NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 6 1980

D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement(s)

Jacques PALARD

p. 853 - 878

https://www.nrt.be/en/articles/d-un-christianisme-de-position-a-un-christianisme-de-mouvement-s-1020

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement(s)

L'Action catholique « spécialisée » est souvent présentée comme le prototype sinon comme le modèle d'une nouvelle démarche pastorale et d'une nouvelle conception de l'évangélisation, c'est-à-dire comme ayant constitué et induit tout à la fois un nouveau type de rapports entre les trois pôles délimitant le champ de l'action religieuse : l'Eglise, le « message » ou le corpus doctrinal à diffuser et le « monde » [1]. Ses méthodes, et tout particulièrement la « révision de vie » — qui comporte une analyse du réel social —, ont dépassé le cadre strict des mouvements pour gagner des sphères de plus en plus larges de l'Eglise. L'Action catholique a contribué à accentuer, au sein de l'institution religieuse, la modification des représentations des rapports idéaux entre l'Eglise et son environnement social.

Il convient ici de souligner que l'Action catholique, facteur de transformation institutionnelle, est également une résultante. En effet elle a constitué l'un des principaux lieux de cristallisation de divers courants de pensée qui avaient en commun un certain nombre d'éléments majeurs qui se retrouvent au centre de la démarche pastorale caractéristique des mouvements d'Action catholique spécialisée, le plus souvent d'ailleurs de façon implicite : notion de « donné social » et de « vécu » [2] ; anthropologie fondée sur une conception de l'homme comme être social « en situation » ; notion d'engagement et de responsabilité ; notion d'« expérience » religieuse [3] ; sans par-

---

1. Jacques DUQUESNE, ancien secrétaire général national de l'A.C.J.F., note à ce propos : « Ce n'est pas une « précaution oratoire » que de constater tout ce que l'Action catholique a apporté, apporte, à l'Eglise : éveil missionnaire, nouvelle situation des rapports entre l'Eglise et le monde, sens de la responsabilité des laïcs dans l'Eglise, nouvelle pédagogie, formation de laïcs chrétiens (et, on l'oublie parfois, de prêtres) plus « conscients », comme on dit, plus « engagés », etc. Le bilan est impressionnant. » (*Remarques sur l'Action Catholique,* dans *Parole et Mission,* n° 52, septembre 1970, 423.)

Lorsque nous emploierons, sans plus de précision, l'expression « Action catholique », nous entendrons « Action catholique spécialisée », par opposition à « Action catholique générale ».

2. Gabriel Marcel, en particulier, a voulu édifier une philosophie « concrète » qui parte du donné et soit précisément une réflexion sur le « vécu ».

3. L'opposition de Henri Bergson à Kant est essentiellement fondée sur l'affirmation du concret ; l'auteur de *La Conscience et la vie* établit la distinction entre une intuition de Dieu par expérience et une foi qui serait au contraire l'acceptation d'un savoir doctrinal indémontrable. Sur ce point, voir notamment M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique.* Paris, Aubier, 1976.

ler de la nécessité, confusément ressentie, d'une « démocratisation » des structures de l'Eglise. On retrouve dans cette énumération plusieurs des thèses « modernistes ».

Notre propos est ici de dégager une tendance dont le développement ultérieur n'est évidemment qu'à l'état de germes et de potentialités au moment de la création des mouvements et n'est d'ailleurs pas exempt d'éventuelles remises en cause, comme en a témoigné à plusieurs occasions la volonté de la hiérarchie de reprendre en mains des mouvements jugés trop peu dociles à ses consignes [4]. Plus précisément, nous voulons analyser les principaux points d'ancrage de la fonction de « déstabilisation » qu'a remplie de façon privilégiée l'Action catholique en matière de rapports : institution religieuse — « message » — « monde ». Nous disons bien « de façon privilégiée ». Nous n'entendons pas en effet négliger d'autres facteurs de transformation que nous considérons cependant à la fois chronologiquement et institutionnellement comme seconds et en partie induits par le développement même de l'Action catholique : évolution du cadre paroissial, changement des méthodes catéchétiques . . .

Deux points vont prioritairement retenir notre attention :

— l'analyse de l'intégration de la notion de « milieu social », qui est à la base de la constitution des mouvements d'Action catholique ;

— l'analyse de l'émergence et des conséquences institutionnelles de nouveaux rapports croisés de légitimation entre « discours » et « pratiques », « bien croire » et « bien faire » ou, selon les termes que nous emploierons par la suite, « orthodoxie » et « orthopraxie ».

I. — LA NOTION DE « MILIEU SOCIAL »

Par opposition à l'Action catholique générale, le plus souvent organisée dans le cadre paroissial, l'Action catholique spécialisée est

4. Ainsi, en 1931, la XIIIe Assemblée des Cardinaux et Archevêques place les mouvements sous la dépendance de l'épiscopat, moins peut-être, initialement, pour se donner les moyens de déterminer les orientations des mouvements par l'établissement d'un statut normalisateur que pour opérer une conciliation entre des positions divergentes au sein même de l'épiscopat à l'égard de l'Action catholique. La crise de la J.E.C. de mars 1965 traduit bien les difficultés inhérentes à la notion de « mandat apostolique » ; la troisième question posée par Mgr Veuillot, et à travers lui par l'épiscopat, aux responsables nationaux de la J.E.C. est significative d'une volonté de contrôle : « Reconnaissez-vous que, comme Mouvement d'Action catholique, vous avez reçu mission de l'Eglise en la personne des évêques responsables, et donc qu'une étroite relation, un lien organique (et non un simple dialogue d'information) doivent être maintenus entre les apôtres laïcs que vous êtes et l'Episcopat français ? »

couramment dénommée « Action catholique de milieux ». L'intuition de l'Abbé Cardijn, qui a présidé à la création de la J.O.C. belge en 1922 — puis de l'Abbé Guérin quelques années plus tard en France, où la J.O.C. apparaît comme telle en 1926 — consiste à faire prendre en charge la christianisation de la jeunesse ouvrière par de jeunes ouvriers regroupés dans une organisation dont la fonction serait de fournir des instruments de formation et de soutien humain et religieux adaptés à l'accomplissement d'une telle mission. C'est sur un modèle analogue que vont être créés par la suite la J.A.C. (1929), la J.A.C.F. (1933), la J.E.C. (1930), la J.E.C.F. (1931), la J.I.C. et la J.I.C.F. (1935), puis, ultérieurement, les mouvements d'adultes.

La notion de « milieu » social révèle et unifie divers plans d'action et de réflexion. Valorisant la proximité sociale et culturelle, elle traduit la recherche d'un langage adapté qui permette la transmission du « message » religieux, dont on pense qu'il sera d'autant mieux accepté qu'il se basera, concrètement, sur des témoignages et des engagements personnels et collectifs et sera « traduit » en termes directement compréhensibles. Ce sentiment de la perte du caractère universel du langage religieux va de pair avec la reconnaissance d'une relative différenciation sociale et d'une relative détermination sociale des individus — « marqués » par leur condition de travail et leur mode de vie — qui justifient précisément, l'une et l'autre, la création de mouvements dits spécialisés. En d'autres termes, la notion de « milieu » social recouvre à la fois une analyse de la société et une analyse théologico-pastorale.

A. *La notion de « milieu » : expression d'une « lecture » sociale*

L'Action catholique spécialisée se fonde sur la délimitation successive de milieux sociaux qui sont censés constituer la base de recrutement, d'action et de référence des différents mouvements. Cette délimitation est établie de façon disparate et hétérogène. Si le milieu ouvrier — encore dénommé « monde » ouvrier — présente bien, de par sa propre position économique et sociale, son histoire et les organisations dont il s'est doté ou qui entendent le représenter, une réelle spécificité et homogénéité dans la France des années 1920, on ne peut en dire autant ni du milieu rural, défini en termes géographiques par opposition au milieu urbain et recouvrant une multiplicité de situations sociales, ni du milieu indépendant. Celui-ci est constitué pour ainsi dire de façon résiduelle et regroupe, selon les angles d'observation, tantôt un ensemble de catégories socio-professionnelles (cadres, professions libérales, commerçants et industriels), tantôt des « sous-milieux » ou des « nuances sociales » (aristocratie, bourgeoisie, bourgeoisie nouvelle et classes moyennes, pour

reprendre la terminologie de l'A.C.I.). Ces diverses « nuances » constituent d'ailleurs la base de l'organisation interne de l'A.C.I., notamment au plan des « fédérations ».

