

*La Maison-Dieu*, 132, 1977, 141-155.

André ROUSSEAU

## HÉRÉDITÉS SOCIALES ET INITIATION RELIGIEUSE

**I**L NOUS faut commencer par imposer quelques restrictions au thème qui nous était suggéré pour cet article : « Les Eglises chrétiennes aux prises avec l'initiation ». D'emblée, cette expression nous a paru revêtir deux sens au moins, puisque l'on pourrait convenir, soit que la lutte en question est le résultat d'un défi mutuel, soit que l'un des protagonistes assaille l'autre, qui se défend. Un auteur africain eût probablement tranché, en décrivant comment les pratiques traditionnelles de l'initiation ont été combattues par l'importation d'une culture occidentale (scolaire, urbaine, chrétienne, etc.) qui les a déstructurées. Une telle perspective eût conduit à faire apparaître l'un des nœuds du problème à traiter ici : comment et jusqu'à quel point le Christianisme assume-t-il des fonctions dites d'initiation ?

Sans prétendre faire le tour de cette question, nous essaierons d'y introduire, en limitant de deux façons notre propos. D'une part, nous ne considérerons que le catholicisme français ; d'autre part, nous proposerons des lignes d'analyse susceptibles de rendre compte du caractère éclaté, stratifié et conflictuel du champ d'observation.

Dans une première partie, nous préciserons en quel sens nous parlons d'initiation. D'une pratique observée par l'ethnologie, nous ne donnerons pas une définition (les ethnologues eux-

mêmes ne le font pas) ; nous décrirons plutôt le fonctionnement social. A partir de là, il sera possible de nous demander ce qu'il advient de ces fonctions dans notre société. Là encore nous ne nous livrerons pas uniquement au jeu consistant à demander : où se passe aujourd'hui l'initiation ? Nous nous efforcerons plutôt de construire un champ d'observation utile pour comprendre les pratiques sociales d'initiation, non pas dans leurs contenus, mais dans leurs rapports.

Dans une seconde partie, nous montrerons, à partir d'un document typique, comment s'organise aujourd'hui dans l'Eglise catholique de France un débat sur l'initiation religieuse.

## PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES SUR L'INITIATION

### 1. Les données ethnologiques

Dans la perspective que nous adopterons, le terme « initiation » pourrait être remplacé par ceux d'éducation, acculturation, ou socialisation. Tous ces termes ont en commun de désigner des techniques d'influence par lesquelles des acteurs sont introduits dans les manières de penser et d'agir d'un groupe social.

Le choix de cette perspective demande à être fondé. Il ne s'agit pas en effet d'une simple convention : deux ethnologues avertis adoptent eux-mêmes ce point de vue sur les rites d'initiation africains et c'est dans leurs analyses que nous prendrons notre point de départ.

« Le rite initiatique, écrivent L.V. Thomas et R. Luneau, est un ensemble complexe de techniques visant à humaniser (culturaliser et socialiser) l'être humain, par le biais de la connaissance libératrice et des épreuves bienfaisantes, afin de l'orienter vers ses responsabilités d'adulte, de spécifier son statut et ses rôles »<sup>1</sup>. A travers la diversité des rituels et des contextes, les auteurs sont amenés à mettre en évidence quatre fonctions complémentaires des techniques d'initiation<sup>2</sup>.

1. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La Terre africaine et ses religions, Traditions et changements*, Paris: Larousse (coll. « Sciences humaines et sociales »), 1975, p. 214.

2. *Ibidem*, pp. 216-220.

Ces techniques ont d'abord des *fonctions politiques*. Dans les sociétés sans Etat, la perpétuation des traditions repose largement sur ces rites qui doivent « exprimer, maintenir, épurer l'ordre social séculaire ». L'initiation des adolescents contrôle les risques toujours possibles d'irruption d'une culture nouvelle portée par la génération montante. Initier, c'est, dans cette perspective, réunir les conditions d'une reproduction conforme, non seulement des comportements mais des rapports entre les sexes, les classes d'âge, etc. Que l'initiation se passe dans le cadre d'une fête (avec ses excès, la levée des interdits) ne change pas grand chose à l'affaire, car la « festivité » ne se comprend que dans le rapport d'une société à ses normes : elle n'est transgression qu'en tant qu'elle est aussi rappel de l'ordre ordinaire, du caractère sacré des normes.

