

« Présentation : contributions à la nouvelle sociologie du catholicisme / Introduction :
Contributions to the New Sociology of Catholicism »

Jean-Guy Vaillancourt

Sociologie et sociétés, vol. 22, n° 2, 1990, p. 5-12.

Pour citer ce document, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001813ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Présentation

Contributions à la nouvelle sociologie du catholicisme

JEAN-GUY VAILLANCOURT

Ce numéro de la revue *Sociologie et sociétés* porte sur le thème du rapport entre le catholicisme et la société contemporaine. Il examine plusieurs problèmes généraux du catholicisme actuel et jette sur ceux-ci un éclairage à partir de l'étude du catholicisme au Québec et dans quelques pays européens. Les articles qui le composent scrutent les changements qui sont survenus dans l'Église catholique, à mesure que celle-ci tente de faire face et de s'adapter à la modernité. Il a été conçu comme une contribution québécoise originale, parmi d'autres qui se font de plus en plus nombreuses, à la reconstruction et à la revitalisation de la sociologie des religions, et de la sociologie du catholicisme en particulier. Même si les fondateurs de la sociologie, Durkheim et Weber surtout, ont produit des ouvrages classiques très marquants en sociologie des religions, ce domaine de la sociologie a été, jusqu'à ces dernières années, un secteur assez peu fréquenté de la discipline, y compris au Québec. La sociologie du catholicisme en particulier a été longtemps, ici comme en Europe, une espèce de sociographie empiriciste de la pratique dominicale au service de la pastorale ecclésiastique. Graduellement, les perspectives se sont élargies, et la sociologie du catholicisme est maintenant devenue un secteur dynamique et intéressant de la sociologie, dont les recherches et les publications ont des affinités beaucoup plus grandes que par le passé avec les autres préoccupations centrales des sociologues.

Il n'y a rien de surprenant à ce renouveau. En effet, nous sommes entrés depuis quelque temps dans une période d'effervescence au plan religieux. Les rencontres et les escarmouches successives entre la religion et la modernité ont donné lieu à toutes sortes de réponses, allant du retour à l'autoritarisme et à l'intransigeance des intégrismes d'une part, à l'implication radicale des progressistes religieux dans les luttes pour la justice sociale d'autre part. Des ayatollahs au pape slave, de Mgr Tutu à sœur Teresa, les figures religieuses soulèvent aujourd'hui l'intérêt et suscitent des controverses stimulantes.

Dans le catholicisme, le concile Vatican II a constitué une rupture considérable avec le conservatisme imposé par une curie romaine figée dans des schèmes de pensée d'une autre époque. Les années 60 ont été une période de changements considérables pour les catholiques, mais vers la fin du pontificat de Paul VI, et ensuite avec l'avènement du pape polonais Jean-Paul II en 1978, une nouvelle ère s'est ouverte pour le catholicisme. Celui-ci

est maintenant en voie de devenir à la fois une religion véritablement mondiale et plus seulement romaine, grâce à sa croissance dans le Tiers monde, et il est aussi en train d'éclater en une gamme de catholicismes culturellement très diversifiés, grâce à la tendance vers l'autonomisation qui se manifeste un peu partout dans le monde.

Depuis quelques années, le pontificat de Jean-Paul II a aussi été marqué par un certain dogmatisme qui se manifeste par la nomination d'évêques beaucoup plus conservateurs que ceux choisis sous Paul VI, par une mise au pas des évêques nationaux et des théologiens plus radicaux, et par des concessions du Vatican aux traditionalistes et aux intégristes. L'échec du Synode de 1987 sur les laïcs, l'affaire Valadier en France, l'imposition d'un serment de fidélité obligatoire qui est une version contemporaine du serment antimoderniste, sont quelques-unes des expressions de cette tendance. Par ailleurs, au plan socio-économique et dans le domaine de la paix et des droits humains et dans certains secteurs du champ de la culture, le Vatican maintient quand même des positions passablement ouvertes, voire parfois progressistes.

