HAL open science

Processus de transformation d'une organisation religieuse

Jacques Palard

To cite this version:

Jacques Palard. Processus de transformation d'une organisation religieuse. Archives de Sciences Sociales des Religions, 1985, 60, pp.131-150. 10.3406/assr.1985.2370 . halshs-03109930

HAL Id: halshs-03109930

https://shs.hal.science/halshs-03109930

Submitted on 8 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

Archives de sciences sociales des religions

Processus de transformation d'une organisation religieuse / *Process of Transformation in a Religious Organization.*

Jacques Palard

Citer ce document / Cite this document :

Palard Jacques. Processus de transformation d'une organisation religieuse / *Process of Transformation in a Religious Organization.*. In: Archives de sciences sociales des religions, n°60/1, 1985. pp. 131-150;

doi : https://doi.org/10.3406/assr.1985.2370

https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1985_num_60_1_2370

Fichier pdf généré le 14/03/2022

Arch. Sc. soc. des Rel., 1985, *60/1* (juillet-septembre), 131 - 150
Jacques PALARD

PROCESSUS DE TRANSFORMATION D'UNE ORGANISATION RELIGIEUSE

*Différenciation et système de contrôle des conduites dans un diocèse catholique**

Persée BY: creative commons

The organizational evolution which has taken place in the Catholic Church between the 1950's and the 1980's can primarily be attributed to the earlier establishment of a new relationship between the religious organization and its social environment. The effects of this transformation on the internal functioning of the Church can be seen in the evolution of forms of religious belonging and hierarchical relationships. A system of organizational control based on the imposition and respect of standard norms is gradually being replaced by a system of control based on negociation and the recognition of diversity. Moreover, there is another question associated with the modalities of this evolution, that refers to the degree of change taking place and, more generally speaking, the religious institution's capacity to regulate and integrate change.

Depuis le début des années 1980, plusieurs des positions et des décisions prises par les dirigeants français de l'Église catholique (1) dénotent une volonté de recomposition partielle de l'organisation dans la ligne d'une critique

* Ce texte reprend pour l'essentiel la problématique générale et les principales conclusions d'une thèse de doctorat d'État en Science Politique présentée à l'Université de Bordeaux I en 1982 *(Institution religieuse et changement social. Exercice du pouvoir et formes d'appartenance religieuse dans le diocèse de Bordeaux: 1950-1978).* Une version remaniée de cette recherche a fait l'objet d'une publication aux éditions du Cerf sous le titre : *Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation,* (1985).

— souvent implicite — de la « modernité ». Par le changement sensible d'orientation qu'elles manifestent, elles mettent clairement en évidence la spécificité de la période antérieure (approximativement 1965-1980), qui contraste elle-même singulièrement avec la période de durée équivalente qui l'a précédée. Nous ne nous intéresserons cependant pas ici à l'éventuel processus de récurrence que pourraient manifester des analogies significatives entre les traits caractéristiques des années 1950-1965 et ceux du début de la présente décennie ; l'investigation portera pour l'essentiel sur les transformations organisationnelles intervenues au sein de l'Église catholique — appréhendée à la fois au plan national et à celui d'un diocèse — au cours des années 1950-1980. Plus précisément, elle privilégiera un double niveau d'analyse : celui des formes dominantes prises par l'exercice de l'autorité hiérarchique et celui des modes d'appartenance et de participation des fidèles.

L'ensemble de cette période apparaît comme suffisamment hétérogène pour fonder une analyse comparée de pratiques organisationnelles qui ont connu une forte évolution. Selon l'expression de R. Rémond, 1950 marque le « début des années difficiles » (2). S'ouvre alors, en effet, une décennie qui verra la condamnation du mouvement Jeunesse de l'Église (1953) et de la revue *La Quinzaine* (1955) ainsi que la crise de l'Association catholique de la Jeunesse française. On assiste tout à la fois à la constitution de l'Action catholique ouvrière (1950) et à la crise des « prêtres ouvriers » (1954), à la publication de l'encyclique *Humani Generis* par Pie XII (1950) et à l'annonce par son successeur de l'organisation d'un Concile œcuménique (1959), dont on sait qu'il a contribué à amplifier et à légitimer des pratiques organisationnelles novatrices. Dans le diocèse de Bordeaux, choisi comme terrain local d'observation, la succession épiscopale accompagne également, plus qu'elle n'initie véritablement, un changement d'orientations ; elle amorce surtout un nouveau style d'exercice du pouvoir : Mgr Maziers, président de la Commission épiscopale du Monde ouvrier, succède en 1968 au Cardinal Richaud, qui avait été nommé à Bordeaux en 1950.

Quelle est la portée des transformations qui se sont opérées, et quelle en est la signification ? En particulier, peut-on considérer que les invariants l'emportent sur les changements internes ou qu'au contraire l'importance de ces derniers provoque une modification radicale de l'ordonnancement organisationnel originel ainsi que l'émergence d'un nouveau système de représentations et d'action ? Est-on en présence de deux modèles organisationnels fortement contrastés ou simplement de deux variantes d'un même système d'action où subsisteraient des traits majeurs de l'institution catholique, celle-ci fût-elle en processus de restructuration interne ?

En réponse à la question que posait déjà E. Poulat en 1966 : doit-on parler de « continuité évolutive » ou de « novation radicale » (3), l'analyse conduit à retenir finalement le premier groupe de termes, à condition toutefois que ne soit pas pour autant sous-évaluée l'importance de l'*« évolution »* ainsi intervenue. Sans doute, en effet, tous les secteurs de l'organisation religieuse n'ont-ils été atteints ni au même rythme ni avec la même intensité, mais il est néanmoins possible d'affirmer que, d'une façon générale, à un système de contrôle essentiellement fondé sur l'imposition autoritaire d'une norme peu différenciée a progressivement succédé un système de contrôle prenant surtout appui sur la reconnaissance de la diversité des intérêts religieux et donc sur la légitimité d'une relative

diversification structurelle, opérée cependant dans des limites jugées tolérables par la hiérarchie (4). Une double remarque ici s'impose. Il convient d'abord d'insister sur le caractère *tendanciel* de cette « succession » des formes d'intégration organisationnelle, qui s'est à l'évidence effectuée sans rupture majeure ; si nous avons ainsi cru pouvoir dégager un processus évolutif — un changement qualitatif intervient à différents plans vers le milieu des années 1960 —, il n'en faut pas moins se garder de conclure à une transformation unilinéaire dénuée de tout phénomène d'asynchronisme. On doit indiquer, en second lieu, que les deux systèmes de contrôle-intégration que nous avons circonscrits ne s'offrent pas sur le mode de l'immédiateté à l'observateur. Non seulement, en effet, ils coexistent dans une large mesure — formant ainsi des configurations singulières —, mais aussi et surtout ils sont le produit d'une « construction » qui doit se comprendre comme une recherche de cohérence théorique au sein de — et entre — deux ordres principaux de phénomènes : les rapports qui se nouent au sein de l'organisation religieuse à différentes phases de son développement contemporain, et les relations qui s'établissent (ou dont l'établissement est recherché) entre cette organisation et son environnement social.

Avant d'examiner l'évolution des modalités de contrôle, il convient précisément de porter quelque attention à ces rapports environnement/organisation afin d'en discerner les incidences sur les transformations organisationnelles internes, et donc de s'interroger sur le caractère volontariste ou subi de ces transformations, qui paraissent prendre la forme d'une adaptation échappant pour une part à la conscience et aux stratégies intentionnelles des acteurs religieux, dirigeants compris.

I. — LA TRANSFORMATION ORGANISATIONNELLE COMME ADAPTATION CONTRAINTE

Une organisation sociale est un *système ouvert,* c'est-à-dire que son fonctionnement « ne dépend pas seulement de conditions internes comme la structure hiérarchique, mais aussi des *échanges* (qu'elle entretient) avec son milieu externe » (5). Par ailleurs, elle n'est pas seulement une structure différenciée, voire hiérarchisée ordonnée à la réalisation d'un projet qui suscite et motive la mobilisation et la participation de ses membres ; ainsi que le soutient Max Pagès (6), à l'encontre des tenants de la « théorie des organisations », les deux concepts de médiation et d'organisation sont « consubstantiels ». Dans cette perspective, « l'organisation est un ensemble dynamique de réponses à des contradictions. Elle constitue bien un système, mais un système de médiation. (...) Toujours, (...) l'organisation se présente comme nécessité, comme *ordre des choses,* alors qu'elle n'est dès sa naissance que le produit de rapports contradictoires entre groupes sociaux et qu'ainsi seulement on peut saisir sa logique propre et les conflits dont elle est le siège. (...) Ses dirigeants se présentent comme les oracles de la nécessité, alors qu'ils sont en fait les agents médiateurs contingents de contradictions externes à eux » (7).

