit, pour le moment, comme l'émergence d'une culture de masse imposant aux individus des attitudes, des jugements, des comportements plus ou moins uniformes. Ces incitations aux conformismes de la société industrielle posent, aux personnes, de multiples problèmes de conformisme ou de dissidence. Une question d'obéissance ou de désobéissance pourra, à ce propos, être soulevée. Examinons brièvement chacun de ces ordres de fait.

[573]

Groupes traditionnels

[Retour à la table des matières](#)

Les bouleversements de la révolution urbaine et industrielle ont profondément affecté, disions-nous, les modes de subordination qui prévalaient autrefois au sein des groupements comme la famille, la paroisse, la communauté politique. Quelques éléments descriptifs nous feront comprendre le sens de cette évolution.

La famille.

L'autorité du père, par exemple, n'a jamais cessé d'être réaffirmée ; mais son extension pratique s'est notablement rétrécie. La famille constituait autrefois une communauté de cohabitation, d'éducation ou d'apprentissage, de production agricole ou artisanale, de loisirs ou de récréation. Le père présidait naturellement à toutes ces activités.

Que subsiste-t-il de cette situation ? La famille moderne a perdu graduellement presque toutes ses anciennes attributions, sauf celles qui regardent la communauté conjugale et la communauté de vie quotidienne ; et encore cette cohabitation quotidienne ne se réalise-t-elle que bien peu d'heures chaque jour. Le travail, l'occupation professionnelle, l'activité économique et les loisirs amènent les membres de la famille à se disperser. Le lieu de résidence et le lieu de travail ne coïncident plus comme autrefois.

Dès l'âge scolaire, les enfants échappent en bonne part à la vigilance directe de leurs parents et l'émancipation va croître singulièrement avec l'entrée des jeunes dans ce petit monde complexe [574] qu'on a appelé la société des adolescents. La

société moderne a entouré la famille de tout un réseau d'institutions et de services qui la relaient dans ses fonctions et qui limitent considérablement ses responsabilités exclusives d'autrefois. C'était la découverte que faisait pour elle-même cette jeune maman qui confiait : « Quand nos petits commencent à fréquenter l'école, ils ne sont déjà plus tout à fait à nous. »

L'autorité primordiale des parents sur leurs enfants reste sans doute inchangée ; mais une bonne part de cette autorité s'exerce aujourd'hui de façon médiate et indirecte, par le truchement d'éducateurs de profession. Dès l'enfance et surtout à l'adolescence, fils et filles sont confiés aux innombrables institutions spécialisées pour la formation des jeunes : écoles, institutions d'enseignement, mouvements de jeunesse, organismes de loisirs, patronages, colonies de vacances, etc.

Nul doute que les formes de solidarité et de dépendance entre les membres de la famille aient été profondément affectées par la spécialisation et la mobilité de la vie moderne. Entre époux, un nouvel équilibre a eu tendance à s'instaurer. Entre parents et enfants, les dépendances sont moins compréhensives et moins senties qu'autrefois. Toutes ces modifications sociologiques subies par la famille s'inscrivent, cependant, dans la ligne d'un phénomène beaucoup plus large et qui affecte l'ensemble des groupements traditionnels : c'est ce que l'on pourrait appeler la spécialisation des fonctions entre les groupes ainsi que la différenciation progressive de leur pouvoir, de leur contrôle et de leur autorité. Nous verrons, au terme d'une observation plus générale, les conséquences de cette évolution sociologique.

[575]

La paroisse.

Un phénomène analogue s'est produit au sein de la paroisse. Celle-ci s'est vue dépouillée des multiples fonctions qu'elle exerçait naguère. En plus de ses attributions proprement religieuses, elle se chargeait de l'instruction des enfants, elle se préoccupait de bienfaisance, elle présidait aux loisirs collectifs. Elle constituait à la fois une communauté spirituelle et sociologique. Le curé exerçait dans le village un rôle de premier plan : il était pasteur, conseiller, médiateur, éducateur, chef social même. On lui obéissait comme à un père soucieux des intérêts les plus divers de la communauté.

