



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

95 N° 5 1973

Sociologies de l'institution religieuse et théologie de l'Église

Pierre EYT

p. 527 - 538

<https://www.nrt.be/it/articoli/sociologies-de-l-institution-religieuse-et-theologie-de-l-eglise-1236>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Sociologies de l'institution religieuse et théologie de l'Eglise

L'appel partout ressenti à des formes nouvelles de communautés chrétiennes exige un renouvellement parallèle des perspectives de la théologie catholique concernant l'Eglise. Nous voyons en effet se développer au milieu de nous des tendances irrésistibles à la critique et à l'abandon des communautés traditionnelles tandis que l'éclosion de groupes durables ou passagers, uniconfessionnels ou interconfessionnels, contestataires ou réformistes, multiplie les occasions d'expériences ecclésiales pouvant mettre en cause, à première vue tout au moins, les fondements même de la théologie de l'Eglise enseignée jusqu'ici. Comment, dans une telle crise d'identité, parler encore de fonctions, de ministères, de sacrements définis avec précision ? Certes, en vertu même de son dynamisme, l'ecclésiologie de Vatican II appelle un prolongement dans le sens d'une confrontation positive avec ces phénomènes. Mais, dans l'état actuel de la recherche, l'urgence de la question n'empêchera pas le caractère prématuré de la réponse. En effet, préalablement à toute prétention de discernement dans la crise institutionnelle actuelle, la théologie de l'Eglise doit se ménager un moment d'analyse et d'autocritique. Il ne s'agit pas ici d'en appeler à quelque « *aggiornamento* » supplémentaire mais de constater qu'en dépit de toutes ses qualités le renouveau de l'ecclésiologie catholique dans le contexte du Concile Vatican II n'a pas pu, pour des raisons fort compréhensibles, prendre en compte les études qui, dans le cadre de la sociologie de la religion, se sont largement développées à propos de l'institution religieuse. Une confrontation entre les deux voies d'approche théologique et sociologique de la réalité ecclésiale constitue le préalable nécessaire à toute tentative théologique de compréhension et de stimulation des mouvements qui, qu'on le reconnaisse ou non, paraissent, pour le moment, contredire et défier l'œuvre de Vatican II. C'est dans le but de participer à cette recherche qu'une vingtaine d'étudiants en théologie de la Faculté de Toulouse se sont attachés à déterminer le champ d'une féconde confrontation entre les sociologies de l'institution religieuse et la théologie de l'Eglise. Ce sont les « conclusions » de ce travail que nous résumons dans cet article.

Bien que la tendance aille aujourd'hui dans le sens de restituer à la sociologie de la religion un objet d'étude beaucoup plus vaste

que les phénomènes d'appartenance et d'organisation institutionnelles (*Kirchlichkeit*), les sociologues, depuis les débuts de leur discipline, n'en ont pas moins tout particulièrement appliqué leur attention à ce type de question¹. Il suffit de citer E. Durkheim, M. Weber, E. Troeltsch, J. Wach, P. L. Berger... qui, dans la diversité de leurs préoccupations, ont consacré une part notable de leur œuvre à l'étude, sous des formes variées, de l'« institutionnalisation » de la religion². D'un tout autre point de vue, la science marxiste de la société comporte également, comme part intégrante de son projet, la critique de la religion et de ses formes institutionnelles. H. Desroche, G. Mury, C. Wackenheim parmi beaucoup d'autres ont mis en relief cet aspect déterminant de la pensée de Marx et d'Engels³. Enfin, comment, à leur tour, les analyses fournies par les tenants de la « sociologie de la connaissance », tels que M. Scheler, K. Mannheim, P. Sorokin, ne concerneraient-elles pas, en révélant l'influence universelle des conditionnements socio-culturels, tant la « connaissance » religieuse elle-même que les institutions et les systèmes symboliques qui en organisent la régulation⁴ ?

