

Le catholicisme italien contemporain. Schéma pour une analyse

Contemporary Italian Catholicism. An Analytical Framework

Arnaldo NESTI

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001530ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001530ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

NESTI, A. (1990). Le catholicisme italien contemporain. Schéma pour une analyse. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 165–182. <https://doi.org/10.7202/001530ar>

Résumé de l'article

Cet essai entend offrir un schéma d'analyse du catholicisme italien contemporain. En partant d'une étude critique du rapport catholicisme-société italienne, comme si le catholicisme constituait le simple reflet de la connotation méditerranéenne spécifique, l'auteur estime qu'un tel catholicisme présente, jusqu'au Concile, un caractère ecclésiocentrique, hiérocrationnel et institutionnel. À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'Église assume, au sein de la profonde crise des institutions politiques, une fonction de plausibilité sociale supplétive. Elle apparaît non seulement comme le principe d'organisation et de guide, mais aussi comme celui de mobilisation des ressources individuelles. Avec le concile Vatican II, jusque dans la moitié des années soixante-dix, la structure pyramidale du catholicisme subit de nombreuses transformations.

L'Église passe d'une structure segmentée à une structure stratifiée et enfin elle apparaît toujours plus caractérisée par des formes de différenciation fonctionnelle. Cet essai, sur la base des recherches les plus récentes, représente donc un analyse du présent dans le cadre d'une optique historico-sociologique.

Le catholicisme italien contemporain. Schéma pour une analyse.

ARNALDO NESTI

Il existe au sujet du catholicisme italien deux schémas d'interprétation auxquels adhèrent assez souvent, même au sein de la communauté internationale, des chercheurs en sciences sociales.

D'après le premier, l'Italie, vu l'établissement à Rome de la papauté, est fortement marquée par un catholicisme papal. Les nombreux évêques ne seraient que des préfets de la curie romaine, les organisations catholiques ne serviraient qu'à alimenter le consensus ecclésiastique, et la théologie catholique ne constituerait qu'un exercice d'orthodoxie respectueuse.

La vie politique nationale serait incompréhensible si l'on ne tenait pas compte des événements survenant, «outre-Tibre», au Vatican. La démocratie chrétienne, le parti détenant la majorité relative, serait l'indice le plus évident comme quoi la sécularisation, tout comme la modernité, ne serait qu'assez étrangère aux événements du pays en question. Dans ce contexte, la transformation des institutions monarchiques en institutions républicaines en 1946 n'aurait pas eu de répercussions notables parce qu'en substance le schéma serait demeuré celui d'une monarchie au sein de laquelle le véritable roi aurait toujours été le pape, le pape-roi.

L'existence de la papauté aurait donc influencé la vie politique nationale de façon telle qu'il serait impossible de comprendre les caractères et l'histoire du catholicisme italien sans en tenir compte. Ce qu'écrit Bellah à ce sujet apparaît significatif: «La présence de la papauté en Italie a constitué une arme à double tranchant pour la vie spirituelle des Italiens. Elle a empêché le développement d'une église nationale, dans le sens français et espagnol du terme, c'est-à-dire de modèles religieux tout à la fois véritablement religieux et représentatifs d'une culture populaire nationale. Les ecclésiastiques italiens les plus capables ont fini par être absorbés par la bureaucratie internationale de l'église plutôt que d'être motivés par la recherche d'expressions nationales spécifiques»¹.

1. BELLAHR, N., «*Le cinque religioni dell'Italia moderna*», p. 447 in CAVAZZA, E.L., S.R. GRAUBARD (a cura di), *Il caso italiano*, Vol. 2, Milan, Garzanti, 1974.

D'après un autre schéma d'interprétation tout aussi répandu et en partie lié au précédent, le véritable catholicisme, c'est-à-dire celui des grandes masses italiennes, présente les caractéristiques d'une religion particulariste, émotionnelle, faite de rites, de gestes extérieurs, en contraste avec l'universalisme et la rigueur rationnelle. Au sein de ce catholicisme, une femme joue un rôle fondamental, apparaissant comme la manifestation de la Grande Mère du monde méditerranéen qui ne s'exprime que partiellement et de façon peu claire au travers de la Vierge de Nazareth. Le catholicisme italien serait caractérisé par la présence de saintes et de madones reflétant les éléments terrestres et charnels de préoccupations instinctives d'anxiété². L'explication en serait la conséquence logique d'une continuité culturelle avec un passé très ancien, aux revers syncrétiques.

Des approches de ce genre, bien qu'en partie vraies, sont le fruit de «constructions sociales» allant au-delà d'une considération objective de l'ordre des institutions et des aspects vécus du catholicisme italien en tant que phénomène social dans sa dimension contemporaine et, qui plus est, dans sa dynamique historique.

D'autre part, les approches historiographiques et les approches anthroposociologiques elles-mêmes diffèrent aussi bien dans la considération du catholicisme dans son ensemble que dans celle l'envisageant au cours de périodes historiques distinctes³. Pour prendre un exemple, le critère d'interprétation de R. Pettazzoni⁴ représente un point de repère significatif. D'après lui, l'histoire religieuse de l'Italie dépasse la césure entre paganisme et christianisme en une perpétuelle antithèse entre deux formes religieuses hétérogènes, antithèse qui subsiste même avec le christianisme. Au sein même du catholicisme italien formel, il existerait de façon constante une différence de fond entre les formes liées à l'expérience privée, à sa subjectivité et celles où elle doit résoudre les dilemmes de l'expérience communautaire de la vie en groupe. Il semble difficile d'analyser les vicissitudes de la vie religieuse nationale en ces termes qui apparaissent trop répétitifs et schématiques.

Quelles sont alors les caractéristiques du catholicisme italien contemporain ?

Nous tenterons, dans le cadre de cette étude, de délimiter les grandes lignes du problème, sur la base des recherches sociologiques existantes sans cependant négliger les aspects historiques pouvant être raccordés au présent.

1. LA DYNAMIQUE DE L'APRÈS-CONCILE

Dans les années cinquante et au début des années soixante, les Facultés pontificales romaines affrontaient et analysaient encore le rapport église-monde au sein de l'espace d'un *scholion* sous l'angle d'un *De ecclesia societate perfecta*, renvoyant pour tout le reste aux traités de droit canon⁵ et de droit ecclésiastique international. Le modèle de l'Église catholique est considéré comme ptolémaïque dans le sens que l'on pense que la société doit graviter autour de l'axe soleil-église, mais aussi hiérocrationnelle dans la mesure où le pouvoir est détenu *in primis* par la hiérarchie ecclésiastique et par le clergé. Le laïcat apparaît comme une réalité subordonnée et passive. Même le laïcat organisé au sein d'associations, en particulier d'action catholique, apparaît comme l'exécutant d'un plan élaboré ailleurs, de la part justement de la composante hiérocrationnelle dotée d'un pouvoir sacré exclusif. On privilégie un associationnisme fait de laïcs — «clergé de réserve»⁶ destiné à servir de liaison entre la hiérarchie et le monde, en vue de la «christianisation de la société»⁷. Les mêmes groupes

2. Voir SCIASCIA, L., *La corda pazzo*, Turin, Einaudi 1970, p. 184-203.

3. Voir à ce sujet dans le numéro de «*Religioni e Società*» dédié à «*Cultura italiana e riforma civile-religiosa*», 1989, n°8.

4. Voir PETTAZZONI, R., *Italia Religiosa*, Bari, Laterza, 1952.

5. Voir ZAPALENA, T., *De Ecclesia Christi, Romae*, 1954, pars altera Romae; CAPPELLO, F.M., *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, Romae, 1947, 3^e édition, Vol. II

6. POGGI, G., *Il clero di riserva*, Milan, Feltrinelli, 1963.

7. L'œuvre de l'action catholique italienne, sous la direction en particulier de Luigi GEDDA, se fixe un tel but. Dans ce contexte, l'action et l'œuvre de personnalités telles que celle du jésuite Riccardo LOMBARDI

qui optent pour une dimension ascétique dans des formes excluant l'expérience commune des croyants, sont caractérisés par une volonté prioritaire de type «ecclésiocentrique». L'idéalisation des modèles de vie religieuse est effectuée sur la base de *statuts* profanes tels que ceux du soldat et de l'ouvrier⁸ qui n'ont cependant aucun rapport avec les perspectives de type missionnaire et testimonial telles qu'on peut les rencontrer par exemple dans les expériences françaises contemporaines des prêtres-ouvriers⁹.