Mais aujourd'hui, l'autorité du curé ne déborde plus guère le domaine spécifiquement religieux. Il arrive même, dans les grandes villes, qu'une partie de ses paroissiens ne le connaissent pas personnellement ; plusieurs ignoreront jusqu'à

son nom. Un curé, qui pourtant visite systématiquement les nombreux quartiers de sa grande paroisse, nous avouait son étonnement de constater combien de familles ne le reconnaissent pas lorsqu'il se présente à leur foyer.

En plusieurs secteurs urbains, les populations sont en perpétuelle migration. Ces quartiers de transition empêchent toute stabilité de la vie paroissiale et la création de solidarités véritables avec l'église locale. Les facteurs sociologiques qui, dans la vie moderne, ont entraîné la division du travail et la spécialisation des tâches ont donc affecté la paroisse aussi bien que la famille. On comprend que cette évolution ait eu comme conséquence de restreindre concrètement la dépendance du fidèle envers son pasteur, de la réduire en pratique aux obligations strictes que prescrit le droit de l'Église.

[576]

L'État.

Voyons ce qui se passe dans la communauté politique. Notons d'abord comment celle-ci s'est dépersonnalisée et comment l'autorité y est devenue anonyme, lointaine. L'État moderne s'est fait de plus en plus envahissant ; son emprise s'est affirmée dans tous les secteurs : éducation, vie familiale, activité économique, bien-être, sécurité sociale.

Les lois, les ordonnances, les programmes se sont multipliés. L'administration publique est devenue une institution éminemment complexe, où les responsabilités sont réparties en un nombre indéfini de bureaux, de services, de départements. Entre l'autorité suprême de l'État et le citoyen, une armée de fonctionnaires est venue s'interposer. Les bureaucrates ont acquis une sorte de pouvoir et d'autorité propres qu'il n'est pas facile pour les gouvernants eux-mêmes de contrôler.

Comment le citoyen se représentera-t-il ce lourd appareil ? Comment peut-il assumer l'obéissance à l'égard d'institutions aussi complexes, si ce n'est par une sorte d'abstraction qui lui fasse accepter la loi comme telle ?

En même temps les masses ont été appelées à participer plus directement à la vie politique et cela procure aux électeurs le sentiment que les décisions de l'État sont les leurs. La voix de l'opinion publique permet à chaque citoyen de critiquer la politique des gouvernants ; la concurrence des partis rappelle sans cesse aux hommes d'État à quel point ils dépendent de l'assentiment populaire. « Moi qui règne, je suis plus soumis à mon peuple qu'aucun de mes sujets ne l'est à moi », faisait dire Antoine de Saint-Exupéry à l'un de ses personnages. On comprend

que, devant une décision de l'État, le premier réflexe du [577] citoyen ne soit plus tellement d'acquiescer mais plutôt de juger, de critiquer cette décision par rapport à des positions politiques reçues comme légitimes.

Ces premières observations nous montrent qu'au sein même des groupements traditionnels, les rapports concrets d'autorité se sont profondément transformés. L'évolution que nous avons décrite à larges traits n'implique pas pour autant que le principe même de l'obéissance soit mis en cause ; mais les conditions psychosociologiques de la subordination à l'autorité ont changé. Des attitudes nouvelles sont nées tant chez les subordonnés que chez les supérieurs.

D'une part, les formes d'autorité ont eu tendance à se faire moins compréhensives qu'autrefois. L'autorité s'est comme spécialisée ; chaque type de supérieur n'exerce sa juridiction que sur un domaine limité, spécifique. Ce phénomène n'est que la contrepartie d'un processus plus large selon lequel les groupes n'exercent plus maintenant le genre de contrôle indifférencié qu'ils exerçaient autrefois sur leurs membres. Chaque supérieur a vu son autorité définie de plus en plus rigoureusement.

Cette évolution ne s'est évidemment pas réalisée sans crises ni même souvent sans détriment grave pour l'ordre social et le bien des individus. Mais on aurait tort de ne voir que les aspects négatifs de ce phénomène. À ceux qui commandent de nos jours, un constant effort de purification et de discrétion est demandé : il faut que leur autorité apparaisse comme fondée sur ses appuis authentiques.