Toutes ces approches dégagent pour le théologien de l'Eglise une perspective féconde. Les théologies de l'Eglise et les sociologies de l'institution religieuse se donnent en effet le même objet d'étude : croyances, rites, procédures, rôles, fonctions, types d'appartenance ou de rattachement à l'institution... Il est également remarquable qu'en dépit de leur diversité les approches sociologiques que nous

1. P. H. VRIJHOF, *Was ist Religionssoziologie ?*, dans *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 6, *Probleme der Religionssoziologie*, 1962, 10-35 ; J. A. PRADES, *La sociologie de la religion chez Max Weber*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1966, pp. 17-27 ; P. G. SWANBORN, *Religions Research : Objects and Methods*, dans *International Yearbook for the Sociology of Religion* IV, 7-32.

2. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1925 ; M. WEBER, *Politik als Beruf*, 1919, trad. J. FREUND : *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963 ; *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, trad. J. CHAVY : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 ; E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1922 ; J. WACH, *Sociology of Religion*, trad. M. LEFÈVRE : *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955 ; P. L. BERGER, *The Sacred Canopy*, 1967, trad. J. FEISTHAUER : *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971 ; *A Rumor of Angels*, 1969, trad. J. FEISTHAUER : *La rumeur de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1972 ; P. F. RUDGE, *Ministry and Management*, 1968, trad. S. MARTINEAU : *L'Eglise à l'heure du management*, Paris, Fayard-Mame, 1971.

3. H. DESROCHE, *Marxisme et religion*, Paris, P.U.F., 1962 ; G. MURY, *Christianisme primitif et monde moderne*, Paris, La Palatine, 1966 ; C. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, P.U.F., 1963.

4. M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 ; K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, 1936 ; P. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, 1962 ; cf. A. S. NASH, *Sociological Approach to Theology*, dans *Intern. Yearbook for the Soc. of the Rel.* II, 185-199.

venons d'énumérer, à tout le moins, puissent conduire à une conclusion assurée : la « théologie de l'Eglise » par laquelle un groupe religieux définit sa structure socio-communautaire se présente au sociologue comme une « auto-interprétation » tendant à légitimer plus ou moins consciemment les buts, les moyens et la forme d'existence de ce groupe. Plus d'une fois sans doute, l'appréhension des conséquences qu'une telle conclusion pourrait entraîner a-t-elle retenu les théologiens de s'engager plus avant dans une confrontation poussée. En essayant de nous garder de sous-estimer les difficultés d'une telle recherche, nous voudrions justifier aux yeux des théologiens le bien-fondé de cette nécessaire confrontation. Quelques-uns se reconnaîtront peut-être dans les observations que nous livrons sous la forme d'un essai de réponse à deux questions :

1. Pourquoi la sociologie de l'institution religieuse intéresse-t-elle la recherche théologique ?

2. La théologie peut-elle aider la sociologie de l'institution religieuse à mieux se comprendre elle-même ?

1. — POURQUOI LA SOCIOLOGIE DE L'INSTITUTION RELIGIEUSE INTÉRESSE-T-ELLE LA RECHERCHE THÉOLOGIQUE ?

a. C'est au point de vue du théologien que nous nous plaçons ici. Au titre même de la cohérence de sa discipline, il ne saurait être question pour le théologien d'écarter ou de sous-estimer *a priori* la méthode et les conclusions de la sociologie de la religion. Le théologien est en effet bien fondé à penser qu'il tend, sous le nom de théologie, à élaborer une autojustification plus ou moins mystifiée, en forme d'« apologia pro domo sua ». Visant l'institution ecclésiale, la recherche sociologique fournit au théologien un « regard-de-l'extérieur » sur l'Eglise et ses fonctions, ce que nous pouvons appeler une « hétéro-interprétation ». La question n'est pas alors de savoir si le « regard-de-l'extérieur » du sociologue laisse légitimement subsister le « regard-de-l'intérieur » du croyant et du théologien. Mais il s'agit de se demander plutôt si le « regard-de-l'intérieur » du croyant et du théologien est possible au cas où une place suffisante ne serait pas faite, dans le champ même de l'acte théologique, au « regard-de-l'extérieur » du sociologue. De même qu'une juste théologie de l'acte de foi doit prendre en compte les questions posées par la sociologie de la connaissance (à savoir le rapport de la-personne-qui-croit à son environnement socio-culturel), de même une théologie de l'Eglise doit considérer comme partie nécessaire de son propre **parcours les démarches d'analyse et d'interprétation de l'institution**