Le caractère «ecclésiocentrique» prononcé du catholicisme italien traduit l'expérience mûrie à la suite de la chute du pouvoir temporel de la papauté. Un double refus anti et pré-bourgeois s'instaure sur les ruines de l'Ancien Régime. La condamnation du monde moderne finit par alimenter la nostalgie du passé, l'esprit triomphaliste et apologétique, et un climat de restauration. La composante hiératico-institutionnelle diffuse implique l'obéissance et l'accroissement de pratiques rituelles et de charité. Elle revendique le droit et le devoir d'intervention dans le domaine de la vie privée, par l'intermédiaire du facteur de rite-dévotion et, dans le domaine social, par l'intermédiaire de la dimension de charité-assistance. Depuis le début du XX^e siècle, la structure de masse du monde catholique se distingue : a) par la promotion d'actions vouées à apaiser les «fléaux sociaux» dans un esprit de charité et d'assistance; b) par une analyse de la structure sociale uniquement en termes d'éthique et de religion; c) par une dichotomie très prononcée entre les vicissitudes de la vie civile et le dessein de théologisation, entre la *civitas Dei* et la *civitas diaboli*; d) par une importante mythification de la vie médiévale au sein de laquelle le travail, la justice et le système économique se basaient sur le principe d'éthique; e) par la considération emphatique de la structure du monde rural par rapport à celle du monde urbain et au processus d'industrialisation. À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'Église catholique exerce pendant longtemps une fonction complémentaire (et/ou additionnelle) de légitimation sociale dans une conjoncture, faisant justement suite au fascisme, de destruction-restructuration du pouvoir politique. Avec la fin des années cinquante, une telle intervention vient à manquer, mais par l'intermédiaire de la trame associationniste et en particulier du réseau d'échanges en liaison avec le parti catholique, l'Église et le monde catholique représentent un poumon vivifiant pour l'ensemble de la société politique nationale. Dans ce contexte, on a observé que l'Église, au-delà d'un système de valeurs, apparaît plus comme «un ensemble de biens qui ont une signification et une valeur particulière par rapport à la société dans laquelle ils existent, au sein de laquelle ils sont créés et utilisés, et dans laquelle ils sont en fin de compte échangés»¹⁰. Sa fonction résiderait dans la délimitation du pensable, du représentable, par l'intermédiaire d'une manipulation à la source des idées religieuses. Une classe de spécialistes, le clergé justement, grâce à l'autorité dont il dispose en tant que principal représentant du capital religieux, réussirait à mettre en mouvement un marché-échange des biens religieux, avec un échange-substitution entre sacré et profane, en méconnaissant et en occultant les rapports de force existant dans la société, en satisfaisant la demande multiple et différenciée des différentes classes sociales et en assurant la reproduction des rapports sociaux existants, précisément au nom de l'ordre et de la paix sociale. Il faut cependant dire que la dialectique Église-structure sociopolitique s'articule de bien des façons. La dialectique production-distribution-consommation du *bien* religieux sur le terrain sociopolitique n'est ni unidimensionnelle ni à effet garanti. Des processus de différenciation existant au sein du sous-système ecclésiastique entrent en jeu, grâce également aux niveaux distincts

est significative. Voir «*Vigilia di mobilitazione generale*», in *Civiltà cattolica*, 1947, IV, p. 15 et suivantes. Dans le même sens se situe, au moins en ce qui concerne leur but, l'œuvre de personnalités prédisposant l'utilisation des moyens et des techniques modernes «*Pro civitate christiana*» comme Don Giovanni Rossi. Voir le numéro utile de *Rocca*, n° 22, 15 novembre 1975.

8. Malgré son caractère polémique, voir la partie consacrée au groupe religieux animé par L. GEDDA, in FALCONI, C., *Gedda e l'azione cattolica*, Florence, Parenti, 1958.

9. Voir ANCEL, A., *Cinq ans avec les ouvriers. Témoignage et réflexions*, Paris, 1963

10. GUIZZARDI, G., *La religione delle crisi*, Milan, Feltrinelli, 1979.

de la conscience diffuse et de la trame de la vie quotidienne du temps, dans les zones géographiques distinctes.

D'un point de vue formel, donc, pendant longtemps c'est l'autorité qui constitue dans le système du catholicisme italien le code fondamental de généralisation symbolique. Elle représente non seulement le principe d'organisation et de guide, mais aussi celui de la mobilisation des ressources individuelles, celle-ci ayant comme priorité les objectifs collectifs par rapport aux impulsions individuelles.

Avec le concile Vatican II, jusque dans la moitié des années soixante-dix, *in primis* de nombreux domaines de la structure pyramidale du catholicisme italien sont violemment secoués. D'une part, en effet, le modèle historique de l'autorité, et donc de l'obéissance en priorité, apparaît en crise, de l'autre, l'organigramme codifié à partir du rôle des organisations historiques telles que l'action catholique semble bouleversé. La nouvelle théologie du laïc et donc des *christifideles* remettait en question la doctrine du «pont» et du «mandat ecclésiastique» propre à l'action catholique. En même temps, on assistait à la remise en cause de la légitimation du modèle de logique ecclésiastique traditionnel, des thèses de la doctrine sociale de l'Église considérées comme des postulats idéologiques et étrangers aux prémices de la foi religieuse. La remise en cause concerne plus précisément la légitimation du rapport existant entre religion et politique, de ce que l'on appelait le *caractère collatéral du monde catholique* (à l'égard du Parti catholique). On tient à souligner que l'unité de la foi ne fournit aucune donnée permettant d'établir l'unité sur le plan des choix politiques. Parallèlement, on procède à l'analyse du taux de pratique religieuse qui s'élevait en 1970 entre 27 % et 32 %, apparaissant inférieur à celui obtenu à l'issue des suffrages recueillis par le Parti catholique; les résultats de référendum, tel que celui concernant la légitimation de la loi du divorce, ayant remporté une grande majorité, constituaient la preuve de la diminution des indicateurs traditionnels et celle de l'évolution de l'Italie vers un pays où les catholiques représentaient une minorité.

À l'aube des années quatre-vingt-dix, l'Église catholique semble être caractérisée par la présence de formes de *différenciation fonctionnelle*¹¹. Elle se présente dans une position de faiblesse à l'égard du principe de l'autorité dogmatique et de complexité pour concorder une action commune au sein d'une unité stratégique. L'autorité catholique reconnaît l'existence d'une pluralité de modes et de styles de l'identité catholique. Le résultat auquel elle aboutit traduit son incertitude à délimiter une stratégie commune, ou du moins à s'exprimer de façon unitaire et représentative de l'ensemble des différentes forces en présence. Elle nie cependant avec fermeté le droit de «citoyenneté» aux groupes qui se sont manifestés dans le cadre de l'après-concile, les considérant incompatibles avec la pratique ecclésiastique orthodoxe (on se réfère au mouvement des communautés de base et à la dissolution du mouvement des Chrétiens pour le socialisme)¹². Les différents mouvements opèrent avec une relative autonomie et mobilisent dans ce sens des ressources internes donnant la priorité aux impulsions individuelles par rapport aux objectifs collectifs et où la dimension charismatique domine celle de l'autorité. Il est possible, au sein de ces associations ou groupes catholiques actuels, de discerner quatre modèles fondamentaux ou typologies socioreligieuses et ce, malgré les persistances du passé et les difficultés de classification dues à la variété des mouvements proposés.

La première typologie regroupe les mouvements pour lesquels prévaut l'adhésion volontaire «à une voie de conversion», à un modèle de communauté. L'appartenance subjective n'y a pas d'importance, mais plutôt l'éthique de la conviction subjective. L'espace communautaire est entendu comme celui où se manifestent librement les charismes individuels et où les normes et distinctions juridico-canoniques passent en second plan. La dyna-

11. Voir GARELLI, F., «*Gruppi giovanili ecclesiali fra personale e politico, fra funzione educativa e azione sociale*», in *Quaderni di Sociologia*, 1977, n° 3, p. 275-320.

12. Pour une documentation du phénomène, voir NESTI, A., *L'altra Chiesa in Italia*, Milan, Mondadori, 1970.

mique de tels mouvements aboutit à deux tendances : d'une part émerge la tension mystique qui conduit à aller au-delà — et d'une certaine façon à subsumer de l'intérieur — de l'Église hiérarchique en vue de créer une Église invisible, spirituelle, universelle; de l'autre, apparaît de façon assez prononcée la tendance à l'autogratisation à l'intérieur du mouvement en tant que tel¹³. Il est possible de trouver des éléments de ce genre, entre autres, dans les mouvements basés sur la Pentecôte et sur la nouvelle catéchèse.

La seconde typologie rassemble les mouvements visant à la régénération globale, en insistant sur la valeur de la présence-dans-le-monde par rapport à une division articulée entre le groupe des « virtuoses » et la masse, entre le groupe qui a une structure centralisée (présentant des analogies avec un ordre religieux) disposant d'un centre et entouré d'une agrégation de rassemblements laïques, gérés selon les principes d'entreprises qui trouvent cependant dans l'adhésion une raison d'être et d'identité qu'ils ne réussissent à percevoir nulle part ailleurs. Au sein de cette typologie peuvent être compris, bien que de nombreuses distinctions doivent être faites, des mouvements tels que ceux de « *Comunione e Liberazione* » et des « *Focolarini* ».

La troisième typologie réunit les mouvements ayant pour prérogatives des formes de religiosité *du cœur*, marquées par la ferveur, par le sens profond d'intimité, de l'expérience chaleureuse du sacré, intéressées par l'instauration de rapports immédiats de fraternité interpersonnelle. Les mouvements se proposent d'engendrer une trame intense de relations, un réseau mystique très étendu, au sein d'une multiplicité d'alvéoles ecclésiastiques presque autosuffisantes. Parmi les différents groupes pouvant appartenir à cette typologie, on peut citer les *Cursillos de Cristianidad*, les groupes de Spiritualité biblique, et en particulier les groupes Charismatiques extérieurs au mouvement du Renouveau de l'Esprit, et les communautés d'écoute.