Il n'est pas sans intérêt d'analyser la notion de milieu à partir des problèmes qu'elle soulève, tant au sein de l'institution religieuse que sur un plan sociologique. L'une des difficultés les plus souvent évoquées a trait à l'ambiguïté et à l'imprécision de la délimitation ainsi opérée. En effet, le développement économique rend de plus en plus artificielles les frontières initialement établies en raison des phénomènes sociaux qui l'accompagnent : mobilité sociale et géographique qui fait perdre en particulier à l'espace rural son caractère spécifique ; complexification croissante des structures sociales qui se traduit par l'expansion numérique de « classes moyennes » difficiles à classer et par la modification progressive des caractéristiques traditionnelles du milieu ouvrier. Dans ces conditions, « où sont *les limites du monde ouvrier ?* le fils d'ouvrier qui est lycéen, étudiant ou technicien appartient-il à ce monde que la J.O.C. prend en charge ? Et le jeune technicien fils de médecin ? Et l'ouvrier des campagnes est-il un ouvrier rural ou un rural ouvrier ? Autant de questions qui montrent le flou des frontières et laissent soupçonner « l'irrédentisme », conscient ou inconscient, de certains mouvements » [5].

Les clivages établis apparaissent ainsi comme étant de plus en plus anachroniques. Comme le fait remarquer justement René Rémond, « le découpage qui était assez bien accordé à l'organisation de la société française vers les années 30, l'a été ensuite de moins en moins, au fur et à mesure que celle-ci se transformait et, en particulier, qu'augmentait la mobilité sociale. La sociologie de l'Action catholique s'est figée au lieu de suivre l'évolution de la réalité. Ces structures qui étaient nées de l'observation de la société sont devenues des écrans entre l'Eglise et la réalité sociale » [6]. Certains mettront d'ailleurs clairement en cause le caractère clérical de la sociologie qui sous-tend l'analyse en termes de milieux [7].

---

5. *Remarques sur l'Action Catholique* (cité note 1), 405.

6. *Vivre notre histoire* (entretien avec Aimé SAVARD), coll. *Les interviews*, Paris, Ed. du Centurion, 1976, p. 65.

7. Ainsi cette prise de position anonyme : « Il faudrait réfléchir avec beaucoup de sérieux sur la sociologie qu'implique la distribution des différents mouvements d'A.C. Quel est le sociologue sérieux qui retient la distinction sur laquelle cette distribution s'opère ? Ne véhicule-t-on pas une sociologie spécifique qui n'est que la reconduction, non reconnue et élevée au rang de dogmes, de la lente constitution et différenciation interne de l'A.C.J.F. ? Des mouvements soucieux de se laisser informer par les réalités de la vie et de bénéficier des sollicitations de l'expérience n'auraient-ils pas intérêt à s'interroger vigoureusement sur la sociologie que seule l'Eglise (...) défend ? » (*Remarques sur l'Action Catholique*, 409.)

Comment pourrait être caractérisée une telle sociologie ? En tout premier lieu par une conception de « milieux sociaux » relativement homogènes, autonomes et juxtaposés ; la terminologie utilisée pour les définir et les analyser ne permettrait de faire apparaître ni leur intégration dans un tissu social conjonctif ni les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Le qualificatif d'« indépendant », retenu pour caractériser les mouvements originellement destinés à la seule bourgeoisie, ainsi que le vocable de « monde », sont significatifs du système de représentations qui est sous-jacent à un tel découpage du réel social [8]. L'expression de « milieu social » est également révélatrice d'une volonté de situer les mouvements dans une position qui ne soit pas idéologiquement caractérisable et donc politiquement compromettante ; elle évite en effet d'avoir à choisir entre « groupes sociaux », « catégories socio-professionnelles », « classes sociales » . . . ; dans tous les sens du mot, il s'agit d'une expression médiane, d'une sorte de moyen terme. Enfin, cette expression valorise la relation de l'individu à son environnement, qui est défini comme un *milieu de vie* riche, en raison même de sa relative autarcie, en *valeurs* sociales et culturelles spécifiques ; l'individu y trouve les conditions et la source de son propre épanouissement et, par le fait même, le cadre « naturel » de son engagement religieux.

Il va de soi qu'une telle orientation n'est pas unanimement partagée au sein de l'Eglise ; elle est dénoncée en particulier par ceux qui redoutent que la spécialisation des mouvements constitue un facteur de division tant sociale que religieuse, d'affermissement idéologique et politique des divers groupes religieux et, par là, d'introduction de la « lutte des classes » dans une Eglise qui connaîtrait ainsi les mêmes affrontements internes que la société politique. Dans cette perspective, la paroisse est présentée au contraire comme l'unique moyen de regrouper une « communauté » religieuse aussi large, unie et indifférenciée que possible.

Il n'en demeure pas moins que la notion de milieu social a largement contribué à modifier la conception de rapports « Eglise-mon-

8. Cf. J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris, Ed. du Cerf, 1974. « L'Action Catholique parle de mondes ou de milieux. Ces termes sont-ils sociologiquement pertinents ? Le terme de classe, qui saisit la particularité d'un groupe humain et sa référence structurelle aux autres, ne serait-il pas plus adéquat ? On parle ainsi de « monde indépendant ». Or la bourgeoisie et les classes moyennes ne sont pas indépendantes du tout. Elles existent dans un certain état de la société, où se trouve par exemple la classe ouvrière. La question selon laquelle les milieux existeraient d'abord en eux-mêmes pour se trouver ensuite en rapport éventuel avec d'autres est totalement abstraite. C'est l'état donné d'une société qui constitue des classes différentes. L'existence de l'une dépend de l'existence de l'autre. Il y aurait donc tout intérêt à penser en termes de classes, même si cela est relatif, plutôt qu'en termes de mondes ou de milieux » (p. 197).

de » marqués par la concurrence et par l'opposition, d'autant que cette notion a acquis, grâce au développement d'un nouveau courant théologique, une légitimité certaine.

B. *La notion de « milieu » : traduction d'une analyse théologique*

A la base de la création des mouvements d'Action catholique et en liaison étroite avec l'intégration progressive de la notion de milieu, on trouve la conviction selon laquelle l'évangélisation n'allait plus de soi et supposait un certain nombre de préalables tant théologiques qu'institutionnels pour que soit garanti un minimum d'efficacité et que soit sauvegardée, à terme, la crédibilité de l'institution elle-même. Parmi les préalables théologiques qui vont se révéler particulièrement importants (nouvelle conception de l'agir humain et chrétien, évolution de la théologie de l'Eglise, nouvelle conception des rapports entre transformation de la société et évangélisation . . .), il en est un qui les fonde en quelque sorte conceptuellement : l'analyse des conséqeunces et des prolongements de l'*Incarnation* au plan de l'action chrétienne. Il convient par ailleurs de souligner que ces différents thèmes de la nouvelle problématique théologique supposent eux-mêmes de la part de ceux qui vont en être les promoteurs l'impression, même confuse, d'une marginalisation croissante de l'institution religieuse au sein du système social ainsi que la prise en compte positive de l'environnement social et des « réalités terrestres ».

Analogiquement à la théologie dogmatique de l'Incarnation du Christ s'est largement développée une théologie pastorale de l'incernation du chrétien. A partir des années 1930, le terme d'incarnation va ainsi être utilisé et diffusé, le plus souvent de façon équivoque, par les ouvrages et les revues destinés au clergé et aux militants laïcs. Cette utilisation s'appuie sur le syllogisme devenu classique : « le chrétien doit prolonger le mystère du Christ. Or le Christ est le Fils de Dieu incarné. Donc le chrétien doit être également incarné. »

Dans cette optique, les mouvements d'Action catholique ont pour mission de traduire collectivement une telle incarnation. En effet, à bien des égards, le christianisme « désincarné » contre lequel l'Action catholique a lutté concernait moins l'oubli de l'incarnation qu'une « fausse » conception de l'agir humain lui-même en ses dimensions individuelles et institutionnelles.

En tout état de cause, la conception élargie de l'Incarnation n'est pas sans incidence sur l'idée d'*engagement* et sur le développement de « slogans » qui vont marquer la problématique de ce que d'aucuns appellent le « jargon » de l'Action catholique : « parta-

ger la vie des hommes », « attention au vécu ». Le vocabulaire habituel est effectivement typique d'une telle orientation. Les quelques exemples qui suivent, empruntés à des comptes rendus de réunions d'Action catholique dans le diocèse de Bordeaux, permettent d'illustrer cette imprégnation du thème de l'« incarnation » du chrétien qui est sous-jacent à celui de la « vie » et à celui du « milieu » :

> — Il nous faut continuellement reprendre la vie et lui donner du poids.
> — Devant les mutations, Dieu donne un sens à notre vie, en ce sens qu'il l'interpelle ; il ne double pas notre action mais nous interpelle puisque nous sommes responsables ; et à travers toute cette vie, on rejoint le *mystère pascal* enfoui au cœur de nos luttes.
> — Pour moi, le milieu (...) c'est ce qui fait ma vie. Sans le milieu, je suis mort. Le milieu ça n'est pas un truc pour ramener les gens. Le milieu est une réalité en moi. Si on admet que le milieu existe, c'est tout une autre Eglise qu'il faut bâtir.