Développée dans le cadre d'une analyse de la firme capitaliste, cette approche n'est cependant pas sans intérêt pour la compréhension du processus de changement organisationnel en général et dans la sphère du religieux en parti-

culier. Le « travail » de l'organisation consiste le plus souvent à naturaliser les effets de la transformation de ses rapports avec son environnement et à adapter ses modes de structuration interne et d'intervention aux contraintes externes qui lui sont imposées, sous la pression généralement de ceux qui sont le plus en phase avec les nouvelles formes historiques prises par le changement des rapports sociaux et/ou qui se situent à la frontière avec d'autres sphères d'activités (8).

Le changement rapide et sensible auquel a eu à faire face l'Église catholique au cours des trente dernières années peut être considéré d'une certaine façon comme la traduction actuelle d'une longue évolution dont la Réforme, en tant que facteur de sécularisation (9) et d'instauration d'une relative concurrence religieuse, a constitué l'une des phases initiales (10). Au cours de cette évolution, l'Église a vu peu à peu se réduire sa fonction politique et idéologique cependant que se transformaient les structures socio-économiques de la société française et que l'État, corrélativement, exerçait un rôle croissant de médiation politique et, surtout, de régulation sociale (11). Cette situation de marginalisation progressive et relative et de « perte d'emprise » (12) a contribué à susciter parmi les catholiques de nouvelles attitudes politiques à l'égard du régime politique instauré à la fin du siècle dernier. Elle a donné naissance à des tentatives, comme celle du Sillon, pour « acclimater » l'Église à son nouvel environnement institutionnel. Le terme même de « ralliement » traduit bien le sentiment d'une perte d'initiative et de domination politique et idéologique : « la distance culturelle (...) et la déconfessionnalisation des institutions sont corrélatives d'une perte d'influence et de pertinence sociale de l'Église, au moins par comparaison avec un type de société où le système religieux catholique fournissait à l'ensemble de la société les symboles et les sources de sa légitimité et les principes englobants de son organisation et de son fonctionnement » (13).

C'est à cette transformation structurelle de la place de l'Église au sein de la société que se rapportent certains effets subséquents tels que la spécialisation de l'Église dans ce qui est redéfini comme relevant de sa compétence propre, la « privatisation » de la religion, etc. Parmi ces effets, retenons comme majeurs le bouleversement des rapports entre champ religieux et champ politique, la diversification des positions théologiques et l'émergence de nouvelles formes de pratiques religieuses.

Il s'opère une inversion progressive des déterminations réciproques entre champ politique et organisation religieuse. Très schématiquement, on peut avancer qu'à une détermination religieuse des attitudes et des comportements politiques (définis en termes de cléricalisme et d'anticléricalisme à l'époque des débats sur les congrégations, la loi de Séparation, l'école...) a succédé progressivement une détermination politique des attitudes et des comportements religieux. Au sein même de l'Église, il n'est pas exceptionnel que les positions s'expriment en des termes empruntés au langage politique, qu'il s'agisse de la participation aux décisions et au processus de choix des dirigeants, du partage des responsabilités et de la nécessaire « démocratisation » de l'institution religieuse ou, à l'inverse, de l'attachement à la « Tradition » comme source de légitimation de l'autorité et de l'affirmation du rôle fondamental du dogme au nom du pouvoir de la hiérarchie. Sans doute, et dès l'origine, l'Église a-t-elle eu maintes fois à s'adapter au contexte socio-politique ambiant, mais l'évolution qui se développe depuis la fin du XIXe siècle présente quelque originalité. Non seulement

l'Église ne dicte plus les normes de la vie sociale et ne dit plus le droit, mais son propre fonctionnement interne est contesté par certains de ses membres au nom de principes qu'elle n'a pas contribué à forger et qu'elle a même longtemps combattus.

Corrélativement, bien qu'au terme d'un certain temps de latence qu'explique l'inertie des attitudes par rapport à l'évolution des structures sociales et du système politique, se fait jour une *diversification des positions théologiques.* S'élabore notamment une nouvelle théologie de l'Église (14) tant en ce qui concerne la perception du « monde » et la conception de l'évangélisation qu'en ce qui touche à l'organisation interne de l'Église et notamment aux relations entre « ministères consacrés » et « communautés chrétiennes ». Cette ecclésiologie se caractérise en particulier par son acceptation de la situation nouvelle dans laquelle se trouve l'Église ; est ainsi volontiers mis en avant le caractère à la fois inéluctable et positif de la sécularisation. C'est dans ce contexte que s'est constituée par exemple la « théologie des réalités terrestres » (15).

Ce processus de « perte d'emprise » conduit, parallèlement, à une *transformation des formes de pratiques religieuses* (16) dans la mesure où il contribue à mettre en évidence le caractère contingent de fonctions exercées naguère par l'institution ecclésiastique. Tendent à être considérées comme *activités de « suppléance »* celles qu'exerce l'Église dans des domaines qui n'apparaissent pas — ou plus — comme étant de son ressort propre ; il s'agit donc d'une notion éminemment relative, qui renvoie à un type de représentations du rôle de l'Église dans un contexte de plus ou moins grandes diversification et spécialisation des fonctions et des institutions sociales.

L'opposition des jugements contrastés qui sont portés sur la légitimité et l'opportunité d'une telle transformation prend la forme d'une cristallisation, parmi les laïcs et au sein du clergé, des positions « conservatrices » et « progressistes » sur des points de clivage aussi divers que la fonction de l'enseignement confessionnel, l'attitude à l'égard de l'autorité ecclésiastique, le rôle de la paroisse, les formes des célébrations liturgiques ou les orientations politiques. Cette pluralité des positions théologico-pastorales et éthiques tend à être légitimée et systématisée sous le vocable de *« pluralisme »* par les dirigeants mêmes et les intellectuels de l'organisation à la recherche d'un mode de régulation et de résolution des conflits réels ou potentiels (17). Est implicitement signifiée et reconnue de la sorte la situation de subordination relative de l'Église, dont des représentants autorisés « empruntent » à l'extérieur d'elle-même non seulement son propre mode d'organisation mais aussi le discours permettant d'en rendre compte et de le fonder en principe.

Est-il besoin de préciser que ces emprunts trouvent dans les caractères spécifiques de l'organisation religieuse leurs propres limites ? Ces caractères tiennent à la fois à la « lecture » des textes dans lesquels l'institution trouve son fondement ultime, à une certaine inertie ou rémanence des modes d'organisation antérieurs et aux rapports qui se nouent entre les acteurs religieux eux-mêmes (18). Ces trois facteurs endogènes déterminent pour une part la façon dont on se représente dans l'Église aussi bien la fonction de l'autorité que l'importance accordée à telle ou telle instance de consultation (par exemple, le Conseil presbytéral) ou d'encadrement (paroisse, mouvement d'Action catholique...). Leur poids permet d'appréhender les obstacles qu'oppose l'institution à

sa transformation interne et à son adaptation à des modèles d'organisation en vigueur dans d'autres secteurs de la vie sociale, en particulier dans la sphère politique compte tenu de la position dominante de l'État.

II. – LA TRANSFORMATION ORGANISATIONNELLE COMME ÉVOLUTION DES FORMES DE CONTROLE INTERNE.

Les deux domaines où le changement intervenu paraît être le plus sensible — les formes de rassemblement et de participation des fidèles et les rapports de pouvoir — évoluent de façon concomitante. Étroitement dépendants l'un de l'autre, ils autorisent une analyse conjointe en termes de système(s) d'action sinon de modèle(s) organisationnels. Le processus de transformation des formes de rassemblement est en effet partiellement déterminé par le mode d'exercice de l'autorité, entendue comme « la reconnaissance du droit qu'a telle ou telle personne de prendre des décisions » (19) ; il est lié, au plan diocésain, à la volonté et à la capacité de maîtrise dont dispose l'évêque et, au plan paroissial, à la liberté d'action dont bénéficie le clergé ainsi qu'à la marge de manœuvre que celui-ci accorde aux autres acteurs religieux, c'est-à-dire en fait aux laïcs. L'autonomie croissante accordée par l'évêque aux différents secteurs géographiques (zones pluri-paroissiales, doyennés...) et fonctionnels (service de catéchèse, enseignement catholique, action catholique...) accentue en retour la transformation des pratiques de « gouvernement ».

