

Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II Catholicism, Twenty-five Years after Vatican II

Jean-Paul ROULEAU

Volume 22, numéro 2, automne 1990

Catholicisme et société contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001657ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001657ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

ROULEAU, J.-P. (1990). Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 33–48. <https://doi.org/10.7202/001657ar>

Résumé de l'article

Co-responsabilité, collégialité et participation à l'intérieur, ouverture aux autres religions et au monde à l'extérieur constituent, d'un point de vue sociologique, les orientations maîtresses assignées à l'Église catholique par le concile Vatican II. Après vingt-cinq ans de ce régime, où en est aujourd'hui le catholicisme? Un concept structuro-fonctionnaliste de religion identifiant quatre dimensions de ce phénomène - la cosmologie générale, les représentations spécialisées, l'organisation et la religiosité - sert de base au regroupement et à l'analyse des changements survenus dans la religion catholique depuis vingt-cinq ans. Pour chacune de ces dimensions, l'examen des données met en évidence de sérieuses difficultés d'ajustement du catholicisme à la culture moderne. L'étude conclut en montrant l'enracinement culturel de ces difficultés et en évaluant les possibilités de dialogue entre ces deux modes fondamentalement différents de produire l'organisation et la vie sociales.

Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II

JEAN-PAUL ROULEAU

En annonçant le deuxième concile du Vatican, le 25 janvier 1959, le pape Jean XXIII lui assignait comme objectif l'«aggiornamento», la mise à jour de l'Église catholique. Du coup, c'était reconnaître un retard de cette Église dans son évolution et affirmer en même temps la nécessité d'y remettre les pendules à l'heure.

Après trois ans de travaux, de 1962 à 1965, le concile Vatican II laisse aux catholiques quatre constitutions pastorales, neuf décrets et trois déclarations. D'un point de vue sociologique, les orientations maîtresses de ces documents se ramènent à la promotion de la coresponsabilité, de la collégialité et de la participation à l'intérieur; à l'ouverture aux autres religions et au monde à l'extérieur¹. Placer de telles valeurs à la base du fonctionnement de l'Église de l'avenir, c'était en même temps exposer ou réexposer cette institution à deux sources majeures de changements: l'interaction entre ses membres au-dedans et le contact avec l'environnement socioculturel au-dehors. Après vingt-cinq ans de ce régime, il devient intéressant de se demander: où en est aujourd'hui le catholicisme, d'un point de vue sociologique?

1. UN CONCEPT SOCIOLOGIQUE DE RELIGION

Le projet de cet article étant d'ordre macrosociologique, il nous paraît pertinent d'appliquer au catholicisme une définition structuro-fonctionnaliste de la religion. Une telle approche permet d'identifier les éléments fondamentaux constitutifs d'une religion et de les considérer dans leurs interrelations internes, comme dans leurs rapports avec les autres systèmes socioculturels avec lesquels ils entrent en interaction, séparément ou globalement. Dans cette perspective, il est possible, à partir de l'observation et de la réflexion, de repérer quatre éléments fondamentaux constitutifs d'une religion². Ces éléments sont: 1° la

1. Même si elles traversent tous les documents conciliaires, ces perspectives sont particulièrement explicitées dans les trois constitutions pastorales sur la révélation, sur l'Église elle-même et sur l'Église dans le monde de ce temps, dans les décrets sur l'évêque, sur la vie et le ministère des prêtres et sur l'apostolat des laïcs, enfin dans les déclarations sur les rapports de l'Église avec les religions non chrétiennes et sur la liberté religieuse.

2. Le contenu de cette section s'inspire d'un article de Jacques ZYLBERBERG (Zylberberg, 1978).

cosmologie ou la vision du monde, 2° les représentations spécialisées, 3° le système de statuts et de rôles, porteur des deux premières composantes, enfin, 4° la religiosité. Précisons chacun de ces aspects.

Une des premières fonctions d'une religion est de répondre aux questions fondamentales que se pose la personne humaine sur elle-même, sur son existence et sur sa place dans l'univers : Qui suis-je ? Quelle est mon origine ? Pourquoi la vie ? Pourquoi la recevoir ou la donner ? Quel est mon destin après la mort ? etc. Les religions répondent à ces interrogations en proposant chacune une cosmologie structurant une vision du monde et son organisation. Cette proposition précise les types d'êtres qui font partie de l'univers, leur hiérarchisation, leurs relations et leurs finalités.

Bien que cette dimension cosmologique soit importante, elle n'est pas la seule sur laquelle la personne humaine se pose des questions. Inscrit dans une société et une culture bien déterminées, tout individu s'interroge aussi à un moment ou à un autre de son existence sur sa place et sur son rôle à l'intérieur de celles-ci. Face à ces questionnements, il n'est pas rare qu'une religion cherche à proposer aussi des représentations spécialisées pour aider ses adhérents à y répondre. Le contenu de ces représentations se situe à l'entrecroisement de la cosmologie générale, dont nous avons expliqué plus haut la notion, et des conditions concrètes d'existence des personnes et des groupes auxquels ces représentations s'adressent. Les meilleurs exemples de telles représentations spécialisées dans le catholicisme se rencontrent dans la doctrine sociale de l'Église.

Pas plus que n'importe quelle autre réalité intramondaine, les cosmologies générales et les représentations spécialisées véhiculées par les religions ne sont des générations spontanées ou des entités en elles-mêmes, qui peuvent se passer des personnes pour émerger et perdurer dans l'existence. Comme leurs pendants profanes, elles ont besoin du support d'un système de statuts et de rôles sociaux. Ce système, c'est l'organisation religieuse. Celle-ci peut revêtir différentes figures selon l'étendue du groupe, le rôle du ou des leaders, celui de la base ou selon les diverses tendances qui habitent cette collectivité.

Tout ce dispositif — cosmologie générale, représentations spécialisées et organisation religieuse — vise à produire des attitudes et des comportements, en somme une religiosité, chez les personnes qui y sont exposées. Cette religiosité renvoie à l'adhésion au complexe religieux. Celle-ci peut être globale, c'est-à-dire porter sur l'ensemble des éléments constitutifs d'une religion; elle peut être aussi purement institutionnelle et ne toucher que l'organisation elle-même; enfin, elle peut n'être que culturelle, c'est-à-dire ne retenir, en totalité ou en partie, que la cosmologie et/ou certaines représentations spécialisées.

Muni d'une telle définition de la religion, il nous est possible maintenant de nous tourner vers le catholicisme et de chercher à répondre à notre question de départ : où en est cette religion, en 1990, dans chacune de ces dimensions ?

2. UNE COSMOLOGIE ÉCLATÉE

Il n'y a pas encore si longtemps, le catholicisme proposait une vision globale, unifiée et cohérente du monde. C'était l'époque des catéchismes par questions et réponses. On y apprenait l'existence d'un Dieu transcendant, sans commune mesure avec l'univers et l'homme qu'il avait créés. Ce dernier, déchu par le péché originel commis peu de temps après sa création, était redevable de son salut à ce même Dieu qui avait daigné, par pur amour, prendre sa condition et offrir le sacrifice réparateur à sa place. Rétablie dans son principe, la communication entre Dieu et l'homme ne pouvait s'appliquer aux individus des différentes générations, et ainsi perdurer efficacement dans l'histoire, que grâce à un dispositif de quatre éléments qui ne laissait guère d'échappatoire aux baptisés catholiques. Ce dispositif comprenait un réseau d'intervenants spirituels — Dieu lui-même, les saints, les anges et les démons —, un outillage de communication — la grâce, les sacrements, la prière, etc. —, un système de modélisation des attitudes et des comportements à l'aide entre autres des prescriptions morales des commandements de Dieu et de l'Église et des

différentes catégories de péchés, enfin quatre voies possibles de rétribution : les peines temporelles dues au péché, le ciel, le purgatoire et l'enfer.