A noter qu'un aumônier, en l'occurrence un aumônier fédéral d'A.C.I., souligne pour lui-même une démarche inverse : « c'est l'apostolat, la foi dans le Christ, déclare-t-il, qui me fait reconnaître la réalité des milieux. »

Le développement du « militantisme » et de l'« engagement » est inhérent à celui d'une telle conception de l'incarnation. Il suppose l'élaboration d'un nouveau modèle des relations « Eglise-monde » : au schéma dualiste tend ainsi à succéder un autre schéma qui insiste non seulement sur l'inclusion mutuelle (« l'Eglise est une part d'humanité ») mais également sur l'idée selon laquelle l'Eglise prend son sens non en elle-même mais par rapport à son environnement, pour lequel elle s'auto-définit comme « signe », « symbole efficace », « sacrement du salut » en processus de réalisation historique. Au dualisme radical et quasi ontologique succède ainsi un dualisme fonctionnel [9]. Dans le premier schéma, l'acteur religieux, même s'il n'est investi d'aucune fonction hiérarchique, agit essentiellement dans le cadre institutionnel, seul valorisé : activités paroissiales et para-paroissiales, œuvres charitables, etc. Dans le second, au contraire, il

9. Pour une présentation intra-institutionnelle récente et plus détaillée de cette position, voir le rapport présenté à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français à Lourdes en 1971 par Mgr COFFY (*Eglise, signe de salut au milieu des hommes*, Paris, Ed. du Centurion, 1972), notamment la seconde partie : « Eglise-Sacrement » (p. 31-68), où l'archevêque d'Albi déclare : « *le dualisme Eglise-monde* est devenu une question brûlante pour le chrétien. (....) [l'Eglise] doit être cette part de l'humanité qui, en vivant l'espérance, appelle sans cesse les hommes à *se débarrasser des faux absolus*. Sacrement du royaume, l'Eglise ne peut être la simple reconnaissance du projet humain. Elle est celle qui reconnaît ce projet, le prend au sérieux, le vit avec les hommes, s'engage avec eux, y découvre, au milieu d'ambiguïtés, l'ébauche du royaume, mais, en même temps elle est celle qui *en dénonce les insuffisances foncières afin qu'il s'ouvre toujours plus au royaume*. Elle doit maintenir les hommes dans cette tension vers le royaume : c'est par là qu'elle se distingue du monde » (p. 45-46).

est chargé, à son niveau propre, de « faire monter du dedans le salut qui est donné d'en haut », de « dévoiler et de révéler la présence de l'Esprit dans l'Eglise et dans le Monde ». C'est là la traduction d'une visée délibérément « missionnaire ».

Cette analyse appelle deux remarques. Tout d'abord, plutôt qu'en termes de succession de « schémas », il faudrait parler en termes de cohabitation ; nous avons essayé de caractériser deux idéaux-types en n'excluant aucun phénomène de rémanence du premier, même si l'émergence de l'un et celle de l'autre correspondent à deux moments institutionnels historiquement distincts. Par ailleurs, le second schéma, qui correspond très largement à la problématique de l'Action catholique et qui, avons-nous dit, insiste sur l'établissement de relations « Eglise-Monde » fondées non plus sur la juxtaposition voire l'opposition mais sur la compénétration, est parfois lui-même soupçonné de poser *de facto* l'Eglise en situation d'extériorité par rapport au « Monde ». « Il n'est pas rare, remarque à ce sujet Jacques Rollet, d'entendre dans les réunions d'Action catholique, ou de voir mise en œuvre dans les révisions de vie, cette idée que Dieu nous parle par les événements, qu'il se révèle en eux. (...) Dire que Jésus-Christ est présent dans telle ou telle action individuelle ou collective, est une affirmation abstraite même quand on se veut concret. Jésus-Christ a peut-être quelque chose à voir avec ce qui est fait, mais il faut toute une démarche rationnelle pour parvenir à le montrer sérieusement. Ces tendances viennent d'une volonté d'être présent à la vie. Il faut être « dans la vie », entend-on dire, ce qui sous-entend qu'on n'y serait pas. (...) On discerne dans cette volonté d'être concret et dans la vie, les relents d'une époque où l'Eglise se pensait comme extérieure au monde [10]. » Le vocabulaire fréquemment utilisé, par le type de spatialisation qu'il suggère, est en effet particulièrement significatif : on ne peut « rejoindre » que ce dont on est éloigné ; de même, le « regard » détermine une position de spectateur. Dans les deux cas, l'extériorité paraît l'emporter sur l'inclusion mutuelle.

Toutefois, nous retiendrons comme plus fondamentale pour la compréhension de l'évolution que nous avons tenté de définir la volonté explicite — dont il ne nous appartient ici de juger ni le bien-fondé théorique ni la pertinence — d'établir un nouveau type de relations entre l'institution religieuse et son environnement social. Ce nouveau type de relations, que nous avons posé comme déterminé structurellement par la subordination relative de l'Eglise au sein du système social, comporte des conséquences majeures, à la

10. *Libération sociale et salut chrétien*, p. 195 s.

fois pour le statut du « message » religieux et pour celui de l'autorité hiérarchique, dépositaire de ce « message ».

II. — ORTHODOXIE ET ORTHOPRAXIE

« Orthodoxie » et « orthopraxie » représentent ici des termes génériques ou plutôt des pôles qui n'ont d'intérêt qu'en raison des rapports qu'ils entretiennent. Il n'est pas dans notre intention de démontrer que la « pratique » a supplanté le « discours » comme principe de justification et comme critère de crédibilité ; il s'agit, comme précédemment, de dégager une évolution générale au cours de laquelle la doctrine s'est trouvée partiellement relayée par un ensemble de pratiques et d'attitudes couramment désignées par les termes de témoignage, d'engagement et, plus globalement encore, d'expérience.

Cette notion d'*expérience*, que celle-ci soit individuelle ou collective, paraît bien synthétiser une multitude de phénomènes qui ont en commun de conduire à une attitude jugée « réaliste » et pragmatique, aux antipodes de tout dogmatisme et de toute éthique religieuse définis a priori et indépendamment des besoins du sujet ou du groupe.

Une telle transformation de la relation au religieux, corrélative de la prise en compte de la notion de milieu social, ne va pas sans d'importantes incidences :

— quant aux rapports entre réalité psycho-sociale et enseignement religieux, dans la mesure où, au-delà de ce qui peut apparaître comme une simple adaptation, par exemple en matière de pédagogie catéchétique, s'élaborent de nouveaux « statuts religieux » de la doctrine et de la réalité psycho-sociale, de la foi et de l'expérience ;

— quant à la place de l'autorité hiérarchique, gardienne traditionnelle de l'orthodoxie, au sein de l'institution religieuse.

On pourrait dire que, d'une part, il s'agit moins de prouver que d'éprouver, et que, d'autre part, l'exercice de l'autorité ecclésiastique est tempéré par le rôle que jouent les « expérimentateurs » religieux, facteurs d'innovation et de changement institutionnel.

A. *D'une démarche déductive à une démarche inductive*

Des formules telles que « partir de la vie et de l'expérience des gens », « prendre en compte le vécu » ... dénotent une approche qui n'insiste plus seulement sur le donné révélé et dogmatique mais aussi et parfois surtout sur la recherche de « points d'appui », de « pierres d'attente », de « valeurs humaines » qui sont utilisés comme « base de départ » pour la diffusion de ce donné.

Cette attitude pastorale trouve une rationalisation à fonction légitimatrice dans le courant théologique qui devient dominant et dont on peut trouver une illustration, lors du Concile de Vatican II, dans le « schéma 13 », qui est devenu, dans sa rédaction finale, la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Voici, à titre d'illustration, quelle présentation fait de ce texte M.-D. Chenu, qui fut en France l'un des principaux promoteurs de ce courant théologique et qui a d'ailleurs participé à la rédaction de plusieurs documents conciliaires :

> Dans la première partie [*de Gaudium et Spes*], on a repoussé à la fin de chaque chapitre la référence au Christ. Certains auraient voulu qu'on commence par définir le Christ, puis sa coulée dans l'Eglise, pour parvenir finalement à un point d'application. Or, on a fait le contraire : *on a commencé par analyser la situation du monde pour aboutir chaque fois à l'un des aspects du Christ, à la fois Dieu et homme. C'est une méthode nouvelle de type inductif.* (...) Les évêques et les experts ont réussi, si je puis dire, à capter la respiration du peuple chrétien (...). *C'est une méthode inductive qui s'est exprimée un peu partout, mais très particulièrement dans ce fameux schéma 13.* C'est aussi la première fois dans l'histoire des Conciles qu'un texte de ce genre se trouve précédé par une introduction qui est une analyse profane, et non l'exposé préalable de la position de l'Eglise [11].