religieuse auxquelles se livre le sociologue de la religion. Au lieu de nous borner à dire que la théologie de l'Église peut quand même subsister lorsqu'on la « confronte » aux interprétations sociologiques de l'institution religieuse, disons plutôt qu'il ne saurait y avoir en aucune façon d'authentique théologie de l'Église et de ses fonctions sans la prise en compte du « questionnement » exprimé par les tenants de la sociologie de la religion.

b. Il importe ici de bien voir quels motifs essentiels à la théologie chrétienne justifient une telle position. La théologie en effet vise Dieu tel qu'il se révèle dans le Christ ainsi que la relation à Dieu, par le Christ, de toute réalité. Il doit rester bien clair à nos yeux de croyants et de théologiens qu'aucune instance humaine n'est de soi proportionnée au but d'une telle visée : ni *l'institution ecclésiale*, qui ne peut être simplement et sous tous les rapports identifiée au Christ, ni *les déterminations dogmatiques*, qui ne peuvent d'aucune façon servir de points de visée ultime à l'acte de foi, ni les *systématisations théologiques ou catéchétiques*, qui ne peuvent absolument être confondues avec le dynamisme vital de la foi, ni *les sacrements*, qui à travers un signifiant historiquement limité permettent de renvoyer à un signifié transcendant de soi toute détermination historique... Si telle est la condition de toute théologie chrétienne, reconnaissons de plus que l'acte théologique demeure un acte de l'homme fini et « blessé par le péché ». En effet, plus que d'autres encore, les théologiens, quoi qu'ils veuillent, risquent de transgresser les normes fondamentales que nous venons de rappeler, s'ils n'exercent pas à l'égard d'eux-mêmes et de leurs propres productions une vigilance critique sans cesse en éveil.

Ainsi donc l'« hétéro-interprétation » que nous propose la sociologie rappelle à bon droit aux théologiens que, dans la logique même de leur « discipline », ils ne peuvent déployer leur recherche que sous l'horizon d'« inconnnaissance » du mystère et de sa transcendance à l'égard de toute représentation historique, conceptuelle ou sociale. En effet, pour ce qui concerne l'institution ecclésiale, le « regard-de-l'extérieur » du sociologue, décrivant pour le théologien « l'humain, trop humain » de leur commun objet d'étude, contribuera à remettre la démarche théologique dans le droit chemin de ses procédés. Par exemple, les questions et les observations du sociologue rappelleront au théologien la différence de nature qui distingue l'« Église » du « Royaume », différence que, précisément en « homme d'Église », il a tendance à sous-estimer.

c. Acceptation faite, de la part du théologien, du plein trajet de la sociologie de la religion, il peut alors légitimement se demander

pourquoi et comment une démarche spécifiquement théologique reste possible. La question revêt une importance d'autant plus grande qu'elle se pose avec toutes les sciences de l'homme. Il n'est pas surprenant que plusieurs théologiens, ici ou là, y aient a priori répondu par la négative. Nous voudrions à ce sujet proposer quelques explications qui convergent avec des recherches plus fondamentales effectuées par d'autres que nous. Il nous semble en effet que d'une réalité donnée, ici la réalité de l'institution religieuse, la sociologie, pour sa part, ne prend que certains aspects. La sociologie se présente alors comme une discipline aspectuelle fournissant à certaines conditions, sous forme descriptive, une interprétation partielle de la réalité. Même si leur statut épistémologique est par ailleurs fondamentalement différent, sociologie et théologie sont marquées l'une et l'autre par le caractère aspectuel de la réalité qu'elles atteignent. La théologie en effet ne voit la réalité que sous un aspect déterminé (la relation à Dieu par le Christ) et suppose donc que sont possibles d'autres approches de la même réalité.