L'analyse conjointe de ce double niveau d'évolution de l'Église catholique au cours des trente dernières années dans un cadre national et diocésain permet de dégager deux systèmes de représentation et d'action, l'un surtout caractérisé par le respect de la *norme,* le second par la tendance à la *négociation* (20), qui se distinguent tant par la conception des relations entre Église et société, savoir religieux et action de l'organisation que par celle des rapports de pouvoir entre acteurs religieux de statuts différents. Ces deux systèmes se différencient non par leurs composantes particulières — à propos de chacun d'eux, il conviendra d'examiner l'exercice de la fonction épiscopale, le rôle de l'instance paroissiale... — mais par la position relative de ces éléments dans l'une et l'autre configurations et donc par leur ordonnancement interne.

Dans la mesure où *coexistent* les pratiques organisationnelles qui les caractérisent, il importe moins de procéder à une analyse proprement diachronique que de tenter de définir et d'illustrer leurs propriétés spécifiques afin d'en dégager la cohérence et la logique de fonctionnement, compte tenu notamment de leur degré différent de centralisation et de hiérarchisation.

1) Le gouvernement par la norme

Le système de contrôle organisationnel fondé sur l'imposition de la norme se présente à bien des égards, y compris au cours des années 1950, comme un système défensif qui fait figure de rémanence : les affirmations d'autorité sont souvent à la mesure des contestations naissantes (21). Ses traductions demeurent cependant assez nettes pour qu'il soit possible d'en fixer les traits majeurs.

Il se caractérise par une référence privilégiée des acteurs religieux à la tradition, l'insistance sur la sauvegarde de l'orthodoxie et sur l'unité de l'organisation autour de ses représentants autorisés, une forte centralisation du pouvoir et, enfin, un contrôle de l'information et des réseaux de communication. Il va de pair, au plan diocésain, avec la prééminence de la fonction de l'évêque ainsi qu'avec une nette *inégalité de statuts* et, au plan local, avec le quasi-monopole de l'*instance paroissiale,* dotée d'un fort potentiel d'intégration sociale et spatiale. Cette volonté de maîtrise à fonction régulatrice ne s'arrête pas aux frontières de l'organisation ; elle vise également le système social dans son ensemble. Il s'agit en effet pour l'Église tout à la fois de défendre sa fonction de magistère moral et de veiller à ce que soient remplies les conditions d'une relative continuité entre croyances religieuses et ordre social. *L'enseignement catholique* trouve, dans cette perspective, sa principale justification.

L'inégalité statutaire

La forte hiérarchisation des rapports entre acteurs et groupes d'acteurs religieux est légitimée par l'indispensable maintien de l'homogénéité interne de l'organisation au plan doctrinal comme à celui des attitudes socio-politiques. La conception du statut épiscopal invalide par avance toute évolution vers un mode de fonctionnement polyarchique. Le pouvoir ne se partage ni ne se délègue ; il ne saurait davantage faire l'objet d'une quelconque compétition ou contestation. Par principe, les décisions épiscopales se veulent non négociables.

La version des Statuts synodaux à laquelle aboutit, en 1957, dans le diocèse de Bordeaux, la tenue d'un synode diocésain insiste, dans la partie relative au clergé, sur l'obligation d'obéissance et de respect vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique et indique dans le détail les règles de préséance à suivre lors notamment des offices liturgiques (22). Cette division hiérarchique du travail religieux au sein du clergé se double d'une seconde série de distinctions, plus nettes encore, entre prêtres et laïcs. A l'égard des laïcs, le primat de l'épiscopat s'exerce singulièrement dans le domaine de l'organisation de l'Action catholique. Mgr Richaud demeure en effet très attaché à la notion de « mandat » et donc au contrôle des mouvements. En tant qu'archevêque de Bordeaux, il est associé à la rédaction des notes et communiqués que l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques adresse, en particulier en mars 1955 et en octobre 1956, aux mouvements de jeunes et singulièrement à l'A.C.J.F.. Dans le premier de ces textes, il est réaffirmé avec force que, grâce au mandat, l'action du mouvement se trouve « organiquement reliée à la hiérarchie », qui seule lui confère le statut d'activité d'Église.

Cette structure centralisée et hiérarchisée apparaît comme la condition première d'une maîtrise efficace du système de valeurs et de croyances. Elle ne peut se reproduire durablement que si les comportements des membres de l'organisation, peu sujets à la déviance, sont dotés d'un fort degré de prédictibilité. Le contrôle des modes d'éducation religieuse, celle en tout premier lieu des enfants, est à la base même du maintien de l'orthodoxie des croyances. Les méthodes pédagogiques ne sont pas exclues des consignes épiscopales ; elles sont même intégrées aux conditions de transmission du savoir religieux :

> *« La première règle pédagogique du catéchisme est de livrer aux enfants, dès qu'ils peuvent y être réceptifs,* un texte autorisé par l'Église, *dont ils devront* retenir les réponses aux questions posées. *La lettre du catéchisme est à l'enseignement élémentaire de la religion ce que sont les formules aux diverses sciences, les dates et la chronologie à l'histoire, les textes pontificaux et conciliaires à la théologie (...). A ne pas vouloir du tout* faire apprendre par cœur la lettre du catéchisme et les grandes formules de prière, *on risque de laisser les jeunes sur des notions équivoques de la religion. La formation chrétienne aura été surtout émotive. L'esprit des catholiques a besoin d'être solidement charpenté » (23).*

Au travers des tâches accomplies par les catéchistes laïques — qui, dans leur très grande majorité, sont des femmes —, c'est le clergé, par son rôle de recrutement et de formation, qui est en charge de la fonction éducative, dont il demeure le seul détenteur et le véritable garant (24).

Le rapport à la norme ne concerne pas seulement les croyances religieuses ; elle vise également les comportements extra-organisationnels, en matière socio-politique notamment. Par delà les péripéties conjoncturelles et les implications concrètes de telle ou telle prise de position (à l'occasion, la plupart du temps, d'élections nationales), c'est la capacité de l'institution religieuse à faire valoir ses droits qui est en jeu : droit d'exercer sa fonction de magistère moral en matière politique, économique et sociale, et droit de s'opposer, si besoin était, à ceux qui, sous le prétexte jugé fallacieux de la spécialisation institutionnelle des fonctions sociales, voudraient voir la religion confinée dans le seul domaine privé et cultuel.

La paroisse comme instance d'intégration

Hiérarchisation du pouvoir et emprise de la paroisse sur les pratiques de ses membres remplissent, dans l'organisation interne des rapports entre acteurs religieux, des fonctions analogues. L'une et l'autre doivent contribuer à désamorcer les conflits et à opérer une intégration aussi complète et permanente que possible.

La conception qui continue à prévaloir chez les responsables du diocèse de Bordeaux au début des années 1960 correspond plus au point de vue présenté quelque quinze ans plus tôt par le Père Michonneau (25) qu'à celui, plus radical, défendu par les auteurs de *La France, pays de mission ?* (26). C'est d'ailleurs pour tenter de concrétiser la conception du curé du Petit-Colombes qu'est alors lancée l'idée d'une « année missionnaire » destinée à « revitaliser » les structures paroissiales de l'agglomération bordelaise. Que les divers types d'investigation socio-pastorale (27) mis en œuvre au cours de cette « année » (qui s'est déroulée de février 1961 à Pâques 1962) l'aient été non seulement de façon privilégiée sur les 46 paroisses concernées mais également sous la responsabilité effective des *curés* ne doit pas être tenu pour secondaire. Ce mode d'organisation est tout au contraire un excellent révélateur de la priorité réellement accordée à la paroisse, considérée comme la véritable *cellule de base de l'organisation diocésaine.*

Le discours que tient l'évêque sur la fonction de la paroisse met en valeur deux dimensions essentielles : le mode d'appartenance institutionnelle du catholique et l'influence socio-religieuse de l'Église dans son environnement social. La paroisse n'est pas seulement en effet une instance de participation religieuse

et de coordination des différentes «ressources apostoliques» (28); centre de «rayonnement chrétien», elle doit aussi constituer un principe actif dans son environnement social: elle demeure, selon Mgr Richaud,

> *«le soutien de l'édifice social (...). Dans le cadre paroissial, les différentes forces sociales ne doivent plus exister. C'est grâce à ce rassemblement autour d'un clocher, sans distinction de classes, de milieux, de professions, de partis, que se réalise le véritable idéal social chrétien et c'est pourquoi, quelque nécessaires que soient les spécialisations pour une mise en œuvre méthodique et efficace des efforts d'évangélisation, la paroisse demeure indispensable à un essor authentique du christianisme»* (29).