Les sociologues du catholicisme s'intéressent maintenant à ce genre de questions, mais ils examinent beaucoup aussi ce qui se passe au niveau des croyances et des pratiques des membres ordinaires de l'Église catholique, clergé et laïcs, et pas seulement aux déclarations et aux actions de la hiérarchie. Surtout, ils regardent la situation du catholicisme dans des pays bien précis, et pas seulement au niveau romain et international, ou au niveau paroissial comme le faisait la sociographie du catholicisme à ses débuts.

Depuis quelques années, plusieurs écrits sociologiques intéressants sont apparus sur la situation actuelle du catholicisme dans divers pays du monde¹. Des revues comme *Social Compass* en Europe, *Sociological Analysis* aux États-Unis et les *Cahiers de recherche en sciences de la religion* ici au Québec, entre autres, ont produit de nombreux articles et numéros spéciaux sur le catholicisme, et plusieurs des auteurs qui ont participé au présent numéro de *Sociologie et sociétés* ont été parmi les artisans de ce renouveau. La sociologie du catholicisme, dont les intérêts étaient autrefois tout à fait paroissiaux, dans les deux sens du terme, ne fait pratiquement plus d'enquêtes sur la pratique dominicale mais elle traite plutôt maintenant de tout un éventail de questions plus générales et plus sociologiques. La sociologie du catholicisme est en plein essor, au moment même où la sociologie des religions elle-même redevient un domaine central de la sociologie.

Jusqu'à récemment, la sociologie des religions était considérée comme un domaine peu important de la sociologie parce que la religion semblait devoir occuper une place de plus en plus restreinte dans l'évolution de la société. La perspective qui dominait presque toute la sociologie des religions était que la religion et la modernité étaient incompatibles et que la sécularisation généralisée était un processus inéluctable. Et de fait, un peu partout dans le monde, l'entrée dans la modernité a été accompagnée d'un certain recul de la religion, d'une laïcisation et d'une déclergification partielle dans plusieurs domaines. Mais contrairement à ce que prévoyaient certains théoriciens de la sécularisation, la religion n'est pas disparue; au contraire, il semble plutôt qu'elle n'en finit plus de rebondir, de s'adapter, de se maintenir et de se transformer, de sorte que la modernisation et la disparition graduelle de la religion ne sont plus perçues comme des phénomènes nécessairement interreliés. Avec la résurgence de l'islam, la montée des conservatismes religieux, l'essor des sectes et des cultes, la persistance de l'appartenance, des croyances et des expériences religieuses, on ne peut plus parler avec autant d'aisance de sociétés en voie de sécularisation, ni de la mort imminente de Dieu. Il n'y a pas eu non plus, bien sûr, de grand retour, ni même de permanence ou d'état stationnaire de la religion. L'effritement a continué sur plusieurs fronts,

1. Signalons le livre très complet de Thomas M. GANNON S. J. (ed.) *World Catholicism in Transition*, New York, MacMillan, 1988, l'ouvrage plus modeste mais significatif de Roger O'TOOLE (ed.) *Sociological Studies of Roman Catholicism*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1990, ainsi qu'un ouvrage à paraître bientôt sur le catholicisme aux États-Unis sous la direction de Rose Ellen EBAUGH (ed.), *Vatican II and U.S. Catholicism: 25 Years Later*, Greenwich, Conn., JAI Press. (À paraître au début de 1991).

mais il y a des reprises partielles à d'autres niveaux. Des formes de religiosité se sont amenuisées, mais d'autres ont ressurgi ailleurs, de sorte que dans l'ensemble, on ne peut parler ni de volatilisisation complète, ni de persistance uniforme, ni de grand renouveau. En gros, on peut dire que c'est d'une restructuration qu'il s'agit, de changements plus ou moins profonds selon les régions, les traditions religieuses, ou encore selon les diverses dimensions de la religiosité.