Ainsi à la distinction « interprétation partielle - interprétation totale », à laquelle on s'est parfois reporté pour rendre compte de la spécificité respective des approches sociologique et théologique, on sera autorisé à préférer la distinction « interprétation non ultime - interprétation ultime ». Alors les traits distinctifs de chaque discipline apparaissent plus nettement : science aspectuelle, la sociologie fournit une explication partielle et non ultime ; la théologie, quant à elle, se présente par contre comme une interprétation partielle à visée ultime. Ainsi le théologien pourra éviter le péril d'une vision englobante et totalisante imposant « l'ordre de ses raisons » aux autres disciplines considérées comme des « servantes » pourvoyeuses de données que la théologie utiliserait en les hiérarchisant à sa guise.

Par ailleurs on ne saurait trop insister sur la nature de la perspective ultime présente dans la théologie. Sans doute celle-ci prétend-elle donner le « sens dernier » des réalités humaines, mais comme elle ne peut d'aucune façon l'imposer comme une évidence, elle ne peut que solliciter la liberté d'adhérer.

Comme on le comprend aisément, le problème principal en la matière est constitué par la tendance de l'interprétation ultime à se muer en interprétation englobante ou totalisante. Par là même, elle va interpréter de son propre point de vue, choisir, ordonner les données apportées par les autres disciplines et qui, d'une certaine façon, lui sont hétérogènes. Le développement (hélas trop fréquent !) de cette tendance rend impossible toute recherche respectueuse des diverses approches du réel. Ce qui n'empêche pas cependant que la théologie se définit par son approche de l'ultime et que l'on peut, dans cette perspective et non point dans celle du total et de l'englobant.

justifier la spécificité d'une démarche théologique⁵. Ainsi la sociologie de l'institution religieuse ne dissout pas la possibilité pour le croyant d'une théologie de l'Église et de ses fonctions.

2. — LA THÉOLOGIE PEUT-ELLE AIDER LA SOCIOLOGIE DE L'INSTITUTION RELIGIEUSE À SE COMPRENDRE ELLE-MÊME ?

L'examen des principales interprétations sociologiques de l'institution religieuse permet d'observer la variété des points de vue, des théories et des procédés d'investigation qui caractérise ce domaine des sciences de l'homme. Il s'agit de « sociologies » plutôt que de « sociologie ». Les débats qui opposent plusieurs types de sociologies sur les problèmes généraux de la société se retrouvent dans les sociologies de l'institution religieuse. Il est du plus grand intérêt de nous demander d'où viennent de tels débats. A ce niveau de la recherche, le philosophe (Heidegger, Bloch, Garaudy...) ou le théologien (Metz, Moltmann...) peut assurément aider le sociologue à démasquer les présupposés le plus souvent implicites ou subreptices qui sous-tendent les tendances générales des prises de position sociologiques⁶. Examinons trois d'entre elles qui sont particulièrement suggestives par leur apport dans le domaine qui nous occupe.

a. Le marxisme fournit l'exemple d'une première tendance. Pour Marx et Engels, à vrai dire, l'institution religieuse n'a pas de vie propre. Marx l'indique clairement dans le compte rendu du livre de Daumer : « Le christianisme a été précédé de l'effondrement total de la « structure mondiale » de l'Antiquité, écroulement dont *le christianisme fut simplement l'expression* ; une « structure entièrement nouvelle » ne résulta pas du christianisme en vertu d'une évolution intérieure, mais elle est née seulement lorsque les Huns et les Germains « se sont rués » de l'extérieur sur le cadavre de l'Empire romain ; après l'invasion germanique, ce ne fut pas la structure nouvelle qui se modela sur le christianisme, mais le christianisme qui se transforma à chaque phase nouvelle de ce nouvel état de choses »⁷. « Reflet » idéologique de conditions politiques et économiques géné-

5. J. DOOGHE, *Quelques problèmes posés par le dialogue entre sociologie et théologie pastorale*, dans *Social Compass* XVII/2 (1970) 215-229.