Définie d'emblée comme le moyen de compléter le «quadrillage» paroissial du territoire là où le phénomène d'urbanisation l'a rendu trop lâche, la construction de nouveaux lieux de culte initiée en 1963 — à l'instar de la plupart des autres diocèses français — illustre parfaitement cette double dimension. L'Église entend à la fois offrir des lieux de rassemblement géographiquement adaptés et s'inscrire concrètement dans le processus du développement urbain en offrant d'elle-même un symbole matériel propre à structurer les représentations sociales de l'ensemble des habitants et non celles des seuls «pratiquants» (30).

Les conclusions qui se dégagent de l'analyse de la base sociale du système paroissial telle qu'elle ressort des recensements d'assistance à la messe dominicale réalisés en novembre 1955 et en février 1961 rejoignent celles des consultations similaires effectuées en France à la même époque. On observe en premier lieu une nette différenciation des taux de pratique religieuse dominicale selon les paroisses: de 7% à 32% dans la commune de Bordeaux en 1961; on n'est nullement surpris de constater que c'est dans les paroisses à dominante ouvrière que les taux de messalisants sont les plus faibles (le coefficient de corrélation entre les taux d'ouvriers en 1962 et ceux d'assistance à la messe dominicale en 1961 est de −0,89). Le taux de messalisants s'avère également plus élevé parmi les femmes que parmi les hommes. On relève une semblable différenciation au plan de la participation à la plupart des mouvements, qu'il s'agisse de l'Action catholique générale (la branche féminine compte en 1961 près de 11 000 membres dans l'agglomération contre 650 pour la branche masculine), de l'Action catholique des milieux indépendants ou des mouvements de jeunes; il en va de même dans le domaine de l'enseignement religieux où l'on compte alors 410 femmes catéchistes pour 25 hommes. De toute évidence, un nombre important de femmes trouvent alors dans la paroisse un cadre relativement polyvalent de formation, d'activités et d'identification sociale dont la société locale n'offre pas, semble-t-il, l'équivalent. Cela paraît particulièrement se vérifier pour les militantes actives de l'Action catholique générale des femmes (A.C.G.F.), mouvement qui, encore dans les années 1960, promeut délibérément une conception consensualiste de la paroisse et remplit une fonction unificatrice dans la ligne des orientations épiscopales.

Les enjeux religieux de la «question scolaire»

Malgré le caractère nécessairement singulier de la résurgence de la «question scolaire», qui a découlé principalement des conditions politiques d'adoption de la loi Guermeur du 25 novembre 1977 et de l'accession de la Gauche au

pouvoir en 1981, la nature des enjeux fondamentaux n'a guère évolué depuis des décennies.

Au cours des années 1970, on a pu croire, un temps, à une sensible transformation des positions. Ainsi, entre 1976 et 1978, le Secrétariat national de l'Enseignement catholique (SNEC) a semblé parier sur un assouplissement du projet politique du P.S., notamment après la mise au point, empreinte d'un désir de relative conciliation, apportée par M. Mitterrand (31), mais la campagne qui a précédé les élections législatives de 1978 l'a conduit à réinvestir ses positions antérieures. On a observé une variation analogue au sein des organes centraux de l'épiscopat. Lors de sa réunion de janvier 1977, le Conseil permanent de l'Episcopat n'a pas jugé utile de modifier la teneur d'un communiqué très modéré de l'année précédente ; cependant, l'amplification de la controverse l'a rapidement contraint à déclarer que « toute modification du statut des écoles catholiques qui aboutirait à les réserver aux familles fortunées serait inacceptable » et que « l'existence de l'enseignement catholique est un élément de la liberté des familles et des croyants de la nation » (32). Transparaît ici la volonté de défendre une fonction magistérielle et de sauvegarder les conditions organisationnelles permettant d'opérer dans un lieu unique et plurifonctionnel une relative *osmose* entre formation intellectuelle, formation humaine et formation religieuse (33). Le document que la Congrégation romaine pour l'Education de la Foi a publié en juillet 1977 sur l'*École catholique* et qui prolonge la déclaration conciliaire *Gravissimum Educationis* d'octobre 1965 n'a pu qu'encourager les partisans de la liberté de l'enseignement dans leurs requêtes et les doter, auprès de l'électorat, d'un surcroît de légitimité. L'enseignement catholique, qui scolarise plus des neuf dixièmes des quelque deux millions d'élèves qui fréquentent l'enseignement privé, est *de facto* le seul domaine d'action où l'Église soit en situation de partenaire et de négociateur permanent avec l'État.

Sans doute s'est-il opéré, au cours des trente dernières années, un processus de sécularisation *interne* des établissements catholiques — processus qui est parfois perçu comme un effet pervers du régime contractuel institué par la loi Debré — : perte de l'autonomie financière et pédagogique ; laïcisation croissante des directions d'établissements et du corps enseignant ; écart entre le « projet éducatif » affirmé être celui de l'école catholique et les attentes d'une partie des « usagers ». Mais d'autres dimensions de cette évolution sont au contraire valorisées et paraissent constituer de nouveaux principes de justification de l'enseignement catholique ; la fonction innovatrice de celui-ci (34), face à un enseignement public dont sont mis volontiers en cause le corporatisme et le centralisme bureaucratique, fait de plus en plus figure, avec la traditionnelle défense de la liberté de choix des parents, d'argument-clé. Mettant volontiers en exergue cette capacité modernisatrice de l'école catholique, la hiérarchie ne s'en croit que mieux fondée à s'opposer à un processus de sécularisation *externe* qui lui paraît d'autant plus dommageable que l'enseignement privé constitue un secteur d'activité où elle pense pouvoir délivrer son message religieux plus facilement qu'ailleurs et à une « clientèle » numériquement importante. Un réaménagement des relations avec l'État est certes envisageable, mais la mise en cause de l'existence même de l'école catholique ne saurait en aucune manière, dans cette perspective, être inscrite à l'ordre du jour des négociations.

En raison de leur position intransigeante et combative, les défenseurs de l'enseignement privé s'attirent régulièrement la critique de ceux qui, au sein

même de l'Église, dénoncent les alliances objectives qui se nouent avec les groupes sociaux dominants ainsi qu'avec les formations politiques de droite et du centre et qui, depuis 1958, ont été en effet à la base des acquis de la politique contractuelle instituée par la loi Debré. Cette critique est généralement le fait d'acteurs religieux qui sont en outre favorables à l'instauration d'un mode de fonctionnement ecclésiastique moins centralisé et hiérarchisé et davantage ancré sur des formes non territoriales de participation religieuse.

2) Le gouvernement par la transaction

La nature du processus évolutif dans lequel est engagée l'Église est difficile à appréhender ; le changement organisationnel est en effet le produit de facteurs exogènes et endogènes qui ont entre eux des rapports croisés. Tout se passe comme si l'Église intériorisait sa position de subordination dans le champ social et modifiait en conséquence son système d'action en renonçant, explicitement ou non, à des pratiques fondées sur la transmission verticale du savoir religieux et l'imposition d'un magistère moral et social. De plus, quand bien même ce processus évolutif s'impose à des responsables religieux incapables de maîtriser une situation devenue quelque peu mouvante et incertaine, ceux-ci tentent parfois, après coup, d'en démontrer le caractère non seulement bénéfique (au nom des vertus du « pluralisme ») mais également délibéré (en raison d'une démocratisation indispensable quoique mesurée du fonctionnement de l'organisation) et théologiquement assuré (par une ecclésiologie et une anthropologie chrétienne plus « évangéliques » et « missionnaires »). L'Église souligne alors sa volonté d'« ouverture au monde » ; se présentant comme perméable, elle se donne du même coup pour « vulnérable » (35).

Le changement religieux qui fait ainsi l'objet d'un tel effort de légitimation ne doit être tenu ni pour brutal ni pour radical. La restructuration qui s'opère n'affecte d'ailleurs pas de façon égale l'ensemble des rouages et des secteurs de l'organisation. A partir du milieu des années 1960, en particulier dans le diocèse de Bordeaux, une triple évolution se développe, qui mérite une particulière attention. La première consiste en la reconnaissance du caractère inéluctable — donc « normal » — de la diversification croissante des attitudes et des pratiques religieuses ; on attribue plus volontiers que naguère un statut propre et une relative autonomie à des instances « spécialisées », à commencer par les *mouvements d'action catholique,* qui ont largement contribué à destabiliser les modes de fonctionnement jusqu'alors prédominants. Par ailleurs, *la transformation de l'action religieuse à base territoriale* dans telle ou telle unité paroissiale peut désormais donner lieu à négociation avec l'autorité ecclésiastique, qui tente également de réduire la traditionnelle autarcie des paroisses en intégrant celles-ci dans des ensembles géographiques polarisés plus vastes. Enfin, l'*exercice du pouvoir* et l'organigramme diocésain se modifient sensiblement ainsi qu'il ressort en particulier des conditions de mise en place et de fonctionnement du Conseil presbytéral.