Assurément, le concile Vatican II n'a renié aucun de ces aspects de la vision catholique du monde et de l'histoire présentés comme enracinés dans la Bible et affinés par la suite par des générations de chrétiens et de catholiques. En faisant de l'ouverture au monde et à ses sensibilités une des orientations majeures de l'action de l'Église catholique, il introduisait cependant un facteur de gommage de la globalité, de l'unité et de la cohérence de cette vision du monde. En peu de temps, les promoteurs et même, jusqu'à un certain point, les définisseurs de cette cosmologie ont été amenés à insister sur certains aspects de la vision qu'ils avaient reçue, à en voiler ou à en réinterpréter d'autres. Ainsi Dieu demeure le créateur, auteur de la nature et de la vie, mais il a perdu peu à peu ses dominantes de juge lointain, prompt à distribuer châtiments et récompenses, pour devenir plutôt quelqu'un de proche, aimant, miséricordieux, empressé à porter secours³. Si les anges sont encore au rendez-vous pour peupler l'univers des tout-petits, ils disparaissent aux âges subséquents, alors que les démons sont la plupart du temps complètement absents. Allez donc, pour chaque individu et chaque peuple, parler d'un ange gardien aujourd'hui ! Il en va de même de certains aspects du dispositif de communication avec Dieu difficiles à comprendre ou à accepter, comme par exemple, l'enfer⁴, le sacrifice, le péché, le purgatoire. En revanche, le courant pentecôtiste, en particulier dans sa version charismatique, sans renier aucun des traditionnels dons du Saint-Esprit, en rend certains spectaculairement présents, sous la forme d'interventions extraordinaires possibles de cette personne de la Trinité, tels la prophétie, le parler en langues, les miracles. Cette relecture et cette « déconstruction » au moins apparente de la cosmologie du catholicisme, dont nous venons d'évoquer à grands traits quelques manifestations ont pour effet d'en voiler, sinon d'en anéantir, le caractère systémique, globalisant et unifié. En l'absence d'une reconstruction correspondante, l'imaginaire catholique, — puisque c'est bien de cela qu'il s'agit —, est maintenant livré en vrac et en pièces détachées comme réponses partielles et ponctuelles aux diverses quêtes d'explication du monde et de la personne humaine.

3. DES REPRÉSENTATIONS SPÉCIALISÉES EN CRISE

Les représentations spécialisées, avons-nous affirmé plus haut, font intervenir les conditions concrètes d'existence : elles se situent à l'entrecroisement de ces conditions et de la cosmologie générale d'une religion. Elles portent sur la personne humaine réelle, homme et femme, et sur les diverses collectivités qui constituent son environnement socio-culturel, dans leurs structures comme dans leurs fonctionnements : le couple, la famille, l'organisation économique, le système politique, l'ordre international. Dans cette perspective, notre question initiale revient à nous demander : où en sont, vingt-cinq ans après la fin du concile Vatican II, les représentations des rapports de la personne humaine avec ses conditions matérielles et sociales d'existence véhiculées par le catholicisme ? Pour bien percevoir la situation du catholicisme à ce sujet, il est important de se rappeler l'extension et la profondeur des changements qu'ont suscités le développement et le progrès de la modernité dans le monde.

3.1 UNE SOCIÉTÉ EN MUTATION

Pendant ce quart de siècle, la plupart des sociétés, si ce n'est l'humanité tout entière, ont vécu de nombreuses et profondes transformations. Un peu à la manière d'un volcan

3. Dans un mémoire de maîtrise présenté à la Faculté de théologie de l'Université Laval, intitulé *La représentation de Dieu dans le catéchisme catholique, édition canadienne de 1951 et dans la série inaugurée par « Viens vers le Père » en 1964. Changement ou continuité ?*, Jeannine Gauthier illustre très bien cette évolution de la représentation de Dieu dans la catéchèse contemporaine.

4. Cf. VALAT, Philippe, « Caté : l'enfer est en marge », *Autrement*, n° 75, décembre 1985, *La scène catholique*, p. 150-153.

toujours présent dans le paysage mais manifestant de temps à autre une énergie hors de l'accoutumée au moment de ses irrptions, la rationalité scientifique et la démocratie, caractéristiques majeures de la culture moderne selon nous, ont produit au cours de cette période des fruits en abondance et dans toutes les directions: développement des sciences et de la technologie, multiplication et diversification des biens et services disponibles, accroissement du confort matériel, accessibilité d'un plus grand nombre de personnes qu'autrefois à des conditions et à un niveau de vie décentes. Ces mutations des structures matérielles et sociales n'ont pas été sans répercussions sur les idées, les mœurs, les modes de vie, les valeurs, les mentalités. De là des questions posées aux croyances, aux institutions et aux traditions.

3.2 UNE DIFFICILE ADAPTATION DU DISCOURS CATHOLIQUE

De tels bouleversements ont eu pour effet de déstabiliser les représentations spécialisées proposées jusque-là par la religion catholique. Face aux déséquilibres dans les répartitions des richesses, aux menaces à la paix, aux difficultés de l'amour dans le couple et la famille, à la revendication d'un statut et d'un rôle égaux pour l'homme et la femme, aux nouvelles techniques de contraception et de reproduction, les enseignements de la religion catholique se sont avérés souvent pris de court, quand ils n'étaient pas désuets.

La réaction du catholicisme à ces situations et à ces problèmes nouveaux a été inégalement adéquate à la réalité, selon les divers secteurs d'activité touchés par la mutation socioculturelle. Puisant dans sa haute conception spiritualiste de la personne humaine créée par Dieu, être de relations, à son image et à sa ressemblance, le discours catholique, du moins dans ses énoncés de principes, n'a pas eu trop de difficulté à intégrer la plupart des données de la nouvelle culture en ce qui concerne les droits de la personne, les rapports entre les peuples, les devoirs des riches vis-à-vis des pauvres, le respect de l'environnement et beaucoup d'autres sujets de caractère social et public.

Certains ont reproché à la pensée catholique sur ces sujets d'emprunter des langages et des catégories d'autres champs que le champ religieux pour définir ses représentations des rapports de la personne et des groupes humains avec les conditions naturelles, économiques, politiques et sociales d'existence issues de la modernité⁵. Un tel reproche n'est pas sans fondement. Longtemps «conaturel» aux civilisations agricoles et artisanales qui lui ont fourni son terreau de développement, le catholicisme ne pouvait inventer, en si peu d'années et sur autant de sujets, un discours original, significatif pour les contemporains. Cet emprunt à d'autres langages et à d'autres discours n'est qu'une manifestation de la difficulté du catholicisme à intégrer la culture moderne dans ses représentations de la vie individuelle et sociale. Cette difficulté se manifeste aussi dans son retard à mettre en application certaines de ses propositions de mise à jour et ainsi, de parler par le geste autant que par l'énoncé verbal ou écrit. Pensons seulement à la place concrète attribuée aux femmes dans l'Église catholique par rapport à son discours sur la dignité de la femme et sur sa place dans la société civile.

5. C'est un des reproches adressés par les hommes d'affaires et les politiciens du Canada aux évêques de leur pays, lorsque ceux-ci publièrent une lettre sur l'économie mettant l'accent sur la nécessité de lutter contre le chômage plutôt que contre l'inflation, dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques économiques canadiennes. Certaines des réactions exprimées à cette occasion (Dubois, Breau, Maltais, Evans, Hervieux-Payette, 1983) invitaient les évêques à retourner à leurs sacristies et à s'occuper de leurs affaires plutôt que d'aborder des sujets sur lesquels ces intervenants les estimaient incompétents. Cette tension entre le religieux et le civil alimente aussi les débats au sein des cercles pastoraux pour savoir, dans l'activité de ces groupes, où finit l'action sociale et où commence l'action proprement religieuse, sur laquelle des deux un permanent de l'Église catholique doit-il mettre l'accent et comment amener une personne à devenir un sujet de la seconde après avoir été une bénéficiaire de la première.