Ce que Claude Dagens appelle la « théologie économique », et qu'il distingue de la « théologie spirituelle », se présente ainsi comme « la méthode qui consiste à rechercher et à découvrir la manifestation en actes de Dieu à travers et au cœur de l'histoire des hommes. Elle se refuse à n'être qu'un simple développement du donné révélé. Son point de départ n'est autre que l'expérience concrète des hommes d'aujourd'hui, dans le contexte de leur situation sociale et politique (...). Cette théologie suppose une sorte de précompréhension de Dieu, conçu comme le Dieu immergé dans l'histoire, présent dans l'événement » [12]. La théologie devient, dans cette optique, une « herméneutique du devenir humain ». Comme le fait remarquer le même auteur, « cette théologie a de multiples implications pastora-

---

11. *Un théologien en liberté* (entretien avec J. Duquesne), coll. *Les interviews*, Paris, Ed. du Centurion, 1975, pp. 181-183. C'est nous qui soulignons.

Publiée au moment même où le « schéma 13 » était en cours d'élaboration, la prise de position suivante, choisie parmi beaucoup d'autres, exprime bien l'enjeu théologique et pastoral représenté par le texte conciliaire : « Il s'agit (...) que l'Eglise elle-même prenne conscience et (des) mutations fondamentales de l'homme et des sens de l'histoire, du sens de l'aspiration générale vers la justice, la liberté, l'égalité, la paix. De même que l'Eglise, au cours du Concile, a d'abord pris conscience de ce qu'elle était elle-même, nous pensons que les débats sur le schéma 13 et la réflexion que ces débats provoqueront aboutiront à une prise de conscience de l'Eglise sur ce qui est réellement le monde d'aujourd'hui et sur l'attitude d'humilité qui doit être la sienne : elle n'a pas à se présenter devant le monde comme une puissance mais comme une servante. » (M. Hua, *Schéma 13*, dans *Masses Ouvrières*, 22e année, n° 212 (nov. 1964), 52.)

12. Cl. Dagens, *Le ministère théologique et l'expérience spirituelle des chrétiens*, dans *NRT*, 1976, 537.

les : elle inspire souvent les groupes chrétiens, en particulier les mouvements d'Action Catholique, dont la méthode consiste à témoigner par des actes et non par des proclamations explicites de la foi, en participant à tous les dynamismes de la société, à tous les processus de luttes et de libération » [13].

Elément commun à l'ensemble des mouvements d'Action catholique, la méthode de la « révision de vie » illustre bien le type de rapports qui s'établissent entre, d'une part, un corpus biblique et dogmatique et, d'autre part, l'engagement social et religieux. Dans le triptyque classique « voir-juger-agir », c'est « le regard » qui est premier ; c'est sur lui aussi que se greffent les deux autres étapes. Essai de décryptage d'un « événement » ou d'une situation particulière, le « regard » ne détermine pas véritablement un comportement religieux ou social précis, mais, par ailleurs, l'événement n'est pas non plus perçu comme neutre ou « in-signifiant » : « signe des temps », il est « chargé de sens » et c'est cette signification, d'abord « cachée », qu'il s'agit de dévoiler pour que puissent intervenir les deux autres moments de la méthode : « jugement » et « action ».

Cela ne signifie pas que la démarche soit totalement inductive ; les références doctrinales, explicites ou implicites, demeurent, de même que le recours aux textes bibliques. Ces références et ce recours, qui sont formellement prévus dans la deuxième phase — celle du « juger » —, instituent même, structurellement, une solution de continuité entre l'agir humain et son interprétation religieuse. Par ailleurs, l'analyse sociale elle-même ne s'effectue pas *ex nihilo*, indépendamment d'un substrat cognitif, affectif et évaluatif largement empreint de culture religieuse.

Il n'en reste pas moins vrai que la méthode de la révision de vie, pour ne prendre qu'elle, place l'acteur religieux qui la pratique non en situation de lecteur passif du donné révélé ou dogmatique, mais au contraire en position de « traducteur-interprétateur ». L'analyse sociale précède en effet le recours à des critères normatifs de « jugement » et « d'action ». Ce recours est lui-même sélectif ; il répond aux propres « intérêts » religieux, culturels et sociaux du sujet ou du groupe, et est en partie déterminé par la position que ceux-ci occupent dans l'organisation religieuse et dans le système social. En d'autres termes, la pratique de « lecture », loin d'être répétitive, se veut en même temps pratique d'« écriture » ; le sujet ou le groupe-lecteur est en même temps sujet ou groupe-auteur [14].

---

13. *Ibid.*, 538.

14. Sur la transposition exégétique de cette question, voir André PAUL, *L'impertinence biblique*, Paris, Desclée, 1974. L'auteur écrit : « Si, dans son pseudo-rapport à la Bible, l'Eglise ne peut vivre, agir et parler qu'en s'identifiant

Le notion d'expérience traduit, à cet égard, la modification qui s'opère au plan de la perception du fondement de la croyance et des critères du « bien croire ». Une analyse sociologique de la connaissance religieuse permettrait de mettre au jour à la fois les déterminations sociales qui pèsent sur la croyance et sur ses modes d'expression [15], et les rationalisations religieuses a posteriori qui sont faites de ces déterminations elles-mêmes. Ces conditionnements ne sont pas perçus négativement ; dans un contexte théologique et pastoral où les « réalités terrestres » apparaissent comme fondamentales, ils sont au contraire connotés positivement. Leur caractère tant contingent que contraignant ne constitue pas un facteur de dévalorisation dans une perspective historique de relativisation des *formes* prises par l'attitude religieuse.

On peut construire un tableau de correspondances comparant de façon schématique l'approche déductive et l'approche inductive.

	APPROCHE DÉDUCTIVE (orthodoxie)	APPROCHE INDUCTIVE (orthopraxie)
— Acte divin jugé fondamental	Rédemption	Création
— Rapport à la tradition	sauvegarde et conservation.	dépassement ou contestation.
— Rapport « Eglise-Monde »	opposition ou juxtaposition.	compénétration et inclusion mutuelle.
— Rapport « Monde-Royaume »	discontinuité.	relative continuité.
— Mode de diffusion du « message », et fonction pastorale	proclamation et annonce explicite.	témoignage, et « dévoilement » de la présence de Dieu à partir du « vécu ».
— Principe de vérification	textes bibliques et dogmatiques.	expérience personnelle et collective.
— Rôle du chrétien	acceptation du salut.	co-création et « libération » humaine.

à l'auteur, à l'Eglise-auteur, c'est alors qu'elle se nie ou qu'elle se détruit : se situant avant elle-même et donc après ou à côté. (...) Bien des questions se posent (...) concernant les conditions d'existence et de travail d'un groupe lecteur. On ne peut en faire l'économie. Pour un groupe, lire c'est se-lire ; et se-lire ailleurs afin de ne pas se répéter et, quelles que soient les modalités du change donné, de ne pas répéter » (p. 50 s.).

15. Voir sur ce point G. DEFOIS, *Révélation et société. Etude critique de la constitution conciliaire « Dei Verbum » et des fonctions sociales de l'Ecriture.*

Ces deux approches révèlent deux théologies, deux ecclésiologies et deux anthropologies ; elles reflètent en particulier deux conceptions de l'engagement humain — fondées l'une sur la conviction et l'autre sur la responsabilité, pour reprendre la terminologie webérienne —, elles-mêmes en étroite corrélation avec deux conceptions de l'histoire, deux types de temporalité, et deux statuts du donné révélé.

Tout se passe comme s'il se produisait une amplification de la notion de Révélation. Si Dieu « parle » dans les événements, le donné révélé entendu au sens large ne saurait être clos. Dès lors, l'expérience et l'événement, c'est-à-dire la réalité psycho-sociale et l'histoire, reçoivent un quasi-statut religieux, comme en témoignent l'expression « les signes des temps », chère au pape Jean XXIII, et, comme nous l'avons noté plus haut, l'articulation interne du texte de *Gaudium et Spes*.

