

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire The inevitability of the religious factor, or the fundamental nature of the sacred El inevitable factor religioso, o lo sagrado ordinario

Liliane Voyé

Numéro 26 (66), automne 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033891ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033891ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Voyé, L. (1991). L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 45–56. <https://doi.org/10.7202/1033891ar>

Résumé de l'article

Après avoir montré que le catholicisme a été marqué du sceau de la modernité, il s'agit tout autant de repérer les incidences d'un nouveau contexte, celui de la post-modernité, sur ce champ religieux. S'appuyant sur des enquêtes menées en Belgique au cours des dernières années, l'auteure conclut que le romantisme, la centralité du quotidien, le mixage des codes, la socialité élective et civile ainsi que le réenchâtement du monde ont remplacé, au sein de groupes d'inspiration chrétienne mais désormais distants du catholicisme institutionnel, l'épopée, les lendemains qui chantent, les discours officiels, l'appartenance institutionnelle et le désenchantement du monde.

L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire

Liliane Voyé

Le fait est désormais bien connu : depuis une trentaine d'années, tous les pays et régions catholiques d'Europe occidentale connaissent, à des intensités et rythmes divers, une baisse de la pratique dominicale, du recours aux rites de passage ainsi que des vocations sacerdotales et religieuses. De façon peut-être encore plus significative, la référence à l'Église, la connaissance de sa doctrine et l'observance de ses préceptes et de sa morale s'affaiblissent sensiblement (Voyé, 1985 ; Dobbelaere et Voyé, 1990). Le phénomène est à ce point patent que le Synode de 1985 des Évêques européens s'est donné pour thème « Évangéliser l'Europe sécularisée » et que le projet d'une « nouvelle évangélisation de l'Europe » s'affirme pleinement dans l'Église-institution, laquelle souligne volontiers les « toxines »

et les « contre-valeurs » qui parcourent l'actuelle culture de cette Europe, jadis cœur et vecteur du catholicisme. Est-il donc correct de parler du caractère incontournable du facteur religieux ? Sans doute, diront d'aucuns, considérant l'émergence de plusieurs phénomènes caractéristiques de cette même période qui, à première vue, plaident en ce sens. C'est, tout d'abord, le fait qu'un très grand nombre de citoyens des régions et pays d'Europe traditionnellement catholiques continuent à se dire catholiques (ainsi en est-il de 68 % des Belges), comme s'il y avait là une sorte d'identité culturelle fondamentale survivant à toute pratique, à toute obédience et à toute adhésion doctrinale et éthique. C'est aussi le fait que, là où ils existent, les services — écoles, hôpitaux — marqués du sigle « catholique » non seulement se



maintiennent mais encore voient souvent s'élargir leur clientèle. C'est encore ce « retour du religieux » dont on entend fréquemment parler aujourd'hui, « retour du religieux » qui viendrait battre en brèche un processus de sécularisation paraissant jusqu'ici indissociablement associé à la modernité et au déploiement de ses caractéristiques majeures :

rationalité formelle, individuation et confiance quasiment inconditionnelle en la science pour assurer le progrès matériel et moral de l'homme. Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de jeter un regard attentif sur ce « retour » et de tenter d'en cerner quelque peu le sens.

D'un pseudo-retour et de son contexte

Retour ou transaction ?

Tout aussi évidente que la désaffection qui vient d'être évoquée, la redécouverte de diverses pratiques (dévotions particulières, bénédictions, pèlerinages, « marches-procèsions ») privées de légitimité et tombées en désuétude dans les années soixante-septante ne manque pas d'intriguer les sociologues, et parfois de rendre espoir à certains clercs. L'apparition de mouvements et groupes religieux de divers types et de diverses tendances (connus et largement diffusés, comme le mouvement charismatique et Comunione e Liberazione, aussi bien que plus « locaux » et moins saisissables) et le développement, variable d'un pays européen à l'autre, de sectes soit dissidentes de la tradition chrétienne (comme les Témoins de Jéhovah), soit inscrites dans la filiation de religions orientales (comme les Moonies ou les Hare Krishna), viennent à leur

tour conforter l'idée d'un « retour » du religieux qui, pour être parfois quelque peu exotique, n'en témoignerait pas moins du caractère incontournable de celui-ci. La chose est d'autant plus troublante qu'elle s'accompagne d'une certaine floraison de livres, films et émissions de télévision tournant de près ou de loin autour du « religieux », du supra-naturel et du mystérieux, et que ces productions rencontrent une réelle audience. Tout cela sans parler des voyages du Pape qui, mis à part le cas de la Hollande, s'accompagnent d'un énorme succès de foule et bénéficient d'un important support médiatique, amplement conforté par les taux d'écoute.

Comment interpréter ce phénomène ? Quelle signification revêt-il, et par rapport aux Églises (singulièrement, dans notre propos, par rapport à l'Église catholique), et par rapport au contexte général dans lequel il s'inscrit ?

Un constat s'impose d'emblée : ces « retours » ne peuvent être assimilés à des répliques pures et simples de types de comportements, de formes, de représentations, d'expressions de valeurs qui seraient à l'identique de modèles antérieurs pouvant être qualifiés de pré-modernes ou de traditionnels : la modernité, avec sa prétention de rationalité universelle, l'accent qu'elle met sur l'autonomie de l'individu et sa confiance en la science, est passée par là et, même nuancée comme elle apparaît l'être aujourd'hui, elle continue à marquer de son empreinte pratiques et images, projets et attentes. Ces « retours » semblent plutôt à lire en termes de combinaisons ou mieux de « transactions », plus ou moins réussies et diversement dosées, d'éléments spécifiquement associés à la modernité (en particulier la centralité de l'individu), d'em-

prunts faits à des situations antérieures — plus spécifiquement au réservoir de rites et de pratiques, de symboles et de signes que les Églises ont constitué à travers leur histoire — et d'une large variété d'autres éléments, d'origines diverses et sans lien nécessaire avec le religieux. Bien plus, ces retours faits de « citations » — pour reprendre un terme que l'on utilise aujourd'hui pour décrire l'architecture contemporaine — revêtent une signification nouvelle par le fait de leur insertion dans un autre « discours », reconstruit dans un contexte qui est nouveau tant par rapport au contexte immédiatement antérieur (la modernité) que par rapport au contexte qui a précédé celui-ci et auquel ces « retours » emprunteraient certains traits.

De la « modernité »...

Car c'est précisément un changement de contexte qui nous paraît permettre de comprendre le sens sous-jacent à ces retours, tout comme un changement social antérieur a été à l'origine du souci de rupture avec les modes religieux traditionnels qui a marqué les années soixante.