Ce que nous constatons aujourd'hui, ce n'est donc pas la disparition ou le retour de la religion, mais plutôt sa lente métamorphose. Les religions se renouvellent continuellement, elles acquièrent de nouvelles particularités tout en perdant certains attributs, de sorte que l'on ne peut pas dire simplement que la religion «fout le camp» ou qu'elle revient, qu'elle est permanente ou récurrente. Il y a un peu de tout cela à la fois; en fait, la religion change, elle est faite de transitions et de traditions, de nouveautés et de vestiges. Si retour il y a, ce retour est incertain, si disparition il y a, celle-ci n'est pas complète mais partielle seulement. La religion est en voie de réinterprétation et de recomposition, de reconstitution et de reformation, il y a des reculs et des glissements au niveau de certaines croyances et pratiques, mais des renouveaux et des remontées se manifestent à d'autres plans.

On ne peut plus alors parler de ce qui arrive à la religion en général, mais il faut spécifier de quelle religion il s'agit, et de quelle culture il est question. Même dans le cas du catholicisme, que certains dans le passé croyaient monolithique et interchangeable, le pluralisme et la diversité sont actuellement tout à fait évidents. D'un continent à l'autre, d'une tendance théologique ou idéologique à l'autre, il y a maintenant, au-delà d'une unité minimale, des variations culturelles multiples. La pratique et les vocations n'ont pas chuté de la même façon partout. L'emprise de l'Église catholique sur les institutions et sur la vie personnelle, sociale et politique s'est plus ou moins assouplie ou assoupi selon qu'il s'agit d'un pays ou d'un autre, mais elle s'est parfois affermie, dans certains pays ou avec le mouvement charismatique et les communautés de base par exemple.

Le concile Vatican II, qui s'est terminé il y a 25 ans, a opéré des changements considérables à divers niveaux. La reconceptualisation de l'Église comme peuple de Dieu plutôt que comme structure pyramidale, la reconnaissance de la valeur des autres traditions religieuses, les renouveaux théologique, pastoral, liturgique, biblique et charismatique ont eu des conséquences considérables sur le catholicisme dans plusieurs pays. L'émergence d'une religion plus individuelle, plus protestante, en somme, la libéralisation des croyances et des pratiques, la contestation des femmes, l'exode du clergé, le retour d'une foi plus expérientielle et plus personnelle, la radicalisation et la laïcisation des engagements sociaux et politiques, la fronde des traditionalistes, la crispation des autorités vaticanes, tout cela montre bien que le catholicisme est en train d'opérer sa difficile mutation dans la modernité par un mélange complexe de neuf et de vieux. Au Québec par exemple, le nombre de prêtres continue de diminuer, mais par ailleurs le nombre d'agents pastoraux non-prêtres, des femmes pour la plupart, continue de croître; on en compte maintenant plus de 2 000, ce qui est beaucoup mais pas suffisant numériquement pour remplacer un clergé vieillissant qui se renouvelle fort peu. Plusieurs fidèles québécois ont abandonné les pratiques traditionnelles, mais d'autres pratiques religieuses populaires réapparaissent ou se maintiennent. Les lieux de pèlerinage comme l'Oratoire Saint-Joseph et le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré continuent d'attirer les foules, alors que plusieurs paroisses périclitent. La foi religieuse n'a pas disparu, mais dans bien des cas elle porte sur des objets différents, tandis que les aspects expérientiels et vécus de la religion ont acquis plus d'importance que les rites et les dogmes.

Dans les quatorze textes que nous avons rassemblés ici, les auteurs poursuivent ce questionnement. C'est cette perspective qu'il faut avoir à l'esprit en lisant ces textes en apparence très divers, rédigés par des chercheurs venant d'horizons théoriques et empiriques différents. Nous avons décidé d'amorcer le débat avec les articles les plus généraux qui présentent des aperçus assez critiques de la situation actuelle de l'Église catholique dans ses rapports avec la modernité. Les auteurs d'un deuxième groupe de textes interrogent

ensuite la situation québécoise, en jetant de la lumière sur divers problèmes de religion qui se posent dans un contexte de sécularité accrue. Le cas du catholicisme québécois, comme le souligne le sociologue britannique David Martin², et comme le montre aussi Peter Beyer³, est un cas particulier qui mérite que l'on s'y arrête; c'est pourquoi nous n'avons pas hésité à lui consacrer la majorité des textes de ce numéro. Enfin un troisième ensemble, plus restreint, apporte une contribution comparative, par un examen de la situation du catholicisme dans quelques pays européens à forte catholicité et de culture latine.