Il est possible de regrouper dans la quatrième typologie des mouvements qui diffèrent nettement les uns des autres. Leur point commun réside cependant dans le parcours effectué dans la période de l'après-concile à la recherche d'une nouvelle identité. Partis d'une forme dont les projets et les finalités naissent essentiellement de la hiérarchie ecclésiastique, ils se sont mis à la recherche d'une identité dérivant de la médiation des codes de l'Église institutionnelle et précisément de ceux de la laïcité moderne. On peut penser, dans cette optique, aux mouvements *Acli*, à l'*Agesci*, à l'Action catholique¹⁴.

Un nombre assez répandu de jeunes et de moins jeunes se situant aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la *galaxie du volontariat*¹⁵, relèvent de la dimension de l'associationnisme catholique, même s'ils sont compris au sein d'univers qui en pratique « réalisent des formes de *mixage* entre des orientations de valeurs différentes »¹⁶. B. Wilson, essayant d'élaborer une théorie générale sur les nouveaux groupes, insiste sur le fait que « tous les nouveaux mouvements offrent quelque chose que les religions de plus longue date ne réussissent pas à fournir. Ils présentent, en substance, une voie de salut plus sûre, plus courte et plus rapide »¹⁷.

L'éloignement des formes traditionnelles des religions dériverait de la formalisation croissante des rites et des pratiques qui avilissent le but qui est à leur origine et tend à les réduire à des symboles creux. Ils ont plus d'importance dans l'optique des ressources qualitatives qu'à l'égard de la mobilisation en termes quantitatifs¹⁸. La même diffusion des organisations catholiques féminines, bien que ces dernières se soient développées selon les

13. Voir l'important ouvrage de PACE, E., *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Venise, Marsilio, 1983; QUARANTA, G., *L'associazione invisibile*, Florence, Sansoni, 1982.

14. Voir ARDIGÒ, A., C. CIPOLLA, S. MARTELLI, *Scouts oggi*, Roma, Borla, 1989; COLOZZI, I., S. MARTELLI, *L'arcipelago cattolico*, Bologne, 1989; DIAMANTINI, I., PACE E., *Tra religione e organizzazione. Il caso delle Acli*, Padoue, Liviana, 1987.

15. Voir TRAVAZZA, L., *Il volontariato in Italia*, in « *Il Regno* », 1980, n° 9.

16. COLOZZI, I., S. Martelli, *L'arcipelago cattolico*, op. cit., p. 247.

17. WILSON, B., *The Contemporary transformations of religion*, London, Oxford University Press, 1976.

18. WILSON, B., *ibidem*.

voies tracées par la hiérarchie ecclésiastique refusant toute forme d'émancipation féminine et qu'elles aient promu dans la société un modèle de femme axé sur les valeurs du sacrifice et de la prière personnelle et ayant avec la société un rapport basé sur des attitudes faites d'animations silencieuses, amorcera des mutations de grande valeur à l'égard des coutumes et des consciences, en entreprenant une mobilisation «d'en haut», impliquant même les secteurs les plus «arriérés» et exclus du marché du travail¹⁹.

2. LES RÉFÉRENCES DU CATHOLICISME DIFFUS

Le catholicisme des Italiens ne peut être déraciné, sinon et exclusivement par ces mondes sous-jacents. Le visage du catholicisme vécu par les Italiens apparaît plutôt diversifié, et ce bien au-delà des scénarios liés aux références institutionnelles. La religion d'église apparaît vécue à différents niveaux d'intentionnalité et d'intensité. Nombreuses sont les recherches qui ont contribué à définir les différentes tendances basées sur le type de cosmos symbolique, de trame rituelle, de structure normative, regroupées au sein de plusieurs typologies. La différenciation n'est pas une donnée statique. Pour se référer à un facteur critique, le même rapport prolétariat et religion d'église a subi des modifications progressives. L'ensemble des zones géographiques est concerné par ces mutations et on assiste tendanciellement à une réduction des distances ville-campagne, et entre les grandes régions italiennes telles que le Nord et le Sud; on reformule le même rapport religion-variable sexuelle et variable générationnelle. Preuve en est précisément l'observation du monde des jeunes. Dans une recherche effectuée ces dernières années, l'auteur affirmait : «C'est la religion d'une génération, de mémoire historique plutôt courte, qui se retrouve devant la gestion d'un quotidien complexe et contradictoire, en l'absence de points de repère certains et qui ne réussit pas ou refuse de courir trop de risques en se fiant à des projets complexes ou à des utopies improbables»²⁰. Un tel tableau marqué par une religiosité de faible intensité, désarticulée, centrée sur la dimension du présent, dans bien des cas représente l'aboutissement du processus d'amplification, au sein des nouvelles générations, de la sensibilité éthique au regard des soi-disant «péchés sociaux» tels que la guerre, la drogue, le terrorisme et la pollution, alors que la perception éthique à l'égard de comportements de nature étroitement privée tels que le divorce, les rapports sexuels en dehors du mariage etc., est en diminution²¹. Les préceptes éthico-religieux relatifs à la sexualité, à la vie familiale et relationnelle apparaissent en décadence.

Pour reconstruire le tableau du catholicisme italien, il convient de prendre en compte d'autres éléments qui, s'ils peuvent parfois sembler ancrés à un passé aujourd'hui disparu, constituent, sans aucun doute, un élément d'interférence avec le présent. Dans des cas comme celui de l'Italie, la variable diachronique joue un rôle fondamental pour «démêler les nœuds» ancrés à la fragilité et aux effondrements du présent. Il est, d'après moi, capital de disposer de solides points de repère de façon à situer les données, les conduites, les symboles tels qu'ils apparaissent, justement, dans leur simultanéité. Dans le cas précis de l'Italie, trois phénomènes marquant à long terme les vicissitudes du vécu du catholicisme doivent être pris en compte : a) la religion citadine; b) la pratique pastorale, en liaison avec la structure paroissiale; c) la religiosité populaire.

a) Un phénomène significatif réside en effet dans la morphologie de celles que l'on appelle les religions citadines, liées aux traditions de plusieurs centaines de villes d'Italie. Une telle expression entend se référer à l'ensemble des pratiques, des cultes et des conduites

19. Voir GAIOTTI DE BIASE, P., «*Movimento cattolico e questione femminile*» in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, 1979, I, t. 2, p. 102 et suiv.

20. MILANESI, G. (a cura di), *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*, Turin, L.D.C., 1981, p. 395

21. Voir BURGALASSI, S., «*La religione italiana verso il 2000: tendenze 1958-1988*», in *Religione e Società*, 7, 1989, p. 27-40.

religieuses qui se sont développés au sein des différentes réalités urbaines, grâce aux actions de promotion menées par les différents sujets religieux, à l'intérieur d'une trame faite de patronats nobiliaires, d'aumôniers qui se basent sur une solidarité articulée autour de solides structures parentales (classes nobles et populaires) ou autour de structures économiques telles que les corporations et la classe des artisans (qui ont, au fil du temps, subi des évolutions et des transformations radicales allant même jusqu'à l'extinction)²². À la base d'un tel cadre religieux, l'organisation en clans des classes nobles qui intensifient et soutiennent grâce à leur *ius patronatus* les manifestations des nombreuses communautés de culte, revêt une certaine importance. Prenez la fonction de certaines communautés de culte citadin liées, comme par exemple à Palerme et notamment dans le centre historique, à sainte Rosalie, ou à la présence objective de certaines chapelles de Sienna ou de Lucques²³. Le poids des nombreux systèmes de solidarité citadine est déterminant pour expliquer en quoi la «transition du christianisme médiéval au catholicisme moderne» a pu signifier, en général, transformer des chrétiens collectifs en chrétiens individuels²⁴. Au-delà des variables telles que le sexe et la classe d'appartenance, le rapport avec les différents systèmes de solidarité peut constituer, et constitue fréquemment, un élément subtil de différenciation. Dans les régions du Sud en particulier, le souvenir de la présence espagnole, étroitement liée à la culture baroque, a contribué à filtrer la vie au travers de la représentation, produisant une distanciation par rapport au quotidien. La même éthique politique est empreinte d'emblèmes, d'allégories et de subtilités métaphoriques. La considération empirique du réel revêt un caractère profondément instable. On dirait qu'elle évoque un Éden ou une Puissance rassurante et protectrice de l'extérieur²⁵. Ce n'est que sur la base de références de ce genre qu'il est possible de saisir les grandes lignes du catholicisme dans les différentes régions.

b) Parallèlement, il est important de tenir compte de la pastoralité, considérée parfois comme son «segment». *L'utilisation du terme pastoralité recouvre à mon sens tous les éléments de la vie de piété, de la vie religieuse dans sa signification latente, qui contribuent à l'esquisse d'un véritable panorama religieux au sein de la structure paroissiale*. Dans de nombreuses régions, le clocher de la paroisse est l'expression symbolique et le point de repère le plus significatif permettant de comprendre les éléments diffus d'une mentalité et des conduites face aux défis permanents de la société. Ceci est dû au rôle historique que la paroisse a joué dans certaines régions, notamment dans celles qui ont subi la domination austro-hongroise, en vue de la légitimité sociale la plus globale. Dans d'autres cas, ce n'est que la conséquence de l'identification entre paroisse et lieu du propre emplacement géographico-spatial. La pastoralité ne conserve pas sa force socialisante de façon statique, comme cela se produit dans certaines régions des Alpes. On peut en effet observer que la religiosité de montagne est en corrélation avec l'appartenance socioterritoriale de type primaire, puisque les liens avec la famille d'origine qui la motivent sont si profonds qu'ils peuvent, à la condition d'obtenir leur réunion, amener à un probable abandon de la terre d'origine. L'appartenance religieuse alimente ainsi l'intégration familiale et communautaire de la population vivant sur un territoire, grâce à l'attitude prédominante en faveur de la stabilité et de l'enracinement traditionnel²⁶. Dans d'autres cas, que ces conditions existent ou non, la pastoralité est le signe ou l'effet de présences et d'activités religieuses passées dont l'importance se perpétue au-delà de leur développement d'origine.