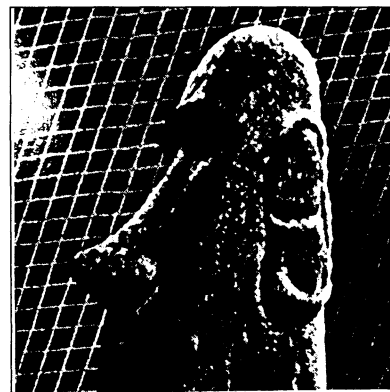
À cette époque, en effet, les tendances au rejet des modèles vus dans divers champs comme traditionnels s'inscrivent dans un mouvement où dominant la confiance en la technique et en la science et l'idée de la croissance irréversible de la maîtrise de l'homme sur le monde. Dans le champ religieux, il est intéressant de noter que c'est précisément dans cette période que se situe le Concile Vatican II et que surgissent diverses innovations tant officielles que spontanées qui vont profondément changer la vie de l'Église catholique ou tout au moins son image. Ainsi par exemple va-t-on assister à l'abandon du latin et de la soutane et à la mise

en place d'organes consultatifs dans la gestion de l'Église, mesures prises pour « rapprocher l'Église du peuple » et pour abaisser les barrières hiérarchiques entre clercs et laïcs (Vatican II ne définit-il pas l'Église comme « peuple de Dieu »?). Au même moment, nombre d'églises vont se vider de tout décorum, des statues de saints au mobilier en passant par les ornements ; la « communion solennelle » va devenir « profession de foi », le changement de vocabulaire voulant signifier l'accentuation de l'engagement religieux personnel et la minorisation sinon l'élimination de la dimension festive profane : vêtements, repas, cadeaux. Ce même exemple illustre un autre caractère du religieux dominant durant cette période, à savoir l'insistance mise sur l'adhésion personnelle et — peut-on dire — intellectuelle : il s'agit de comprendre ce que l'on fait et dit et de le vouloir personnellement, en connaissance de cause, sans se laisser saisir par l'« émotionnalité » et « l'ambiance » de rites non pleinement interprétés. En ce sens, la parole devient l'élément décisif du religieux au détriment des rites, gestes et cérémonies, et nombre de pratiques se voient rétrogradées au rang d'une « religiosité populaire » qu'il s'agit d'évacuer pour en revenir à une parole considérée comme seule « religieuse ». Processions et bénédictions, pèlerinages et dévotions particulières deviennent ainsi illégitimes : ils sont supprimés, refusés, et le plus souvent ceux qui continuent à y avoir recours n'osent pas l'avouer, sachant qu'ils risqueraient d'être l'objet d'un regard plutôt réprobateur. Avec le souci d'épure, l'exigence d'une adhésion personnelle et l'insistance sur la parole, le religieux « légitime » de cette période introduit le calcul dans ses références ; ainsi d'aucuns refusent-ils la

construction d'églises, se référant à la faible « rentabilité » de tels bâtiments, occupés durant peu d'heures par peu de personnes, et proposent-ils que l'argent ainsi épargné soit utilisé dans l'une ou l'autre action à caractère social. Cette dernière préoccupation participe d'ailleurs à une autre caractéristique du religieux dominant à cette période : dans cette vision il s'agit, en effet, d'exprimer sa foi en s'engageant pour plus de justice sociale ; priorité est ainsi donnée à la militance agissante, celle-ci pouvant se concrétiser dans des actions pluralistes dans la mesure où son but est d'abord la promotion de la dignité de l'homme et l'instauration de la justice sociale au nom, certes, de la fidélité au Christ, mais non en référence (tout au moins première) à l'Église institutionnelle dont, par ailleurs, le caractère hiérarchique et vertical est contesté parce qu'il apparaît comme une entrave à la participation et à la libre expression personnelle.

Ainsi le champ religieux se voit-il alors, comme tout autre, marqué du sceau de la modernité, avec la perspective d'abondance qu'elle ouvre, associée à la vision d'un monde où tout est possible et où l'homme, enfin dégagé d'allégeances qui l'aliénaient, guidé par la raison et aidé par la science et la technique, maîtrisera tout : la nature et lui-même, la faim et la guerre, l'injustice et la souffrance. Comment, avec cet espoir, s'étonner de l'émergence d'un rejet plus ou moins radical des traditions, d'emblée considérées comme dépassées, des autorités, automatiquement définies comme contraignantes, des morales, facilement désignées comme répressives, et des inégalités sociales, brutalement récuses comme injustes ? Comment ne pas comprendre la substitution de la responsabilité des structures sociales à la culpa-

bilité individuelle et le refus de toutes les formes de clôtures, de celles des couvents à celles des couples, en passant par celles que constituent les frontières et celles qui enferment Dieu et le sacré dans les églises ? Comment enfin ne pas saisir que cette vision d'un futur ouvert conduisait à une valorisation de l'expérimentation, à un surinvestissement dans le nouveau au détriment du répétitif et de l'établi, et qu'elle contribuait à ramener en l'homme lui-même et dans l'unification de son âme (esprit) et de son corps la force de dépassement qui jusque-là ne pouvait être cherchée que dans une transcendance ?



... à la post-modernité

Mais les temps changent et la modernité semble ébranlée. Que l'on nous entende bien. Parler d'un ébranlement de la modernité ne signifie pas, il s'en faut, que celle-ci a disparu ou va disparaître et que ce qu'elle a apporté avec elle est balayé. Il s'agit plutôt d'en souligner les transformations, les modulations et les infléchissements. Ainsi n'entrerons-nous pas ici dans le débat sur la post-modernité (car c'est de cela qu'il s'agit), dont on sait qu'il oppose notamment ceux qui, comme Habermas (1981), y voient et condamnent le discours qui se voudrait performateur d'une droite en quête de réidentification, ceux qui,

comme Kaufmann (1989), y trouvent une radicalisation des traits de la modernité, ou encore ceux qui, comme Alexander¹, en font une sorte de maturation, de complexification de la modernité, en ce que, tout en préservant les traits majeurs de celle-ci, la post-modernité redécouvrirait le sens du concret et referait place à des formes diverses de particularismes, à des « nous » concrets, tels ceux du territoire, du sexe, de l'ethnie, de l'émotion ou des affinités électives de divers ordres. Même si ce dernier point de vue semble aujourd'hui l'emporter et si, pour notre part, c'est en lui que nous nous reconnaissons le mieux, notre propos n'est pas ici de débattre pour ou contre la post-modernité mais bien, constatant que les années quatre-vingt qui finissent et nonante qui commencent diffèrent en de nombreux points des deux ou trois décennies précédentes, de voir la signification, dans le champ religieux, de ces changements qu'il s'agit tout d'abord de localiser.