3.3 DES DIFFICULTÉS SPÉCIFIQUES POUR LA VIE PRIVÉE

Déjà présent dans la définition des rapports de l'humain avec le domaine public, l'embaras du catholicisme devant la culture moderne se manifeste encore plus ouvertement quand il s'agit de la vie privée. Longtemps restée à l'écart d'un contrôle par la science et la technique, cette plage de l'existence constituait jusqu'à une date toute récente un domaine où les représentations catholiques occupaient une place prépondérante. On connaît aujourd'hui les problèmes de légitimation sociale des thèses catholiques sur le primat de la chasteté et de la virginité par rapport à la vie de couple, sur l'indissolubilité du mariage, sur la contraception, sur l'avortement, sur certains usages des nouvelles techniques de reproduction. S'en tirent beaucoup mieux les propositions sur les fins du mariage mettant l'amour mutuel des époux sur le même pied que la fécondité et celles affirmant la non-obligation de recourir à des moyens extraordinaires pour prolonger sa vie. Dans le premier cas, le catholicisme a révisé sa position traditionnelle et, dans le second cas, la position de toujours acquiert une signification et une portée nouvelles à une époque de promotion du droit au respect et à la dignité de l'individu dans la mort, en contrepartie de l'acharnement de la technique à prolonger indûment la vie.

Pourquoi tant de difficultés à faire sens pour les thèses touchant la vie privée? Pourquoi certaines d'entre elles sont-elles plus facilement reçues que d'autres? Le problème se pose ici différemment que pour les enseignements sur l'organisation et le fonctionnement de la vie publique. Alors que pour la vie publique, les enseignements du catholicisme mettent en œuvre une conception de la personne humaine, pour la vie privée, ils insistent sur des conceptions bien arrêtées de la nature et de la raison⁶. De tout temps, le catholicisme a prôné une conception ontologique de la nature. Celle-ci est l'œuvre de Dieu, autosubsistante, intouchable comme lui. De son côté, la raison est capable d'accéder par ses propres forces aux vérités métaphysiques, aux principes premiers de l'Être. Qui ne voit pas que de telles conceptions des fondements des deux éléments en cause dans le débat contemporain, la vie et la personne humaine, rendent difficile, sinon impossible, toute perméabilité à la subjectivité et à l'histoire dans la représentation de leurs rapports? Il n'est donc pas étonnant qu'en ces domaines, le discours du catholicisme ne fasse que réaffirmer les positions traditionnelles, en maquillant leurs légitimations pérennes et immuables au goût du jour.

4. L'ÉGLISE: DES STRUCTURES ET DES RÔLES EN QUESTIONNEMENT

La cosmologie et les représentations spécialisées dont nous venons de brosser à grands traits la situation actuelle sont l'œuvre d'individus et de collectivités bien vivantes. Une telle affirmation laisse entière la question de leur origine et de leur inspiration transcendantes. Dans le catholicisme comme dans toute religion, le fondement de la légitimité d'une vision du monde et des visions de la société globale et de ses parties qui en découlent réside dans la capacité du fondateur et des leaders d'établir l'enracinement divin ou, à tout le moins, surnaturel de leurs énonciations. Ce n'est pas ici le lieu, et encore moins le rôle du sociologue, d'établir ou même de discuter ce genre de démonstration.

4.1 LE CHAMP RELIGIEUX: UN RÉSEAU DE DISCOURS

4.1.1 *Les discours de l'expérience et de la théologie*

Ce qui s'offre à voir et donc à l'analyse, outre les énoncés cosmologiques et spécialisés dont nous venons de parler, ce sont les énonciateurs ou les producteurs de cet imaginaire.

6. Sur ces conceptions, on lira avec profit les pages 211 à 214 de l'étude de Paul VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne* (VALADIER, 1987) intitulées «Nature et historicité». Cet ouvrage est du reste majeur pour le débat sur la rencontre de la religion catholique avec la modernité.

Dans cette perspective, la religion catholique, comme structure sociale, c'est-à-dire comme Église, peut être vue comme une société de discours renvoyant à autant de types d'énonciateurs qu'il y a de types de discours. À la base, il y a la Bible, le discours fondateur, œuvre des prophètes et des communautés de l'Ancien Testament, de Jésus et des premières communautés chrétiennes. Sur ces traces des expériences fondatrices se greffent les discours communiquant les expériences religieuses des fidèles qui, à travers le temps et l'espace, se sont appropriés et s'approprient sans cesse, en tout ou en partie, le discours fondateur pour le faire leur et en dégager une parole chaque fois inédite et contemporaine.

Par rapport à ces premiers types de discours, le rôle du théologien est d'en produire un autre, à savoir une formalisation de l'expérience religieuse du catholicisme à une époque et dans une culture données. Le théologien produit une généralisation et une universalisation des discours de l'expérience. En élaborant et en mettant constamment à jour son discours, la théologie permet ainsi à beaucoup de personnes de s'y reconnaître dans des éléments fondamentaux de leur vécu, à travers la succession des temps et des lieux. Cette reconnaissance crée des liens non seulement avec le discours théologique mais aussi entre les personnes qui y adhèrent; elle les distingue également de ceux et celles qui ne s'y retrouvent pas. De cette manière, la théologie contribue éminemment à instituer le groupe religieux, en l'occurrence le groupe catholique.

4.1.2 *Les discours régulateurs*

La production de tous ces discours n'est pas pure fantaisie de leurs énonciateurs. Dans un premier temps, chacun obéit à des règles de méthode. Ne s'improvise pas mystique ou théologien qui veut! Les maîtres ou groupes de partage spirituels et la communauté des théologiens sont là pour veiller au grain.

L'institution du groupe par l'adhésion d'un grand nombre au discours théologique et l'exclusion d'autres qui ne s'y reconnaissent pas appellent à leur tour la présence de gardiens de la cohésion et de l'unité de l'ensemble, surtout dans le cas d'une Église comme l'Église catholique qui réunit des centaines de millions de fidèles. On ne sait jamais, dans la multiplicité des discours qui expriment la variété des expériences religieuses et la pluralité des formalisations théologiques, certains peuvent s'avérer contradictoires, voire contestataires, du discours commun faisant consensus. À la limite, cette étrangeté et cette marginalité peuvent devenir néfastes quand elles ne sont pas germes de division du groupe. En plus d'une régulation et d'une légitimation au niveau de la méthode, une régulation et une légitimation sociales s'avèrent aussi nécessaires. Dans l'Église catholique, à ce second niveau, nous sommes renvoyés à l'ensemble de la hiérarchie ecclésiale, du pape jusqu'au plus modeste agent de pastorale dans le village le plus reculé du monde, en passant par les évêques et les autorités des communautés religieuses. Comme les sujets d'expériences religieuses — prophètes, Jésus, mystiques, chrétiens et chrétiennes — et les théologiens, les détenteurs d'une autorité sociale dans l'Église catholique exercent leurs rôles au moyen du discours. Leurs fonctions officielles ne leur interdisent pas d'énoncer des discours d'expérience ou de théologie. Qu'ils s'engagent dans l'une ou l'autre de ces voies ou qu'ils émettent des propositions les régulant ou les légitimant, leur responsabilité à l'égard de l'unité et de la cohésion du groupe ne peut manquer de s'inscrire dans leurs propos.

Tout ce système — le système religieux, et en l'occurrence le système catholique, — fonctionne à l'intérieur d'une société globale. L'un et l'autre sont en rapports réciproques. Les énonciateurs de diverses confessions religieuses peuvent parler entre eux et parler à la société civile; celle-ci peut aussi s'adresser à eux. Parmi les intervenants les plus importants dans cette interrelation religion et société globale, il convient de mentionner entre autres les leaders et les membres des diverses religions, les spécialistes des sciences humaines et sociales, les autorités politiques et les agents socio-économiques.

4.2 L'ÉGLISE CATHOLIQUE COMME SOCIÉTÉ DE DISCOURS

La question qui se pose à nous consiste à voir comment fonctionne aujourd'hui le système catholique, d'une part en lui-même et d'autre part, dans ses relations avec les autres systèmes de la société globale. En orientant l'Église catholique vers la participation, la coresponsabilité et l'ouverture au monde et aux autres religions, le concile Vatican II introduisait du même coup des facteurs de pluralisation des discours et de confrontation des acteurs à l'intérieur et à l'extérieur du système de cette Église. Désormais, les catholiques, à quelque échelon qu'ils soient, étaient non seulement invités mais même encouragés à prendre la parole. À cet effet, des structures étaient fortement suggérées, voire carrément imposées : conseils de pastorale, conseils presbytéraux, synodes romains. De son côté, la remise à l'avant-plan de l'action de l'Esprit saint dans le peuple de Dieu et dans le monde contribuait à favoriser la manifestation, sinon l'éclosion, de la multiplicité des expériences de Dieu au sein de cette Église. Quant aux théologiens, déjà mis à contribution dans la préparation et la réalisation du Concile, ils ne pouvaient que se sentir encouragés à développer et à multiplier leurs recherches ainsi qu'à communiquer leurs résultats, dans ce nouveau climat de liberté.