Le bref essai de Paul Valadier reprend et précise certaines des idées assez critiques à l'égard des autorités ecclésiastiques tentées par le traditionalisme qu'il a présentées dans son livre *L'Église en procès*⁴, et qui lui ont valu d'être limogé par le Vatican de son poste de directeur de la célèbre revue des jésuites français *Études*. Loin d'opposer christianisme et modernité, Valadier montre comment celui-ci est une des sources de celle-là, et comment les deux sont finalement compatibles, malgré la tension inévitable mais féconde qui les oppose.

L'étude de Jean Remy de l'Université de Louvain en Belgique, qui fut parmi les premiers sociologues des religions à parler des liens étroits entre catholicisme et culture⁵, explore les initiatives et les logiques des actions actuelles et potentielles de la hiérarchie catholique, notamment celles de la papauté, sur la scène publique. Même si leur autorité disciplinaire est faible, les évêques et le pape ont des ressources symboliques considérables qui leur permettent d'intervenir dans une société sécularisée où la critique est devenue omniprésente. Au-delà de la baisse de la pratique dominicale et du recul des institutions chrétiennes traditionnelles, des phénomènes nouveaux, tels les voyages internationaux du pape, les pèlerinages et les nouveaux réseaux organisationnels, témoignent de l'influence persistante de l'Église catholique dans la société moderne.

Jean-Paul Rouleau, sociologue des religions de l'Université Laval et spécialiste des communautés religieuses québécoises⁶, se demande où en est la religion catholique vingt-cinq ans après l'aggiornamento opéré par Vatican II. Selon lui, la cosmologie du catholicisme, c'est-à-dire sa vision générale du monde, a éclaté, ses représentations spécialisées (v.g. sa doctrine sociale) sont en crise, son système organisationnel s'est assoupli et diversifié, et des tensions sont apparues suite à l'implantation de stratégies maladroites de cohésion et de restauration. Quant à la religiosité, elle est plus forte au plan culturel qu'au niveau de la pratique et des croyances traditionnelles. L'auteur conclut en montrant qu'au-delà des difficultés d'ajustement entre le catholicisme et la modernité, un dialogue est possible, dont la théologie de la libération, la théologie féministe et la théologie œcuménique sont des amorces.

Mon propre texte sur les papes et la paix analyse la contribution de cinq papes du XX^e siècle, et du concile Vatican II, aux questions de paix et de désarmement qui constituent un des enjeux majeurs de la modernité. Comme c'est le cas pour le domaine socio-économique, les papes, qui s'aventurent fréquemment dans ce domaine, y ont joué un rôle passablement positif et progressiste. Face à l'émergence de formes mondiales de puissance militaire et économique, la papauté n'a pas hésité à rappeler les exigences de la justice internationale et de la solidarité universelle. Cela est assez remarquable quand on considère que

2. MARTIN, David, «Catholicism in Transition», in GANNON Thomas M. S. J. (ed.), *op. cit.*, p. 13-14.

3. BEYER, Peter, «The Evolution of Roman Catholicism in Quebec: A Luhmannian Neo-Functionalist Interpretation» in O'TOOLE, Roger (ed.), *op. cit.*, p. 1-26.

4. VALADIER, Paul, *L'Église en procès, Catholicisme et monde moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1987.

5. BOULARD, Fernand et REMY, Jean, avec la participation de Michel DECREUSE, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Éditions ouvrières, 1968. Voir aussi VOYÉ, L., DOBBELAERE, K., REMY, J. et BILLIET, J., *La Belgique et ses dieux*, n° spécial de *Recherches sociologiques*, vol. XVI, n° 3, 1985.

6. Jean-Paul ROULEAU fut coresponsable avec Jacques ZYLBERBERG de la publication d'un ouvrage important sur la religion au Québec, ROULEAU, Jean-Paul et ZYLBERBERG, Jacques (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, 1984.

dans d'autres secteurs (v.g. dans l'exercice *ad intra* de leur autorité, dans leurs prises de position sur la place de la femme dans l'Église, et dans leur enseignement d'éthique sexuelle), ces papes ne se sont jamais signalés par leur audace, ni même par leur ouverture d'esprit⁷.