Deux événements majeurs semblent ainsi avoir amené à repenser la modernité et tout ce qui s'y attachait, y compris le domaine religieux. C'est tout d'abord l'épuisement des grandes utopies de contestation ou de transformation radicale de l'ordre social et la perte de crédibilité de leurs projets. Sans attendre la

chute du mur de Berlin, en 1989, symbole de l'effondrement des systèmes politico-économiques prétendant se fonder sur le marxisme et réaliser la pleine démocratie « sans classe et sans État », ceux-ci, et plus encore l'espoir qu'ils portaient pour d'aucuns, avaient déjà été ébranlés par le goulag et autres réalisations du Petit Père des Peuples. De son côté, le capitalisme libéral, lui aussi prometteur de lendemains qui chantent, s'était vu durement contesté dans les années soixante, dans les temps et lieux mêmes de son apogée, par des mouvements de divers types — mouvements étudiants, mouvements féministes, luttes urbaines, associations de consommateurs — qui, en apparence disparates, s'avéraient tous marqués par les mêmes préoccupations : revendication d'une participation directe des intéressés à la résolution des problèmes et à la gestion des services les concernant ; contestation d'une consommation exacerbée ; réfutation de toute forme d'autorité définitive et non discutable ; rejet des inégalités sociales ; affirmation du droit pour chacun à la reconnaissance de soi en dehors de toute forme agressive de compétition et de toute marginalisation de quelque type que ce soit. En bref, il s'agissait d'opposer une contre-culture à celle de l'Occident du moment, dominé par le marché libre, la bureaucratie froide et la prétention prométhéenne. Restée minoritaire et marginale, cette contre-culture allait se diluer peu à peu, non cependant sans laisser derrière elle des traces qui, certes redessinées, se retrouvent aujourd'hui de diverses manières. Ainsi contesté par la contre-culture, le capitalisme libéral l'était aussi, mais d'une autre façon, par cette autre relative utopie qu'est l'État-providence, qui prétendait contrer

le capitalisme sauvage, corriger ses dégâts, voire s'y substituer dans l'orientation et la gestion de l'économie, réduire ou supprimer les inégalités sociales et garantir à chacun sécurité et revenu à court et à long termes. Projet ambitieux dont la crédibilité s'affaiblit au fur et à mesure que se manifestent l'incapacité de cet État de réguler l'économie et même ses propres finances, celle, tout aussi grande, de garantir l'emploi et de maintenir l'intégralité de son système de sécurité sociale et celle, plus grave encore, de fonder la confiance des citoyens.

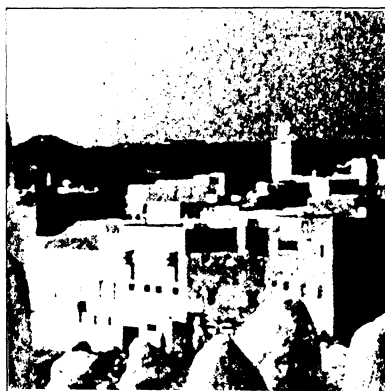
Épuisement du marxisme, de la contre-culture et de l'État-providence (du moins dans la crédibilité qu'ils suscitent), la chose aurait été moins sensible si un autre événement n'était pas venu en cristalliser la conscience. Cet autre événement, c'est « la crise », dont on peut quelque peu arbitrairement situer le début pour l'Europe occidentale en 1974, moment du premier choc pétrolier qu'elle eut à subir suite à l'embargo décidé alors par les pays arabes. Certes, « la crise » se dessinait, existait avant cette date, mais celle-ci l'a rendue tangible en ce qu'elle a fait sentir concrètement aux Européens tout à la fois qu'ils étaient désormais au moins partiellement dépendants de leurs anciennes colonies, que celles-ci entendaient bien changer de rôle dans leurs relations avec eux et que ces bouleversements se répercutaient directement sur leur vie quotidienne et sur leurs projets. Bref l'Europe prenait conscience qu'elle n'était plus le centre du monde, ce que venait d'ailleurs illustrer crûment une nouvelle représentation cartographique de celui-ci qui en déplaçait le point de gravité.

À partir de cet événement, qu'il faut certes voir comme révélateur et non comme cause, va s'enclencher un glissement de la vision du monde qu'avait construite la modernité. Avec lui prend fin l'optimisme de l'après-guerre. La certitude du progrès, même matériel, s'estompe : non seulement nombre d'entreprises ferment leurs portes, provoquant chômage et désarticulations régionales, mais, d'une façon qui marque peut-être plus encore les esprits, apparaissent ceux que l'on va appeler « les nouveaux pauvres » et se redécouvrent des formes de « charité » (soupe populaire et chauffoirs) que la justice sociale semblait avoir envoyées aux oubliettes. La science, si elle est toujours porteuse d'espoirs, ne s'en voit pas moins de plus en plus accusée d'entraîner effets pervers et pollutions, dégradations de l'environnement et abus de pouvoir, y compris sur l'homme lui-même (dans l'acharnement thérapeutique, par exemple, ou encore dans certaines avancées de la génétique). Par ailleurs, la multiplication des rencontres avec d'autres cultures, d'autres manières d'être, de faire et de penser entame peu à peu l'idée cartésienne selon laquelle il y aurait une rationalité universelle et uniforme, valable partout et en tous temps. L'individu, porté au pinacle par la modernité, expérimente la perte de plausibilité des grandes idéologies, la faiblesse de l'État, son impuissance face aux appareils économiques et bureaucratiques ; ainsi déstabilisé dans ses certitudes et ses protections, il recherche liens et racines, s'enfermant dans son « cocon » ou tentant de tisser des solidarités électives dans des réseaux relationnels de types divers.

Le plus fort de la crise est aujourd'hui passé mais elle a laissé sa marque sur la vision du

monde et rien n'est plus comme avant elle. Rien ne peut plus l'être d'ailleurs dans la mesure, en particulier, où l'économie se restructure profondément, passant du fordisme à la flexibilité, et où les « équilibres internationaux », longtemps stabilisés autour des deux grands blocs idéologico-économiques et de leurs jeux d'alliances avec le Tiers-Monde, sont en train de chercher à se redéfinir sur des bases nouvelles, bien plus complexes que celles de l'après-Deuxième Guerre mondiale.

C'est dans ce contexte nouveau que se développent ces « retours » du religieux dont nous voulons parler ici et c'est à la lumière de ses caractéristiques qu'il s'agit de tenter de les saisir et de les interpréter.