22. Voir DONVITO, L., «*La religione cittadina e le nuove prospettive sul 500 religioso italiano*», in *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, XIX, 1983, p. 21-22. Une telle contribution aide à comprendre le phénomène bien au-delà du XVI^e s.

23. Voir BOSSY, J., «*Controriforma e popolo nell'Europa cattolica*», in AA. VV. *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità* (a cura di M. Rosa), Bari, 1977, p. 281-308.

24. Voir CAMAIANI, P.G., *Dallo stato cittadino alla città bianca*, Florence, La nuova Italia, 1979.

25. PETRARCA, V., *Di Santa Rosalia vergine palermitana*, Palerme, Sellerio, 1988.

26. Voir CAPRARO, G., «*La componente religiosa dell'appartenenza socio-territoriale in aree alpine*», in *Religioni e Società*, 7, 1989, p. 81-95.

c) Le phénomène présenté habituellement sous le nom de «religion populaire» mérite un chapitre à part. Il n'apparaît pas statique et contenu dans un cadre rigide. Malgré l'ambiguïté qu'implique sa dénomination, il renvoie fréquemment à des formes collectives concrètes de culte de la Vierge et des saints, à des attitudes rituelles traditionnelles. Certaines d'entre elles, au-delà de leur apparence, paraissent ne pouvoir être comprises qu'en tant que formes de l'oubli homérique éliminant tout souvenir de la patrie d'origine, toute nostalgie, à la manière d'un tranquilisant ou d'un analgésique visant à abaisser le seuil de la conscience²⁷. D'autres constituent la source éminente d'identification et d'expressivité sociales des grandes masses. Le phénomène religieux populaire, mieux que d'autres phénomènes collectifs, reflète les stigmates culturels de groupes importants dotés de moins de biens, de savoir et de pouvoir. Les mêmes rapports avec les composantes magiques ou magico-sacrées souvent attribuées à la religion populaire, doivent être revus et réévalués de façon adéquate²⁸. Cependant, en général, comme il ressort d'une enquête récemment menée dans le Sud, la religion évoque de façon conceptuelle la référence à une réalité ultime en mesure de donner un sens à la vie et de lui assurer du réconfort tout en conservant une position centrale au sein des significations fonctionnelles en vue de la résolution des problèmes d'identité. La religion exerce une attraction moins immédiate et revêt une signification marginale quand elle évoque et tend à impliquer la ritualité ecclésiastique ou la pratique sacramentaire²⁹.

Il semble possible de reconstruire le phénomène religieux populaire en tant que traduction d'une expérience et d'un ordre religieux collectif de longue durée, souvent d'origine prémoderne, et en tant qu'expression d'une base commune au sein de laquelle les angoisses, les attentes et les ferveurs sont en ébullition. Dans de nombreux cas, les mythes, les rites et les comportements de vie empruntent leur signification à l'expérience du silence. Sa phénoménologie se nourrit de la trame du temps quotidien et de la dimension des événements extraordinaires (pensez à l'importance de la fête, du pèlerinage, etc.) ainsi que de ces ambiances dont l'expression se manifeste *a priori* au travers du magique et de la superstition. Le phénomène religieux populaire semble faire partie d'une unité plus vaste dans le sens global et historico-anthropologique du terme, et où la religion est une réalité (le discours peut être mis au pluriel) — souvent parmi l'une des plus expressives — des fondements, des besoins et des latences d'une culture. Il n'est en général pas caractérisé par son aspect doctrinal. Le rapport de dépendance avec l'ordre institutionnel de l'Église apparaît peu profond, alors que le rapport individuel pour l'obtention de la grâce est privilégié. Si, donc, on l'entend comme référence à la conduite de vie de grands groupes humains, il présente quelques caractéristiques qualitatives telles que la recherche de l'imminence des dimensions sacrées et constitue un instrument particulier dans la lutte contre le négatif et le maléfique. Parmi ses autres caractéristiques diffuses on pourrait citer :

— un profond ancrage cosmologique qui fait que le bénéfice du salut est lié à un vaste univers de lieux, de plantes, de fleuves, de parcours, de bois et de pierres;

— le rapport profond entre l'appel-recours aux puissances thérapeutiques de forces métaempiriques, irrationnelles et le sens, la pratique de l'associationnisme;

— la distribution d'une multiplicité de gestes le long de l'arc du temps et au fil des parcours de l'espace pour visualiser et vivre la domination du sacré dans un rapport direct avec ce dernier. Le pèlerinage, par exemple, représente la soudure entre la routine et l'exceptionnel, entre privé et public, parce que la mobilisation psychologique y est telle

27. Voir FONTANA, S., «*Parrocchia e società civile*» in, Id. *Oltre il riformismo*, Venise, Marsilio, 1973, p. 51-74. Voir également TRANIELLO, E., *Educazione cattolica, pastorale quotidiana e dinamiche sociali. Ipotesi di ricerca storica*, in *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1958)*, Brescia, 1988, p. 95-116.

28. Voir NESTI, A., *Il religioso implicito*, Roma, Iana, 1985; DINI, V., *La Madonna del parto*, Roma, Iana, 1985.

29. Voir CONTE, M., D. PIZZUTI, G. DI GENNARO, «*Lavoro, conflitto e secolarizzazione alla nuova Italsider di Bagnoli*», in *Religioni e Società*, 7, 1989, p. 114-139.

qu'elle aboutit à la sensation nouvelle — même si limitée dans le temps — d'une nouvelle «société».

d) la mise en valeur de la dimension sensorielle, telle que la tendance à la transfiguration anthropomorphique de l'objet sacré, par l'attribution d'un lien étroit entre geste et efficacité. Le phénomène religieux populaire contemporain a perdu un grand nombre des prérogatives caractéristiques d'autres époques, de représentations qui constituent le «fondement général de tous les autres ordres possibles». Dans une perspective de comparaison, les différences se renforcent justement en raison du fait qu'un «sens historique profond pénètre le cœur des choses, pour rejoindre ce qu'écrit Foucault, les isole et les définit dans leur cohérence, leur impose des ordres formels impliqués par la continuité du temps»³⁰. Quel est alors le rapport entre le mode de vie des sujets et l'épaisseur des interférences des agences du macrosystème? Pour reprendre une image de Bellah, on pourrait appliquer à la religion populaire la métaphore musicale de la «basse continue» qui suggère en effet une sonorité profonde et répétitive, un bourdon de continuité, malgré tous les développements mélodiques des registres hauts (les théologies et les philosophies formelles) arrivant parfois à les étouffer complètement³¹.

2.1 RELIGION ET POLITIQUE

Après la Seconde Guerre mondiale, le rapport entre religion et politique a présenté différentes évolutions et caractéristiques. Le principe de l'unité politique des catholiques, sanctionné par la hiérarchie catholique, a été, on le sait, en vigueur pendant longtemps. À l'unité du baptême et du credo aurait dû correspondre l'unité du vote en faveur de la démocratie chrétienne. Le caractère collatéral au parti catholique des différentes associations aurait dû se développer. La situation s'est révélée être plus «articulée». L'avertissement des évêques ne fut suivi qu'en partie. Trois phases peuvent cependant être observées :

— Au cours de la première, allant de 1948 à la fin des années cinquante, la Démocratie chrétienne enregistre plus de 40 % des votes valables.

— Dans la deuxième, durant les années soixante et soixante-dix, le même vote se situe dans les alentours de 38-39 %.

— Dans la troisième, durant les années quatre-vingt, on assiste à une baisse, le vote se situant dans les 33-34 %.

Au cours des dix dernières années, la stabilité de la Démocratie chrétienne a été favorisée notamment par son affirmation dans le Sud de l'Italie et plus précisément dans les grandes villes. L'affirmation est d'autant plus prononcée que ces deux facteurs, de ville et de Sud, sont combinés.

Le vote démocrate-chrétien se trouve ainsi soumis à une forte tendance à la «méridionalisation».

La «méridionalisation» croissante et la déstructuration ininterrompue des formations sociales typiques des régions démocrates-chrétiennes («blanches») sont en définitive les deux phénomènes qui, pris ensemble, permettent de comprendre la coloration catholique du vote démocrate-chrétien.

Le phénomène renvoie cependant à un dualisme important. Alors que dans le passé le vote démocrate-chrétien dans le Nord était massif et proportionnel à l'intensité de la pratique religieuse, il a enregistré de nos jours une diminution parallèle justement à celle d'une telle pratique. Le taux, malgré tout consistant, du vote démocrate-chrétien s'associe toujours plus à un désintéressement à l'égard de la politique et présente les caractéristiques d'un vote marqué de type nettement subculturel. Dans de tels cas, la laïcisation semble dériver

30. FOUCAULT, M., *Le parole e le cose*, Milan, Rizzoli, 1957, p. 13.

31. BELLAH, R.N., «*Le cinque religioni dell'Italia moderna*», in CAVAZZA, F.L., S.R. GRABAUD (a cura di), *Il caso italiano*, Milan, Garzanti, 1974, 2, p. 245.

davantage de l'abandon du vote démocrate-chrétien que des variations de la pratique religieuse.