*Fonctions culturelles* ensuite. Initier, c'est apprendre à employer les « mots de la tribu », en transmettre la mémoire (mythes). Plus profondément, c'est faire entrer dans un système de valeurs, par une proposition ou un rappel solennels de ces valeurs. Au moment d'entrer dans le groupe des adultes et de procréer, l'adolescent reçoit une sorte de brevet de civisme, et doit faire montre d'une « conscience d'espèce ».

*Fonction symbolique*. Le rite initiatique comporte toujours une mise à mort suivie de re-naissance. Chez les Luba du Zaïre, le lieu de l'opération se nomme « le lieu où l'on meurt ». A la conclusion des rites, l'initié reçoit un nom nouveau, des vêtements neufs, etc. Ainsi l'initiation opère-t-elle une fusion dramatique de la naissance et de la mort, de la cosmologie et des rapports sociaux de dépendance (donner/recevoir).

Enfin, les rites d'initiation remplissent des *fonctions sociales* : ils resserrent les liens sociaux et les rendent plus intenses (invitations). Les auteurs insistent peut-être unilatéralement sur ce point : l'intensité des relations sociales ne doit pas faire perdre de vue que se reproduisent aussi (fût-ce à travers leur négation) les rapports de domination. Ainsi certains ethnologues montrent-ils comment les « visions » accordées aux initiés durant leurs épreuves n'ont pas des chances égales d'être authentifiées : c'est

suivant la puissance de leur famille que les adolescents pourront raconter leurs visions avec quelque chance de les faire légitimer<sup>3</sup>.

## 2. L'enjeu social de l'initiation

Ces données de l'ethnologie offrent l'avantage de montrer assez clairement que l'initiation consiste à la fois à transmettre des modèles culturels et à assigner une place dans la société. Si le noyau de l'initiation concerne la reproduction de l'espèce, on voit bien que le groupe transmet à travers elle, non seulement un savoir-faire, mais la contrainte sociale présentée comme vertu ; consacrer la faculté biologique de procréer, c'est institutionaliser le rôle culturel de père et d'adulte.

Dira-t-on que ces données du problème sont bouleversées quand on quitte une société traditionnelle ? A l'examen, la chose est moins simple.

Certes, les fonctions de l'initiation, telles que les décrivent les ethnologues, sont liées à une société fortement intégrée et stable ; l'initiation préserve même cette intégration et cette stabilité. Qu'advient-il de tout ceci quand la société perd son homogénéité, quand le corps social se différencie ? En apparence, les techniques d'initiation tombent en désuétude au moins en tant qu'elles s'adressaient à tous et qu'elles introduisaient dans un « état » (adulte), qu'elles étaient un barrage aux différenciations non contrôlables. L'éducation, c'est-à-dire la préparation « rationnelle » à des fonctions, l'apprentissage de savoirs pratiques, supplanterait-elle l'initiation à des « états » et des mythes ?

Nous ne le pensons pas et il nous semble qu'il faut poser le problème différemment, ce qui permettra de situer plus rigoureusement le statut de l'initiation religieuse.

Tout d'abord, si l'on se place précisément sur le terrain de l'éducation et du système scolaire en particulier, on peut soulever deux questions. D'une part, l'extrême degré d'institutionnalisation du système scolaire (obligation, étatisation et centralisation) montre à l'évidence que nos sociétés dites différenciées n'ont pu

---

3. Voir par ex., P. FARB, *Les Indiens*, Paris: Le Seuil, 1968, pp. 156-159.

se passer d'un lieu *séparé*, voire sacralisé, où l'on passe avant d'accéder à l'état adulte. D'autre part, la sociologie du système scolaire a fortement mis en évidence ses fonctions de reproduction sociale. Tout se passe comme si les épreuves intellectuelles se substituaient aux épreuves physiques, mais en conservaient les finalités : donner un statut social à ceux qui peuvent faire la preuve qu'ils sont introduits dans la *Culture* mise en position dominante par la médiation de l'École.