Un prêtre qui fut l'un des premiers aumôniers nationaux de l'A.C.O. remarque à ce sujet que « la réflexion chrétienne sur la vie concrète, sur les engagements et les responsabilités dans le monde, a tenté de *regreffer ensemble la vie actuelle et la foi*. L'Action catholique a pris acte du fait que des masses d'hommes se situent consciemment loin de l'Eglise et de son projet, qu'ils en aient été preneurs ou non dans le passé. Or, cette distance qu'ils gardent par rapport à l'Eglise traduit souvent leur fidélité à la vie réelle. Ils ne veulent ni ne peuvent répudier cette vie, ni l'espérance qu'ils y partagent, et qu'ils considèrent souvent comme étrangère et suspecte par rapport à la foi et au projet de l'Eglise. En conséquence, l'Action catholique a aide ses membres à *se recycler dans l'expression de leur foi* » [16]. Comme pour légitimer ce qui risque d'apparaître à certains comme une inversion indue de la pratique pastorale traditionnelle, le même auteur demande aussitôt, à la manière d'une affirmation, si « la Bible elle-même n'a pas été formulée dans ce contexte précis où la Parole de Dieu touche la vie réelle des hommes, dans une époque donnée ». Le rapprochement, autorisé par l'emploi de la même expression « vie réelle », de deux contextes historiquement et institutionnellement aussi différents est intéressant à relever. Il évoque en effet l'idée d'une analogie, sinon d'une identité, entre les

---

Thèse de Doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 1974 : « Si la connaissance religieuse est bien, au dire de ceux qui en bénéficient, une vérité venue de Dieu, se rattachant à une tradition née de l'événement fondateur qu'est la mort et la résurrection du Christ et si elle crée chez le croyant une ouverture de sa liberté à la volonté salvifique de Dieu, il n'empêche d'autre part qu'elle est au croisement d'une multiplicité de structurations sociales qui déterminent le discours, les pratiques et les attitudes croyantes » (p. 187).

16. R. Faureau, *La foi partagée en Eglise*, Bordeaux, 1973, dactylographié, p. 3.

méthodes propres à l'Action catholique et le mode d'émergence des textes bibliques ; en dernier ressort, l'équivalence se fonderait sur la double correspondance entre Incarnation du Christ et incarnation de l'Eglise et entre deux efforts similaires de « traduction » et d'expression de la foi dans un langage compréhensible et adapté, et ayant vocation à véhiculer un message de salut.

Cette thématique a dépassé de beaucoup les frontières des seuls mouvements d'Action catholique. En dehors de ceux-ci, on peut en voir deux manifestations majeures : les nouvelles méthodes de la catéchèse et la nouvelle conception des rapports entre « évangélisation » et « sacramentalisation ». Dans ces deux domaines, l'institution religieuse s'est adaptée à la transformation de sa propre position dans le système social ; la subordination relative qui la caractérise l'a conduite à modifier sa pratique pastorale ainsi que le discours religieux qu'elle tient sur elle-même, sur sa fonction religieuse et sur son environnement.

La modification des méthodes catéchétiques est à cet égard tout à fait significative. Comme le note en 1975 l'un des observateurs de cette évolution, « voici vingt ans, les éducateurs se demandaient : « Par quels moyens peut-on faire que la parole de Dieu soit en prise avec l'expérience des enfants ? » Voici cinq ans, cette question était devenue : « Comment peut-on faire que l'expérience humaine rejoigne la parole de Dieu ? » Même si les mots qui constituent les deux phrases sont identiques, il y a plus qu'une nuance : un *complet renversement de perspectives*. Il aura suffi de vingt-cinq ans pour qu'on change de bout en bout la lorgnette avec laquelle l'humanité regarde Dieu, scrute le sens de l'incarnation et pour *poser la question de la place de l'Eglise, de sa pastorale en termes radicalement inversés* ». Lors de l'Assemblée plénière de l'Episcopat qui s'est tenue à Lourdes en 1975, c'est en ces termes que le problème de la catéchèse a été examiné, les évêques reconnaissant la validité de la question, même s'ils n'ont pas cru devoir entériner les diverses solutions apportées localement [17].

On retrouve ici un vocabulaire identique à celui qui est en vigueur dans l'Action catholique (« la parole de Dieu en prise avec l'expérience », « rejoindre la parole de Dieu » . . .) ; de fait les mouvements d'Action catholique, et en particulier les mouvements de jeunes, ont joué un rôle qui s'est révélé crucial dans le domaine

17. Voir le compte rendu des rapports dans *Chercheurs et témoins de Dieu. Annoncer Jésus Christ dans le temps qui vient*, Paris, Ed. du Centurion, p. 65-104. Sur l'évolution de l'emploi du mot « vie » dans les textes catéchétiques, voir J. AUDINET, « Stratégie d'une éthique chrétienne, d'une éthique de l'ordre à une éthique de la dynamique de la vie », dans *L'homme manipulé*, Strasbourg, Cerdic, 1974, p. 142 ss.

de la catéchèse. Les responsables du système éducatif religieux tendent à opérer, dans ce secteur qui était défini naguère comme celui de l'« instruction chrétienne », un nouvel aménagement qui n'est pas seulement pédagogique : de façon schématique, la catéchèse a désormais pour fonction essentielle de mettre en rapport le message religieux et l'expérience, celle-ci bénéficiant d'ailleurs d'une sorte de priorité en raison non seulement de son immédiateté mais aussi des possibilités qu'elle offre d'amorcer un premier échange sur un terrain proprement « humain ».

A un niveau plus global, c'est la conception de l'ensemble de l'apostolat, ou de l'évangélisation, qui se transforme. L'examen des intitulés successivement envisagés du rapport présenté par Mgr Coffy au Conseil permanent de l'Episcopat français le 16 décembre 1970 témoigne de la prise de conscience de cette transformation. Au cours de leur réunion nationale d'avril-mai 1969 à Issy-les- Moulineaux, les délégués diocésains des Conseils presbytéraux établissent le bilan d'une consultation faite auprès des prêtres l'année précédente. Le troisième des onze chapitres retenus s'intitule « sacramentalisation et évangélisation ». En octobre 1970, à l'Assemblée plénière de l'Episcopat, sept régions apostoliques sur neuf demandent que cette question soit étudiée en priorité. L'accent étant mis sur le premier terme — « sacramentalisation » —, le travail est confié à la Commission épiscopale de Liturgie, présidée par Mgr Coffy. Le rapport que celui-ci est conduit à présenter en décembre 1970 fait état, pour le regretter, du dualisme qui figure dans l'énoncé même du thème d'étude et qui traduit une opposition effective, tant au niveau du discours religieux qu'à celui des pratiques institutionnelles, entre « évangélisation » et « sacramentalisation » : « Des tensions, déclare l'archevêque d'Albi, existent entre pasteurs, durcies souvent par des étiquettes réductrices. On classe les personnes, on les enferme dans un système. Il y aurait ainsi les hommes de la mission et les hommes du culte. Comme si les hommes de la mission pouvaient se désintéresser de la célébration des sacrements ! Comme si les hommes du culte pouvaient renoncer à annoncer la parole de Dieu aujourd'hui [18] ! »

Le Président de la Commission épiscopale élimine alors successivement trois intitulés comme relevant de problématiques devenues inacceptables :

— « sacramentalisation et évangélisation ». En effet, « on *inverse* les termes. N'est-ce pas l'indice d'un changement de regard ? L'expression révèle le malaise qu'éprouvent certains prêtres dans la

18. *Evangélisation et sacrement.* Secrétariat général de l'Episcopat, janvier 1971, p. 1.

célébration des sacrements. (...) Ils ont l'impression d'être ' fonctionnaires du culte ' ».

— « évangélisation et sacramentalisation ». Mais « n'est-ce pas évoquer deux activités juxtaposées de l'Eglise (...) ? Ne risque-t-elle pas de conduire à deux clergés et insensiblement peut-être à deux Eglises ? »

— « évangélisation et sacrements » : « la formule (...) relève de la même problématique et présente le même danger ».

Le titre finalement retenu est « évangélisation et sacrement » ; il est ainsi justifié : « *ce n'est pas d'abord un problème de pastorale* : faire l'éducation de la foi de ceux qui demandent le sacrement, mais c'est d'abord un problème doctrinal : la place du sacrement dans l'évangélisation ».

L'opposition « pastorale-doctrine » masque en fait la question fondamentale, qui n'est pas ici formulée et qui porte sur la pratique sacramentelle, perçue comme de plus en plus inapte à exprimer durablement et efficacement l'institution religieuse qui l'administre. En d'autres termes, pourquoi assiste-t-on à un affaiblissement progressif de la capacité d'expression symbolique des signes extérieurs de rattachement et d'appartenance à l'Eglise ? Faute de poser ces questions, qui conduiraient à reconnaître la marginalisation croissante de l'Eglise sur le marché des biens culturels liée à sa subordination relative et au processus de sécularisation, les rédacteurs du rapport se bornent à proposer une inversion des termes puis à transformer celui de « sacramentalisation » en « sacrement » ; ils marquent par là le caractère volontariste de leur position, oublieux des déterminations de la situation actuelle de l'Eglise et, partant, de la perception des sacrements eux-mêmes. De ce fait, ils s'attachent à l'étude des effets plus qu'à celle des causes.