Les mouvements d'action catholique : vecteurs du changement

Facteur de transformation et d'innovation, l'action catholique dite « spécialisée » (par opposition à l'action catholique « générale », à dominante parois-

siale) est d'abord une résultante. Elle se situe en effet au confluent de divers courants de pensée, dont certains avaient préalablement marqué les thèses modernistes et qui ne sont pas sans rapport avec l'existentialisme chrétien : notion de « vécu » telle qu'on la trouve chez Gabriel Marcel ; anthropologie fondée sur une conception de l'homme comme être social « en situation » ; notions d'engagement et de responsabilité et, surtout, approche en termes d'« expérience » religieuse individuelle et collective. De là découle un nouveau système de représentations des rapports entre message religieux, organisation ecclésiastique et environnement social.

Ainsi, la notion de « milieu social » qui est à l'origine de la création de la Jeunesse ouvrière chrétienne — en 1922 en Belgique et en 1926 en France — puis des autres mouvements de jeunes, d'adultes et d'enfants valorise délibérément la proximité sociale et culturelle. Elle exprime la recherche d'un langage et d'une forme d'organisation religieuse qui soient mieux adaptés à la transmission du message religieux et implique donc que ce langage ne saurait revêtir un quelconque caractère universel. C'est précisément la prise en compte de clivages sociaux et d'une relative détermination sociale des attitudes et des comportements individuels qui fondent en dernière instance la constitution de tels mouvements « spécialisés ». C'est dire que cette nouvelle pratique institutionnelle, qui résulte à la fois d'une analyse de la société et d'une analyse théologico-pastorale, ne saurait aller sans conséquences en matière d'orientation et d'évaluation de l'action religieuse. Il s'organise en effet de nouveaux rapports dialectiques entre « discours » et « pratiques », « bien croire » et « bien faire », « orthodoxie » et « orthopraxie ».

Il va de soi que la démarche qui s'instaure ne saurait être d'ordre purement inductif, dans la mesure même où l'analyse sociale — qui s'opère par exemple dans le cadre de la « révision de vie » — ne s'effectue pas en l'absence de tout substrat cognitif, affectif et évaluatif préexistant ni indépendamment des « intérêts » religieux, culturels et sociaux du sujet ou du groupe, eux-mêmes fonction de la position occupée par ce sujet ou ce groupe dans l'organisation religieuse et dans le système social. Il n'en demeure pas moins que, dans la trilogie « voir, juger, agir », la phase d'analyse doit normalement précéder le recours aux critères normatifs du « jugement » et de l'« action ».

Cette méthode, dont l'usage s'est étendu bien au-delà des limites des seuls mouvements d'Action catholique, postule une transformation structurelle de la place occupée par l'autorité ecclésiastique. Le passage tendanciel d'une démarche de type déductif à une démarche de type inductif modifie en effet fondamentalement les rapports de pouvoir entre les clercs et les laïcs et au sein même du clergé. Il fait apparaître comme relatives et contingentes les formes dans lesquelles est présenté le message religieux et provoque de ce fait la perte du monopole dont était investie une hiérarchie gardienne de l'orthodoxie et attachée prioritairement au maintien du « bien croire ». Dans le domaine de l'enseignement religieux, la critique des méthodes traditionnelles d'inculcation des connaissances est aussi porteuse, de façon explicite ou non, d'une remise en cause du système de détention et de structuration du pouvoir (36).

Dans un tel contexte, où est vulgarisée la notion de « milieu social », où se trouve valorisée celle d'« expérience » et où se développe une approche théologico-pastorale de type inductif, la référence au « pluralisme » constitue un aboutissement logique. La hiérarchisation des rapports entre acteurs religieux

est en partie rendue dysfonctionnelle et inefficace par une différenciation structurelle et une spécialisation fonctionnelle induites par l'effort d'adaptation à un environnement social par rapport auquel l'organisation religieuse tend à se considérer comme marginale.

Par leurs différences mêmes et leur mode de fonctionnement, les mouvements d'Action catholique manifestent la différenciation *sociale* du champ religieux et constituent à leur tour un facteur d'évolution et de différenciation *institutionnelle*. Celle-ci s'avère d'autant plus nette que les mouvements eux-mêmes tolèrent sinon cultivent une certaine diversité interne. Celle-ci ressort clairement de l'analyse factorielle réalisée sur la base d'une enquête par questionnaire auprès d'un échantillon d'adhérents des quatre principaux mouvements d'adultes implantés dans l'agglomération bordelaise (37). Si l'Action catholique ouvrière (A.C.O.) apparaît assez homogène – pour des raisons qui tiennent à la fois aux caractéristiques socio-culturelles de ses membres et à leur positions politiques –, il en va tout autrement des autres mouvements et singulièrement de l'Action catholique des milieux indépendants (A.C.I.). Ce mouvement se présente comme une véritable fédération, ce qu'explique avant tout la diversité des groupes sociaux (classes moyennes et bourgeoisie) parmi lesquels elle a vocation à recruter ses membres. Que les dirigeants de l'A.C.I. figurent dans l'Église parmi les plus ardents défenseurs d'un mode de fonctionement fondé sur la reconnaissance explicite de la pluralité des groupes sociaux représentés n'est pas fortuit. Une organisation aussi différenciée socialement constituait un terrain d'élection pour le développement d'une conception opposée à toute tentative d'uniformisation tant religieuse que politico-idéologique. Le « pluralisme » explicitement préconisé est ainsi le produit d'une profonde disparité interne et de la nécessité d'opérer au mieux non la conciliation mais la coexistence d'intérêts sociaux et religieux divergents.

De nouveaux modes de gestion territoriale

Une politique d'aménagement de la pastorale territoriale est engagée dans le diocèse de Bordeaux dès le milieu des années 1960. L'objectif premier est de pallier la perte d'influence de la paroisse ainsi que la diminution du nombre des prêtres par la formation de secteurs pluri-paroissiaux visant à faire correspondre la pastorale territoriale, tant en milieu rural qu'en milieu urbain, à des espaces socio-géographiques élargis qui sont alors constitués en *doyennés* rénovés. Loin d'être volontariste, cette réforme est largement induite par l'affaiblissement des régulations traditionnelles, qui s'exprime par le développement des « migrations » inter-paroissiales (38) et, surtout, par la baisse sensible et continue de l'assistance à la messe dominicale (39). Elle entend également prendre en compte la transformation de l'environnement social. En 1964, la double opération de remembrement et de regroupement des paroisses fait suite à une enquête consacrée à l'étude de l'attraction des « localités-centres » dans l'ensemble du diocèse. Cette refonte de la carte des doyennés est l'occasion, pour l'archevêché, d'insister sur la nécessaire collaboration entre prêtres ; le doyenné cesse d'être considéré d'abord comme une instance administrative : il devient un cadre d'animation religieuse. Le doyen a désormais pour fonction de constituer le relais habituel entre l'archevêché et le clergé paroissial et de remplir, au plan local, une fonction de coordination des activités paroissiales et extra-paroissiales.

Allant de pair avec cette orientation, qui marque — du moins en principe — la fin du cloisonnement paroissial, se développe la constitution de groupes de prêtres sur la base d'affinités et sous la forme d'« équipes » dont les membres sont censés entretenir des relations quasi égalitaires. Ces équipes, qui ont vocation, selon l'archevêque, à « favoriser la reconnaissance et l'invention de nouvelles formes de ministères exigées par la mission » (40) et dont certaines présentent un fort degré d'homogénéité interne en matière d'attitudes politico-pastorales, vont parfois engager un processus de radicalisation de leur projet d'action. Un tel processus, initié la plupart du temps par le seul clergé, rencontre nécessairement à l'une des phases de son développement l'opposition, provisoire ou durable, de l'archevêché. Il est à remarquer qu'il conduit immanquablement à l'ouverture de négociations dont l'issue n'est pas dès l'abord assurée. Dans deux des trois conflits majeurs qui se sont ainsi déroulés au cours des années 1970, c'est le clergé local qui l'a finalement emporté ; dans un cas, il a réussi, avec l'appui des mouvements d'Action catholique, à s'opposer à la construction d'un lieu de culte dans une Z.U.P. à dominante ouvrière ; dans l'autre, qui concernait la paroisse la plus peuplée de l'agglomération, il est parvenu à imposer un nouveau mode de gestion et d'animation sous la forme de groupes autogérés de laïcs.