4.2.1 *De l'unanimité à la diversité*

Les effets théologiques et pastoraux de ces changements d'attitudes, de comportements et de structures sur l'enseignement et les pratiques de l'Église catholique ont été à plusieurs reprises signalés, en particulier par les gens d'Église eux-mêmes. Leurs effets d'ordre sociologique l'ont été beaucoup moins. Nous avons déjà vu ce que ces changements de conduite, conjugués à la rencontre avec la modernité, ont donné au niveau des contenus de la cosmologie générale et des représentations spécialisées du catholicisme. Il ne faudrait pas oublier non plus les effets que cette introduction de principes et de pratiques démocratiques du champ politique dans le champ catholique a produit sur le fonctionnement interne de cette organisation et sur ses rapports avec son environnement socioculturel profane.

Une des premières conséquences de cette légitimation de la prise de parole au sein du catholicisme a été de multiplier les énonciateurs et de faire apparaître au grand jour plusieurs interprétations et applications effectives ou possibles du message fondateur de cette tradition. Si certains sont demeurés inflexibles devant l'innovation, en s'appuyant sur la rigidité passéiste du traditionalisme et de l'intégrisme — genre Monseigneur Lefebvre —, d'autres ont cherché de nouvelles voies d'accès à la divinité dans le foisonnement des expérimentations liturgiques, dans les groupes de prière, le Renouveau charismatique, l'engagement sociopolitique, etc. Cette période a vu la théologie s'engager dans une reconsidération de la Révélation et de la Tradition en vue d'une mise en rapport créatrice de l'expérience contemporaine avec les origines authentiques du christianisme. Parmi les plus prometteuses réalisations de cette orientation, mentionnons la théologie de la libération et la relecture du message fondateur et de la Tradition par les femmes.

D'un point de vue plus strictement organisationnel, la mise en place d'instances de participation ainsi que l'ouverture de certains postes de la structure ecclésiale aux laïcs devaient contribuer également à diversifier les idées et les perspectives dans l'émergence et le fonctionnement de processus de révision permanente des structures du groupe à tous ses échelons. Le même changement organisationnel devait aussi susciter chez certains de ces nouveaux intervenants le désir d'obtenir plus d'autorité et plus de pouvoir que ceux déjà accordés et, dans certains cas, pour ce faire, d'accéder à des postes plus élevés de la hiérarchie.

Déjà présente par l'introduction d'organes et de mécanismes de consultation empruntés au champ politique, l'influence de la société à l'intérieur de l'Église catholique devait aussi se faire sentir par la multiplication et la bureaucratisation accélérées des services ecclésiaux⁷.

7. Cf. à ce sujet l'article de François-André ISAMBERT, sur « la sécularisation interne du christianisme » (ISAMBERT, 1976).

De même, provoqua-t-elle un certain nombre de réclamations sous forme de pressions sur la structure et le fonctionnement de l'organisation de la part de segments importants de la communauté, entre autres celles des femmes en vue de leur accession autant aux ministères ordonnés, incluant la prêtrise, qu'à ceux institués ou non ordonnés, anciens et nouveaux.

Les relations de l'Église catholique avec les autres Églises et les autres religions présentent une image plus sereine, malgré des divergences encore profondes. Jean-Paul II, les évêques et les autres leaders catholiques multiplient les contacts avec les chefs de diverses confessions religieuses, comme ce fut le cas, par exemple, à Assise, en 1986. Les liturgies et les autres collaborations interconfessionnelles sont devenues des événements ordinaires dans le champ des pratiques culturelles, caritatives et même sociopolitiques. Sur le plan doctrinal, des rapprochements ont été réalisés avec certaines Églises chrétiennes comme, par exemple, au sujet du baptême, de l'eucharistie et des ministères.

4.2.2 Tensions dans l'organisation ecclésiale et stratégies de cohésion

De telles pressions internes, aussi bien sur les pratiques et sur l'idéologie que sur les structures du catholicisme, ne pouvaient que générer de nombreuses et profondes tensions entre les différents éléments de l'organisation. Tous les aspects et paliers de celle-ci sont touchés: l'autorité et le pouvoir du pape et de la curie romaine par rapport à ceux des synodes romains, des conférences épiscopales et de chacun des évêques résidentiels⁸; les rapports théologiens et magistère (pape et évêques), en particulier dans la détermination de l'orthodoxie nécessaire à la permanence du groupe⁹; la définition et l'exercice des fonctions et des rôles réciproques du prêtre et du laïc, dans le champ proprement religieux mais aussi dans l'engagement politique¹⁰; la confrontation femmes et magistère sur la place et le rôle des premières dans l'organisation¹¹; le rapport de la hiérarchie ecclésiastique et des fidèles dans la gestion et le contrôle de l'extraordinaire ou de l'insolite de certaines expériences religieuses, par exemple l'effervescence charismatique, les apparitions¹² et les miracles; les conflits plus ou moins ouverts et virulents entre tenants de positions idéologiques et de pratiques diverses, entre eux, mais aussi avec la hiérarchie: traditionalistes, progressistes, conservateurs, partisans du statu quo, réformistes et radicaux.

De telles tensions devaient rapidement être perçues, au moins par la hiérarchie, comme autant de menaces sectorielles à la cohésion et à l'unité du groupe, dont le cumul pouvait conduire à une diversité susceptible à la longue d'entraîner progressivement l'Église catholique, sinon à un fractionnement, du moins à sa transformation en un conglomérat de factions, de tendances ou de chapelles plus ou moins en communion les unes avec les autres. Cette crainte d'un morcellement ne devait pas tarder à susciter des initiatives correctrices

8. Le cardinal Joseph RATZINGER abordait ce sujet dans son *Entretien sur la foi* avec Vittorio MESSORI (RATZINGER et MESSORI, 1985), et ce n'est pas sans raison que le synode extraordinaire de 1985 sur les vingt ans d'après Vatican II recommandait des études, d'une part sur le «statut théologique» et sur «l'autorité doctrinale» des conférences épiscopales et d'autre part, sur l'application à l'Église du «principe de subsidiarité en vigueur dans la société humaine» (Synode extraordinaire, 1985).

9. Cf. entre autres les débats soulevés à ce sujet, en particulier aux États-Unis, à l'occasion du procès et de la condamnation du théologien Charles CURRAN. À titre d'illustration de ces débats, signalons seulement l'article du P. William J. BYRON, s.j., président de «The Catholic University of America» où enseignait Charles CURRAN (Byron, 1986).

10. Témoignent des difficultés à ce sujet de nombreuses études sur les ministères dans l'Église catholique et les réprobations, quand ce ne sont pas les déclarations de laïcisation, adressées aux prêtres engagés en politique, particulièrement en Amérique latine.

11. Qu'il suffise ici de renvoyer les lecteurs aux ouvrages de théologie féministe et aux articles publiés par des femmes dans des revues de théologie et de sciences religieuses, comme *Concilium*, et dans des publications de collectifs, comme «Femmes et hommes dans l'Église» et «L'autre Parole», pour attester l'ampleur du mouvement de déconstruction du discours de la hiérarchie et de la cléricature masculines et ainsi justifier ici l'emploi du terme «confrontation».