L'autorité a tendance à se dissocier des supports secondaires, des soutiens contingents qui l'appuyaient autrefois. L'autorité du supérieur ne peut plus aussi facilement qu'hier se réclamer [578] de l'hérédité, du privilège, de situations acquises, de prestiges extrinsèques. Le curé faisait naguère figure de chef social parce qu'il était le plus instruit ; cet avantage, autrefois exclusif, n'ajoute plus guère aujourd'hui à son autorité propre. Le chef politique pouvait s'imposer par le prestige de son nom ou de son patrimoine ; le chef militaire tirait souvent son autorité de la noblesse de ses origines. Ces attributs extrinsèques ne rehaussent plus guère l'autorité des supérieurs modernes.

Ainsi, le supérieur humain s'est vu dépouillé, en grande partie, de plusieurs appuis secondaires du pouvoir ; mais l'autorité elle-même, croyons-nous, n'y a point perdu foncièrement. Elle y a même gagné dans la mesure où elle a été amenée à définir plus rigoureusement ses titres véritables.

Devant cette purification des motifs, opérée obligatoirement par les supérieurs modernes, il serait normal que l'inférieur redécouvre le sens profond de l'obéissance, c'est-à-dire le respect de l'autorité pour elle-même. Nous allons voir cepen-

dant que la société moderne, en multipliant autour des individus les groupes et les associations volontaires, n'a guère favorisé une attitude spontanée de soumission et de respect envers l'autorité dans ce qu'elle a de nécessaire.

Groupes volontaires

[Retour à la table des matières](#)

Un phénomène universellement observé dans les sociétés industrialisées est la prolifération des groupements spontanés, que les sociologues désignent du nom de groupes volontaires. Il s'agit de groupements libres, créés collectivement pour remplir des fonctions limitées, spécialisées et souvent temporaires : groupements de travail, de loisirs, d'étude, groupes professionnels, culturels, [579] éducatifs, associations qui naissent au gré des besoins, des goûts, des intérêts.

La plupart de ces groupements sont conçus sur le modèle de petites collectivités démocratiques. Si elles imposent à leurs membres une autorité, celle-ci est souvent présentée comme une sorte d'autodiscipline. De toute façon, ces groupes n'exigent jamais de leurs adhérents une allégeance totale, étendue à tout le comportement. C'est pour des fins limitées et spécifiques qu'on appartient à un syndicat, à une association professionnelle, à un groupe récréatif. Ces groupements ne s'interpénètrent pas ; ils restent juxtaposés et étrangers les uns aux autres. On peut en même temps appartenir à plusieurs groupes volontaires et se comporter différemment envers chacun. Tout ceci, on le devine déjà, entraîne des conséquences sérieuses sur la signification subjective de la subordination à autrui.

On peut dire, en un sens, que ces groupements sollicitent moins une attitude de subordination qu'une attitude de co-responsabilité. Les leaders remplissent un mandat qui leur est confié temporairement par l'ensemble du groupe. Le leadership, ou la direction du groupe n'est plus conçu comme l'attribution d'un seul responsable. C'est une fonction à laquelle plusieurs membres peuvent participer par voie de délibération, de discussion, de suggestion, de critique spontanée.

L'homme moderne qui vit au sein de ces structures sociales acquiert forcément une mentalité plus critique à l'égard de toute forme de pouvoir ; il s'attend à être consulté ou entendu chaque fois qu'une décision l'affecte. Il lui est plus difficile d'accepter, en toute gratuité une autorité qui s'attache à une personne ou à une règle absolue plutôt qu'à la délibération d'un groupe. La participation à l'activité des groupes spécialisés [580] habitue, en outre, à mesurer la compétence propre de chaque groupement, à ne se prêter à tel groupe que pour des activités bien dé-

terminées, pour un temps précis et délimité. Dans un contexte social ainsi compartimenté, on s'habitue à considérer chaque forme de pouvoir comme séparée et limitée.