En marge de l'institution ecclésiale, ou « l'impératif catégorique d'hérésie »

Nous l'avons dit au début de ces pages : l'Europe occidentale connaît un incontestable déclin des pratiques ecclésiales et une perte d'emprise de l'Église-institution sur la société et les mœurs. Face à cette situation, celle-ci ne manque pas de réagir ; et, comme le dit Laeyendecker (1987), elle le fait à travers les procédures qu'elle met en œuvre chaque fois qu'elle se sent menacée. Elle renforce sa structure organisationnelle via une accentuation

de la centralisation et de la hiérarchisation ; ainsi le Pape se réserve-t-il de plus en plus la nomination des évêques, qu'il choisit dans la ligne vaticane et bien souvent sans tenir compte des propositions locales ; il accorde aux nonces un droit de regard sur les diocèses et cherche à restreindre l'autonomie des Conférences épiscopales ; il réaffirme la différence et la hiérarchisation entre prêtres et laïcs. L'Église réinsiste par ailleurs sur les pratiques de dévotion en vue de restimuler une religion de masse et de contrer ce qu'elle perçoit comme une critique intellectuelle négative. Enfin, dans la même perspective, elle développe une charismatisation du Pape à travers voyages et célébrations de masse. Ce faisant, elle relégitime incontestablement diverses pratiques de religiosité dite populaire mais elle ne semble pas réussir à contrer le phénomène de baisse des pratiques qui lui sont plus spécifiques (sans par ailleurs contrôler le sens dont les investissent ceux qui y recourent, chose particulièrement importante pour les sacrements-rites de passage) ; elle ne semble pas davantage réussir à rétablir sa régulation des mœurs, et ce tout particulièrement dans le domaine familial et sexuel, ni à rétablir son emprise sur le politique.

Face à la vanité de ces efforts existe cependant un autre phénomène, celui d'une certaine effervescence « religieuse », qui s'exprime de multiples manières mais où quasiment toujours² se retrouvent un certain nombre de traits présentant une incontestable homologie avec les caractéristiques du contexte actuel. Ce sont ces traits que nous allons préciser ici avant de nous interroger, en finale, sur le caractère « religieux » du phénomène qu'ils composent et sur la pérennité de celui-ci.

Nombre de faits sur lesquels se fonde l'idée d'un « retour du religieux » se situent en marge de l'institution ecclésiale et de ses priorités. Quelques exemples peuvent illustrer la chose.

Tout d'abord, une recherche conduite auprès d'enseignants de religion (Voyé, 1991a). Elle a permis de voir que le recours à des rites, pratiques et gestes « religieux » était la plupart du temps associé à des liens personnels de type primaire (le couple et les enfants, la famille élargie et les amis très proches), saisis soit dans leur quotidienneté, soit en référence à des événements heureux (naissance, mariage, fêtes) ou malheureux (mort, maladie, accident) qu'il s'agit de signifier par des rites et qu'un objet (alliance, photo, layette, cadeau reçu) symbolise, affirme et perpétue. Plusieurs « absents » par contre dans ces associations : la technique et les problèmes sociaux en général, de même que la dimension politique de ceux-ci. Absente aussi l'Église, avec sa hiérarchie, ses impératifs et ses interdits...

Longuement interviewés sur leur rapport à la mort (Voyé, 1988), des jeunes, de leur côté, ne semblent guère voir dans l'Église un soutien et une espérance, qu'ils cherchent avant tout dans l'amitié, s'exprimant dans des gestes concrets et quotidiens. Ils refusent en outre toute idée de faute, de cul-

pabilité et de châtement. Et s'ils accordent de l'importance à un rituel religieux, c'est dans la mesure où celui-ci offre l'occasion sans alternative d'une rencontre émotionnelle et interpersonnelle qui trouve dans la régulation du rite tout à la fois sa liberté d'expression et son attente de remise en ordre.

Autre recherche encore, celle portant sur les jeunes et le mariage religieux (Voyé, 1987). La plupart des jeunes interrogés se disent favorables au mariage et surtout au mariage religieux, le mariage civil n'étant, pour eux, qu'une régulation rationnelle. Quasiment tous revendiquent une vie de couple antérieure au mariage, afin, disent-ils, de tenter de limiter les risques d'échec ultérieur, et quasiment tous aussi envisagent la possibilité d'un divorce sans toutefois l'intégrer dans leur projet, qu'ils verraient au contraire par là déstructuré. Face à ce risque, le mariage ne paraît guère un rempart, même si le mariage religieux suscite une certaine angoisse — surmontable — face à la possibilité d'échec. Enfin, les jeunes expliquent leur choix du mariage religieux non pas d'abord par le fait qu'ils y voient une garantie importante pour leur couple, moins encore par le fait qu'ils seraient soucieux de se référer aux règles de l'Église, mais en évoquant les liens qui les unissent à leurs parents et le désir de ceux-ci de les voir se marier à l'église, l'aspect cérémoniel étant essentiel et toute référence à l'institution et à sa doctrine étant absente.

Évoquons à présent plus longuement une dernière recherche récente, menée auprès de petits groupes se disant, de l'un ou l'autre point de vue, chrétiens (Voyé, 1991b). Les aspects que nous avons pu mettre ici en évidence recourent nettement ceux dégagés dans d'autres recher-

ches, conduites dans d'autres pays (Champion et Hervieu-Léger, 1990). Il convient tout d'abord de souligner que le repérage de ces groupes est malaisé : aucun recensement n'en existe et ils redoutent toute démarche qui risquerait d'enclencher un processus de récupération par l'institution ecclésiale. Nés pour la plupart à l'initiative de « laïcs » (pour reprendre le vocabulaire consacré mais qui n'est guère adéquat ici), leurs lieux et temps de rencontre sont des plus divers ; et tous ne comptent pas un prêtre parmi leurs membres ; lorsqu'il y en a un, c'est par affinité élective avec le groupe, sans rôle privilégié et surtout sans aucune délégation de l'autorité ecclésiale ; bien plus, de façon unanime, ces groupes se veulent radicalement autonomes par rapport à l'institution et la difficulté que l'on a à les contacter et à les recenser vient bien souvent, nous l'avons dit, de la crainte qu'ils ont de se voir « récupérer » — comme ils disent — par l'Église.

Leur composition mérite de retenir quelque peu l'attention. Si ces groupes sont relativement nombreux, ils ne comptent en général jamais qu'une dizaine de personnes ; certes, l'un ou l'autre d'entre eux s'élargit à l'occasion, participe parfois à des rassemblements plus vastes ou encore propose des « conférences » qui peuvent rassembler quelques dizaines de personnes, mais il s'agit là de circonstances exceptionnelles qui n'entraînent pas une extension des groupes concernés, chose qu'ils déclarent d'ailleurs explicitement ne pas vouloir. Ils sont par ailleurs presque toujours mixtes, contrairement à ce qui était généralement le cas dans les groupes ecclésiaux, et la plupart de leurs membres y participent en couples, éventuellement avec les enfants. La dimension familiale est ainsi d'emblée soulignée, même