Ce double dénouement est révélateur d'une transformation des fonctions paroissiales : le temps n'est plus où étaient avant tout assignées à la paroisse des fonctions de régulation sociale et d'encadrement de la vie collective. Il est également significatif d'une sensible évolution des modes d'exercice du pouvoir épiscopal, qui subit le contre-coup de la cristallisation de courants opposés qu'il n'est plus en mesure de maîtriser et entre lesquels il lui est difficile d'arbitrer. Dans le second cas qui est ici évoqué, l'évêque auxiliaire, qui suit alors le dossier, se voit même opposer ses propres déclarations sur la « diversification des communautés chrétiennes » et la révision du « statut social du prêtre » (41). Pouvait-il faire moins que traduire localement des orientations nationales qu'il avait lui-même inspirées ?

L'affaiblissement de l'autorité épiscopale

Le déroulement et l'issue des négociations suscitées par les projets locaux de transformation paroissiale est l'illustration d'une situation plus générale. En présence de positions argumentées et bien structurées, les responsables diocésains répugnent à opposer une fin de non recevoir qui paraîtrait leur faire tenir pour négligeables le droit à la différence et l'effort d'innovation institutionnelle auquel ils appellent parfois. N'ayant la plupart du temps à offrir aucune solution alternative, ils tendent à se réfugier dans l'attentisme ou à adopter une attitude modérément critique qui se traduit par la proposition d'amendements ou l'imposition d'une grande souplesse dans l'application de projets qui n'emportent pas leur entière adhésion. Ils considèrent qu'ils ont tout intérêt à adopter une attitude conciliante afin d'être mieux en mesure, à terme, de sauvegarder leur capacité d'intervention sur des points essentiels. Le choix qui est ainsi fait d'aborder la « crise de l'autorité » sans autoritarisme résulte d'une évaluation plus ou moins explicite des ressources organisationnelles dont est désormais en mesure de disposer l'évêché : ne pouvant plus tirer parti de sa situation au sein de l'organisation pour imposer unilatéralement ses vues, l'évêque paraît renon-

cer à se prévaloir de son *pouvoir* et de ses prérogatives canoniques pour mieux préserver sa capacité d'influence (42) sur des acteurs religieux qui demeurent en tout état de cause en position de subordination. C'est dire que la capacité d'action de l'évêque et sa marge de manœuvre apparaissent à bien des égards comme la résultante d'un nouveau système de représentations religieuses.

De cette transformation, les conditions de création et le fonctionnement du *Conseil Presbytéral* offrent une bonne illustration. Mise en place dès le mois d'octobre 1966, en application d'un décret pontifical publié deux mois plus tôt seulement (43), la nouvelle instance diocésaine se présente au cours de son premier mandat de trois ans avant tout comme un organe d'expression et de défense des intérêts du clergé. Au cours de cette période, qui voit en particulier la constitution du mouvement de prêtres contestataires Echanges et Dialogue et la tenue d'assemblées nationales et régionales « évêques-prêtres », l'archevêque de Bordeaux entend prévenir toute revendication relative à la légitimité d'une assemblée dont il a nommé la totalité des membres. Lors de la première réunion, le Cardinal Richaud prend ainsi soin de préciser qu'au moment où

> *« Les membres du Conseil seront choisis par élection, la représentativité ne sera pas pour autant parfaitement assurée, même si le procédé est démocratique. D'ailleurs, les membres du Conseil sont "appelés" par l'évêque à cause de sa mission propre et ne sont pas les délégués de la "base" comme dans un parlement » (44).*

Un an plus tard, dans le compte rendu d'une session du Conseil, Mgr Maziers, coadjuteur, attire à son tour l'attention sur le

> *« danger (...) qui ferait du Conseil presbytéral un organisme de contestation entre les prêtres et l'évêque ou entre les prêtres ayant des situations différentes de par leur âge, la diversité de leur ministère ou de leur mentalité » (45).*

La position de la hiérarchie diocésaine sera en fait moins affaiblie par un tel mode de contestation directe que par les oppositions entre tendances pastorales qui se développent au sein même du Conseil, surtout lorsque celui-ci, à partir de 1972, sera composé de représentants élus de groupes de prêtres exerçant des activités similaires et adoptant des orientations voisines. Deux types de groupes dominent alors la nouvelle assemblée, ceux à caractère territorial, formés sur la base d'un doyenné ou d'un secteur pluri-paroissial, et les groupes constitués d'aumôniers de mouvements d'Action catholique spécialisée.

L'accentuation des clivages entre les délégués de groupes ainsi clairement identifiés aura des effets notables sur la position de l'évêque lorsque celui-ci, à l'occasion de l'examen du « projet pastoral diocésain », en février 1973, marquera nettement sa préférence pour les méthodes pastorales préconisées par les mouvements d'Action catholique. Vivement contesté par le courant adverse, l'évêque s'interdira par la suite d'adopter des positions trop tranchées qui compromettraient une capacité d'intervention qui dépend désormais plus de ses qualités de négociateur et de son charisme personnel que de ses prérogatives formelles. Parce que « la négociation reconnaît et légitime l'hétérogénéité des buts de l'organisation » (46) et que la différenciation organisationnelle réduit les possibilités de contrôle et de normalisation des comportements, l'évêque ne peut que renoncer à faire valoir ses propres vues, si du moins il entend demeurer le symbole de l'« unité » diocésaine. N'étant plus en mesure d'imposer le souhaitable,

l'évêque tend à se présenter comme le « négociateur du possible » (47). L'affaiblissement de sa capacité d'action est encore accentué par l'importance croissante prise par les organes nationaux de l'épiscopat (assemblée plénière, secrétariat général, conseil permanent, commissions, secrétariats divers...) ainsi que par les mouvements d'Action catholique qui, aux yeux d'une partie de la hiérarchie, ont acquis « une telle consistance qu'ils sont devenus, *volens nolens*, une force de pression redoutable qui n'accepte pas facilement les mises en garde des évêques » (48).

*

* *

Sans aucun doute, tant au plan des formes de participation religieuse qu'à celui des rapports de pouvoir, le système de représentations et d'action a sensiblement évolué dans l'Église catholique au cours de la période examinée. De façon schématique, le fondement du contrôle organisationnel est passé tendanciellement de la norme à la négociation, des rapports de pouvoir aux rapports d'influence.

La transformation qui s'opère de la sorte n'est cependant nullement radicale : à la suite de M. Crozier,

> *« Finalement, on devrait beaucoup plus s'étonner de la persistance du système et de l'extraordinaire capacité des sociétés modernes à maintenir leurs caractères fondamentaux que de l'ampleur de la crise qu'elles subissent. Comment cette persistance est-elle possible ? Nous avons insisté sur deux mécanismes contradictoires qui jouent un rôle à notre avis décisif dans cette stabilité : d'une part l'importance et l'ampleur des* innovations qui se développent à la base, *ou au moins à tous les niveaux opérationnels, au moins dans les secteurs les plus ouverts ; d'autre part, la* résistance des blocages traditionnels *et le rejet que la société peut encore s'imposer à partir de ces blocages et qui touche toutes les innovations incompatibles avec l'esprit du système » (49).*

Si l'on suit l'auteur dans son argumentation, on est ainsi convié à ne pas opposer « persistance du système » et « innovations à la base » ; bien plus, celles-ci contribuent pour leur part, conjointement à des résistances non moins prégnantes, à assurer la stabilité de l'ensemble. En d'autres termes, en ce qui concerne notre objet d'analyse, l'évolution des modes de *contrôle organisationnel* serait une condition — probablement majeure — de la *régulation institutionnelle* (50). De fait, malgré — et à cause — des assouplissements tangibles apportés à la gestion des rapports sociaux au sein de l'organisation, plusieurs questions centrales, celle notamment des ministères (ordination de femmes ou d'hommes mariés, par exemple), continuent à recevoir aujourd'hui pratiquement les mêmes réponses qu'hier.