6. M. HEIDEGGER, *M. Heidegger im Gespräch*, 1970, pp. 68 ss, cité par H. OTT, *Herméneutique et eschatologie*, Paris, Aubier, 1971, p. 225 ; E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Suhrkamp Verlag, 1959 ; J.-B. METZ, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium* 36, 9-25 ; J. MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance*, Paris, Le Cerf, 1970, pp. 327-365.

7. Cité par H. DESROCHE, *Marxisme et religion*, p. 72.

rales, l'institution religieuse épouse les tendances de la société globale dont elle n'est que l'expression. Que l'on soit dans un contexte de stabilité, et l'institution religieuse exprimera, tout en la renforçant, cette stabilité. Que l'on soit au contraire dans un contexte de mobilité conflictuelle, et l'institution religieuse connaîtra les mêmes caractéristiques.

Engels définit ainsi le lien entre la naissance de la bourgeoisie et les luttes et réformes religieuses de la fin du Moyen Age: «... au sein de la féodalité se développait la puissance de la bourgeoisie... Une classe nouvelle entrainait en scène contre les grands propriétaires fonciers. Les bourgeois des villes étaient avant tout et exclusivement des producteurs de marchandises, et vivaient du commerce des marchandises, alors que le mode de production féodal reposait essentiellement sur l'auto-consommation des produits fabriqués à l'intérieur d'un cercle restreint... La conception catholique du monde taillée à la mesure du féodalisme ne pouvait plus suffire à cette classe nouvelle et à ses conditions de production et d'échanges... Toutes les réformes et les luttes qui s'y rattachent et qui furent menées du XIII^e au XVII^e siècle sous une raison sociale religieuse ne sont, sous leur aspect théorique, que les tentatives répétées de la bourgeoisie, des plébéiens des villes, et de leurs alliés les paysans en rébellion, pour ajuster la vieille conception théologique du monde aux conditions économiques nouvelles et à la situation de la classe nouvelle»⁸. Si la vieille conception théologique du monde est appelée à un ré-ajustement, il en est de même de l'institution qui présente cette conception et qui lui est structurellement liée. Vue dans cette perspective, l'institution religieuse, support de la vieille conception théologique du monde, ne se présente plus que comme une « minorité cognitive » en voie de disparition inéluctable. C'est pourquoi il nous semble qu'aux yeux de Marx et d'Engels l'institution religieuse, simple « reflet » de la réalité globale, ne peut pas comme telle être l'objet de l'intérêt de la recherche sociologique.

Le point de vue des marxistes a cependant évolué du fait de la persistance des phénomènes religieux. L'institution religieuse, ses fonctions spécifiques, son évolution propre retiennent désormais l'attention d'un certain nombre d'auteurs marxistes qui sont par là même conduits à apporter quelques nuances à l'analyse originelle de Marx et d'Engels. L'ouvrage que Roland Leroy, Antoine Casanova et André Moine ont écrit sur *l'évolution du monde catholique*, et a fortiori la recherche de Roger Garaudy, témoignent de ces nouvelles tendances. « De toute façon, écrit Roland Leroy, une analyse scientifique véritable ne peut donc ni faire de l'idéologie religieuse

8. *Ibid.*, p. 75.