s'il s'agit de ne pas entendre « famille » dans un sens figé et homogène. Ces groupes sont en outre essentiellement composés de personnes issues de milieux sociaux moyens et supérieurs, tendance clairement confirmée ailleurs, notamment en Allemagne³. Enfin, ces groupes sont essentiellement formés par des personnes âgées de 35 à 45 ans, c'est-à-dire nées approximativement entre 1955 et 1945 et ayant eu 18-20 ans entre 1973-1975 et 1963-1965. Ces repères temporels nous paraissent d'importance. En effet, ils montrent que l'on a affaire à des personnes qui ont plus ou moins connu l'Église préconciliaire et qui, au moins par leurs parents, ont vécu les changements introduits ou promis par Vatican II ou attendus de lui. Elles ont donc d'emblée eu de l'Église une vision marquée par ces événements et par la lecture que leur ont transmise leurs parents de leur propre expérience de « l'avant- » et de « l'après- » Vatican II. On notera en outre qu'il n'y a, dans ces groupes, quasiment personne de moins de 30 ans ; à ce propos, plusieurs hypothèses non mutuellement exclusives peuvent être avancées : ou les plus jeunes présentant les mêmes caractères ont perdu toute référence chrétienne explicite et les groupes qu'ils constituent — même avec des objectifs analogues — existent en dehors de toute évocation d'une quelconque « inspiration chrétienne » ; ou les plus jeunes (et c'est certainement le cas pour un petit nombre d'entre eux) aspirent à trouver des formes institutionnelles plus affirmées et ne se manifesteront dès lors pas dans de tels groupes mais chercheront des lieux plus marqués par l'Église ; ou encore les plus jeunes n'ont pas encore rencontré les questions qui font surgir de tels groupes et qui en expliquent l'existence. Autant

d'hypothèses non testées jusqu'ici mais, à notre sens, plausibles.

Sur base de ces exemples, et particulièrement du dernier, nous allons à présent tenter d'élaborer les traits qui nous paraissent majeurs de ce « religieux » contemporain.



De l'épopée au romantisme, ou « la fin des grands récits »

Si l'on voulait caractériser d'un trait les années soixante, on pourrait dire qu'elles s'inscrivaient dans une vision épique : il s'agissait, en effet, de mettre en œuvre des « agir » qui allaient conduire à un changement radical de la société et ce projet révolutionnaire, porté par un militantisme qui se manifestait dans tous les domaines, était stimulé par l'enthousiasme du combat dont les héros ne pouvaient sortir que vainqueurs. Dans l'Église comme ailleurs, le militant — même contesté — était la figure de proue et toute innovation en ce sens était accueillie avec un a-priori favorable.

Actuellement, il n'est plus guère question de révolution ou de changement radical : le militant n'est plus la figure dominante, ni dans l'Église, ni ailleurs, et les grandes idéologies proposant des explications globales et prétendant structurer des projets globaux pour l'édification d'une société meilleure ne font plus recette dans

la mesure où elles sont ressenties comme n'ayant pas tenu leurs promesses et comme trop déconnectées du vécu concret. Ainsi, alors que, dans les années soixante, le problème du Tiers-Monde était d'emblée posé en termes d'exploitation capitaliste, c'est aujourd'hui bien plutôt une approche technique qui prime et qui se donne pour objectif de tenter de résoudre certains problèmes concrets ; que l'on songe aux « médecins sans frontières », à certaines opérations visant l'irrigation de terres désertifiées ou encore à l'aide apportée aux Kurdes. Il s'agit bien moins de produire un discours fondamental sur les causes supputées d'une injustice que d'apporter des réponses pragmatiques et immédiates à des problèmes concrets.

On assiste ainsi à une sorte de « substitution de légitimité » : aujourd'hui, la contestation radicale et théorique ne passe plus bien, on ne se bat plus pour de grandes idées ou pour de vastes projets de transformation globale de la société. Cela fait peut-être dire à certains que l'époque est fade et amorphe, résignée à la médiocrité du quotidien, mais nous voyons plutôt là un indicateur de changement du contexte, sur lequel il ne s'agit pas de porter un jugement moral mais qu'il y a lieu de constater.

La mise en marge des grandes idéologies et la retombée des enthousiasmes révolutionnaires a fait place à ce que certains appellent « le romantisme d'aujourd'hui », c'est-à-dire à une insistance sur l'importance des échanges interpersonnels transitant par la valorisation de petits groupes. Groupe d'amis ou de voisins, groupe de réflexion biblique ou d'entraide sociale, le petit groupe s'avère lieu de rencontre et d'échanges, lieu aussi de la fête partagée, où peut s'éprouver une qualité de la vie avec des êtres proches, avec les-

quels on est dans une relation de confiance quasi inconditionnelle. Ainsi la famille (quelles que soient les modalités concrètes qu'elle prend) et les amis deviennent-ils les référents premiers de l'agir, chose qu'indique clairement l'enquête européenne sur les valeurs actuellement en cours d'interprétation. Ainsi, alors même que les grandes questions qui restent d'actualité et qui, il y a vingt ans, soulevaient les passions ne s'avèrent plus prégnantes, nombreux sont ceux que l'on trouve aujourd'hui pleinement mobilisables pour des actions concrètes et événementielles, dont des résultats tangibles sont immédiatement perçus.

On retrouve ainsi l'idée de « fin des grands récits » dont parle Lyotard (1979), idée qui se manifeste dans le champ religieux en ce que, nous l'avons vu à travers les diverses recherches évoquées, la parole de l'institution ecclésiale n'apparaît guère évoquée et où les petits groupes refusent explicitement ce qu'ils appellent « le caractère dogmatique, théorique » du discours de l'Église, sa prétention à une cohérence universelle et intemporelle, inconsciente de la complexité du quotidien et de son caractère chaque fois particulier.

La centralité du quotidien

C'est au contraire l'expérience de l'ici et maintenant qui fonde le

sens et qui notamment soude les groupes et même les générations.

Tous ces groupes, en effet, commencent le récit de leur histoire par l'évocation soit d'un événement de leur vie personnelle — la mort d'un enfant, le choix d'un mode et d'un lieu de vie pour un jeune couple, l'existence d'un groupe d'amis, une rencontre exceptionnelle — soit d'une confrontation avec l'Église, confrontation manifeste ou latente qui a provoqué une dissidence ; c'est par exemple le cas de personnes ayant été impliquées dans la pastorale « officielle » du mariage et qui se sont autonomisées, par opposition au discours de l'Église en la matière, discours auquel elles reprochent d'être théorique, général, impératif et dogmatique ; c'est aussi le cas de ces groupes qui disent qu'après avoir expérimenté le caractère bureaucratique et froid de l'Église, ils ont voulu découvrir la chaleur et l'affectivité de relations choisies et non contraintes.

Outre les critiques, directes ou non, qu'ils formulent ainsi à l'égard de l'institution ecclésiale, plusieurs de ces groupes insistent sur le fait que, pour eux, Dieu n'est en quelque sorte « saisissable » qu'à travers un vécu concret, une relation privilégiée à quelqu'un. Particulièrement révélateur à ce propos est ce que disent les membres de ce groupe ayant tous vécu la disparition d'un enfant : « Nous n'avons que faire des conseils, des prières, des célébrations ; Dieu ne prend un visage qu'à travers nos enfants morts rendus présents par une photo, un objet leur ayant appartenu [...] Sans cela, impossible de rejoindre Dieu : c'est le noir complet ».