Toutefois, comme s'il ressentait implicitement la véritable nature des difficultés rencontrées, Mgr Coffy, à la suite de son cheminement conceptuel introductif, en vient à l'examen de l'expression qui est sous-jacente à tout le débat : « Célébrer la vie » ; « cette expression, déclare-t-il, qui connaît aujourd'hui une certaine fortune, manifeste une aspiration dont il faut tenir compte : le refus de l'extrincésisme, le refus de la juxtaposition foi-vie, le refus de la juxtaposition vie-sacrement. [Elle] s'inscrit dans une volonté apostolique plus large de voir l'Eglise réellement présente au monde [19]. »

Il ressort finalement de ce document, au terme de ses péripéties rédactionnelles, l'impression diffuse d'une volonté de « rattrapage » et d'adaptation de l'institution à un contexte auquel celle-ci serait étrangère. Il convient d'ailleurs de remarquer qu'en l'absence de tout

19. *Ibid.*, p. 4.

élément de référence historique les difficultés éprouvées seraient attribuables, comme par défaut, à un état des relations institution religieuse - environnement social qui, pour n'être pas replacé dans le temps, paraît être a-historique, quasi permanent et donc structurel. En d'autres termes, le rapport Coffy, s'il situe bien à la période conciliaire le souci d'un renouveau des pratiques institutionnelles, ne donne en revanche aucune indication sur l'éventuelle spécificité de la conjoncture actuelle. C'est le thème de l'« extériorité » qui est seul appelé à rendre compte des difficultés éprouvées, et, en conséquence, à justifier et à légitimer l'adoption, même tempérée, d'une démarche pastorale de type inductif : « les questions concrètes que se posent pasteurs et laïcs au sujet d'« évangélisation et sacrement » reviennent finalement à la question fondamentale *de l'Eglise et de sa présence au monde*. Les difficultés éprouvées ne sont que le retentissement au niveau de leur action apostolique quotidienne d'une difficulté plus profonde : celle du rapport de l'Eglise et du Monde. Depuis le Concile surtout, on essaie, avec raison, de sortir de la juxtaposition [20]. »

Le rapport, il est vrai, ne précise pas ce que signifie « sortir de la juxtaposition », rejoindre la vie, combler l'écart. Il ne dit pas non plus comment s'est creusé cet écart, s'il est possible de le combler ou si, au contraire, il est consubstantiel à l'institution religieuse elle-même ; ni comment concilier adaptation de l'institution et sauvegarde de la spécificité qu'elle revendique par ailleurs. Le rapport ne répond pas à ces questions ; cela lui est en quelque sorte structurellement impossible en raison même du caractère indifférencié et universaliste, totalisant et a-historique des mots-clefs : « monde », « Eglise », « vie ». Ces termes apparaissent comme des « quasi-essences » alors même que l'un des propos explicites du document est de faire droit à l'effort d'adaptation aux conditions existentielles de la diffusion du message religieux, c'est-à-dire de l'évangélisation. Ils sont significatifs du discours ecclésiastique, et en particulier hiérarchique, qui se situe volontiers au delà des contingences sociales, et qui gomme facilement la spécificité des situations concrètes [21].

Si nous avons ainsi privilégié l'étude du rapport Coffy de décembre 1970 — en nous bornant d'ailleurs à l'exposé et à l'illustration de ses principaux thèmes, sans entreprendre une analyse plus précise et plus méthodique de son contenu —, c'est qu'il nous paraît représenter une étape importante dans la réflexion de l'épiscopat

20. *Ibid.*, p. 4.
21. Cf. G. Defois, *Discours religieux et pouvoir social. Les responsables catholiques devant la crise française de mai 1968*, dans *Archives de Sociologie des Religions* 32 (1971) 85-106.

français ainsi que de l'ensemble du clergé associé à son travail de recherche par l'intermédiaire des Conseils presbytéraux. Reconnaissant le bien-fondé d'une nouvelle approche de la pastorale déjà largement en vigueur, le document frappe aussi par des contradictions internes mal résolues et par son souci du compromis : ses auteurs restent marqués par un langage et un mode de raisonnement fortement liés à une attitude plus « traditionnelle », et une conception plus « classique » de l'Eglise, à la fois dans ses rapports à l'environnement social et dans son organisation interne, mais ils paraissent en même temps séduits par l'adoption d'une démarche plus inductive qui corresponde mieux à la situation de l'Eglise dans un contexte de changement social sur lequel elle n'a que peu de prise.

B. *Modification de la place de l'autorité*

L'évolution de la finalité et des méthodes de l'enseignement religieux, et, plus globalement, l'adaptation du mode de présentation du message religieux à des situations sociales et culturelles spécifiques conduisent, à terme, à une transformation structurelle de la place de l'autorité ecclésiastique. Le passage tendanciel d'une démarche pastorale de type déductif à une démarche de type inductif modifie en effet les rapports sociaux intra-institutionnels antérieurement instaurés entre les clercs et les laïcs et au sein du clergé, dans la mesure où il altère la position occupée par une autorité religieuse gardienne de l'orthodoxie et attachée prioritairement au maintien du « bien croire ». La relativisation des formes dans lesquelles était coulé le message religieux provoque la perte du monopole dont se trouvait investie la hiérarchie dans l'accomplissement de cette fonction.

Cette mutation, comme nous l'avons déjà souligné, est particulièrement sensible dans le domaine de la catéchèse. La transformation radicale de la pédagogie révèle et suscite de nouveaux rapports non seulement entre savoir et pratiques mais aussi entre les acteurs religieux « supposés savoir » et ceux qu'ils ont la charge de former et d'« éveiller à la foi ». Cette transformation se traduit par l'adoption de méthodes « actives » et, de façon plus radicale, par le développement de l'Action catholique des enfants (A.C.E.), dont les activités tiennent parfois lieu de catéchèse et ne constituent donc pas uniquement des activités annexes. Ce développement est d'autant plus significatif et prégnant que l'A.C.E. se différencie elle-même par milieux sociaux, à l'instar des mouvements d'Action catholique spécialisés de jeunes et d'adultes ; on trouve ainsi l'A.C.E. — Monde ouvrier, l'A.C.E. — Milieux indépendants et l'A.C.E. —

Monde rural[22]. L'évolution de la catéchèse se traduit enfin par la participation accrue d'agents de formation laïques — des femmes en presque totalité — à une fonction institutionnelle qui, naguère, relevait le plus souvent de la seule compétence du clergé ; rendue impérieuse par la diminution rapide du recrutement des prêtres, et n'excluant d'ailleurs pas le maintien de relations fondées sur l'inégalité des statuts religieux, cette participation ne peut pas être sans effets à la fois sur la redéfinition des rôles des acteurs au sein de l'organisation et sur la constitution d'un nouveau système de représentations religieuses chez les enfants et les adolescents qui entrent dans le cadre d'une telle formation.

La critique des méthodes d'enseignement, comme celle des modes d'action pastorale, porte en elle fondamentalement, de façon manifeste ou non, une critique du système de détention et de structuration du pouvoir. Ainsi, s'efforçant de définir la portée et la signification de leurs propres pratiques pédagogiques, les auteurs du *Manifeste de l'Aumônerie catéchuménale* (1977) établissent on ne peut plus clairement cette relation entre le refus du mode « traditionnel » de transmission du savoir et la structure de prise de décision :

> De nouvelles manières de penser, écrivent-ils, de nouvelles mentalités, de nouvelles structures mentales ne sont pas sans poser question à l'Eglise. Hier, les questions ne se posaient pas. Le sens étant donné, les normes étaient fixées, l'Eglise était l'autorité. Le catéchisme était le livre qui donnait réponse à tout par déduction logique (...). L'homme contemporain remet en cause ce type de fonctionnement. Les jeunes apprennent l'esprit d'initiative et l'autonomie. Ceci — qui est également conforme aux désirs de leur âge — leur fait rejeter une Eglise qui ne donne pas place aux expressions et aux paroles personnelles (...). Ceci leur fait aussi récuser une Eglise qui aurait les normes définies et définitives de la foi et de la morale. Ceci leur fait enfin refuser une hiérarchie entre les mains de laquelle seraient centralisés tous les pouvoirs.

Il s'établit de la sorte une liaison étroite entre mode de transmission du donné religieux, représentation de l'Eglise et représentation de Dieu[23].