Le vote démocrate-chrétien semble se profiler au sein d'une nébuleuse et dépendre plus du lien qui s'instaure avec les politiques et des raisons utilitaristes que des raisons « idéologiques ». Les caractéristiques du vote démocrate-chrétien ne reflètent que partiellement l'évolution de la vitalité religieuse catholique, étant donné que, s'il est dans une certaine mesure sensible au rapport historique avec le monde catholique dans le Nord, il apparaît toujours plus sécularisé dans le Sud³².

3. LE REFLET DU CAS FLORENTIN

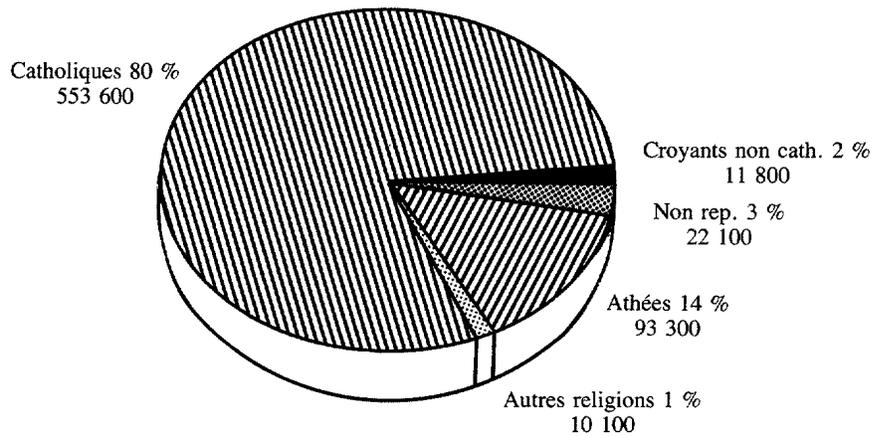
Certains résultats obtenus à l'issue d'une enquête menée récemment (1988) dans le diocèse florentin — qui à l'égard de la dimension de l'univers observé est sans précédent dans le contexte national — permettent d'explorer et de comprendre en profondeur les situations et les tendances du monde catholique florentin. Certains de leurs aspects proposent des éléments d'analyse du contexte national dans son ensemble.

Le premier résultat concerne la messe du dimanche. Sur une population globale de 800 145 habitants âgés de plus de 6 ans, il apparaît que 104 038 d'entre eux se rendent ordinairement à la messe, ce qui représente un taux de 19,7 %. Le type de fréquence n'est toutefois pas homogène. Au sein d'un tel taux, 82,8 % des personnes se rendent régulièrement à la messe, 14,8 % ne s'y rendent qu'irrégulièrement et 2,4 % plutôt rarement. Le résultat global réparti selon différents critères permet d'analyser la nature de la participation dominicale. En rapportant les données disponibles à chacune des tranches d'âge, et en tenant compte de la distinction par sexe, il ressort que ce sont les femmes qui sont le plus portées à fréquenter la messe du dimanche (24,9 % par rapport à l'ensemble de la population féminine) contre 14,1 % des hommes. En considérant le critère de l'âge des personnes se rendant à la messe, on constate que le pourcentage le plus élevé est celui des sujets âgés de moins de 9 ans (plus précisément de 7 à 9 ans), suivi de 37,9 % âgés de 10 à 19 ans. On observe ensuite une diminution pour la tranche des 30-39 ans et une certaine reprise, notamment après 50 ans (voir les figures qui illustrent la présence féminine et masculine par tranche d'âge).

L'analyse des données selon le critère de la situation familiale est particulièrement intéressante, notamment si on la compare avec les caractéristiques analogues de l'ensemble de la population. La fréquence maximale enregistrée, 29,8 %, correspond justement à celle des veufs et des veuves. En tenant compte du fait que l'état du veuvage est fortement lié à la variable de l'âge, on obtient la confirmation du résultat énoncé précédemment à propos de la corrélation âge avancé/fréquence de la messe. Les valeurs les plus basses sont enregistrées à l'égard des personnes séparées ou divorcées, avec une fréquence de 11,7 %, soit 7 % de l'ensemble de la population vivant dans ces conditions. On peut supposer qu'un tel pourcentage serait plus élevé si toutes les personnes déclinaient effectivement la situation de leur état civil. Le taux de fréquence relatif aux autres situations de famille, c'est-à-dire à tous les célibataires et aux personnes mariées, s'élève respectivement à 19,4 % et 16 %. L'observation d'une étroite corrélation âge avancé/fréquence de la messe est ainsi confirmée. En ce qui concerne le taux de fréquence calculé par rapport au type de profession et/ou des sans profession particulière, les résultats font apparaître, dans l'absolu, une forte incidence des sans profession qui représentent à eux seuls plus de la moitié de l'échantillon observé. Sur la base des données estimées par approximation, la répartition des taux des pratiquants par profession ou condition est la suivante :

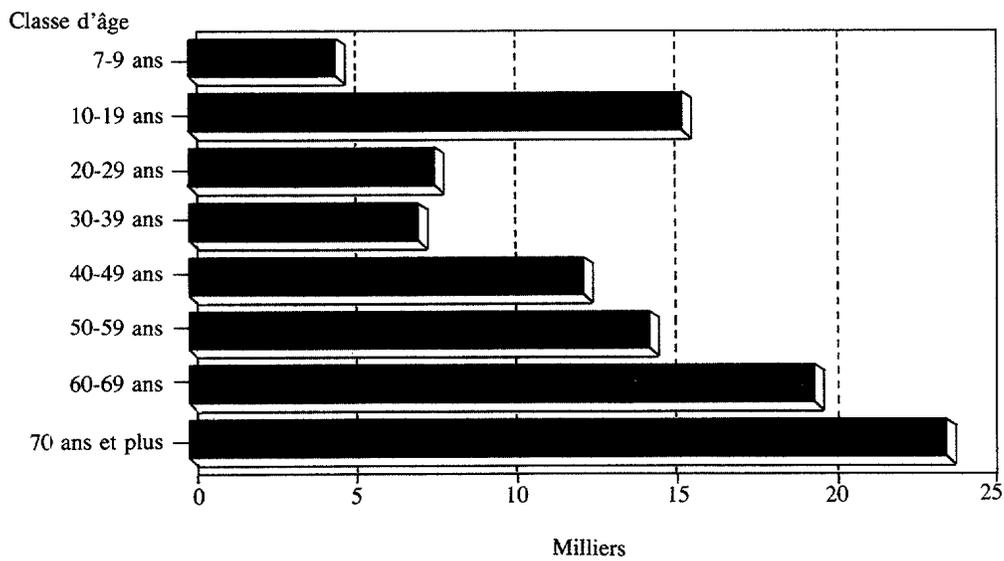
32. Voir TRIGILIA, C., *Grandi partiti e piccole imprese. Comunisti e democristiani nelle regioni a economia diffusa*, Bologne, Il Mulino 1986; CARTOCCI, R., « Otto risposte a un problema: la divisione dell'Italia in zone politicamente omogenee », in *Polis*, 1987, p. 481-561. Voir également RAUZI, P.G., *La montagna bianca. Secolarizzazione e consenso*, Trento, Publiprint, 1988.

Figure 1 – La religion déclarée de la population totale (les personnes de plus de 18 ans)



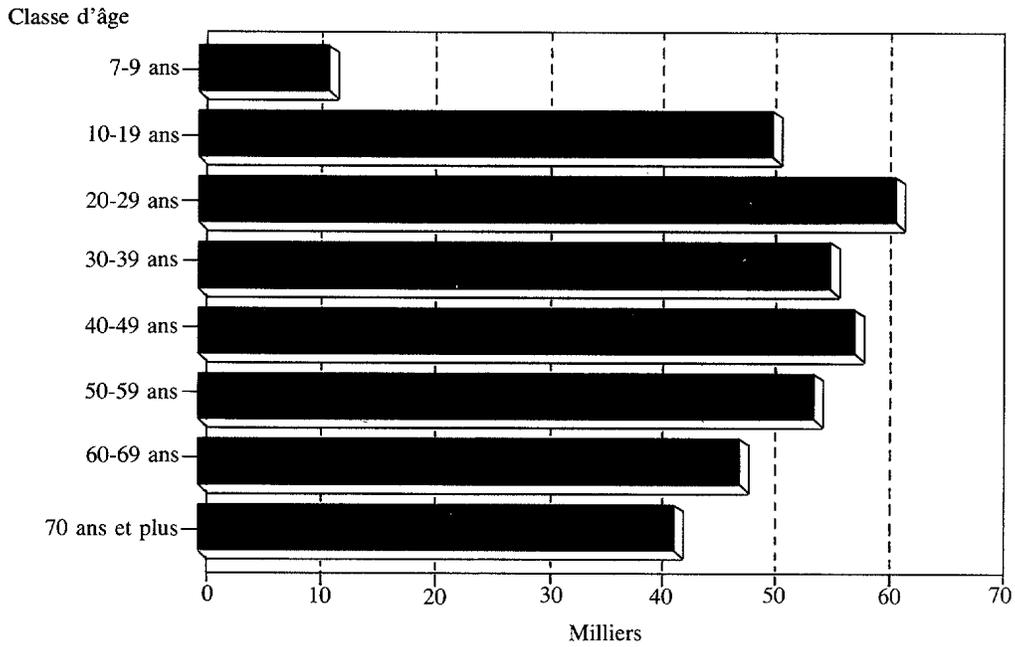
Source: «Sinodo notizie: la pratica religiosa nella diocesi fiorentina», in Toscana oggi, 28 décembre 1988