un produit *direct* et immédiat de l'évolution des conditions objectives, ni ignorer que ces conditions objectives sont vécues et pensées en termes religieux. Le matérialisme historique nous permet d'élaborer une explication scientifique aussi bien des raisons de l'évolution des aspirations religieuses que des motifs pour lesquels elles sont réellement vécues par les croyants comme une foi. L'analyse matérialiste ne provoque pas la disparition des faits idéologiques, ici la foi, qu'elle étudie et explique. Elle permet plutôt de comprendre selon quels processus objectifs la foi se constitue, évolue et est vécue comme *réalité subjective* pour des millions d'hommes ...⁹». Définie par une telle perspective, la sociologie marxiste peut à bon droit, nous semble-t-il, éprouver un réel intérêt pour l'analyse de l'institution religieuse plus ou moins retenue comme « problème en soi », ce que n'autoriseraient pas les strictes limites du matérialisme historique de Marx et d'Engels. Cependant, en raison des présupposés idéologiques originels, la sociologie de l'institution religieuse n'a pas, chez les marxistes, jusqu'à présent tout au moins, provoqué une recherche comparable à celle que nous rencontrons dans d'autres écoles ou tendances.

b. Par différence d'avec le marxisme, deux types de sociologies présentent le trait commun de reconnaître nettement à l'institution religieuse une réalité spécifique ainsi qu'une influence propre sur la société et la culture ambiantes. Là d'ailleurs s'arrête leur parenté, qui ne rend que plus contrastés ces deux modes d'évaluation des problèmes généraux de la société moderne et d'interprétation de l'institution religieuse. Nous avons essayé de percevoir ce qui, à ce point de vue, pouvait séparer l'école « fonctionnaliste » de T. Parsons de l'école « volontariste » de C. Wright Mills¹⁰. Il y a là, comme l'indiquent beaucoup de critiques, deux types d'évaluation, différents et peut-être même opposés, de la qualité de la société contemporaine. Alors que les « fonctionnalistes » font généralement confiance avec T. Parsons au développement de la société libérale occidentale et à l'interprétation « scientifique » qui en est donnée par la sociologie des écoles américaines, les « volontaristes » avec C. Wright Mills se prétendent plus attentifs à l'*ambiguïté* qui marque à la fois le développement de la société et l'interprétation qu'en donnent les recherches sociologiques réputées scientifiques. Plus qu'aux changements technologiques et aux transformations du fonctionnement so-

9. R. LEROY, A. CASANOVA, A. MOINE, *Les marxistes et l'évolution du monde catholique*, Paris, Ed. sociales, 1972, p. 22.

10. G. WINTER, *Elements for a Social Ethic*, New-York, Macmillan, 1971, pp. 36-50 ; J.M. VINCENT, *De Hegel à Parsons, L'homme et la société*, dans *Rev. intern. de Rech. et de Synth. sociol.*, n° 23, 41-49.

cial qu'entraînent de tels changements, les « volontaristes » s'arrêtent à *ce que* cette évolution détermine en direction et au bénéfice de l'homme.

Il nous semble que dans le cadre général de ce « partage » des sociologues, nous rencontrons aussi tantôt des sociologues « fonctionnalistes » de l'institution religieuse, tantôt des « volontaristes » ou « protestataires ». Les premiers voient dans la religion le fondement dernier de la société et dans l'institution religieuse le moyen suprême de l'intégration socio-culturelle. Ces sociologues sont alors attentifs aux divers modes de « fonctionnement » de l'institution religieuse aux prises avec les changements socio-culturels conduisant à la « sécularisation ». Constatant que l'influence de la religion va dans le sens de la *stabilisation* des forces sociales et politiques intégrant l'individu, ces auteurs acquiescent le plus souvent à ce rôle et, dans le contexte socio-culturel de notre temps, définissent l'Eglise comme une « minorité cognitive ». Un bon représentant de cette tendance, P. L. Berger, indique par l'expression « minorité cognitive » que l'Eglise constitue désormais un groupe dont les définitions de la réalité ne sont plus celles de la majorité et qu'elles en divergent de plus en plus. La définition chrétienne de la réalité ayant perdu son évidence, l'Eglise se confond désormais avec un groupe réduit quant au nombre de ses adhérents, noyés dans une masse en voie de sécularisation rapide, mais qui se caractérise à ses propres yeux comme au regard d'autrui par un certain nombre de croyances et de pratiques : dogmes, culte, spiritualité. Ce groupe a le souci d'affirmer la perpétuité ou du moins la continuité de ce qu'il croit et de ce qu'il sait avec les croyances des générations passées. D'où l'importance de la « tradition » et de la formation religieuse pour ses membres ¹¹.