C'est bien évidemment le problème du degré et de la nature du changement — religieux en l'occurrence — qui est ici posé ainsi que celui de la logique et de

la capacité intégratrices et régulatrices de l'institution sociale concernée et celui, en définitive, de l'homéostasie institutionnelle. Sans que ceci rende compte de l'ensemble de leurs fonctions et de leur étiologie, il semble que l'apparition de nouvelles variantes organisationnelles conforte en définitive certains des invariants eux-mêmes, ne serait-ce que par l'opération d'un déplacement des centres d'intérêts des acteurs sociaux. L'apparente récurrence des formes organisationnelles ne serait ainsi que le simple effet perceptif de la latence de structures institutionnelles fondamentales.

Jacques PALARD
Institut d'Études Politiques
de Bordeaux

NOTES :

(1) On peut citer ainsi, à différents plans, la volonté d'une partie de l'épiscopat, appuyée par Rome et par les milieux « traditionalistes », de prendre ses distances avec des formes novatrices de l'enseignement religieux (débat « catéchèse » — « catéchisme ») ; la critique des pratiques religieuses centrées sur le militantisme ; la réaffirmation du rôle de la paroisse ; un nouveau discours légitimateur des fonctions de l'école privée...

(2) *Vivre notre histoire* (entretien avec A. SAVARD), Paris, Éd. du Centurion, 1976.

(3) « La société religieuse et le problème du changement ». *Revue française de Sociologie*, 7, n° 3, juillet-septembre 1966, p. 305.

(4) On entendra par « système de contrôle », l'ensemble des moyens matériels et symboliques dont dispose l'organisation pour assurer la conformité des pratiques de ses membres aux principes prescrits.

(5) R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, (art. « Organisation »). Paris, P.U.F., 1982, p. 404. Les auteurs ajoutent : « Ces échanges sont affectés par l'image de l'organisation devant le public, ou devant les autorités dont elle dépend. En ce qui concerne le recrutement, la fameuse « crise des vocations » de l'Église catholique fait apparaître la gravité de la menace qui pèse sur un corps qui ne recrute plus ». Sur les rapports organisation-environnement, voir notamment D. SILVERMAN, *La théorie des organisations*. Paris, Dunod, 1973, (trad. de l'anglais), p. 16-19, 29-35 ; M. W. MEYER, M.C. BROWN, « The Process of Bureaucratization », in A. ETZIONI, E.W. LEHMAN *éd., A Sociological Reader on Complex Organizations*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1980, p. 441 ss ; M.A. THUNG, *The Precarious Organization. Sociological Exploration of the Church's Mission and Structure*. Paris, La Haye, Mouton, 1976, p. 108 ss.

(6) Max PAGES *et alii, L'Emprise de l'organisation*, Paris, P.U.F., 1979, p. 30 ss.

(7) *Ibid.*, p. 30-32.

(8) Dans son étude de l'organisation préfectorale, J.-P. WORMS observe ainsi que, « d'une façon générale, il apparaît que les relations avec l'environnement (en l'occurrence, les services administratifs extérieurs, les communes, les personnalités extérieures... NDLA) sont pour ceux qui en ont plus directement la charge l'occasion d'adopter des comportements moins rigides, moins « bureaucratiques » que leurs collègues qui en sont privés », même s'il s'avère par ailleurs que « l'adoption de modèles de comportements plus ouverts ne semble possible que dans la mesure où les individus reconstruisent à un autre niveau un nouveau système de protections contre les risques d'une telle « ouverture ».

(9) Adoptant la définition générale qu'en donne P. BERGER, nous entendrons par « sécularisation » « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux ». *(La Religion dans la conscience moderne*. Paris, Éd. du Centurion, 1971, p. 174).

(10) Ainsi que l'indique Jean BAUBEROT « le protestantisme a modifié la situation de monopolisation du religieux qui existait avant lui en Europe occidentale. Cela a joué un rôle important dans le processus de prise de distance des institutions ecclésiastiques vis-à-vis de la société globale ». (« Du catholicisme social au militantisme politique ». *Autrement*, février 1977, n° 8, p. 7).

(11) Marc BLOCH voit déjà dans la période féodale deux âges qui présentent chacun, de ce point de vue, une configuration originale quant à la répartition des pouvoirs : un premier âge, où « l'Église et les pouvoirs locaux tendaient à prendre en main les tâches des rois », suivi d'une seconde phase au cours de laquelle l'État se renforce au détriment des autres institutions *(La Société féodale.* Paris, A. Michel, 1939, réédit. 1973, p. 570).

(12) Cf. E. POULAT, « Le Catholicisme devant l'ébranlement de son système d'emprise ». *Archives de Sociologie des Religions*, 28, 1969, p. 131-47.

(13) J. GELLARD, « Marginalité de l'Église en France ? approche sociologique ». *Etudes*, janvier 1979, p. 91. Significativement, l'auteur s'inscrit dans la tradition sociologique — qui remonte à R.E. PARK et à E.V. STONEQUIST — selon laquelle « est marginal un individu ou un groupe appartenant à la fois à *deux* sociétés ou à *deux* univers culturels en contact plus ou moins conflictuel, et qui n'est pleinement membre d'aucun de ces deux mondes ». (p. 81). La marginalité est ici appréhendée comme facteur de transformation organisationnelle (seconde partie de l'article de J. GELLARD, *Etudes*, février 1979, p. 269).

(14) Cf. R. REMOND, « Typologies politiques et ecclésiologies ». Communication au huitième Congrès mondial de l'Association internationale de Science politique (Munich, 1970).

(15) Voir en particulier G. THILS, *Théologie des réalités terrestres.* Paris, Desclée de Brouwer, 1946 et 1948 et M.-D. CHENU, « Pour une théologie du travail ». *Esprit*, janvier 1952. Ces positions, qui s'opposent à l'augustinisme, ont inspiré la Constitution pastorale conciliaire *Gaudium et Spes.*

(16) « La pratique religieuse » est définie ici non seulement par le degré et les formes de participation au culte mais par les comportements moraux et sociaux en rapport plus ou moins étroit avec la croyance.

(17) Cf. notamment Mgr MATAGRIN, éd., *Politique, Église et foi.* Pour une pratique chrétienne de la politique (Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français, Lourdes, 1972), Paris, Éd. du Centurion, 1972 ; R. COSTE, « Pour une Église pluraliste ». *La Croix*, 15 juin 1976 ; G. MARC, « Vers de nouveaux rapports sociaux ». *La Croix*, 6 juillet 1976 : le président de l'Action catholique des Milieux indépendants estime que « parmi les institutions fidèles à l'ordre ancien, se trouve l'Église catholique, bien que les forces vives du peuple de Dieu tendent à coller aux aspirations humaines collectives. Peut-on imaginer que les conceptions hiérarchiques de l'Église, héritées d'une période déterminée de l'Histoire, pourraient subsister, immuables, dans un monde organisé progressivement d'une manière pluraliste ? (...) Il faut se garder de répondre trop vite, mais ne peut-on penser qu'à travers la modification en cours des rapports sociaux l'Esprit suggère la prise en considération de la vie trinitaire, révélée par Jésus, comme *modèle d'organisation sociale ?* ».

(18) Cf. R. DULONG, *Une Église cassée. Essai sociologique sur la crise de l'Eglise catholique.* Paris, Éd. Économie et Humanisme et Éd. Ouvrières, 1971.

(19) F. CHAZEL, « Réflexions sur la conception parsonienne du pouvoir et de l'influence ». *Revue française de sociologie*, 1964, 9, n° 4, p. 392-93.

(20) Nous rejoignons par certains aspects l'analyse — plus anthropologique qu'organisationnelle — des « modèles religieux de régulation des conduites » présentée par J. ZYLBERBERG, qui distingue l'« ecclésiastique institutionnel » (qualifié également d'organique ou de centralisé) de l'« ecclésiastique relationnel » (Communication à la Conférence internationale de Sociologie religieuse, Londres, 1983).

(21) P. BOURDIEU écrit à ce propos que « c'est l'hérésie, l'hétérodoxie, comme rupture critique, souvent liée à la crise, avec la doxa, qui fait sortir les dominants du silence et qui leur impose de produire le discours défensif de l'orthodoxie, pensée droite et de droite visant à restaurer l'équivalent de l'adhésion silencieuse de la doxa » *(Questions de sociologie.* Paris, Éd. de Minuit, 1980).

(22) On ne compte pas moins de 20 échelons, depuis les vicaires généraux, l'official, le doyen du chapitre, les chanoines titulaires jusqu'aux aumôniers, aux professeurs, aux vicaires et aux prêtres sans office.

(23) Mgr RICHAUD, Lettre pastorale sur « la fonction primordiale des catéchistes », février 1958 *(L'Aquitaine*, 14 février 1958).