Le théologien mesurera les conséquences spirituelles de cette mentalité. Bien des éléments positifs seraient d'abord à souligner. On notera, entre autres, que le besoin de participation et le sens de la co-responsabilité manifestés par nos contemporains peuvent constituer un apport précieux pour les tâches apostoliques. Les discussions en cours sur la fonction des laïcs dans l'Église ne sont sans doute pas étrangères à cet esprit de co-responsabilité redécouvert par nos contemporains. Plus naturellement qu'autrefois les tâches de l'Église seront perçues comme partagées et collectives ; plus facilement qu'hier, on acceptera que le travail y soit lui-même spécialisé et méthodiquement organisé.

Les responsables spirituels se demanderont, par ailleurs, s'il n'est pas de plus en plus difficile pour les groupements religieux d'exiger de leurs membres un engagement total, embrassant tous les aspects de la vie personnelle, familiale, professionnelle. Comment le croyant d'aujourd'hui arrivera-t-il à transcender la mentalité spécialisée et souvent réductrice, typique de l'organisation sociale actuelle ?

Les pasteurs et les éducateurs religieux ont à tenir compte de ce phénomène complexe de psychologie collective ; ils ont à présenter le message chrétien et les exigences de l'Église à des hommes habitués à compartimenter leur conduite et à ne prêter qu'une allégeance partielle à leurs groupes d'appartenance. Une insistance toute particulière [581] sera requise pour faire saisir à nos contemporains le caractère absolu et compréhensif des adhésions religieuses. Si, en définitive, aucune valeur du monde profane ne doit rester étrangère aux préoccupations du chrétien, si aucun aspect du comportement n'échappe à la loi de l'Évangile, on comprend à quel approfondissement de sa foi doit arriver le croyant pour réconcilier toutes ses attitudes de pensée et d'action avec les normes de l'Église.

C'est donc une exigence capitale, dans notre monde sociologiquement spécialisé, que de réaffirmer l'existence d'une autorité spirituelle transcendante. Le croyant de notre époque, partagé entre des appartenances sociales multiples, doit se garder d'un certain relativisme envers la communauté chrétienne comme telle. Adhérer à la foi chrétienne ne se réduit pas à une pure adhésion idéologique. L'accueil de la foi est d'un autre ordre. Le langage moderne, en parlant de « familles spirituelles », confond trop souvent la foi religieuse et les croyances profanes. Le sociologue lui-même ne peut s'empêcher de relever ces confusions de valeurs ; a

fortiori le théologien. On n'appartient pas à l'Église comme on appartient à un parti, à une association profane ³²⁹.

Le chrétien doit approfondir les motivations doctrinales de l'attachement à l'Église, de l'adhésion à son enseignement ; il doit lui obéir sans aucune réticence. Il lui est sans doute moins facile [582] qu'aux générations précédentes d'accueillir, en son sens absolu, la parole de l'Évangile qui consacre l'autorité plénière de l'Église : « Qui vous écoute m'écoute. » Il vit dans une société aux groupements spécialisés et fragmentés. De tous les groupes dont il dépend, l'Église seule lui demande une obéissance qui s'étende à tout le comportement et envahisse toute la vie.

Entre la mentalité du monde rationalisé et le sens de totale réceptivité que suppose l'Évangile, une réelle antinomie peut, certes, s'observer. Mais si l'on scrutait plus à fond les comportements de l'homme sécularisé, on découvrirait peut-être chez celui-ci l'expectation ou le désir latent d'une autorité compréhensive. À plusieurs indices, on peut soupçonner que la réaffirmation d'une autorité transcendante correspond à une secrète attente de la psychologie contemporaine. L'homme moderne, ayant perdu les cadres protecteurs sur lesquels s'appuyaient les générations antérieures, sent le besoin de retrouver une Demeure fixe, la sécurité d'une communauté de foi et le soutien d'une Règle de vie.

Les sociologues ont depuis longtemps souligné à quel point les mouvements de « libération » du siècle passé avaient été ambigus. En prétendant libérer l'individu de la tradition, de la famille, de la communauté locale et de la religion, le XIX^e siècle provoqua une crise profonde de dissociation spirituelle et culturelle. On ne put empêcher que se reforment autour de l'individu de nouvelles solidarités et de nouveaux types de dépendance.