Figure 2 – Population féminine Présence à la messe selon la classe d'âge



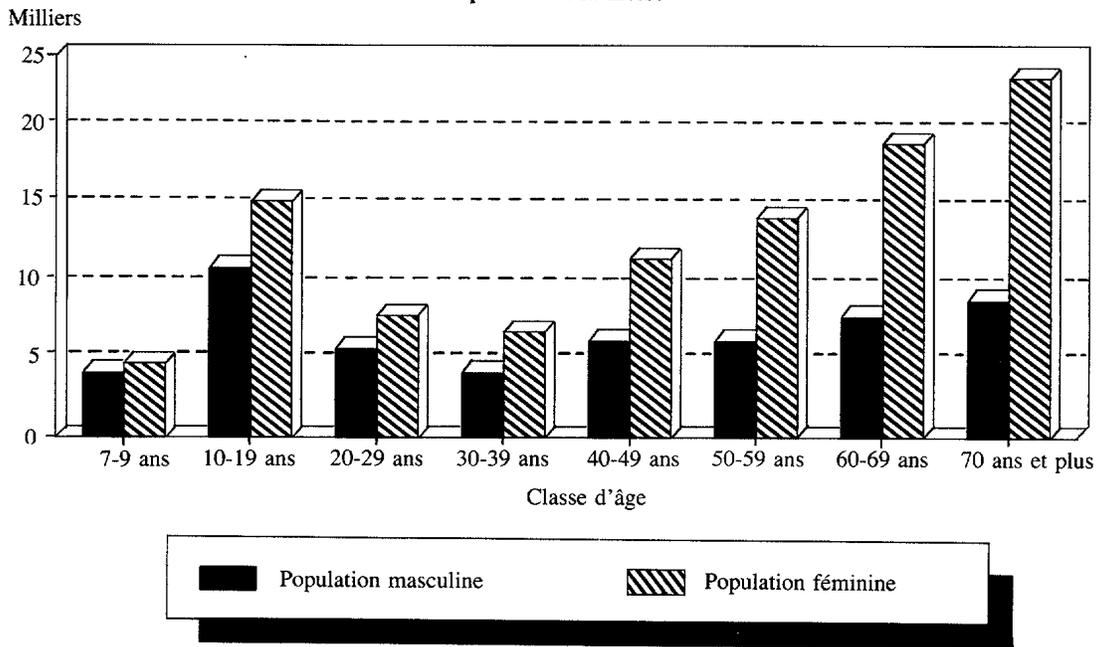
Source: «Sinodo notizie...», cit.

Figure 3 – Population masculine
Présence à la messe selon la classe d'âge



Source: «Sinodo notizie: ...», cit.

Figure 4 – Comparaison entre la population masculine et la population féminine présente à la messe



Source: «Sinodo notizie: ...», cit.

Entrepreneurs, artisans, commerçants et professions libérales	11,8 %
Cadres, employés, enseignants	17,5 %
Ouvriers, apprentis, agriculteurs, etc...	7,2 %
Collaborateurs entreprise familiale	21,3 %
Femmes au foyer	27,1 %
Étudiants, écoliers	21,0 %
Retraités	34,5 %

De tels chiffres confirment la présence d'un grand nombre de pratiquants au sein des personnes sans profession particulière et le faible taux de pratiquants au sein des ouvriers et des salariés. Au sein de la population active, le taux le plus élevé est enregistré auprès des travailleurs salariés non manuels. Le taux peu élevé des travailleurs non salariés s'explique par le fait qu'un grand nombre de femmes appartient au groupe des collaborateurs des entreprises familiales.

En ce qui concerne le niveau déclaré d'études des pratiquants — toujours par rapport à la distribution analogue de l'ensemble du diocèse florentin — on remarque que 26,8 % n'ont aucun diplôme, 19,8 % ont un certificat d'études, 23,2 % ont un diplôme d'études secondaires et 21 % ont obtenu l'équivalent d'une maîtrise. Le chiffre le plus élevé concerne les personnes ne possédant aucun diplôme, ce qui semble correspondre au fait que c'est auprès des personnes âgées et probablement de celles de plus basse extraction sociale qu'on enregistre le plus grand nombre de pratiquants.

Au-delà du tableau présenté jusqu'à présent, voyons s'il est possible, grâce à deux autres données importantes, d'arriver à une meilleure identification des pratiquants. En effet, 5,3 % de l'échantillon d'observation est constitué de personnes que l'on pourrait qualifier de «dévotes» vu qu'elles assistent à plusieurs messes. De plus, dans le cadre du même échantillon, 16,6 % peuvent être identifiées comme «virtuose». Elles travaillent d'une manière ou d'une autre pour la paroisse ou pour d'autres associations de type religieux.

En ce qui concerne la régularité du taux de fréquence à la messe dominicale, il nous est possible d'établir que sur un échantillon global de 800 000 habitants, les pratiquants réguliers sont au nombre de 140 000, les pratiquants occasionnels au nombre de 140 000 et les pratiquants «rares» au nombre de 60 000. Le nombre des non-pratiquants peut être évalué à 460 000, avec des différences notables en fonction des différentes zones géographiques. Le taux des pratiquants s'élève donc à 19,7 % en ce qui concerne les personnes âgées de plus de 18 ans. Le taux des non-pratiquants est de 57,3 %. Le taux des pratiquants «occasionnels» et celui des pratiquants «rares» s'élèvent respectivement à 11,28 % et 11,7 %.

3.1 GÉOGRAPHIE POLITIQUE ET CARTE DE LA PRATIQUE RELIGIEUSE

Si l'évolution moyenne de la pratique religieuse et de ses différentes corrélations correspond à celle que nous avons vue précédemment, les caractéristiques de la pratique religieuse quand à la géographie politique du diocèse florentin apparaissent alors d'un grand intérêt. Renvoyant ceux qui le désirent à des recherches spécifiques³³, je tiens à préciser que les vicariats ou zones pastorales sont gérés, au niveau municipal, par des administrations où la majorité est détenue par les communistes. Le parti majoritaire, avec 50 % environ des suffrages électoraux, est le Parti communiste. Le parti dit catholique, à savoir celui de la Démocratie chrétienne, enregistre des résultats bien inférieurs à ceux de la moyenne nationale. Ce fait évoque inévitablement les longues périodes d'opposition entre monde catholique et monde démocrate-chrétien, et en particulier entre les organisations démocrates-chrétiennes qui se reposaient sur la paroisse et le curé et les organisations de gauche basées essentiellement sur le Parti communiste. Pendant longtemps, même parfois au cours des

33. Sur le rapport entre religion et politique, voir PARISI, A., «*Valori e partiti nella società*» in *Il Regno*, 1981, n° 12, p. 244-246.

années qui suivirent le concile Vatican II, chaque campagne électorale a constitué bien autre chose qu'un simple affrontement politique, étant donné les interventions à ciel ouvert du clergé et des organisations catholiques contre le «péril rouge» en faveur de la démocratie-chrétienne. Le vote communiste en particulier, mais également celui de la gauche en général, a été considéré comme un geste éthiquement négatif et coupable. Pendant longtemps on a donc assimilé automatiquement, d'une part les communistes aux pécheurs, aux matérialistes, aux athées, aux ennemis de Dieu, au signe le plus radical de la déchristianisation progressive qui devait s'opérer à partir de l'Humanisme, et de l'autre les «nôtres» aux démocrates-chrétiens, aux «bons», etc.

L'évolution de la pratique religieuse se révèle assez peu liée à la géographie politique et en particulier à la présence de vote *communiste*, mis à part le cas d'une commune où la démocratie-chrétienne détient la majorité et au sein de laquelle le taux des pratiquants représente 45,2 % de l'ensemble de la population et 54,9 % des moins de 20 ans, occupant ainsi (en matière de pratique religieuse) la première place parmi les communes du diocèse. Il n'existe pas de corrélation directe entre le taux de population pratiquante et la dynamique des résultats électoraux. On ne peut établir de corrélation entre le pourcentage élevé de votes communistes et le faible taux de personnes se rendant à la messe. Le pourcentage de la moyenne diocésaine n'augmente généralement pas dans les communes où la tendance communiste est moins forte et ne s'atténue pas non plus dans les autres. De la même façon, le taux le plus bas des pratiquants (pensez à Sesto et Calenzano) n'est pas observé dans les zones où le vote communiste l'emporte (comme à Castelfiorentino). Le taux de participation est variable dans les zones caractérisées par un vote communiste homogène. Il n'est pas non plus possible, au sein de telles réalités, de formuler une équation qui soit directement proportionnelle au comportement des adultes et des jeunes (de moins de 20 ans)³⁴.