Depuis 1981, Paul-André Turcotte a publié trois livres remarquables sur les frères enseignants⁸. Pour construire une sociologie des ordres religieux, il s'appuie sur des études de cas centrées sur le Québec, et sur des recherches et des approches théoriques européennes (celles de Weber, Troeltsch, et Ségué particulièrement). Selon son approche qu'on pourrait qualifier de conflictuelle, les ordres religieux sont perçus comme des groupements mixtes qui tiennent à la fois de la secte et de l'Église. Leurs traits spécifiques sont caractérisés par les concepts de groupement volontaire et utopique, de groupement de virtuoses ascétiques, et de groupement total, au sens qu'Erving Goffman donne à ce terme. Turcotte montre comment l'ordre religieux jouit d'une certaine autonomie dans l'Église et dans la société, tout en étant institutionnellement subordonné. De cette ambiguïté découle une capacité d'autorégulation interne, et d'autodéfinition des frontières physiques et idéologiques, ainsi que des transactions protestataires qui s'expriment dans les limites de l'intégration aux institutions civiles et ecclésiastiques et de l'attestation d'une réalité autre que celle communément perçue.

Pauline Côté a obtenu son doctorat à l'Université Laval il y a quelques années avec une thèse comparant les charismatiques catholiques et les Témoins de Jéhovah⁹. Jacques Zylberberg, spécialiste lui aussi du mouvement charismatique québécois, qui a dirigé cette thèse de sociologie politique, s'est joint à elle pour analyser ici l'évolution du renouveau charismatique canadien francophone. Ce mouvement néo-pentecôtiste représente selon eux une dissidence intérieure, et une protestation contre la modernité et le désenchantement du monde, mais aussi paradoxalement, une poussée individualiste et démocratisante, une acculturation protestantisante en somme, et une forme d'adaptation à la modernité, voire même à la postmodernité. Côté et Zylberberg décrivent le processus par lequel se sont opérées la cooptation et la reprise en main par la hiérarchie du mouvement lancé et animé à ses débuts par le père Regimbal, le remplacement des acteurs élitistes charismatiques par des répondants organisationnels diocésains, et la réintégration des initiatives de mobilisation autonome dans le giron du contrôle paroissial et diocésain. Ils concluent en affirmant que le mouvement charismatique a été un mélange de solidarité mécanique et de rationalité instrumentale qui a fourni à ses adeptes une tradition en organisant leur modernité.

Marie-Andrée Roy est la coauteure d'un ouvrage récent¹⁰ qui fait le point sur la parole émergente des femmes dans les études sur la religion. Cette montée du mouvement féministe, dans la société comme dans l'Église, est un des traits marquants de la modernité. Dans son article, l'auteure réfléchit sur le changement qui s'est opéré dans la situation de la femme à l'intérieur du catholicisme québécois. En observant les discours et les pratiques des femmes engagées dans l'Église catholique au Canada français, elle arrive à distinguer trois types parmi celles-ci : les traditionalistes, les réformistes et les féministes. Malgré la discrimination dont elles sont victimes de la part de l'institution ecclésiastique, les femmes n'en constituent pas moins la grande majorité des pratiquants et même du personnel bénévole et salarié de l'Église catholique. Plusieurs d'entre elles essaient d'obtenir et d'opérer des changements mais sans grand succès, comme le montre l'autopsie que fait Roy du travail du comité «ad hoc» de la Conférence des évêques catholiques du Canada sur la situation des femmes dans l'Église, dont le rapport *Les femmes dans l'Église*, ainsi qu'un dossier d'animation, ont

7. VAILLANCOURT, Jean-Guy, *Papal Power. A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*, Berkeley, University of California Press, 1980.

8. TURCOTTE, Paul-André, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.; *Les chemins de la différence. Pluralisme et aggiornamento dans l'après-concile*, Montréal, Bellarmin, 1985, 192 p.; *L'enseignement secondaire public des frères éducateurs (1920-1970). Utopie et modernité*, Montréal, Bellarmin, 1988, 220 p.