Il nous reste à voir comment, à leur tour, ces nouveaux modes de dépendance sociale posent à nos contemporains de sérieux problèmes de conformisme ou de dissidence.

³²⁹ La sociologie elle-même redécouvre ce qu'il y a de spécifique et d'original dans l'appartenance à un groupement religieux ; voir H. CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1964 (2^e éd.). Ce thème a fait l'objet du dernier congrès de sociologie religieuse, à Königstein, en juillet 1962.

[583]

Les solidarités nouvelles

[Retour à la table des matières](#)

Dissociées des structures et des valeurs traditionnelles, les masses restent exposées à de redoutables asservissements. L'une des formes de cet asservissement, c'est le totalitarisme politique qui n'a cessé de s'étendre depuis quarante ans. Mais une autre forme plus subtile, d'asservissement collectif guette les populations actuelles : c'est le conformisme généralisé que semble postuler la société moderne. Ce phénomène, d'ordre culturel, se décrit plus facilement qu'il ne s'analyse.

La révolution survenue dans les modes de communication a instauré dans la société des conventions nouvelles, des styles communs, et un puissant appel au conformisme. Les grands moyens de diffusion nous imposent inconsciemment des attitudes, des goûts, des désirs, des jugements identiques. La publicité, l'art de la promotion commerciale suscitent en nous des besoins nouveaux et des choix collectifs. La presse et tous les moyens d'information nous apprennent à percevoir et à juger de la même manière les faits et les événements. La radio, le cinéma, la télévision nous procurent un sens de la solidarité et de la communication sociale dont il n'est pas aisé de se dégager. Les loisirs organisés et commercialisés nous offrent les mêmes plaisirs et les mêmes détente. Nous vivons dans une sorte d'intercommunication constante avec nos contemporains. Il y a là une unification des personnes que sociologues et philosophes admirent à bon droit. Le phénomène cependant doit être perçu comme ambivalent, ambigu même.

Le chrétien doit savoir garder sa liberté au milieu de ces solidarités de la vie moderne. Ces [584] uniformités auxquelles il est constamment attiré sont porteuses de valeurs, d'idées, de tendances qu'il ne saurait accueillir sans discernement. Il ne peut « obéir » aveuglément à tous les impératifs de la culture spontanée et à toutes les modes prônées par la voix impersonnelle du sentiment populaire. Il lui faut lutter contre l'illusion et la tentation perpétuelle de croire que l'opinion générale consacre toute valeur communément admise, ou tout comportement généralisé dans un milieu.

Un véritable devoir de dissidence, ou si l'on veut de désobéissance, s'impose au chrétien en face de ces sollicitations. Il lui faut résister au sentiment commun chaque fois que les passions populaires l'entraînaient du côté de l'injustice sociale ou de l'immoralité.

L'opinion publique n'est pas spontanément chrétienne ; elle est souvent emportée vers les instincts collectifs ; elle est même sciemment manipulée dans le sens d'intérêts, d'options politiques, d'ambitions inavouables. Obéir sans discernement au sentiment de la majorité serait, pour le chrétien, se faire le complice de compromissions, sinon de trahisons graves.

Il lui faudra, à l'occasion, le courage de protester contre les injustices, les inégalités, les préjugés, que l'opinion courante semblerait prête à endosser ou à perpétuer. Le croyant doit apprendre à se désolidariser du sentiment de la majorité chaque fois que les valeurs chrétiennes y sont contredites. Ce devoir de « désobéissance » n'est en fait que la face négative d'une obligation positive : celle de contribuer à la formation d'un climat culturel sain, honnête et respectueux, à tout le moins, des valeurs chrétiennes.

L'influence des chrétiens doit de toute nécessité se faire sentir aux postes-clefs qui commandent à l'opinion et au sentiment populaires. Dans la société moderne, la culture spontanée constitue [585] un puissant foyer de rayonnement, on dirait une « autorité » nouvelle, imposant un système de valeurs et des styles de comportement séduisant pour le grand nombre. L'enjeu pour l'Église et pour chaque chrétien est de savoir si cette culture sera maîtresse de relèvement moral ou de décadence spirituelle.