Cette importance accordée au vécu rejoint le refus des grands discours et s'accompagne d'une grande insistance sur « le cheminement personnel », sur la cons-

truction progressive du sens à travers un vécu direct et avec le soutien affectif du groupe qui « sent » les mêmes choses. Point de théorie ni de dogmes dans tout cela : c'est ma vie, dans son déroulement quotidien, avec ses problèmes et ses joies, ses conflits et ses projets qui occupent la première place. Pour Touraine⁴, c'est là qu'il faut situer les nouveaux enjeux sociaux, car si les hommes sont désormais peu prêts à se battre pour des idées, ils sont par contre mobilisables pour tout ce qui touche au particulier de leur quotidien. Cette importance accordée au quotidien n'est pas sans effet sur le contenu donné au « religieux ».

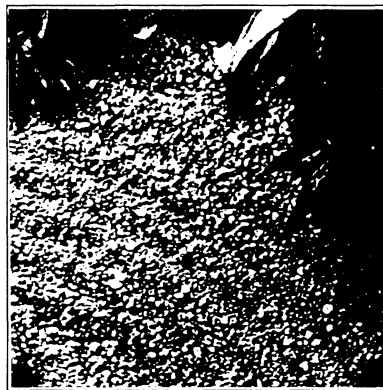
Le mixage des codes

L'art d'aujourd'hui pratique volontiers le mixage des codes : il en va ainsi, par exemple, de l'architecture, où voisinent les styles d'époques et de lieux divers, ou encore de la littérature et de la musique, où des « citations » du populaire et même du trivial s'entremêlent aux langages et mélodies les plus « nobles ». Un phénomène du même type nous semble ressortir des interviews menées auprès de ces groupes. En effet, tout d'abord, tous se disent d'inspiration chrétienne mais ne retiennent du christianisme que certains éléments, choisis et interprétés par eux : la Bible, l'exemple de la vie du Christ ; on notera à ce propos que personne n'a mentionné l'enseignement de l'Église, quel qu'il soit. Par ailleurs, certains de ces groupes combinent à ces éléments des emprunts faits à d'autres religions ou à des philosophies (le gourou, par exemple) ; certains encore adoptent des pratiques de religion dite populaire : cierges brûlés, chaîne de prières ; et plusieurs groupes utilisent des méthodes scientifiques (techniques d'animation, thérapies

psycho-somatiques) et lisent des textes scientifiques pour trouver leur voie, pour se trouver eux-mêmes. On assiste donc à un « effacement des frontières » entre l'institutionnel et le populaire, à l'écroulement de la distinction hiérarchique « entre ce qui émane de l'autorité ecclésiastique et ce qui surgit de la population » (Featherstone, 1988 : 203). Tout est mis sur un même plan de validité pour peu que l'individu y « croie », qu'il y trouve un certain sens. On remarquera, en particulier, que la religion et la science ne sont pas vues comme s'excluant mutuellement : la première ne peut nier les apports de la seconde ou négliger de les prendre en compte ; la seconde ne peut prétendre que l'extension de son emprise passe par l'élimination de la première : pour les interviewés, l'une et l'autre s'appuient puisque aucune ne peut embrasser toutes leurs préoccupations dans toutes leurs dimensions. On ne peut davantage négliger le fait que, pour ces personnes qui se disent chrétiennes, la référence à des religions orientales — soit dans les écrits, soit dans les pratiques de celles-ci — apparaît non seulement comme légitime mais aussi comme apportant d'autres éléments susceptibles de les aider à « découvrir leurs potentialités » et, par là, à « se trouver face à face avec Dieu ». Il n'y aurait donc plus, pour elles, cette vision longtemps entretenue de la suprématie du christianisme ou même plus restrictivement encore du catholicisme sur les autres religions, vision qui a correspondu à l'hégémonie économique, politique et culturelle de l'Europe sur le monde et a contribué à soutenir celle-ci par le biais des « missions ».

Ainsi le mixage des codes se traduirait-il, dans le champ religieux, d'une triple façon : des références et des pratiques qui

entremêlent l'institutionnel et le populaire ; des emprunts ponctuels tant au discours scientifique qu'au discours religieux ; une inspiration recherchée dans diverses philosophies et religions et, notamment, dans les religions orientales. Trois types de rapports hiérarchiques sont ainsi battus en brèche : la prééminence — à nouveau — du clerc sur le laïc ; celle de la religion sur la science (ou l'inverse !) et celle du catholicisme sur les autres religions, c'est-à-dire de l'Occident sur le reste du monde.



Caractère électif et civil du lien social

Il est, à notre sens, un autre élément emprunté au contexte qui s'exprime dans ces groupes et plus largement dans le « religieux » tel que nos recherches l'ont saisi : c'est le caractère électif et « civil » du lien social. En ce qu'il est électif, celui-ci s'oppose aux appartenances contraintes de la société traditionnelle : famille élargie (clan), groupe local, Église. Et ce lien est « civil » parce qu'il se distingue de celui, tout aussi contraint, qui durant la modernité prétendait embrigader l'homme dans de grandes instances surplombantes et anonymes (grandes entreprises, grands syndicats) et résoudre tous les problèmes par les mécanismes auto-régulateurs dépersonnalisés de l'État-providence ; il est civil aussi en ce

qu'il se structure sur la base de l'association spontanée d'individus qui se rassemblent autour d'affinités, de besoins, d'intérêts (matériels ou non), de préoccupations qui leur sont propres, et qui surgissent en dehors de toute contrainte externe, notamment celle des gangues juridiques et administratives.

Il est en effet frappant de voir que les « groupes » que nous avons étudiés émergent à partir d'un événement qui a marqué la vie de leurs membres (la mort d'un enfant ou d'un conjoint) ou à partir d'une sensibilité commune (la recherche de contacts, un désaccord avec un point de doctrine ecclésiastique). Deux choses qui ont été et restent importantes pour l'organisation de la pastorale de l'Église s'avèrent par contre absentes des éléments déclarés être à l'origine de ces groupes : la proximité spatiale — base de la pastorale territoriale — et l'activité professionnelle, qui a servi de fondement à la pastorale par milieux sociaux, privilégiée dans les années soixante surtout. Ces « groupes » apparaissent ainsi plutôt comme étant des « réseaux », c'est-à-dire des associations pouvant être temporaires et multiples, de personnes qui se choisissent (ou que « la vie amène à se réunir ») pour des activités le plus souvent spécifiques (et rarement pour vivre en commun), vécues dans une ambiance affective certaine. Ce dernier aspect est loin d'être mineur pour ces groupes ou plutôt pour ces « réseaux » qui, effectivement, ne durent que tant qu'est présente cette dimension, cet « être bien ensemble » qui suscite la confiance et le sentiment d'une solidarité inconditionnelle. On assiste ainsi à la multiplication des expressions religieuses, légitimée par le souci de correspondre à la diversité de la vie, à ses incertitudes et à ses paradoxes. Il sem-

ble donc que, pour ces groupes, il n'y a pas une mais des manières diverses d'exprimer la religiosité ; religiosité qui en outre est sentiment plus que raison, chose dont l'institution ecclésiale a sans doute minimisé l'importance, créant ainsi un vide qui va chercher à se combler par ailleurs.