3.2 PRATIQUE ET SENS

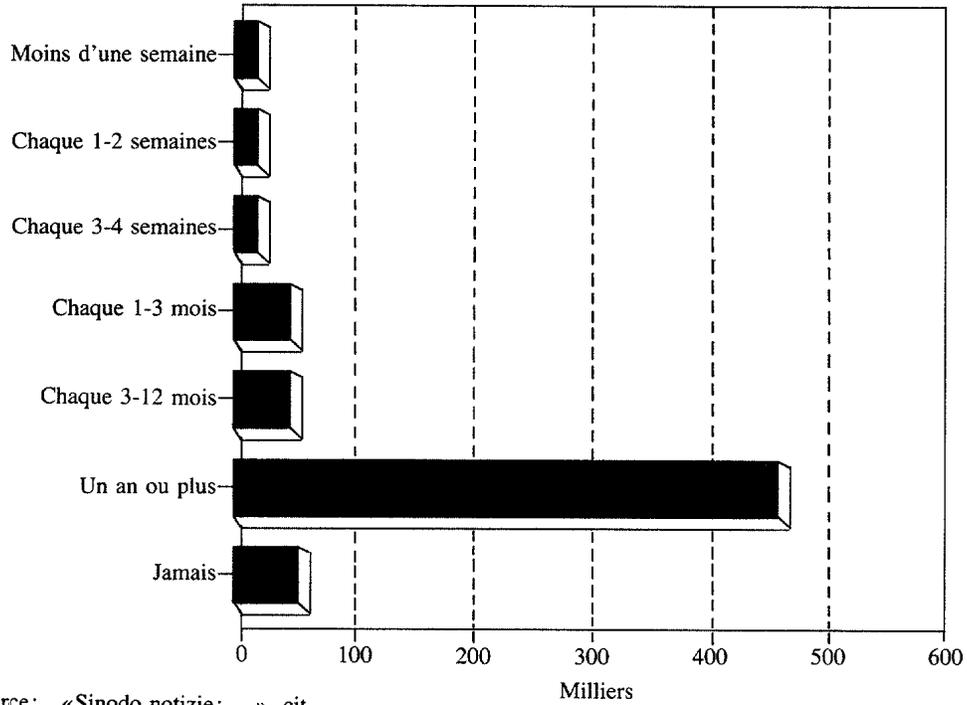
Le taux de participation ne trouve son explication qu'à travers un ensemble de facteurs. La messe est en effet une représentation riche d'expression symbolique par rapport à la façon dont l'Église et ses rites sont perçus et vécus. Dans le contexte de Florence, un taux élevé indique la tendance à s'attribuer l'appartenance à l'Église. En effet, 80,23 % de la population se déclare catholique (figure 1). Parallèlement cependant, une telle appartenance s'assortit d'une réserve de type subjectiviste. En effet, 24 % des personnes considèrent l'Église comme un parti politique, 70 % ne se sont pas confessées depuis plus d'un an (figure 5), 63,06 % n'ont pas assisté à l'Eucharistie depuis plus d'un an (figures 6 et 7). Certaines valeurs telles que «l'accomplissement du devoir individuel», le «dévouement à sa propre famille», «ne faire de mal à personne» recueillent auprès de tous un fort consensus, parce qu'elles font partie intégrante d'une culture qui, bien que marquée par les fondements catholiques, n'implique en soi aucune option ou pratique de type religieux au sens strict.

L'auto-identification se produit tendanciellement à travers un processus d'adaptation du fondement religieux aux exigences personnelles d'unité psychologique, d'intégration, de socialisation pour faire face à l'état de délabrement émotif et de perception de la complexité du changement social. Dans bien des cas, l'Église semble jouer un rôle important en vue de la remise en confiance individuelle et de la consolidation des structures de la vie associative et constitue un solide élément de base pour opérer un grand nombre de transpositions des significations socioculturelles. Le fondement, lié à l'origine à la religion d'église, est réutilisé à des fins n'ayant aucun rapport direct avec celles de la religion.

Les signes d'une autoreprésentation différente ne manquent pas, au sein des formes ecclésiales marquées par une différenciation fonctionnelle. Il apparaît en particulier qu'un

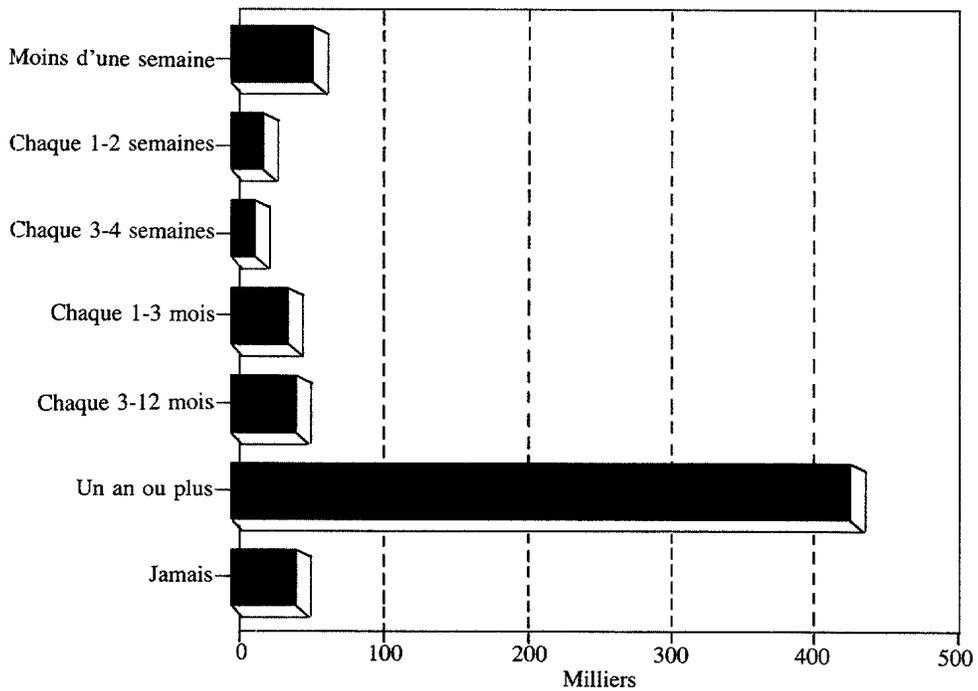
34. Alors que le taux des pratiquants jeunes au niveau national enregistre environ 8 points de plus, il diminue dans le centre de Florence. Les fidèles attirés par la messe du centre urbain sont essentiellement des jeunes et des personnes âgées. Voir RICCI, R., «Identikit del praticante. Chiesa fiorentina in sinodo», Firenze, in *Osservatore toscano*, 1989.

Figure 5 – Pratique de la confession



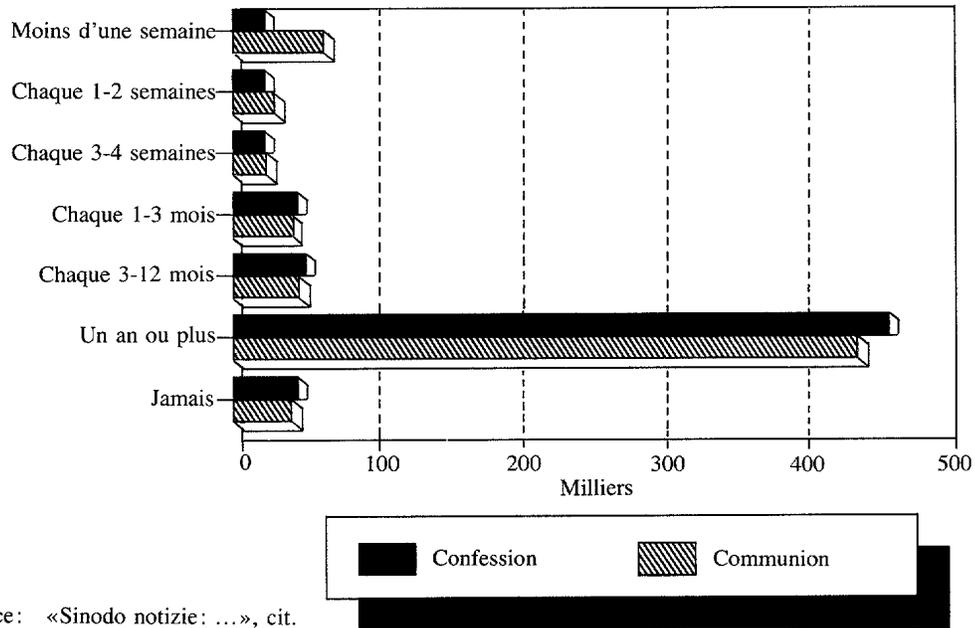
Source: «Sinodo notizie: ...», cit.

Figure 6 – Pratique de la communion



Source: «Sinodo notizie: ...», cit.

Figure 7 — Pratique de la confession et communion comparée



Source: «Sinodo notizie: ...», cit.

nombre important de sujets, en général plutôt jeunes et/ou ne dépassant pas un certain âge, vivent la non-participation comme un refus de la religion d'église et même comme une forme d'athéisme. En effet, 13 % d'entre eux, appartenant à la tranche d'âge des 18-49 ans, se déclarent profondément athées. L'auto-identification s'accompagne dans bien des cas d'une considération emphatique des valeurs fortes auxquelles l'Église elle-même se réfère (voir la figure 6).