9. CÔTÉ, Pauline, *Transactions politiques et collectivités sacrées : le cas des Charismatiques et des Témoins de Jéhovah*, Québec, Université Laval, 1988 (thèse de doctorat en science politique).

10. ROY, Marie-Andrée et DUMAIS, Monique, *Souffles de femmes*, Montréal, Éditions Paulines, 1989.

été publiés en 1985, mais seulement après avoir été transformés de façon significative par l'épiscopat canadien.

Les textes de Gregory Baum et de Julien Harvey, comme celui de Valadier, sont de brefs essais rédigés par des théologiens prolifiques, très connus au Québec et ailleurs, et qui sont habitués à analyser la réalité sociale en utilisant une approche sociologique. Baum et Harvey centrent tous les deux leur attention sur le rapport Dumont, le premier en faisant une analyse serrée du texte de ce rapport, analyse qui montre que celui-ci a tenté de favoriser la démocratie de participation dans l'Église du Québec et d'introduire des changements dans les institutions ecclésiales. Malgré l'échec de plusieurs des réformes proposées par ce rapport, celui-ci n'en reste pas moins un document qui a contribué, selon Baum, à l'émergence de positions avant-gardistes chez les évêques du Québec, malgré l'échec de la démocratisation institutionnelle. Julien Harvey insiste quant à lui sur l'impact du rapport Dumont à court, à moyen et à long termes. Il montre que cet effort d'aggiornamento, entrepris dans la foulée de Vatican II et de la Révolution tranquille québécoise, n'est pas périmé. Ce fut un moment important de la rencontre entre la foi catholique et la culture québécoise et il continue d'avoir une influence considérable encore aujourd'hui.

Les deux articles suivants traitent aussi du Québec, mais l'angle d'approche y est plus résolument sociologique et contemporain. Reginald Bibby, sociologue albertain dont le livre *La religion à la carte*¹¹ a été traduit et publié en français, ne pense pas que les grandes religions établies de l'Amérique du Nord soient actuellement en voie de disparition ou en train d'être remplacées par de nouvelles religions de type fondamentaliste et sectaire ou de type syncrétiste et cultique. À partir de données de sondages, il montre que le catholicisme québécois, après une période de déclin, se maintient assez bien, mais comme une religion «à la carte», c'est-à-dire comme une religion à laquelle on continue à s'identifier, mais en lui demandant certains services précis, et dont on n'accepte de façon sélective que certains enseignements et certaines pratiques. Selon lui, de 1975 à 1985, la situation semble s'être plus ou moins stabilisée en ce qui concerne le déclin du catholicisme québécois, même si son rôle dans la société et dans la vie des gens a changé considérablement.

Raymond Lemieux, de l'Université Laval, publiera très bientôt un ouvrage sur les croyances religieuses des Québécois¹². Il fait lui aussi le bilan, de façon empirique, sur les croyances et les pratiques des catholiques québécois. Pour lui, le catholicisme québécois n'est plus tellement une affaire de pratique dominicale, mais plutôt un fait de culture, c'est-à-dire un point d'attache historique qui demeure important symboliquement pour une très grande proportion de la population du Québec. Lemieux décrit le catholicisme culturel comme étant un catholicisme populaire caractérisé par l'engagement humanitaire et par la communion émotionnelle, un catholicisme diffus qui requiert peu de liens visibles avec l'Église institutionnelle. Ce catholicisme, selon lui, continue d'être un héritage familial et une organisation scolaire de la foi, mais il représente aussi la manifestation d'un imaginaire éclaté et d'une quête inlassable de sens.

Les trois derniers articles de ce numéro apportent un éclairage comparatif, en étendant l'analyse à d'autres pays latins d'Europe occidentale : l'Italie, l'Espagne et la France. Ces trois pays sont des endroits où le catholicisme continue de jouer un rôle important, et ils occupent par conséquent une place centrale dans l'Église catholique. Ils offrent donc une base intéressante de comparaison. Nous aurions pu, bien sûr, choisir d'autres pays (la Pologne ou l'Irlande par exemple, ou des pays du Tiers-Monde). Nous avons préféré nous en tenir à ces trois pays parce que plusieurs de ces autres pays ont été bien couverts récemment dans des ouvrages comme ceux de Gannon et de O'Toole, et dans les numéros spéciaux de la revue *Sociological Analysis* et *Social Compass*, entre autres.