Un certain réenchancement du monde

Le fait que l'Église institutionnelle ait ainsi perdu de sa relevance et ne puisse plus prétendre être ce « sacred canopy » dont parlait Berger aide sans doute également à comprendre pourquoi ses efforts de rationalisation interne et de spécification vis-à-vis de ce qui lui est extérieur ont contribué aux prises de distance qui se sont manifestées à son égard et dont les groupes étudiés offrent une illustration : à son tour, elle participait au « désenchantement du monde » anticipé par Weber. Soucieuse de stimuler une foi volontaire et consciente, elle a tenté de réduire voire de supprimer tout ce qui lui semblait « parasiter » celle-ci : les aspects festifs, la dimension esthétique, le rôle identitaire des pratiques et des rites. Ce souci de « pureté » négligeait deux choses. D'une part, l'Église n'a en fait jamais pu contrôler le sens donné par les hommes aux pratiques et rites qu'elle met à leur disposition : or on sait qu'à côté du

sens qu'elle-même prétend donner à ceux-ci, ces rites et pratiques sont polysémiques et s'offrent à des significations multiples (Voyé, 1973 : 225-238) à la condition expresse de rester inchangés ; comme le fait en effet remarquer Castoriadis, on se trouve là dans l'ordre du symbolique, où la forme est relativement autonome de la fonctionnalité : les « détails » des rites et pratiques ne sont pas directement « utiles » mais leur permanence garantit l'authenticité et l'efficacité de ceux-ci (Castoriadis, 1975). D'autre part, elle n'a sans doute pas perçu que ces aspects symboliques prenaient d'autant plus d'importance qu'ils étaient par ailleurs évacués des autres champs sociaux, alors qu'ils répondent à une exigence de la vie : « le rationnel n'épuise pas l'humain », a dit Weber. On peut dès lors comprendre que certains, ne trouvant plus dans « l'offre » de l'Église de réponse satisfaisante à cette attente de symbolique, avec tout ce qu'elle comporte d'émotionnel et d'affectif, se sont tournés vers l'extérieur (vers les sectes, vers les religions orientales) ou — ce qui est davantage le cas en Belgique — qu'ils ont constitué, en marge de l'Église, des petits groupes, des petits réseaux à travers lesquels ils cherchent à compenser ce manque. Nombre d'interviewés ont effectivement souligné l'importance qu'ils accordent au fait de trouver dans leurs groupes des modalités de « réenchancement du monde », pour reprendre une fois encore les termes de Weber. Ainsi l'idée de la fête, par exemple, est-elle très présente ; une fête entre soi, qui est dite prendre une dimension spirituelle : « nous nous appelons "les convives" parce que, pour nous, l'essentiel, c'est de nous retrouver autour d'une table pour fêter ! On passe beaucoup de temps à fêter : les anni-

versaires, les réveillons, les réunions [...]. Pour nous, être ainsi ensemble à fêter, c'est prier ». Ainsi également l'idée de la « mise en scène », de l'importance du « décor » : que ce soit celui voulu par ces parents ayant perdu un enfant et qui, lors de leurs rencontres, apportent une photo, un objet de l'enfant et l'exposent pour « sentir, disent-ils, par du concret, la Communion des Saints » ; ou que ce soit celui de ce groupe qui s'est construit une sorte d'ermitage pour « vivre la solitude de la prière ». Ainsi encore l'idée du « miracle », qui part d'une émotion et qui vient brutalement changer les choses : « Il est arrivé comme cela et il a donné une conférence ; cela se passe toujours ainsi : il y a toujours dans l'assemblée quelqu'un qui mord. Et il se fait que cette fois-là, cette personne, c'est moi [...] Alors je l'ai suivi et il avait senti cette correspondance [...] Depuis, on se réunit pour l'entendre, discuter ses livres [...] C'est spirituel, ce n'est pas une question d'intelligence mais c'est basé sur l'humain ». Et la contradiction de tout cela avec l'Église est parfois nettement affirmée : « Il a eu des difficultés avec l'Église parce que lui, c'est un homme de l'avenir ».

Les divers traits ainsi repérés nous amènent à conclure en reprenant l'interrogation qui sous-tend tout notre propos : a-t-on affaire à un « retour (avec les remarques faites antérieurement) du religieux » ou plutôt à une résurgence d'un sacré originaire, longtemps, comme le dit Zylberberg (1985), monopolisé par l'Église ?

Conclusion

Malgré leur caractère exploratoire, nos recherches semblent permettre à ce propos de formuler une double hypothèse. Tout d'abord, plutôt que de parler de « retour du religieux », il nous

paraît qu'il conviendrait davantage d'évoquer une résurgence du sacré qui s'inscrirait, comme l'a dit Berger (1979), dans une sorte « d'impératif catégorique de l'hérésie » imposé à chaque individu par les forces pluralistes du monde actuel : la nécessité de choisir dans le « marché religieux » entre diverses interprétations et de n'en retenir que les seuls éléments qui présentent pour lui une signification, à l'exclusion de tous les autres. Dans cette perspective, l'Église institutionnelle se voit marginalisée en ce qu'est fortement limitée sa capacité d'imposer sa doctrine, sa morale et même les conditions qu'elle entendrait mettre à l'usage de ses rites. De plus, elle se voit mise en concurrence avec d'autres Églises et d'autres acteurs présentant un projet éthique et elle se trouve désormais partie d'un « marché religieux » dont les divers produits peuvent se voir combinés, sans qu'elle puisse prétendre échapper au « panachage » des choix individuels.

Mais nos recherches soulignent avant tout une chose : le sacré ne peut être réduit au religieux. Elles viennent ainsi confirmer, à partir d'explorations de terrain, ce que divers auteurs ont déjà affirmé sans toujours le démontrer, à savoir que « la religion sert moins à fabriquer le sacré — car il existe comme matière première — qu'à le structurer [...]. Le sacré apparaît dès lors comme un résidu (au sens de Pareto) de l'ensemble des comportements de l'homme vis-à-vis d'un environnement dont il ne maîtrise pas la totalité des causes » (Moles, 1982 : 27). Et le sacré serait d'autant moins réductible à la religion que, imprégnée de rationalité, « celle-ci tend à ne laisser aucune place au mystère » (Dierkens, 1984) et à confondre la transparence prônée dans la vie sociale avec l'ambiguïté qui fait

l'efficacité symbolique, oubliant ainsi que « le rationnel n'épuise pas l'humain » (Weber, 1959 : 95).