Si l'on observe, dans un second temps, que l'École ne remplit ces fonctions que partiellement, plutôt mal, et qu'en tout état de cause, certains le lui reprochent et contestent son rôle reproducteur, il faut encore replacer cette crise dans l'ensemble des stratégies développées par les classes sociales pour assurer leur reproduction culturelle et politique. En effet, comme l'écrit D. Hameline : « ... le monsieur qui, dans un amphi de la Sorbonne à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, lutte pour l'émancipation rationaliste (voire socialiste) des quelques dizaines de jeunes bourgeois qui assistent à son cours magistral, démontre bien que l'Université exerce librement une fonction libérante. Mais il montre tout autant que ce rôle exaltant est rigoureusement assigné à la promotion du petit nombre. Face à la mutation du capitalisme familial en capitalisme d'organisation, les nouveaux responsables doivent être *affranchis* de la tutelle de la bourgeoisie de tradition pour constituer une nouvelle bourgeoisie de managers relativement libre-penseurs »<sup>4</sup>. Dans la même ligne, l'observation des taux de diplômés des Grandes Ecoles parmi les dirigeants d'entreprises atteste à l'heure actuelle que le patronyme ne suffit plus à ouvrir droit à ces postes, qui se légitiment à présent par un savoir caractérisé de plus en plus lui-même par l'aptitude présumée à diriger. On voit que, sous la rationalisation apparente, survit, simplement mieux caché, un jeu d'initiation au pouvoir.

Ces analyses rapides, qu'il n'est pas dans notre propos de développer, permettent de préciser avec plus de rigueur ce qui se passe quand la société se différencie. Loin de disparaître, l'initiation, au sens large des fonctions sociales décrites en commençant,

---

4. D. HAMELINE, « L'appareil, l'acteur et l'agent », *Connexions* (13), 1975, pp. 6-7.

continue de développer ses rites. Ce qui se modifie, c'est la forme institutionnelle, ou même simplement l'*initiateur* : des lieux spécifiques et relativement autonomes (école par exemple) et non plus le seul groupe global ; l'Etat en particulier assume des fonctions dévolues auparavant à la famille, et cette centralisation devient conflictuelle puisque, pour une part, elle limite et, pour une autre, perpétue les différences de pouvoir social. Dans la même ligne, on pourrait dire qu'à la fois les « quartiers » urbains disparaissent et avec eux les cultures homogènes, transmises par familiarité ; qu'une ville n'est pas une juxtaposition de villages, et que les barrières spatiales ne jouent plus comme par le passé un rôle de barrières culturelles ; mais il ne faut pas perdre de vue que la proximité dans l'espace de groupes inégaux peut bien reproduire la distance sociale comme le montrent les « grands ensembles ».

### 3. Religion et initiation dans une société différenciée

En appelant l'attention sur les facteurs qui prennent le relais des rites initiatiques dans une société différenciée, nous sommes amenés à nous interroger sur le sort de la religion dans ce contexte.

Allons à l'essentiel. De ce qui précède, il ressort que, loin de disparaître, les fonctions de l'initiation se perpétuent. Elles revêtent même une importance stratégique plus grande, dans la mesure où une société différenciée a davantage besoin de s'intégrer autour d'évidences collectives, d'idéaux et d'idéologies qui puissent refouler les risques de pluralisme culturel. Que l'initiation prenne la forme de la pédagogie scolaire ne change pas son statut d'initiation mais accroît son efficacité. La phase d'institutionnalisation du Christianisme, culminant avec le Concile de Trente et accélérée par lui, montre bien qu'en situation de concurrence, des messages n'influencent durablement les masses que si l'on dispose d'appareils quasi-scolaires capables de mettre au service de la diffusion d'un système religieux tant la « stéréotypisation » des messages que la spécialisation des personnels et des modes d'inculcation<sup>5</sup>. La scolarisation de l'initiation religieuse

---

5. Cf. J. AUDINET, « La catéchèse, enjeu de société », *Etudes*, juillet 1977, pp. 93-110.

est sans doute étroitement liée aux nécessités de la lutte contre les dissidences et les concurrences, internes et externes.

Pour comprendre ce qu'il advient de l'initiation dans le Christianisme, il faut donc poser le problème de la transmission du message en analysant à la fois et dans leurs relations la centralisation de l'organisation ecclésiastique et la différenciation sociale (en cultures et/ou en classes) des destinataires.