C'est pourquoi il semblerait qu'un tel refus traduise le rejet d'un catholicisme statique, institutionnellement délimité en tant qu'expression d'étrangeté au «mode-de-vie» des sujets.

Le cas florentin, bien qu'étant spécifique, permet comme on le voit de comprendre certaines tendances du changement en cours au niveau national. Prenons l'exemple de la pratique dominicale. Dans les années soixante, le taux de pratique religieuse était globalement estimé à 35-40 %. Les femmes représentaient en moyenne plus de la moitié des hommes. Le taux maximal était enregistré durant les années de la préadolescence. Dans la phase successive, on observait une brusque diminution qui se poursuivait jusqu'après l'âge du mariage. D'un point de vue géographique, le taux de pratique le plus élevé concernait le nord-est de l'Italie septentrionale: Trentin, Haut-Adige, Vénétie et certains diocèses de la Lombardie. C'est dans le Trentin et le Haut-Adige qu'on enregistrerait les taux de pratique les plus élevés, avec plus de 90 % de la population. Par la suite, on a pu observer partout un changement important, mais différent selon les zones. Pour prendre un exemple, à Trévise, en Vénétie, la pratique dépassait 50 %. En 1988, elle n'atteint que 25 %.

«Au début des années quatre-vingt-dix, comme l'écrit S. Buralassi, dans le cadre changeant de la religiosité italienne, on peut observer la présence croissante d'un processus plus général de sécularisation, dans la double version d'une réduction progressive du religieux d'église et d'une lacération ou éclatement du domaine des valeurs»³⁵.

35. Voir en particulier AMPOLA, M., *Mondi vitali religiosi e secolari in transizione: la morfologia sociale livornese*, Pisa, Giardini, 1983; MILANESI, G. (acura di), *Oggi credono così*, cit.; SCARVAGLIERI, G., *La religione in una società in trasformazione: Lucca, Lucca, Pacini e Fazzi, 1977; I Trevigiani in chiesa*,

CONCLUSION

Sans prétendre offrir un tableau absolument complet, il faut souligner à mon avis, sur la base de plusieurs recherches effectuées récemment³⁶, certaines caractéristiques fondamentales du catholicisme italien contemporain. Nous en énumérerons dix.

1. La dynamique des institutions ecclésiastiques présente dans son évolution interne multidimensionnelle des aboutissements et des développements ne correspondant pas aux simplifications fréquemment établies *à priori*.

2. Le processus au travers duquel les secteurs de la société et de la culture se soustraient au domaine des institutions et des symboles, explicitement religieux, se révèle toujours plus intense. L'influence culturelle de la religion d'église ne peut en aucune façon être évaluée à partir exclusivement de la « pratique des rites ».

3. Plus le niveau de la régularité idéologique des institutions apparaît rigide, plus le processus du mouvement de « dé-ecclésiastisation » et celui de la diffusion de la « nébuleuse d'hétérodoxie » s'amplifient.

4. Le fréquent recours des institutions ecclésiastiques à une nouvelle visibilité sociale, au moyen notamment des mass media tels que le cinéma et la télévision, ne semble pas comporter d'augmentation des chances grâce à son acceptation en termes de foi et de croyance.

5. Le « savoir de la société », en particulier celui qui instaure les règles et les formes essentielles de la vie sociale dans son ensemble, ou dans certaines grandes régions, ne s'éclipse pas rapidement et ce malgré les transformations économiques. Les sujets et les groupes primaires tendent à employer des symboles, des rites et des pratiques de la religion d'église, souvent indépendamment de leur valeur d'origine.

6. Le cadre de la sécularisation s'élargit. Celle-ci doit cependant être entendue, au-delà de l'absence et du déclin du phénomène religieux d'église, comme la transposition de sa signification et de sa finalisation, dont le sens dérive du monde primaire de la vie des sujets.

7. À une époque où les processus de mobilité s'intensifient et où les liens avec les racines historico-culturelles se relâchent, les sujets sont soumis à une profonde expérience de dépaysement. De nombreuses manifestations de la religion d'église et de nombreux mouvements sont, semble-t-il, justifiés par leur possibilité de proposer des formes sociales rassurantes.

8. Si la prédominance de la différenciation fonctionnelle semble autoriser la cohabitation d'une multiplicité de formes organisatives, elle ne consent cependant pas à éliminer les germes de conflictualité et de compétitivité au sein des espaces institutionnels.

9. Malgré la persistance de la galaxie du volontariat, le catholicisme organisé continue de privilégier la composante rituelle. L'idée d'une pratique liturgique libérée du sens d'un devoir éternel, légal, visant, à redécouvrir le rite en tant que valeur significative en soi, en tant que moment central de l'expérience de la foi, n'a eu que peu d'importance. Il existe une rhétorique assez répandue à l'égard de la solennité de la vie et de la mort, tout comme une transmission de lieux communs face à l'instance immuable de la rupture des règles conventionnelles du décorum, de la suprématie du spectacle, de la simulation³⁷. La substance impersonnelle des groupes durables, théorisée par Halbwachs, semble caractériser bien des participations aux rites ecclésiastiques³⁸.

10. Le cosmos sacré de la chrétienté italienne semble se dissoudre en séquences d'intensité variable d'adhésion aussi bien à la doctrine qu'à la pratique rituelle et éthique. Au sein de l'ensemble de la mutation des cultures historiques, le visage même du catholicisme

Treviso, *La vita del popolo*, 30 nov. 1988. Voir également PIN, E., *La Religiosità dei romani*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1975.

36. BURGALASSI, S., *La religione italiana verso il Duemila*, op. cit., p. 31.

37. NESTI, A., *Il silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Roma, Borla, 1989, p. 133.

38. Voir HALBWACHS, M.M., *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.

italien doit sans aucun doute être restructuré à partir de la dimension explicite du religieux d'église. Il apparaît cependant toujours plus indispensable de s'insérer dans les différents interstices de l'expérience religieuse des sujets et au sein de la phénoménologie du religieux implicite des Italiens³⁹.

Arnaldo Nesti
 Facoltà Di Magistero
 Istituto Di Studi Sociali
 Università Degli Studi Di Firenze
 Via Cavour, 82
 50129 Firenze

RÉSUMÉ

Cet essai entend offrir un schéma d'analyse du catholicisme italien contemporain. En partant d'une étude critique du rapport catholicisme-société italienne, comme si le catholicisme constituait le simple reflet de la connotation méditerranéenne spécifique, l'auteur estime qu'un tel catholicisme présente, jusqu'au Concile, un caractère ecclésiocentrique, hiéocratique et institutionnel. À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, l'Église assume, au sein de la profonde crise des institutions politiques, une fonction de plausibilité sociale supplétive. Elle apparaît non seulement comme le principe d'organisation et de guide, mais aussi comme celui de mobilisation des ressources individuelles. Avec le concile Vatican II, jusque dans la moitié des années soixante-dix, la structure pyramidale du catholicisme subit de nombreuses transformations. L'Église passe d'une structure segmentée à une structure stratifiée et enfin elle apparaît toujours plus caractérisée par des formes de différenciation fonctionnelle. Cet essai, sur la base des recherches les plus récentes, représente donc un analyse du présent dans le cadre d'une optique historico-sociologique.

SUMMARY

This paper proposes an analytical framework for contemporary Italian Catholicism. On the basis of a critical study of the relationship between Catholicism and Italian society, as if Catholicism constituted the simple reflection of a specific Mediterranean connotation, the author considers that, until the Council, this Catholicism exhibited an ecclesio-centric, hierocratic and institutional character. At the end of World War II, the Church assumed, within the profound crisis in political institutions, the function of substitute social plausibility. It appeared not only as the organizing principle and guide, but also as the principle for the mobilization of individual resources. With the Vatican II Council, up until the second half of the 1970s, the pyramidal structure of Catholicism underwent numerous transformations. The Church went from a segmented structure to a stratified one and, finally, still appears more characterized by forms of functional differentiation. Based on the most recent research, this paper represents, therefore, an analysis of the present situation from a historical-sociological perspective.

RESUMEN

Este ensayo quiere ofrecer un esquema de análisis del catolicismo italiano contemporáneo. Partiendo de un estudio crítico de la relación catolicismo-sociedad italiana, como si el catolicismo constituyera el simple reflejo de la connotación mediterránea específica, el autor estima que un tal catolicismo presenta, hasta el Concilio, un carácter eclesiocéntrico, hierocrático e institucional. Al término de la segunda guerra mundial, la Iglesia asume, al interior de la profunda crisis de las instituciones políticas, una función de plausibilidad social suplente. Ella aparece no sólo como el principio de organización y de guía, sino que también como aquel de la movilización de los recursos individuales. Con el Concilio Vaticano II, hasta la mitad de los años setenta, la estructura piramidal del catolicismo sufre numerosas transformaciones. La Iglesia pasa de una estructura segmentada a una estructura estratificada y al fin ella aparece siempre caracterizada por formas de diferenciación funcional. Este ensayo, basándose en las investigaciones más recientes, representa un análisis del presente dentro del cuadro de una óptica histórico-sociológica.

39. Voir NESTI, A., *Il religioso implicito*, Roma, Iauua, 1985.