Liliane Voyé
Institut de sociologie
Université catholique de Louvain

Notes

¹ J. Alexander, exposé fait à Madrid lors du congrès d'août 1990 de l'Association internationale de sociologie.

² Il existe une exception importante, que nous ne ferons que mentionner, bien qu'elle apparaisse comme une tentative de réponse à des insécurités diverses générées par ce nouveau contexte : insécurité de l'emploi, peur d'un nucléaire apocalyptique, inquiétude face à la cosmopolitisation de nos villes... Il s'agit, dans le monde catholique comme ailleurs, de la montée de diverses formes d'intégrismes, de traditionalismes, qui viennent tout à la fois s'inscrire dans une quête identitaire marquée par le rejet et la peur de l'autre et servir, sciemment ou non, un projet politique de remise en ordre et de régulation orthodoxe, et qui, pour certains, apportent une réassurance dans un monde perçu comme anémique par manque d'affirmation de valeurs fortes et unifiées, laxisme des mœurs et abdication de l'autorité. Nous ne considérerons pas davantage ici un certain nombre de mouvements à ramifications internationales du type *Comunione e Liberazione*, qui, bien différents des tendances que nous venons d'évoquer, s'inscrivent dans une vision de reconquête du monde par l'Église et qui, en ce sens, ont eux aussi un certain projet politique.

³ Lors d'une conférence qu'il a récemment donnée à Louvain-la-Neuve, le professeur Kaufmann (Université de Bielefeld) a fait remarquer combien l'intérêt pour le religieux est surtout une caractéristique des milieux moyens supérieurs, particulièrement dans leur frange intellectuelle.

⁴ Conférence faite au congrès de l'Association internationale de sociologie à Madrid, en 1990.

Bibliographie

MOLES, Abraham. 1982 *Labyrinthes du vécu*. Paris, Librairie des Méridiens.

ABBRUZZESE, S. 1989. *Comunione e Liberazione*. Paris, Cerf.

BERGER, Peter. 1979. *The Heretical Imperative*. New York, Anchor Press.

CASTORIADIS, Cornelius. 1975. *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.

CHAMPION, Françoise, et Danièle HERVIEU-LÉGER, éd. 1990. *De l'émotion en religion*. Paris, Le Centurion.

DIERKENS, J. 1984. « L'initiation maçonnique ou l'espoir d'une conjonction entre la spiritualité et la raison », *The Masonic Paradigm. Emancipation-Initiation*. Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken, 12 de jaargang, 3-4, Bruxelles : 415-426.

DOBBELAERE, Karel, et L. VOYÉ. 1990. « From Pillar to Postmodernity : The Changing Situation of Religion in Belgium », *Sociological Analysis*, 51 : 1-13.

FEATHERSTONE, Mike. 1988. « In Pursuit of the Postmodern. An Introduction », *Theory, Culture and Society*, 5, 2-3, juin.

HABERMAS, Jürgen. 1981. « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, XXXVII, 413, octobre : 950-967.

KAUFMANN, F. X. 1989. *Religion und Modernität*. Tübingen, J. C. B. Mohr.

LAEYENDECKER, L. 1987. « Du Cardinal Alfrink au Cardinal Simonis. Vingt ans de catholicisme hollandais », dans P. LADRIÈRE et R. LUNEAU, éd. *Le Retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*. Paris, Le Centurion : 122-141.

LYOTARD, Jean-François. 1979. *La Condition post-moderne*. Paris, Éd. de Minuit.

VOYÉ, Liliane. 1973. *Sociologie du geste religieux*. Bruxelles, Éd. Vie ouvrière.

VOYÉ, Liliane. 1985. « Approche sociologique de la situation religieuse en Belgique », *Radioscopie de l'Église catholique en Belgique*, Service de presse de la Conférence épiscopale, Bruxelles, mai, dossier no VIII : 57-71.

VOYÉ, Liliane. 1987. « Les jeunes et le mariage religieux. Une émancipation du sacré », *Sécularisation et religion. Persistence des tensions*. Actes de la XIXe CISR, Tübingen : 57-67.

VOYÉ, Liliane. 1988. « Les jeunes et le corps stigmatisé », dans R. CIPRIANI et M. I. MACIOTTI, éd. *Omaggio a Ferrarotti*. Rome, Siars, Studi e Ricerche : 543-556.

VOYÉ, Liliane. 1991a. « From Institutional Catholicism to "Christian Inspiration" », à paraître.

VOYÉ, Liliane. 1991b. « Le charme de l'alliance ou la tentative de maîtrise symbolique des liens précaires », à paraître.

WEBER, Max. 1959. *Le Savant et le politique*. Paris, Plon.

ZYLBERBERG, Jacques. 1985. « Les transactions du sacré », *Société*, 1, 4, juin.

PREVENIR



N° 20 - 1^{er} semestre 90

TRAVAIL ET SANTE MENTALE

SOMMAIRE

Editorial : La diffusion sociale des connaissances scientifiques

Jacques MAITRE, Bilan du Conseil Scientifique

Monika STEFFEN, Gérer la valorisation : l'expérience du responsable scientifique

Edouard LOP, Jean-François REY, Prévenir : une étape

Travail et santé mentale.

Christophe DEJOURS, Introduction

1^{re} Partie :

Recherches de terrain

Marie-Claire CARPENTIER-ROY, Plaisir et souffrance des infirmières au travail : l'empreinte de l'imaginaire féminin.

Dominique DESSORS - Christian JAYET, Méthodologie et action en psychopathologie du travail. (A propos de la souffrance des équipes de réinsertion médico-sociales).

Marie-José DE LA CRUZ - Pierre ROCHE, Comment se mobilisent et circulent les affects en milieu de travail (le cas des agents de conduite des chemins de fer).

Jean-Pierre BRUN, Reconnaissance et méconnaissance de l'expérience ouvrière des monteurs de lignes électriques : une composante de la souffrance psychique au travail.

2^e Partie :

Amélioration des conditions de travail, sûreté, management : la psychopathologie du travail en question

Alain WISNER, Ergonomie et psychopathologie du travail.

Michel LLORY, Psychopathologie du travail : recherche, facteurs humains et sûreté.

Jean-François CHANLAT, Psychopathologie du travail et management

3^e Partie :

Recherches théoriques

Bernard DORAY, Approches anthropologiques de la subjectivité dans la production industrielle : problèmes de méthode.

Jacques BRODA, Travail et formation continue. Des identités enjeux.

Jean-François CHANLAT, Théories du stress et psychopathologie du travail.

Christophe DEJOURS, Elizabeth ABDOUCHELI, Itinéraire théorique en psychopathologie du travail.

Lectures, informations scientifiques

Le numéro 20 = 130 francs

Abonnement pour 2 numéros (20 et 21) : 200 F

PREVENIR - CVM, B.P. 92, 13362 MARSEILLE Cedex 10