(24) L'examen du statut des auteurs d'articles parus dans la semaine religieuse du diocèse confirme la position subalterne des laïcs : en 1978, ceux-ci ne contribuent encore que pour un quinzième à la rédaction des articles (en termes de surface rédactionnelle). L'épiscopat, bordelais ou non, y contribue par contre pour la moitié. Corrélativement, *L'Aquitaine* se situe dans un rapport défensif au savoir religieux et à l'information.

(25) « La paroisse apparaît comme la cellule mère essentielle, qui doit être à la base de tout apostolat » *(Paroisse, communauté missionnaire. Conclusion de cinq ans d'expérience en milieu populaire.* Paris, Éd. du Cerf, 1946, p. 29).

(26) « La paroisse ne peut à peu près rien sur les milieux païens ; elle peut rester la communauté des chrétiens d'un territoire, mais elle doit se doubler d'une « mission » (H. GODIN, Y. DANIEL, *La France, pays de mission ?* Paris, U.G.E., 1962, p. 46 (coll. 10/18), (1ère éd., Lyon, 1943).

(27) Recensement d'assistance à la messe dominicale en février 1961 : travail des commissions paroissiales d'enquête (Commissions « enseignement religieux », « Enfance et Jeunesse », « Sociologie », « Communautés et Services », « Monde scolaire », « Monde ouvrier », « Milieux indépendants ») de mars à octobre 1961 ; congrès paroissiaux en novembre 1961.

(28) *L'Aquitaine,* 18 mars 1955.

(29) *Ibid.*

(30) Cf. l'enquête commandée à la fin des années 1960 par le Comité national de Construction d'églises à la Société d'Animation, de Recherches et d'Études Sociologiques (S.A.R.E.S.) ; les résultats de cette enquête permettent de situer la fonction symbolique du bâtiment-église dans la configuration générale des représentations socio-religieuses et la structure de la personnalité. Un compte rendu en est donné par M.-T. FINDJI, « Principaux résultats de l'étude psycho-sociologique », in Comité national de Construction d'églises, *Pour une politique nouvelle de l'équipement religieux.* Paris, Éd. du Centurion, 1971, p. 92-100.

(31) Cf. *L'Unité,* 14 janvier 1977.

(32) *Le Monde,* 17 juin 1977.

(33) Lors de leur Assemblée plénière de novembre 1979, les évêques français soulignent en effet que l'« apport original (de l'école catholique) est de lier dans le même temps et le même acte *l'acquisition du savoir, la formation de la liberté, l'éducation de la foi :* elle propose la découverte du monde et le sens de l'existence ». Cette formulation sera maintes fois reprise par la suite.

(34) Voir à ce propos le « manifeste » publié en 1976 par le Secrétariat général de l'Enseignement catholique : *Soixante-sept propositions de recherche de vérité pour une école catholique (Enseignement catholique - Documents.* n° 28, janvier 1976). A Bordeaux, la Direction jésuite du collège secondaire Saint-Joseph de Tivoli entre totalement dans cette perspective.

(35) Cf. G. DEFOIS, *Vulnérable et passionnante église : les enjeux d'aujourd'hui.* Paris, Éd. du Cerf, 1977.

(36) Les auteurs du *Manifeste de l'Aumônerie catéchuménale* (1977) établissent clairement cette relation entre le refus du mode traditionnel de transmission du savoir et la structure de prise de décision : « De nouvelles manières de penser, de nouvelles mentalités, de nouvelles structures mentales ne sont pas sans poser question à l'Église. Hier, les questions ne se posaient pas. Le sens étant donné, les normes étaient fixées, l'Église était l'autorité. Le catéchisme était le livre qui donnait réponse à tout par déduction logique (...). L'homme contemporain remet en cause ce type de fonctionnement. Les jeunes apprennent l'esprit d'initiative et l'autonomie. Ceci — qui est également conforme aux désirs de leur âge — leur fait rejeter une Église qui ne donne pas place aux expressions et aux paroles personnelles (...). Ceci leur fait récuser une Église de la foi et de la morale. Ceci leur fait enfin refuser une hiérarchie entre les mains de laquelle seraient centralisés tous les pouvoirs ».

(37) L'Action catholique ouvrière, le Mouvement des Cadres chrétiens, l'Action catholique des milieux indépendants et l'Action catholique générale des Femmes. L'enquête a été effectuée en 1978.

(38) Migrations qui s'opèrent tant à l'occasion de l'assistance à la messe dominicale que pour l'administration de rites sacramentels tels que le baptême ou le mariage. Ainsi, l'examen des registres de baptêmes pour l'année 1978 permet de constater que dans certaines paroisses de l'agglomération bordelaise la proportion des baptêmes administrés à des enfants dont les parents ne résidaient pas sur le territoire paroissial représentait les trois quarts de l'ensemble des baptêmes de l'année.

(39) Les données dont on dispose permettent d'évaluer à environ 25 % la diminution des messalisants réguliers au cours des années 1960.

(40) *L'Aquitaine,* 17 juillet 1970.

(41) Cf. Mgr F. FRETELLIERE, *Préparation au Ministère presbytéral* (Rapport présenté à l'Assemblée plénière des évêques à Lourdes en 1972). Paris, Éd. du Centurion, 1972 : « Il faut que les communautés chrétiennes se donnent les moyens *d'écouter les questions du monde qui naît :* écouter sans tout de suite juger, et sans répondre trop vite aux questions posées. C'est un appel à éviter tout ce qui serait ghetto, et donc une invitation pour les communautés à créer des *espaces d'accueil* largement ouverts à ceux qui ne partagent pas notre foi (...). Aujourd'hui (...), nous sommes dans une société éclatée où cha-

que aspect de la vie est vécu dans des groupes différents. Ni la paroisse, ni même la famille ne sont des lieux vrais de totale intégration. Ceci exige une adaptation considérable de nos structures d'Église, pour rejoindre les hommes dans les réalités de leur vie» (p. 75-6).

(42) Cf. F. CHAZEL, «Réflexions sur la conception parsonienne du pouvoir et de l'influence» *art. cit.*

(43) Le Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* du 6 août 1966. *(La Documentation catholique*, n° 1477, 4 septembre 1966).

(44) Compte rendu multigraphié.

(45) *L'Aquitaine*, 27 octobre 1967.

(46) J.G. MARCH, H.A. SIMON, *Les Organisations* (traduction française). Paris, Dunod, 1971, p. 129.

(47) Selon l'expression de Mgr M. SAUDREAU, «Tâches d'un évêque pour animer une Église locale aujourd'hui», in J.-L. MONNERON *et alii, L'Église, institution et foi*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1979, p. 47. Dans son étude de l'administration financière effectuée dans plusieurs diocèses, J. GELLARD est conduit à des conclusions analogues : «Dans les diocèses étudiés, l'évêque intervient assez peu directement dans le processus. Son rôle et son pouvoir sont surtout ceux d'un légitimateur (...). Inspirateur, gardien de la cohésion et des valeurs fondamentales, plus qu'agent déterminant du changement, leader «socio-émotionnel» plus qu'«instrumental», il appuie son pouvoir essentiellement sur sa position, son autorité légitime d'évêque, renforcée éventuellement par son charisme personnel et sa propre compétence» («Pouvoirs et stratégies dans l'administration d'un diocèse». *Stratégies d'Eglise dans le champ social. Approches sociologiques du fait religieux*. Recherches de Sciences Religieuse, 1977, p. 178-79).

(48) Cardinal GOUYON, «Les Relations entre le diocèse et la Conférence épiscopale». *L'Année canonique*, T. XXII, 1978, p. 20.

(49) «La transformation des modes de contrôle social et la crise des régulations traditionnelles». Communication au colloque de l'Association pour le Développement des Sciences Sociales Appliquées, Paris, 1978, p. 13. C'est nous qui soulignons.

(50) Cf. M. CROZIER, *art. cit.* : «Le concept de régulation nous sera utile, lui, pour préciser, parmi les moyens de contrôle social, les mécanismes *profonds* grâce auxquels les organisations et les systèmes maintiennent leur structure et coordonnent les jeux réglés auxquels se résument du point de vue sociologique les activités de leurs membres». Voir également S.N. EISENSTADT, article «Institutions». *International Encyclopaedia of Social Sciences*, T. 14, «Institutions or *patterns of institutionalization* can be defined (...) as regulative principles which organize most of the activities of individuals in a society into *definite organizational patterns* from the point of view of some of the perennial, basic problems of any society or ordered social life» (p. 410).