12. Les controverses au sujet de l'authenticité des apparitions de la Vierge à Medjugorje sont un bon exemple du type de tensions suscitées par l'étrange au sein de l'expérience religieuse.

de la part des autorités en place¹³. Dès les années 1970, la curie romaine essaie de conjurer cette menace et de calmer cette appréhension en cherchant à faire adhérer les théologiens du monde entier à une charte de la foi, en plus des Écritures et du Credo. À peine installé sur le trône de saint Pierre, le pape Jean-Paul II entreprend à son tour de rassembler son troupeau. La seule énumération des actions en ce sens, en provenance de tous les paliers de la hiérarchie, suffit à montrer qu'il a fait de cette recherche d'unité un des objectifs majeurs et constants de son pontificat. Parmi les stratégies employées, mentionnons la production et la visualisation momentanée de l'unité dans les rassemblements autour de sa personne lors de ses déplacements pastoraux à travers le monde¹⁴; la mise à l'écart des listes fournies par les Églises locales dans le processus de nomination de certains évêques, au profit de candidats en communion sûre et vérifiée avec la pensée romaine¹⁵; la disqualification de courants hors normes importants, tant au niveau de l'expérience religieuse qu'à celui de la pensée théologique, comme le manifestent l'assagissement et la récupération de l'effervescence charismatique originelle au moyen de lettres pastorales et de l'instauration de réseaux de répondants aux niveaux local et diocésain¹⁶; l'exclusion de Monseigneur Lefebvre et de ses disciples; les réprimandes à Monseigneur Gaillot, évêque d'Évreux; les mises en garde, quand ce ne sont pas les condamnations et les sanctions, à l'endroit de certaines tentatives de renouveau de la théologie, telles celles d'Hans Küng, d'Édouard Schillebeeckx, de Charles Curran, de Leonardo Boff et des théologiens de la libération; le renforcement du contrôle pontifical et épiscopal sur les communautés religieuses au moyen de lettres, de commissions spéciales d'enquêtes, d'imposition de supérieurs, d'interventions dans les chapitres¹⁷; la promotion enthousiaste et empressée de la rédaction d'un catéchisme universel destiné à servir de matrice à la production des catéchismes régionaux¹⁸; l'exigence d'une adhésion de tous les responsables d'enseignement et de pastorale à toutes les doctrines énoncées par le pontife romain et le collège des évêques, même quand ces doctrines, bien qu'issues de l'exercice du magistère authentique, ne sont pas proclamées de façon définitive. On l'a sans doute deviné, cette dernière mesure, la plus récente, renvoie à la toute nouvelle formule de profession de foi et au nouveau serment de fidélité, en vigueur pour les évêques depuis le 1^{er} juillet 1987 et rendus obligatoires, depuis le 1^{er} mars 1989, pour tous leurs mandataires, clercs et laïcs, aux différents échelons de la hiérarchie.

4.2.3 *Des stratégies inefficaces ou productrices de contestation*

Malgré leur nombre, leur diversité et leur étendue, il est douteux que les mesures énumérées plus haut produisent les effets escomptés, du moins pas autant que le souhai-

13. Dans un article de *La Documentation catholique*, le P. Jean-Pierre LINTANF (Lintanf, 1989), prier provincial de la province dominicaine de Lyon, énumère plusieurs de ces mesures correctrices et plaide pour la sauvegarde, quand ce n'est pas pour l'instauration, du débat dans l'Église catholique. Il en va de même d'un article d'Henri GUILLEMIN paru dans *Le Monde diplomatique* (Guillemin, 1989).

14. Le détail de cette stratégie est remarquablement bien explicité par Danièle HERVIEU-LÉGER, dans le chapitre «Le pèlerinage de l'utopie» d'un volume publié par des universitaires français sur le voyage de Jean-Paul II dans la région de Lyon, en 1986 (Séguy *et alii*, 1988).

15. Comme ce fut le cas pour les nominations à la tête des diocèses de Cologne et de Salzbourg.

16. Encore aujourd'hui (cf. le récent message du président de la Conférence des évêques catholiques du Canada à l'occasion du 4^e congrès national francophone du Renouveau charismatique), il n'est guère de messages d'encouragement de la part des autorités qui ne s'accompagnent soit de réserves, soit d'exhortations à corriger ce que l'on considère comme des faiblesses du mouvement par rapport à ce qui caractérise le courant officiel du catholicisme. À partir d'études empiriques menées au Québec, Jacques ZYLBERBERG et Jean-Paul MONTMINY ont élaboré de significatives réflexions sur cette mise au pas du mouvement charismatique entre les années 70 et le début des années 80 (ZYLBERBERG et MONTMINY, 1981 et 1984).

17. Évoquons seulement à ce sujet la mise sur pied d'une commission épiscopale sur les religieuses américaines au cours de la première moitié des années 80, la suspension des pouvoirs du P. Pedro Arrupe, supérieur général de la Compagnie de Jésus et leur transfert, de 1981 à 1985, à un délégué nommé par le pape lui-même, à qui il est responsable, enfin les directives du pape contenues dans ses messages aux pères et frères franciscains, aux carmélites réunis en chapitres généraux, il y a quelques années.

18. Un premier projet de texte est actuellement soumis, pour consultation, aux évêques du monde entier.

traient leurs initiateurs. Dans les années 70, la curie romaine a été contrainte de retirer son projet de charte de la foi, sous la poussée des objections des théologiens. Depuis que le pape parcourt le monde, il est reconnu que ses visites, si elles soulèvent momentanément beaucoup d'émotions, laissent peu de traces durables dans la religiosité populaire¹⁹. Les disqualifications de tous ordres n'ont plus les mêmes effets qu'autrefois. Si elles ralentissent temporairement les élans et les productions, elles ne marquent plus comme par le passé la disparition des courants de pensée et d'action visés; souvent même, elles leur permettent de trouver une nouvelle vigueur et une nouvelle popularité à la faveur de la publicité reçue²⁰. Le projet de catéchisme universel n'étant pas encore une réalité (on attend sa promulgation officielle pour 1992) et la tentative d'extension de la nouvelle profession de foi et du nouveau serment de fidélité à d'autres acteurs que les évêques étant trop récente, il n'est pas possible d'évaluer leurs effets. Chose certaine, ces mesures soulèvent beaucoup d'opposition dans les milieux concernés²¹ comme, du reste, dans de larges segments de la communauté catholique, l'ensemble de cette stratégie de restauration étant devenue plus contraignante et, du même coup, plus manifeste depuis les dernières années du pontificat de Jean-Paul II. À preuve de cette indignation, les diverses déclarations de protestations rendues publiques dans plusieurs pays d'Europe, en 1989, comme par exemple la déclaration de Cologne signée par 163 professeurs de théologie, l'appel au dialogue de *Témoignage chrétien* (26 747 signatures) et la «Lettre à mon Église» de Marcel Légaut (plus de 1 600 réponses), parue dans le journal *Le Monde*, en France.

4.2.4 *La légitimité du catholicisme dans la modernité, d'abord une question de sens*

Cette action pour baliser et, par le fait même, limiter la créativité dans l'Église catholique, n'est pas étrangère à la situation de cette organisation dans la société contemporaine. Il y a un bon moment que cette Église ne marque plus de son modèle l'organisation et le fonctionnement des sociétés civiles en Occident et dans la plupart des pays du monde. À la suite du développement de la science et de la technologie et des progrès de la démocratie, la société s'est sécularisée, le profane y a acquis son autonomie par rapport au sacré catholique, sinon au sacré tout court. C'est désormais le profane qui a l'initiative et qui détermine le religieux. Nostalgiques de l'influence de l'Église catholique à l'ère de la chrétienté alors que l'Église déterminait la société civile dans son ensemble, les dirigeants catholiques sont de plus en plus animés de la volonté de présenter, à propos des différents problèmes collectifs, une pensée commune et unifiée autour de positions claires, fermes et cohérentes. Ils promeuvent ces positions comme des solutions alternatives, à vrai dire les seules solutions acceptables, aux ratés, nombreux, de la modernité. Cette double stratégie d'homogénéisation et d'unification de la pensée et de concurrence de la modernité en péril a, selon eux, de bonnes chances de faire apparaître l'Église qu'ils dirigent comme la seule bouée de sauvetage à laquelle s'accrocher dans les temps difficiles que traverse l'humanité²². La perte du mono-

19. Au Canada, les sondages effectués par la maison Gallup sur la pratique religieuse des Canadiens manifestaient une diminution du taux de cette pratique chez les catholiques, après le passage de Jean-Paul II. En 1985 et 1986, ce pourcentage chutait successivement à 43 % et à 40 % contre 50 % en 1984, année de la visite papale. Ce peu de suites durables des visites pastorales de Jean-Paul II dans la plupart des pays du monde qu'il parcourt est également constaté par Paul BLANQUART dans le chapitre «Le pape en voyage. La géopolitique de Jean-Paul II» d'un ouvrage publié sous la direction de Paul LADRIÈRE et René LUNEAU (Ladrière et Luneau, 1987: 177).