Quant aux « protestataires » ou « volontaristes », nous pouvons les décrire à partir de leur aspiration à la transformation des structures socio-culturelles ainsi que de leur engagement pour le changement dans tous les secteurs de l'existence sociale. Ils tentent alors de démasquer et de combattre les risques de paralysie qu'entraîne pour l'ensemble des fonctions sociales la tendance à la stabilité absolue qui leur paraît caractériser l'institution religieuse « établie » ¹². Pour répondre à leur vocation originelle, l'institution religieuse et les motivations qu'elle peut stimuler doivent s'investir dans le sens de

11. Concernant l'œuvre et la pensée de P. L. Berger, voir le jugement porté par L. LAEYENDECKER, *Perspectives sociologiques de la sécularisation*, dans *Concilium* 47, 69-77 et J. SÉGUY, *Sociologie de la connaissance et sociologie des religions*, dans *Arch. de Sociol. des Relig.*, n° 30, 91-107.

12. I. ILLICH, *Libérer l'avenir, appel à une révolution des institutions*, 1969, trad. G. DURAND, Paris, Le Seuil, 1971 ; F. HOUTART et J. REMY, *Eglise et société en mutation*, Paris, Mame, 1969 ; cf. G. GUTIERREZ, *Essai pour une théologie de la libération*, Ed. de la Fac. de théol. de Lyon, 1970.

la protestation contre l'« establishment » socio-culturel et de la « conscientisation » en vue de la subversion des rôles sociaux. Au départ, seule une minorité « prophétique » partage le projet de cette mission, mais elle réussit par divers moyens, parfois violents, à étendre ses questions, ses convictions, ses plans d'action. L'adhésion à la foi religieuse libère une responsabilité stimulante dans les divers secteurs de l'éthique ; les plus « convaincus » des membres du groupe essaient d'éveiller chez tous ce souci et cette volonté active. Dans son ouvrage *Libérer l'avenir, appel à une révolution des institutions*, I. Illich est assez représentatif de cette tendance.

D'autres différences surgissent encore entre « fonctionnalistes » et « volontaristes », quand il s'agit d'apprécier les procédés et les fonctionnements à l'intérieur de l'institution religieuse proprement dite. Les sociologues qui donnent à l'institution religieuse une fonction tendant à favoriser l'intégration sociale dans le sens de l'« establishment » ne pourront retenir que l'éventualité de procédés « réformistes » assurant l'unité et la continuité. Par contre, les auteurs qui attribuent à l'institution religieuse une fonction allant dans le sens de la « conscientisation politico-culturelle » et des changements des structures sociales reconnaîtront une plus grande pertinence aux ruptures « révolutionnaires » à l'intérieur de l'institution religieuse et valoriseront simultanément la créativité et les tensions.

Nous pouvons tenter de dresser ci-contre un tableau descriptif des diverses approches sociologiques de l'institution religieuse.

Le jugement que peuvent porter les sociologues qui reconnaissent à l'institution religieuse un rôle positif dans la société globale dépend donc, quant à son contenu, du jugement général que portent ces mêmes chercheurs sur la société contemporaine et les transformations qui l'affectent. Or ce jugement semble révéler une option fondamentale que la science, à proprement parler, ne peut fonder, mais dont dépend cependant tout le trajet scientifique. A cet endroit, le philosophe ou le théologien peut interroger à bon droit le sociologue. Est-ce à dire que soit mise en cause l'« objectivité » de la sociologie ? Certainement pas ; mais il importe d'appliquer à la sociologie elle-même les questions de la sociologie de la connaissance. Telle est la pertinence universelle de ses vues qu'elle-même n'y échappe pas. Peut-être y a-t-il à la base de tout discours sociologique une *option* dont la science ne se rend pas compte et dont dépend cependant toute la poursuite de son exercice ? Cette option relève de l'engagement existentiel et constitue notre réponse, quelquefois inconsciente, aux questions essentielles auxquelles le discours scientifique n'a pas la prétention d'apporter une réponse : **qu'est-ce que l'homme ? pourquoi la vie en société ? quel est le sens de l'action humaine ? quel est le but de la vie ?**