Si, comme il est affirmé dans le rapport présenté par Mgr Coffy à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français en 1971, « l'annonce du royaume se fait (...) non de façon abstraite sous forme

22. A l'occasion de la Rencontre nationale qui s'est tenue à Dijon en mai 1976, l'A.C.E. faisait état d'un effectif global de quelque 200 000 membres, dont environ 100 000 enfants et préadolescents en « monde ouvrier », 40 000 pour les « milieux indépendants » et 55 000 pour le monde rural (*La Croix*, 1er juin 1976).

23. J.-P. Fagot, *Quel langage pour la catéchèse ?*, dans *Etudes*, t. 345, oct. 1976. L'auteur note que « l'autorité de l'Eglise est questionnée, au même titre que toute autorité. La figure autoritaire de Dieu le Père subit le contrecoup de la modification du rapport jeunes-adultes. Elle devient a priori suspecte. C'est tout le fondement offert à la pédagogie de la foi par la société traditionnelle qui s'effondre » (p. 385).

d'affirmations tombant d'en haut, mais d'une façon concrète et historique dans l'engagement des hommes »[24], c'est l'ensemble des positions institutionnelles qui doit se restructurer. L'évolution de l'enseignement proprement ecclésiologique dispensé dans les Universités catholiques et dans les grands séminaires — c'est-à-dire du discours que l'Eglise tient sur elle-même et transmet à ses futurs cadres — témoigne de l'ampleur du changement qui s'est opéré dans les années récentes[25]. Un tel remodelage n'a en soi rien de pédagogiquement exceptionnel. Il atteste néanmoins une évolution profonde non seulement des méthodes et des contenus de l'enseignement mais aussi et surtout du mode de socialisation et d'apprentissage des rapports hiérarchiques de ceux-là mêmes qui ont vocation à devenir à leur tour, dans les divers secteurs de l'organisation diocésaine, les représentants autorisés de l'autorité ecclésiastique. En d'autres termes, la modification de la relation pédagogique suppose et induit une transformation de la conception à la fois de la nature de l'enseignement théologique et de la structure des relations hiérarchiques, transformation liée elle-même à celle de la propre situation de l'institution religieuse dans le système social. Il serait intéressant à cet égard d'examiner la co-variation éventuelle de ces éléments avec les « modèles » successivement proposés : on passe ainsi de l'Eglise-société hiérarchique[26] à l'Eglise-corps mystique du Christ puis à l'Eglise-peuple, au moment du Concile de Vatican II[27], et, actuellement, à l'Eglise-fraternité.

---

24. *Eglise, signe de salut au milieu des hommes* (cité note 9), p. 45.

25. Ainsi, en 1973, les dix-huit étudiants de troisième année de second cycle du Grand séminaire interdiocésain de Bordeaux sont parvenus à imposer une méthode « active », de type inductif, selon laquelle les interventions magistrales étaient souvent la reprise synthétique du résultat des travaux de groupe et de communications des étudiants sur leur propre « expérience pastorale ».

26. Cette image caractérise tout particulièrement l'enseignement ecclésiologique tel qu'il a cours durant tout le XIXe siècle et le début du XXe. Le Père Y.-M. CONGAR écrit à ce propos que « l'ecclésiologie des manuels (...) s'est longtemps contentée d'être un exposé, en bonne partie apologétique et polémique, des structures organisationnelles de l'Eglise, désormais dominé par la thèse de la primauté papale, c'est-à-dire d'être une « hiérarchologie ». L'image de l'Eglise qui en procède, et que répandent la prédication et la catéchèse, a été, jusqu'au renouveau récent, surtout celle d'un système, d'une organisation ». (« L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », dans *L'ecclésiologie au XIXe siècle,* Paris, Ed. du Cerf, 1960, p. 113.) Voir également, dans le même ouvrage, la contribution de J. AUDINET, « L'enseignement 'De Ecclesia' à Saint-Sulpice sous le Premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré » ; on y peut lire que « la théologie de l'Eglise se limite alors à un traité de son autorité. On établit l'autorité de l'Eglise et l'autorité du pape » (p. 117).

27. Cf. Maurice VIDAL, *L'Eglise, peuple de Dieu dans l'histoire des hommes,* Paris, Ed. du Centurion, 1975. L'auteur fait remarquer que le thème du peuple de Dieu, au moment du Concile, parut « offrir de meilleures possibilités [que celui de Corps mystique] pour la mise en route de toute l'Eglise dans le renouveau escompté, et pour le dialogue espéré entre l'Eglise et le monde d'aujourd'hui » (p. 78).

La reconnaissance du « pluralisme » constitue l'un des aboutissements logiques, d'une part, de la reconnaissance et de la vulgarisation des notions de « milieu social » et de « vécu », et, d'autre part, du développement corrélatif d'une démarche pastorale de type inductif. En effet, dans la mesure où disparaît le monolithisme théologique et, où, dans le même temps, la paroisse, base de l'encadrement religieux, atteint une part de plus en plus faible de chrétiens, la hiérarchisation des rapports entre acteurs religieux perd de sa légitimité. Elle devient également dysfonctionnelle et inefficace en raison de la relative déclergification et de la diversification des structures institutionnelles ; celle-ci est induite par l'effort d'adaptation à un environnement social par rapport auquel l'institution religieuse se considère comme de plus en plus marginale. La remise en cause par une partie croissante du clergé de ses prérogatives propres trouve ici l'une de ses plus fréquentes justifications ; un aumônier d'A.C.I. de Bordeaux déclare à cet égard : « souvent, je refuse de m'engager sur le domaine d'une foi explicite par peur qu'on en vienne à parler de foi trop tôt, sans avoir inventorié le donné humain qui est là ». Un autre, également aumônier d'A.C.I., affirme qu'« on ne sera plus prêtre par « pouvoirs » reçus, mais par exigences vécues avec les laïcs pour fonder l'Eglise ».

On pourrait, adoptant sur ce point les thèses de l'approche développementaliste, appliquer au sous-système religieux les critères de « modernisation » qui ont servi à caractériser le « développement politique », ceux notamment qui ont trait à la recherche de l'égalité et au double processus de différenciation structurelle et de spécialisation fonctionnelle [28].

La transformation de l'Eglise peut être ainsi étudiée d'un triple point de vue, chacun des aspects étant lié aux deux autres : l'affaiblissement de l'autorité hiérarchique, l'adoption d'une nouvelle approche pastorale et d'un nouveau type de rapports à la fois avec le réel social et avec l'Ecriture et la tradition dogmatique, c'est-à-dire le « corpus » fondateur. Son analyse doit conduire à re-considérer le phénomène du « pouvoir » de l'Eglise elle-même au sein du système social. Il nous semble que la dé-hiérarchisation permet d'assurer dans

28. Voir en particulier les travaux de L.W. Pye, notamment *The concept of Political Development*, dans *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 358, mars 1965, 1-13 ; et *Aspects of Political Development*, Boston, 1966, pp. 31-48. Par ailleurs, G. Almond et G.B. Powell, dans *Comparative Politics. A developmental approach*, Boston, 1966, ont défini un triple critère de développement politique : la différenciation des rôles, l'autonomie des sous-systèmes, et la sécularisation culturelle, celle-ci étant « le processus par lequel les individus deviennent de plus en plus rationnels, analytiques et empiriques dans leur action politique » ; il y a dans cette définition quelque analogie avec ce que nous avons nous-même voulu signifier par l'expression de « démarche inductive ».

une certaine mesure le maintien et même éventuellement un regain d'influence non plus de l'Eglise comme telle mais du facteur religieux en général en raison du rôle joué par des catholiques de plus en plus nombreux dans des organisations qui remplissent une fonction importante dans la vie sociale et politique, qu'il s'agisse par exemple des associations volontaires ou des partis politiques [29]. On peut voir là une parfaite congruence avec une pastorale axée prioritairement sur la « présence au monde » et reconnaissant la légitimité du pluralisme.

Un tel « éclatement » révèle du même coup les insuffisances d'une analyse qui se limiterait à l'examen du seul appareil institutionnel, négligeant ainsi des éléments importants du « champ religieux » pris dans son ensemble ; comme le fait remarquer en effet Claude Grignon, « les effets de la crise de l'Eglise permettent de saisir (...) la différence qui sépare l'analyse en termes de champ des interprétations fonctionnalistes en termes d'appareil. Quand l'Eglise est « déchirée » et « éclatée », que les couvents et les séminaires se vident, que les mouvements d'Action catholique prennent leur distance par rapport à une hiérarchie affaiblie et contestée, on ne peut expliquer l'apparition de nouvelles formes de présence de l'Eglise dans le champ de production idéologique et dans le champ politique par les stratégies que développerait une bureaucratie machiavélique et omnisciente » [30].