20. À ce que nous sachions, Monseigneur Lefebvre et ses disciples, les théologiens de la libération et les théologiens et théologiennes féministes continuent leurs activités et leurs réflexions avec non moins d'ardeur qu'auparavant, et l'intérêt, sinon la réceptivité, accordé à leurs propos, n'a certainement pas diminué.

21. Cf. à ce propos certains articles du numéro 224 de la revue *Concilium* intitulé «Catéchisme universel ou inculturation?» et la brochure d'André NAUD sur la nouvelle profession de foi et le serment de fidélité (Naud, 1989).

22. Comme il fallait s'y attendre, le pape Jean-Paul II est le principal architecte et le principal promoteur de cette stratégie. Dans un article publié en 1988 dans *L'Année sociologique*, n° 38, Danièle HERVIEU-LÉGER parle, au sujet des discours et de l'action de l'actuel chef de l'Église catholique, d'une «stratégie de concentration

pole d'autrefois trouve ainsi une forme de compensation dans un statut privilégié par rapport aux autres proposeurs d'idéologie concurrents.

Pour devenir plausible et influencer l'organisation et l'aménagement de la vie collective, une position idéologique n'a pas besoin seulement d'être claire, ferme et cohérente, ni de s'affirmer elle-même comme la seule voie de recours dans la désillusion et le désenchantement. Il lui faut aussi être significative et pertinente dans une culture et un milieu social donnés. À la suite de ce que nous avons constaté plus haut sur la présentation de la cosmologie générale et sur la réception des représentations spécialisées de la religion catholique, il est permis d'affirmer que plusieurs des éléments de cet imaginaire, et parmi les plus importants en regard de la gestion de la vie quotidienne, ont perdu beaucoup de leur crédibilité auprès de larges fractions de catholiques.

L'extension de la portée et la généralisation de cette attitude de doute et de soupçon sur le discours catholique ne sont pas sans répercussions sur la religiosité des fidèles. Examinons ce dernier aspect d'une religion dans sa variante catholique. Pour ne pas allonger démesurément cet article, nous prendrons les régions du monde qui nous sont les plus connues, le Québec et le Canada, comme illustrations de phénomènes que l'on peut observer à ce propos, un peu partout dans le monde, mais surtout dans le monde occidental²³.

5. UNE RELIGIOSITÉ À LA CARTE

5.1 DE LA PRATIQUE TRADITIONNELLE

Le phénomène de la baisse de la pratique religieuse est bien connu. Au Canada comme au Québec, le seul geste de culte encore obligatoire et suffisamment récurrent pour être un révélateur non équivoque d'une adhésion publique et constante à l'intérieur du catholicisme — l'assistance à la messe dominicale — est en moyenne le fait d'environ 30 à 40 %²⁴ des membres de cette religion. Ce pourcentage ne dépasse pas 6 à 7 % dans les paroisses les moins pratiquantes, alors qu'il s'élève à des proportions légèrement inférieures à 50 % dans les milieux les plus fidèles à cette coutume.

Comme chacun sait, le taux de pratique dominicale est un indicateur très extérieur et, pour cette raison, superficiel de la religiosité d'une population. Qu'en est-il de l'adhésion aux autres variables d'une religion que nous avons expliquées et analysées, pour le catholicisme, dans les sections précédentes?

Déjà un taux de pratique inférieur à 50 % nous suggère que la religiosité globale et la religiosité institutionnelle sont le fait de minorités. Ces deux types incluent l'adhésion à l'organisation, dont l'obligation d'assister à la messe dominicale est précisément une des prescriptions. On peut supposer qu'une petite minorité est globalement catholique, c'est-à-dire qu'elle adhère à l'ensemble du complexe — culture et organisation — que présente la religion catholique. Il ne faudrait pas en conclure en effet, comme nous le verrons à l'instant, que tous ceux et celles qui observent le précepte dominical adhèrent nécessairement à tous et à chacun des éléments du complexe religieux catholique global. Quant à la religiosité institutionnelle — adhésion à l'organisation pour elle-même —, si elle pouvait être assez répandue autrefois, en raison du contrôle social inhérent à la société villageoise et paroissiale traditionnelle, elle est aujourd'hui en voie d'extinction en raison autant de la réduction du

catholique» où, selon elle, «la défense des droits de l'homme» est la pierre d'angle d'une contrepartie à la perte de signification sociale de la symbolique catholique dans d'autres domaines et le fondement d'une lutte contre la dispersion catholique, jugée, par le pape, néfaste pour «un monde incertain».

23. Pour quiconque douterait de l'exemplarité du Québec et du Canada à cet égard, contentons-nous de prendre à témoin deux grands pays de l'hémisphère occidental, la France et les États-Unis, et de renvoyer, pour la France, à un article de Jacques MAÎTRE sur l'évolution actuelle de la population française à l'égard du catholicisme (Maître, 1988) et, pour les États-Unis, à celui d'Yves GILSON sur le Vatican et l'Église américaine (Gilson, 1986).

24. Selon les plus récents sondages et les enquêtes réalisées par Reginald W. BIBBY (1988: 34-40).

rôle de l'Église à celui d'un groupe de pression parmi d'autres qu'au progrès de l'individualisme et de l'autonomie personnelle. Reste la religiosité culturelle.

5.2 DE LA SENSIBILITÉ RELIGIEUSE INDIVIDUELLE

La religiosité culturelle est actuellement la plus répandue chez les catholiques, comme du reste chez les fidèles de beaucoup d'autres grandes religions. Dans son livre *La religion à la carte*, le sociologue de l'Université de Lethbridge, Alberta, Reginald W. Bibby, établit bien ce phénomène pour les Canadiens et les Canadiennes. Tout en s'identifiant très majoritairement à une grande religion quand on leur demande, par exemple dans les recensements, «quelle est votre religion?», les citoyens du Canada se bricolent dans leur vie courante une manière bien à eux d'être religieux, une manière qui, à la limite, pourrait être tellement individuelle qu'elle serait sans commune mesure avec celles de leurs autres coreligionnaires. Ils choisissent, parmi les croyances, les attitudes et les comportements qui leur sont offerts sur le marché religieux et parareligieux, ce qui leur convient le mieux pour répondre aux questions qu'ils se posent dans l'existence. Un des résultats des recherches de Bibby est de faire voir qu'un tel modèle culturel n'est pas seulement le fait de ceux et celles qui décrochent complètement de l'institution, mais aussi d'une large proportion de fidèles qui continuent à observer encore un certain nombre de prescriptions de l'organisation religieuse à laquelle ils adhèrent, comme par exemple, chez les catholiques, l'obligation d'assister à la messe le dimanche, dont nous avons rappelé plus haut l'état de l'observance. Si les chefs religieux catholiques se sentent parfois réconfortés par cette fidélité et, dans plusieurs cas, par l'implication personnelle et responsable de ces pratiquants dans les paroisses et les mouvements, ils ne devraient pas oublier qu'au-delà de ce qu'ils peuvent observer, pour beaucoup, pratiquants comme non-pratiquants, le qualificatif catholique ne signifie, dans la vie quotidienne, qu'une adhésion sélective à un nombre limité de croyances générales et de prescriptions de cette religion.

5.3 DE L'ENGAGEMENT ECCLÉSIAL

Un autre indicateur de religiosité est le taux des vocations sacerdotales et religieuses dans un milieu et à une époque donnés. Un tel type d'engagement peut être interprété comme une adhésion pleine et entière au complexe global de la religion catholique. Comme la pratique dominicale, les phénomènes de la chute des vocations et du vieillissement du clergé sont eux aussi assez connus²⁵. Ils manifestent à leur façon une régression des religiosités globale et institutionnelle au profit d'une religiosité purement culturelle.