11. BIBBY, Reginald, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988.

12. LEMIEUX, Raymond et MILOT, Micheline, *Les croyances des Québécois*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 10, 1990.

Arnaldo Nesti, sociologue italien, a publié plusieurs ouvrages de sociologie de la religion¹³. Il nous présente dans son article divers schémas d'interprétation du catholicisme italien, et arrête son choix sur celui qui présente le catholicisme, entre la chute du pouvoir temporel du pape au siècle dernier jusqu'à Vatican II, comme étant ecclésiocentrique et hiératico-institutionnel. Durant la décennie qui a suivi le concile Vatican II, la structure pyramidale et segmentée du catholicisme a été fortement ébranlée, et celle-ci cède maintenant la place à une structure stratifiée basée sur des formes de différenciation fonctionnelle. Nesti identifie quatre modèles socio-religieux fondamentaux au sein des mouvements catholiques et il insiste sur l'importance de tenir compte de trois phénomènes qui marquent le vécu du catholicisme, à savoir la religion citadine, la pratique pastorale liée à la structure paroissiale, et la religiosité populaire. La seconde partie de l'article analyse le cas spécifique du catholicisme florentin, qui permet de comprendre certaines tendances du changement en cours en Italie au plan national. En conclusion, Nesti énumère les caractéristiques marquantes du catholicisme italien actuel.

José Prades, sociologue d'origine espagnole qui enseigne à l'UQAM depuis plusieurs années, vient de publier deux ouvrages remarquables, l'un sur Durkheim¹⁴ et l'autre sur la religion¹⁵. En s'appuyant sur les travaux de Diaz-Salazar, il nous fait ici une description du lien entre le catholicisme et la modernité en Espagne à trois moments de l'histoire récente de ce pays: a) de 1900 à 1939, b) de 1940 à 1975 (période du national-catholicisme) et c) de 1975 à aujourd'hui (période de resécularisation). Dans la seconde partie de sa note critique, il élargit le débat à un niveau plus théorique, en posant quelques questions inspirées par les traditions wébérienne et durkheimienne, concernant les solidarités partisans du catholicisme dans les diverses sociétés où il s'acculturalise. La réponse à ces interrogations, selon lui, se trouverait dans une théorie socio-religiologique du sacré, dont il présente ici les grands traits, sous forme d'hypothèse.

L'article de Danièle Hervieu-Léger, auteure d'un livre sur le christianisme actuel¹⁶ est tout indiqué pour clore cet ensemble de textes sur la nouvelle sociologie du catholicisme. Elle y aborde les grands thèmes de la sécularisation et de la recomposition du catholicisme face à la modernité. Ce qu'elle dit des changements en cours dans le catholicisme français, à partir de ses propres recherches et de celles de sociologues comme Yves Lambert¹⁷, peut servir pour la compréhension des transformations dans les rapports entre catholicisme et société contemporaine dans plusieurs autres sociétés où le catholicisme paroissial et clérical a autrefois été très fortement ancré. À partir de données récentes, elle indique que plus de 80 % des Français se déclarent catholiques même si seulement 10 % vont à la messe le dimanche ou acceptent la morale sexuelle officielle de l'Église. Le nombre de prêtres et de militants des paroisses et des mouvements a aussi périclité. Le catholicisme français est passé, selon elle, de la reconquête religieuse à la croisade éthique, et de celle-ci à l'accompagnement spirituel d'un monde autonome, pour aboutir finalement à une religiosité diffuse et privée. Le catholicisme reste quand même présent comme composante de la culture et comme dimension invisible de la conscience collective, mais aussi comme un ensemble de petites communautés émotionnelles et subjectives, comme un répertoire de symboles à usages multiples, comme un foisonnement de petites sous-cultures extra-paroissiales. À côté de la réaction de l'intégrisme contre ces adaptations à la modernité, il y a un

13. Voir entre autres, NESTI, Arnaldo, *Il religioso implicito*, Roma, lanua, 1985, ainsi que NESTI, Arnaldo, *Il silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Roma, Borla, 1989.