Il nous faut réintroduire ici, pour mieux l'appréhender, une remarque faite à plusieurs reprises et qui se rapporte à l'ampleur de l'évolution analysée, ou, plus exactement, au degré d'atteinte de l'institution. Nous avons parlé à ce propos à la fois de « cohabitation » de deux approches (p. 860), de « relais partiel » de l'une par l'autre (p. 861), et encore de « passage tendanciel d'une démarche de type déductif à une démarche de type inductif » (p. 854 et 870). Nous ne saurions évidemment apporter un quelconque élément de réponse permettant de mesurer un tel « passage » en termes quantitatifs. D'ailleurs, chacun des deux idéaux-types que nous avons dégagés se retrouvent conjointement, à des degrés divers, dans les attitudes et les comportements concrets. En dehors de cas limites — par exemple A.C.O d.'un côté et paroisses

29. M. MITTERRAND, reconnaissant avec satisfaction, à l'occasion du forum organisé par la revue *Brèche* en novembre 1977, que les chrétiens représentaient alors la moitié des membres du Parti socialiste, et que la tradition socialiste se nourrissait sans aucune gêne de l'« apport chrétien », ne soulignait pas moins le risque de voir ce courant chercher à obtenir une sorte de revanche historique (cf. *Le Monde*, 25 nov. 1977).

30. *Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique*, dans *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 16, sept. 1977, 33-34.

consensualistes de l'autre —, ils interfèrent dans les pratiques religieuses et dans les « discours », comme nous avons pu le vérifier à l'occasion de l'analyse de documents épiscopaux. Il n'en va pas différemment dans les pratiques catéchétiques, dans les paroisses faisant œuvre d'innovation, voire au sein de mouvements d'Action catholique spécialisée où le militantisme n'est pas particulièrement développé comme cela se vérifie dans certaines fédérations d'A.C.I. Il nous faudrait donc tenter d'apprécier à la fois la « contamination » des formes traditionnelles de pratiques religieuses par le modèle novateur, et, inversement, la résistance opposée par des groupes religieux censés pourtant véhiculer une telle modification des modes de transmission du savoir et des rapports entre acteurs religieux dotés de statuts différents. Nous voulons seulement exposer ici de façon schématique sur quels points majeurs la tendance présentée comme « novatrice » fait l'objet de réticences ou de critiques. Trois thèmes sont le plus souvent développés : l'immanentisme, le moralisme et l'égalitarisme. Dans la mesure où nous y avons déjà fait allusion au cours de l'analyse, nous nous bornerons à en donner ici une illustration.

— La primauté accordée à l'expérience affecte le statut religieux du « corpus » fondateur : « dans cette perspective, note J.P. Fagot, la Bible tend à n'être interprétée qu'en suivant les schèmes de Bultmann : il faut la « démythologiser » pour y retrouver le reflet de l'expérience humaine qu'elle contient. Le risque de la nouvelle tendance catéchétique n'est donc plus l'extrincésisme mais l'immanentisme. Partant de l'expérience, on tend à s'y enfermer » [31].

— Par ailleurs, dans la mesure où l'important est le « vécu », « la révélation du message chrétien a tout au plus la signification d'une « explication » de ce qui est déjà là au cœur de l'existence. (. . .) Cela conduit à un moralisme de fait. (. . .) La coupure établie au départ entre le pôle institutionnel et le pôle existentiel devient bien l'obstacle à la redécouverte du langage total de la foi » [32].

— Enfin, en l'absence de normes extrinsèques ou de références de type transcendantal, le pouvoir hiérarchique, qui trouvait sa raison d'être dans la sauvegarde de telles normes, est indûment critiqué au nom d'un idéal démocratique et égalitariste, à la fois anti-autoritaire et anti-bureaucratique, et d'une conception de relations communautaires fondées sur les relations interpersonnelles. Pour les tenants de l'approche déductive, soucieux de la sauvegarde de l'orthodoxie, la tendance opposée évolue vers la dissolution du fait religieux institutionnalisé.

A l'inverse, pour les partisans de cette dernière tendance, l'ap-

31. *Quel langage pour la catéchèse ?* (cité note 23), 391.
32. *Ibid.*, 393.

		APPROCHE DÉDUCTIVE (orthodoxie)	APPROCHE INDUCTIVE (orthopraxie)
ATTITUDES RELIGIEUSES	Modèle de fonctionnement institutionnel	« hiérarchique »	« démocratique »
	Fonction de l'autorité	sauvegarde de l'orthodoxie	animation et coordination
	Position du laïcat	déférence et obéissance	collaboration, initiative, voire critique de l'autorité et des règles du jeu institutionnel
	Mode de regroupement privilégié	paroisse	mouvements d'Action catholique
CRITIQUES RÉCIPROQUES DES TENANTS DES DEUX APPROCHES SUR LE PLAN RELIGIEUX	Rapport au corpus fondateur	extrinsécisme dogmatisme	immanentisme moralisme
	Conception du fonctionnement institutionnel	autoritarisme bureaucratisme	égalitarisme spontanéisme
	Projection dans l'avenir	marginalisation croissante de l'institution en raison du caractère « clos » et incommunicable du discours religieux	dissolution du fait religieux institutionnalisé par ouverture abusive au « monde »
ATTITUDES POLITIQUES	Tendance politique générale	« conservatisme »	« progressisme »
	Fonction sociale de la religion	attestation	contestation
	Rôle de l'école confessionnelle	condition d'une présence efficace de l'Eglise au sein de la société	expression d'une volonté de puissance de l'Eglise et d'une attitude d'extériorité et de défiance à l'égard de la société
	Conception du marxisme	courant porteur d'une anthropologie concurrente et incompatible avec le christianisme	courant qui comporte des apports positifs, en particulier sur le plan de l'analyse sociale

proche déductive évolue vers la séparation sans communication et le discours clos : transcendantalisme, extrincésisme et autoritarisme ne peuvent que contribuer à accentuer l'isolement d'une institution dont le langage et le système symbolique, de plus en plus hermétiques et « désincarnés », ne « parlent » plus à nos contemporains.

Ce débat est important ; il conditionne en effet pour partie les prises de position des uns et des autres. Dans la mesure où il structure un jeu de référents négatifs, il peut représenter en outre un facteur d'inhibition et de blocage en raison de la difficulté qu'éprouvent les acteurs religieux à prendre du recul pour analyser les causes de leurs affrontements, à en saisir la signification et les différentes dimensions et, partant, à en relativiser la portée et à en maîtriser les incidences.

Ce débat laisse également transparaître en filigrane les affinités politiques des positions en présence. Même si une telle correspondance ne s'applique qu'imparfaitement au plan individuel, il ressort d'investigations que nous avons menées antérieurement [33] que la corrélation collective est statistiquement significative, à tel point que les attitudes politiques peuvent être considérées comme un relativement bon indicateur des attitudes religieuses des groupes considérés.

Le tableau ci-contre présente quelques points d'opposition caractéristiques des deux types d'approche antagoniques.

La formation du système de représentations de l'Eglise n'est pas indépendante du mode de structuration plus globale des attitudes sociales et politiques. La congruence est forte entre attitudes politiques et attitudes religieuses : à une tendance conservatrice dans un domaine répond le plus souvent une tendance pareille dans l'autre. Nous serions ainsi fondée à parler de deux « tempéraments » dominants dont les attitudes se traduisent de façon cohérente dans les deux sphères d'activité mentionnées. Cette conjonction est alimentée et renforcée par l'existence d'enjeux religieux qui constituent en même temps des enjeux politiques : la question scolaire fournit de cela une illustration particulièrement suggestive et représentative.

Il n'en demeure pas moins vrai que l'évolution pastorale et théologique que nous avons tenté de dégager prévaut très largement. Il va de soi qu'elle n'est pas imputable aux seuls mouvements d'Action catholique spécialisée ; toutefois, il nous semble que ceux-ci ont toujours porté structurellement en eux des potentialités d'« innova-

33. Jacques PALARD, *Traditions politiques et attitudes religieuses dans le département des Deux-Sèvres*. Diplôme du Cycle supérieur d'Etudes Politiques de la F.N.S.P. Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 1974.

tion », même si ces potentialités ne se sont effectivement manifestées et développées que bien après la création des mouvements et souvent d'ailleurs en dehors de leurs propres rangs. Aussi avons-nous pris le parti de situer la plupart des éléments de l'analyse qui précède comme la suite logique de l'institution de telles organisations, bien que chacune d'elles présente une physionomie particulière et comporte des incidences spécifiques liées notamment à la nature de sa composition sociale interne et aux représentations religieuses et politiques de ses membres.

F 33000 Bordeaux
1, rue de Tours

Jacques PALARD
Chercheur C.N.R.S.