Il est vrai qu'en compensation de cet éclaircissement des rangs du clergé, un plus grand nombre de laïcs qu'autrefois s'engagent dans les structures et les activités de l'Église catholique²⁶. Cet accroissement de l'intensité et de la qualité de l'implication des laïcs, même s'il n'ajoute rien sur le plan quantitatif — on peut présumer en effet que ces fidèles observeraient au moins les pratiques minimales s'ils n'étaient pas aussi engagés —, est certainement à inscrire à l'actif du bilan actuel du catholicisme.

25. Une étude complétée à la fin de 1986 par le démographe Gilles ROY, pour le compte de la Conférence des évêques catholiques du Canada, et dont quelques résultats ont été rendus publics par Jules BÉLIVEAU dans *La Presse* (Béliveau, 1987: C-8), révèle que le nombre de prêtres diocésains au Canada est passé de quelque 8 500 à 6 900 entre 1970 et 1983. «Si l'on tient compte de l'âge moyen actuel des prêtres canadiens, qui est relativement élevé, et si le rythme des ordinations à la prêtrise demeure ce qu'il est présentement, nous pourrions nous retrouver dans 15 ans avec seulement 2 000 prêtres diocésains», selon M. ROY.

26. Le Québec compterait 1 200 agents de pastorale laïcs, selon un relevé préliminaire effectué en décembre 1989, par des professeurs de la Faculté de théologie de l'Université Laval, en vue de préparer le premier congrès de ces agents de pastorale, tenu à Cap-Rouge, au début de juin 1990 (Proulx, 1990: A-2).

6. CONCLUSION : L'AVENIR DES RAPPORTS ENTRE LE CATHOLICISME ET LA CULTURE MODERNE

Le tableau que nous venons de dresser montre que, vingt-cinq ans après Vatican II, la rencontre du catholicisme avec la culture moderne ne va pas pour lui sans difficulté, dans chacune des dimensions qui le constituent comme religion. Comme beaucoup d'autres religions, le catholicisme a actuellement de la difficulté à faire sens dans toutes les dimensions de la vie individuelle et collective. Une telle situation résulte de différences intrinsèques profondes entre la religion catholique et la modernité.

6.1 CATHOLICISME ET MODERNITÉ: DEUX MODES DIFFÉRENTS DE PRODUIRE LA SOCIOCULTURE

Si l'on compare ces deux modes d'organisation et de fonctionnement de la société et de la vie individuelle et collective, on constate d'importantes différences entre eux. Alors que le mode catholique s'enracine dans une représentation du monde révélée, issue d'un ailleurs, en somme de Dieu lui-même, celui de la modernité est peu à peu dégagé du monde lui-même, de ce qu'on peut en expérimenter et en connaître au fil de sa durée, depuis son commencement. Des origines différentes de ces deux fondements de la structuration et de la conduite de la société et de la vie, il résulte, outre des contenus différents de ces fondements eux-mêmes, des mentalités différentes dans l'aménagement et la conduite de l'existence. Alors que le premier mode, en raison de son origine extramondaine, surnaturelle, voire divine, en somme hors contrôle ici-bas, commande une attitude de fidélité, de conformité, protectrice contre l'inconnu menaçant de modifications de pratiques déjà éprouvées par la tradition, le second, parce qu'il est un produit de la personne humaine, le résultat d'expériences vérifiables, contrôlables, dont les éléments constitutifs et leurs agencements sont connus de ses utilisateurs, ouvre toutes les possibilités au déploiement des virtualités créatrices de l'existence terrestre.

Existe-t-il une incompatibilité totale entre ces deux modes de produire la réalité socio-culturelle? À première vue, on pourrait le penser. Cependant, il n'est pas sûr qu'un examen plus en profondeur ne révèle des terrains de rencontre que le catholicisme et la modernité auraient intérêt à explorer ensemble. L'expérience, le vérifiable, le contrôlable sur lesquels repose la modernité renvoient au présent, au transitoire, à l'éphémère. Contrairement à la société traditionnelle dont la hantise de l'inconnu légitimait l'attachement aux institutions et aux organisations, la société moderne est en mal d'assurer la permanence, la durée. En pareille conjoncture, le catholicisme ne pourrait-il pas aider la modernité à se donner un projet collectif à long terme susceptible de fonder dans un espoir partagé la loi, le droit, au moyen desquels la société actuelle cherche à exorciser l'adversité et à assurer son bonheur et sa permanence? En revanche, si le catholicisme insiste sur les fins, la culture moderne est particulièrement féconde en moyens. Alors que l'activité de celle-ci aboutit souvent à un désenchantement du monde, celle de la religion, et en particulier celle du catholicisme, peut contribuer à réenchanter ce même monde. Le catholicisme est une religion du groupe, de la communauté, du gang, de l'*agapè*. Il a de la difficulté à intégrer l'individu, le sujet existant, le corps, l'éros, si omniprésents dans la société d'aujourd'hui. On a déjà là quatre exemples de lieux où catholicisme et modernité pourraient se féconder mutuellement. Un examen plus approfondi des caractéristiques et des effets de l'un et de l'autre nous en ferait certainement découvrir beaucoup d'autres.

La question qui se pose à nous à ce moment de l'analyse est alors la suivante: un dialogue entre le catholicisme et la modernité est-il possible?

6.2 LES POSSIBILITÉS D'UN DIALOGUE ENTRE LE CATHOLICISME ET LA MODERNITÉ

Quand on dresse un bilan de l'activité et de la réflexion de l'Église catholique officielle depuis la fin du concile Vatican II, on est amené à se demander si celle-ci ne s'est pas trop concentrée sur la modernisation de sa liturgie et de sa pastorale. Ne s'est-elle pas limitée

presque exclusivement à des changements de forme, à des modifications d'emballage de son message plutôt que de promouvoir résolument la rencontre du catholicisme et de la modernité, dans une réflexion et un examen en profondeur des défis de sens que pose cette dernière à l'humanité contemporaine? En réalité, l'Église catholique consacre relativement peu d'efforts à l'analyse de la modernité de l'intérieur de celle-ci. Quand elle en parle, la plupart du temps, c'est comme d'une occasion de réaffirmer son propre discours à elle, son discours religieux, dont, pense-t-elle, le monde a un pressant besoin²⁷.

Il y a bien des efforts de révision qui se font en certains milieux, surtout à la base. Nous pensons entre autres à la théologie de la libération en Amérique latine, à la théologie féministe, à l'apport des catholiques à la théologie œcuménique. Si importants qu'ils soient, ces efforts restent cependant l'œuvre d'individus ou de segments le plus souvent à la frange, sinon à la marge, du courant principal du christianisme. Ils sont généralement suspects pour la hiérarchie, comme en témoignent les mises en garde répétées à l'égard de la théologie de la libération, les prises de position diamétralement opposées à celles des femmes et jusqu'à un certain point, à sa manière, l'actuelle stagnation du volet doctrinal du mouvement œcuménique.

Pour se répandre, se développer et aboutir à des résultats pertinents et utiles à la production de la société elle-même, un véritable dialogue entre le catholicisme et la modernité supposerait des changements radicaux d'attitudes et de comportements chez l'ensemble des interlocuteurs en présence. Parmi ces changements, mentionnons les suivants, qui nous paraissent les plus importants: se considérer positivement l'un l'autre dans une connaissance et un respect mutuels, sans volonté d'impérialisme; dépasser rapidement les simples questions de forme, de présentation, d'emballage des messages pour envisager courageusement les questions substantielles de contenu; accepter soi-même de se laisser remettre en cause par l'autre pour se «travailler» soi-même avec lui, et non seulement vouloir le modeler à partir de soi.

Pour le catholicisme, ces conditions minimales d'un véritable dialogue supposent plus qu'un nouvel agencement d'idées, certaines de ces idées et les propositions qui en résulteront fussent-elles nouvelles. Elles renvoient aussi à une remise en cause et à une transformation radicales de ses structures et de son mode de fonctionnement, de manière à garantir une prise en compte constante de la culture moderne, non seulement à l'étape de la cueillette des idées — comme le permettent actuellement certaines structures de consultation mises en place dans le prolongement du concile Vatican II —, mais aussi à la phase de prise de décisions sur les aspects importants de cette religion. Quand on parcourt le passé récent comme l'histoire plus lointaine de l'Église catholique, on peut se demander si de telles mutations ne prendront pas trop de temps à se réaliser et ne seront pas trop faibles pour que les mises à jour qui en résulteront ne soient encore une fois déjà dépassées par les évolutions en cours aux moments où elles surviendront.