14. PRADES, José A., *Durkheim*, Paris, Presses universitaires de France, (Que sais-je? n° 2533), 1990.

15. PRADES, José A., *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité* Paris, Presses universitaires de France, 1987.

16. HERVIEU-LÉGER, Danièle (avec la collaboration de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

17. LAMBERT, Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985. Voir aussi l'article récent d'Yves LAMBERT, «Vers un monothéisme des valeurs?», *Le débat*, n° 59, mars-avril 1990.

«intégralisme» plus subtil qui tente de présenter l'Église comme une réponse aux limites de la modernité. Cette stratégie de reconstruction institutionnelle proposée par une figure comme le cardinal Lustiger par exemple, ne semble pas à Hervieu-Léger être davantage en mesure que celle de Mgr Lefebvre de bloquer le processus de recomposition culturelle qui est en train de se dérouler lentement sous nos yeux.

Notre choix d'auteurs et de sujets ne couvre pas, loin de là, l'ensemble très vaste auquel nous aurions pu faire appel pour un numéro comme celui-ci. Notre but n'était pas d'être exhaustif, mais plutôt d'apporter de nouvelles pièces pour nourrir un débat très riche qui se déroule depuis quelques années sur la place de la religion, du christianisme et du catholicisme en particulier, dans la culture et la société contemporaines. Ce numéro reflète cette effervescence, car les auteurs qui y participent ont tous durant ces dernières années publié des travaux marquants dans ce domaine. En allant ici au-delà de leurs travaux antérieurs, ils apportent des contributions qui viennent rejoindre cette nouvelle vitalité et qui sont représentatives de la diversité des perspectives qui ont cours actuellement dans ce domaine, au plan théorique comme au plan méthodologique, et au niveau des champs d'intérêt. Par ailleurs, il y a aussi une certaine convergence dans ce qu'ils disent, qui reflète bien le fait que des chercheurs, même très différents les uns des autres mais travaillant sur des objets similaires, ne peuvent pas faire autrement que d'aboutir à des constatations en partie semblables, à des explications et des interprétations qui se ressemblent. Il se peut aussi que cette convergence vienne en partie du processus de sélection et des interinfluences qui jouent nécessairement quand plusieurs chercheurs étudient les mêmes phénomènes, mais j'ose penser qu'elle vient surtout du fait que l'approche sociologique que nous pratiquons ne nous permet pas de contourner facilement la réalité, quelque mouvante qu'elle soit.

Nous n'aurons pas la prétention de croire que nous avons couvert ici toutes les questions importantes et tous les axes d'investigation possibles en sociologie du catholicisme. Notre angle d'approche, le rapport entre catholicisme et modernité et les questions de sécularisation et de recomposition culturelle, de changement et de persistance dans un nombre limité de sociétés, a aidé à circonscrire les enjeux, mais il a aussi limité nos perspectives. Le fait de centrer l'attention sur quelques sociétés précises, assez semblables entre elles sous certains rapports, montre bien que ce ne sont que quelques matériaux que nous avons apportés à la construction de l'édifice. Espérons que d'autres sociologues continueront le travail, en centrant maintenant davantage l'attention sur les douzaines d'autres pays, surtout dans le Tiers monde, où le catholicisme tient une place et joue un rôle important à côté d'autres groupes chrétiens et d'autres religions en général¹⁸. La constitution d'une véritable sociologie internationale du catholicisme, à l'intérieur de la sociologie des religions, requiert que nous élargissions ainsi nos horizons.

18. «Sur la scène mondiale... il semble y avoir moins de chrétiens pratiquants en Europe de l'Ouest, mais l'Église est en train de vivre une renaissance en Europe de l'Est et en Union soviétique, et elle croît de façon continue en Asie, en Amérique latine et spécialement en Afrique. Certaines tendances suggèrent que vers la première décennie de son 3^e millénaire, le christianisme sera principalement une foi de peuples du Tiers monde.» Harvey COX, dans un compte rendu publié dans le *Washington Post*, du livre de Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, vol. 5: Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*.