ESSAI DE DESCRIPTION DE QUELQUES SOCIOLOGIES DE L'INSTITUTION RELIGIEUSE

	1 <i>Marxisme « classique »</i>	2 <i>Intégrationnistes</i>	3 <i>Protestataires</i>
Jugement d'ensemble sur l'Institution Religieuse	Jugement d'ensemble « négatif » : l'I.R. n'a pas de vie propre. « Reflet » de la réalité sociale globale.	Jugement d'ensemble « positif » : → intégration à la société globale.	Jugement d'ensemble « positif » : → transformation de la société globale.
— Pro-Establishment — Anti-Establishment	Pro ou Anti-Establishment, selon les tendances générales de la société globale.	Pro-Establishment : la religion permet à l'homme de s'intégrer dans la réalité globale.	Anti-Establishment : l'Évangile refuse les structures et les tendances de la société globale.
— Mobilité de l'I.R. — Stabilité de l'I.R.	Mobilité ou stabilité, selon les tendances générales de la société globale.	L'I.R. est stable. Elle est le fondement de la stabilité du monde et de la société.	L'I.R. devrait être mobile pour stimuler la mobilité des structures sociales globales.
— Minorité « cognitive » — Minorité « prophétique-active »	Minorité « cognitive » en voie de disparition.	Minorité « cognitive » s'exprimant dans : Dogmes, culte, spiritualité, éducation religieuse.	Minorité « prophétique-active » s'exprimant dans l'appel à la responsabilité et à l'engagement éthique et politique.
— Procédés réformistes — Procédés révolutionnaires	Conservatisme, réformisme ou progressisme, selon la tendance de la société globale.	Procédés réformistes au sein de l'I.R. en vue de préserver : Continuité et Unité.	Ruptures révolutionnaires au sein de l'I.R. en vue de promouvoir : créativité et tensions dynamiques.
— Sociologie « fonctionnaliste » — Sociologie « volontariste »	Sociologie ne s'intéressant pas spécifiquement à l'I.R.	Sociologie « fonctionnaliste » s'intéressant spécifiquement à l'I.R. et à sa vie propre.	Sociologie « volontariste » ne s'intéressant à l'I.R. qu'en relation avec les transformations de la société globale.

Au fond, il nous semble que ce sont les réponses à de telles questions qui partagent « intégrationnistes » et « protestataires ». A ce niveau, l'interrogation philosophique et la proposition théologique ont quelque perspective à dessiner.

Le théologien de l'Église ne peut plus désormais ignorer la recherche sociologique concernant l'institution religieuse. C'est au titre même de sa cohérence que la théologie chrétienne doit essayer de prendre en compte, dans leur spécificité, les questions et les apports de la sociologie. Il ne saurait y avoir de proposition ecclésiologique valide qui ne consente au détour du « questionnement » sociologique. Celui-ci seul peut garantir au théologien la validité de son point de départ. Mais, en retour, la théologie tout comme la philosophie permet peut-être de discerner à la racine du discours scientifique du sociologue l'option fondamentale qui en commande tout le parcours et qui l'infléchit dans telle ou telle direction. Par là même, le sociologue redevient consciemment ce qu'il n'a jamais cessé d'être : un homme qui choisit, désire et s'engage. La théologie ne pourrait-elle pas alors l'aider à choisir, à désirer et à s'engager en proposant à ces « formes vides » en attente un contenu inépuisable : l'homme, image de Dieu, recréé dans le Christ ?