À partir de ces quelques notations sociologiques les pasteurs pourraient poursuivre plus avant leur réflexion. Nous nous contenterons ici de dégager, en formules brèves, les principales conclusions qui nous semblent découler de cet exposé.

Il importe d'abord au chrétien de percevoir, à travers la complexité des structures modernes, les hiérarchies qu'il se crée lui-même par convention libre, et les formes d'autorité qui lui sont nécessairement imposées par sa situation familiale, sociale ou religieuse. L'autorité du père, de l'évêque, du gouvernant sont de cette dernière espèce. Ces types de supérieurs n'exigent pas seulement une sorte d'autodiscipline mais une obéissance authentique. En d'autres termes, l'appartenance à une famille, à l'État, à l'Église, crée des hiérarchies non seulement conventionnelles mais nécessaires.

Même au sein des groupements artificiellement constitués, il faut savoir reconnaître divers degrés de pouvoir et de dépendance. Dans un groupe de pure convention et de pure coopération, l'autorité, entre égaux, peut souvent être

inexistante juridiquement. Mais en d'autres groupes conventionnels, une stricte obligation de justice pourra exiger la subordination, souvent réglée par contrat, à un pouvoir de décision finale. C'est le cas habituel dans l'organisation industrielle.

Pour ce qui est de l'obéissance à l'État, il faut reconnaître que la démocratisation de l'enseignement appelle une participation plus large des masses aux décisions du pouvoir. Selon l'expression [586] d'un spécialiste en science politique, nous assistons dans nos sociétés au passage d'une « démocratie gouvernée » à une « démocratie gouvernante ». Il n'en reste pas moins qu'il faut reconnaître au sommet une autorité souveraine. Pouvoir impersonnel, lointain, bureaucratique, cette autorité n'est pas aisée à percevoir, à connaître, à respecter. Le citoyen doit dès lors cultiver le respect de la Loi elle-même et le souci du bien commun comme tel. Par contre, il sera avantageux que l'autorité de l'État laisse d'amples pouvoirs à tous les groupements intermédiaires capables d'accomplir des fonctions restreintes et de regrouper les citoyens en des hiérarchies immédiatement senties.

Au sein de l'Église elle-même, le chrétien doit percevoir l'originalité des structures et des cadres hiérarchiques. Il a sans cesse à réapprendre le sens d'une obéissance spécifiquement religieuse : « Tout ce que vous lierez sur la terre... » La communauté chrétienne établit des modes de dépendance absolument uniques ; car celle-ci s'appuie sur l'ordre de la foi et de la charité. Par ailleurs, il est souhaitable que les laïcs trouvent dans l'Église les conditions concrètes leur permettant d'employer, au service de l'apostolat, ces habitudes de coresponsabilité que développe en eux la société moderne.

Toute forme d'autorité, exception faite évidemment des totalitarismes arbitraires et violents, est amenée de nos jours à se définir et à se justifier avec rigueur. Les attributs secondaires et extrinsèques du pouvoir sont partout contestés. Des conséquences malheureuses ont souvent accompagné ces contestations ; mais l'un des effets positifs de ce phénomène a été de faire redécouvrir l'extension exacte et les fondements véritables des divers ordres de pouvoir. Pour l'individu également, un gain est à noter. La purification des [587] motifs chez le supérieur a facilité une plus authentique attitude de soumission de la part des inférieurs. La pureté de l'acte d'obéissance suppose d'abord que le subordonné reconnaisse le supérieur dans son authenticité même.

Si l'obéissance véritable entraîne la libération des personnes, la subordination irrationnelle provoque l'asservissement. L'homme moderne doit apprendre, par discipline personnelle, à protéger sa liberté contre les puissantes sollicitations au conformisme que lui adresse sans cesse la culture ambiante. Les chrétiens ne peu-

vent sans discernement obéir aux pressions de la culture spontanée ; on s'attend plutôt à ce que, par la vigueur de leur action, ils commandent aux orientations du sentiment, des valeurs et des comportements collectifs. La soumission ou le commandement doivent, en définitive, faire régner l'ordre de l'intelligence dans les rapports humains.

Fin du texte