Jean-Paul Rouleau
Groupe de recherche en sciences de la religion
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval
Sainte-Foy (Québec)
Canada G1K 7P4

27. Selon Paul BLANQUART, cette constatation est au moins vraie pour Jean-Paul II (Ladrière et Luneau, 1987: p. 164).

RÉSUMÉ

Coresponsabilité, collégialité et participation à l'intérieur, ouverture aux autres religions et au monde à l'extérieur constituent, d'un point de vue sociologique, les orientations maîtresses assignées à l'Église catholique par le concile Vatican II. Après vingt-cinq ans de ce régime, où en est aujourd'hui le catholicisme? Un concept structuro-fonctionnaliste de religion identifiant quatre dimensions de ce phénomène — la cosmologie générale, les représentations spécialisées, l'organisation et la religiosité — sert de base au regroupement et à l'analyse des changements survenus dans la religion catholique depuis vingt-cinq ans. Pour chacune de ces dimensions, l'examen des données met en évidence de sérieuses difficultés d'ajustement du catholicisme à la culture moderne. L'étude conclut en montrant l'enracinement culturel de ces difficultés et en évaluant les possibilités de dialogue entre ces deux modes fondamentalement différents de produire l'organisation et la vie sociales.

SUMMARY

Co-responsibility, collegiality and participation on the inside, opening up to other religions and to the world on the outside, constitute, from a sociological point of view, the main orientations assigned to the Catholic Church by the Vatican II Council. After twenty-five years of this regime, where is Catholicism today? A structural-functional concept of religion, identifying four dimensions of this phenomenon — general cosmology, specialized representations, organization and religiosity — serve as a basis for grouping together and analyzing changes which have occurred in the Catholic religion over the past twenty-five years. For each of these dimensions, the examination of the data points to serious difficulties for Catholicism in adjusting to modern culture. This paper concludes by showing the cultural entrenchment of these difficulties and by evaluating the possibilities for dialogue between these two fundamentally different modes of production of social organization and life.

RESUMEN

Co-responsabilidad, colegialidad y participación al interior, apertura a las otras religiones y al mundo exterior constituyen, desde un punto de vista sociológico, las orientaciones maestras designadas a la Iglesia católica por el Concilio Vaticano II. Después de veinticinco años de ese régimen, donde está hoy el catolicismo? Un concepto estructuro funcionalista de religión identificando cuatro dimensiones de este fenómeno — la cosmología general, las representaciones especializadas, la organización y la religiosidad — sirve de base al reagrupamiento y al análisis de los cambios que se han llevado a cabo en la Iglesia católica desde hace veinticinco años. Para cada una de estas dimensiones, el examen de los datos encuentra serias dificultades de ajuste del catolicismo a la cultura moderna. El estudio concluye mostrando el arraigo cultural de estas dificultades y evaluando las posibilidades de diálogo entre estos dos modos fundamentalmente diferentes de producir la organización y la vida social.

BIBLIOGRAPHIE

- AKOUN, André (1989), *L'illusion sociale*, Paris, PUF, coll. «Sociologie d'aujourd'hui», 249 p.
- BIBBY, Reginald W. (1988), *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 382 p.
- BYRON, William J. (1986), «Credentialed, Commissioned and Free», *America*, August 23, p. 69-71.
- DUBOIS, Jean, BREAU, Herb, MALTAIS, André, EVANS, John et HERVIEUX-PAYETTE, Céline (1983), «Cinq députés répondent aux évêques. Vous avez confondu l'ordre spirituel et l'ordre temporel», *Le Devoir*, le samedi, 6 février, 17.
- EN COLLABORATION (1985), *La scène catholique*, n° spécial d'*Autrement*, décembre, 226 p.
- EN COLLABORATION (1986), *La religion sans retour ni détour. Le christianisme a-t-il un avenir?*, n° spécial d'*Esprit*, avril-mai, 264 p.
- DE BROUCKER, José et alii (1985), «Spécial: du Concile au Synode», *L'Actualité religieuse dans le monde*, n° 28, 15 novembre, p. 5-29.
- GAUTHIER, Jeannine (1987), *La représentation de Dieu dans le catéchisme catholique, édition canadienne de 1951 et dans la série inaugurée par «Viens vers le Père» en 1964. Changement ou continuité*. Mémoire de maîtrise présentée à la Faculté de théologie de l'Université Laval, 230 p.
- GILSON, Yves (1986), «Le Vatican et l'Église américaine: non à la dissidence», *Le Soleil*, le mardi, 16 septembre.
- GUILLEMIN, Henri (1989), «Le Vatican impose son ordre» *Le Monde diplomatique*, mai.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1988), «Jean-Paul II: la stratégie de concentration catholique», *L'Année sociologique*, n° 38, p. 213-231.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle et CHAMPION, Françoise (1986), *Vers un nouveau christianisme?* Paris, Cerf, coll. «Sciences humaines et religion», 395 p.
- ISAMBERT, François-André (1976), «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie*, XVII, 4, p. 573-589.
- LADRIÈRE, Paul et LUNEAU, René (sous la direction de) (1987), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, le Centurion, 312 p.
- LINTANF, Jean-Pierre (1989), «Avis de coup de vent sur l'Église», *La Documentation catholique*, n° 1983, 7 mai, p. 461 et 462.

- MAÎTRE, Jacques (1988), «Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme», *L'Année sociologique*, n° 38, p. 33-48.
- METZ, Jean-Baptiste et SCHILLEBEECKX, Édouard (sous la direction de) (1989), «Catéchisme universel ou inculturation?», *Concilium*, n° 224, p. 5-136.
- NAUD, André (1989), *Devant la nouvelle profession de foi et le serment de fidélité*, Montréal, Fides, coll. «Débats de l'Église», 60 p.
- PIERRARD, Pierre, CHRISTOPHE, Paul, LELOUVRIER, Yves-Noël et M.-B., J. (1985), «Vatican II: l'Église ouvre ses fenêtres», dossier de *Notre Histoire*, n° 18, décembre, p. 26-45.
- PRÉSIDENT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA (1990), *Message à l'occasion du IV^e congrès national francophone du renouveau charismatique*, mai, 4 p.
- PROULX, Jean-Pierre (1990), «L'Église compte au Québec plus de 1 200 agents de pastorale laïcs», *Le Devoir*, le samedi, 9 juin, A-2.
- RATZINGER, Joseph et MESSORI, Vittorio (1985), *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 252 p.
- SÉGUY, Jean, HERVIEU-LÉGER, Danièle et alii (1988), *Voyage de Jean-Paul II en France*, Paris, Cerf, 192 p.
- SYNODE EXTRAORDINAIRE de 1985 (1986), «Synthèse des travaux de l'assemblée synodale. Le rapport final voté par les Pères», *La Documentation catholique*, n° 1909, 2 janvier, p. 36-42.
- VALADIER, Paul (1987), *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 241 p.
- VALAT, Philippe (1985), Caté: «l'enfer est en marge», *Autrement*, n° 75, décembre, *La scène catholique*, p. 150-153.
- VOYÉ, Liliane (1979), «Sociologie et religion. Pour clarifier les relations entre sociologues et théologiens», *Revue théologique de Louvain*, 10, p. 305-323.
- ZYLBERBERG, Jacques (1978), «Les catholicismes chiliens et le politique. Contribution à l'étude du catholicisme romain dans les sociétés dépendantes», *Les Cahiers du CRSR*, volume 2, p. 170-219.
- ZYLBERBERG, Jacques et MONTMINY, Jean-Paul (1981), «L'Esprit, le pouvoir et les femmes. Polygraphie d'un mouvement culturel québécois», *Recherches sociographiques*, vol. XXII, n° 1, janvier-avril, 49-104.
- ZYLBERBERG, Jacques et MONTMINY, Jean-Paul (1984), «Soumission charismatique: thanatologie d'un mouvement sacré», dans ROULEAU, Jean-Paul et ZYLBERBERG, Jacques (éd.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 5, Montréal, Bellarmin, p. 283-298.