Pour accomplir un pas complémentaire, il faut se demander si l'intégration sociale se joue sur le terrain religieux et jusqu'à quel point. Cette question est centrale, car moins un langage religieux est consonant avec la culture dominante, plus il lui est difficile de se faire admettre avec naturel et plus l'inculcation religieuse, séparée des autres apprentissages, doit être réalisée pour elle-même, de façon toujours reprise (permanente) et différenciée (selon les âges et les conditions de vie). Une telle analyse montrerait comment l'on passe d'une situation où l'Eglise catholique détenait un quasi monopole idéologique et assurait une protection contre les acculturations concurrentes, à une autre où elle est placée en concurrence et où les diverses autorités sociales (parents, notables, forces politiques, etc.) ont des influences divergentes. Bref, poser sociologiquement le statut actuel de l'initiation religieuse, c'est, en chaque figure locale ou chronologique du problème, se demander qui les initiateurs ont derrière eux et devant eux : parents, prédicateurs et catéchètes n'ont le pouvoir d'initier que pour autant que le contexte social le permet, c'est-à-dire rarement. Dans la plupart des cas, l'initiation doit prendre la forme de la pédagogie.

Mais le paradoxe est que l'on discute de l'initiation et des rites qui y collaborent, en un contexte où ce terme ne prend qu'un sens extrêmement élargi (même si, comme nous l'avons dit, les fonctions sociales demeurent). Pour éclairer ce paradoxe, il faut rappeler qu'à l'instar de l'initiation traditionnelle, la pédagogie ne s'accomplit qu'en demeurant le plus souvent muette sur ses effets, et aveugle sur ses conditions de possibilité. Cet aspect des choses est encore plus net là où l'action d'influence irait à l'échec en recourant à la force et où l'on peut se faire croire que l'on n'exerce pas l'autorité pour la seule raison que l'on n'est pas autoritaire.

A partir des contextes sociaux, ramenés à quelques types,

Max Weber avait déjà esquissé une mise en ordre des modes d'exercice de l'autorité et du pouvoir. En la présentant, pour conclure cette première partie, nous voulons proposer quelques clefs d'analyse qui serviront dans les développements suivants<sup>6</sup>.

Soit un premier cas de figure où l'action d'influence doit sa force à la tradition culturelle (et aux continuités sociales qui la doublent) : l'ancienneté des normes leur tient lieu de légitimité et la transmission se fait sur le mode du « cela va de soi ». A l'opposé, on trouverait le cas d'une bureaucratie appuyée sur une division poussée du travail et qui, sur un champ délimité, exerce sa compétence pour transmettre un savoir « normalisé » (livres, apprentissages sanctionnés, etc.). Dans la typologie de Weber, l'initiation relèverait d'un troisième cas de figure, qui ne se rapprocherait des deux autres que dans les moments de crise ou d'innovation. Ce que Weber appelle légitimité « charismatique » désigne en effet une action d'influence fondée sur le prestige conquis par un individu et exercée sur le mode du « don » ou de la « vocation » : le discours prophétique (religieux et/ou politique) offre ainsi la particularité de dire du neuf quand rien ne va plus de soi et de prendre le contrepied du discours officialisé et réputé légitime ; il conquiert sa propre légitimité contre la tradition et contre les appareils. On le voit, cette dernière figure exprime en fin de compte la prétention à faire l'initiation authentique, ou du moins, comme on le voit dans le cas de la divination ou de la sorcellerie mais aussi dans le cas des avant-gardes culturelles, à constituer un savoir et un niveau d'influence extraordinaires, rompant avec la conformité.

### *L'EGLISE CATHOLIQUE AUX PRISES AVEC L'INITIATION*

Les trois modèles wébériens que nous venons de présenter ont la particularité d'être en rotation : un message, une vision du monde, peuvent « prendre pied » par un fondateur exerçant son

---

6. Cf. M. WEBER, *Economie et Société*, I, Paris: Plon, 1971, pp. 219-305.



autorité sur un mode « charismatique », puis se transformer en « sainte tradition », être gérés par une bureaucratie. Les pratiques et les stratégies peuvent, en tout cas, être rapportées à ces modèles.

Nous analyserons ainsi un cas de discours théologique particulièrement pertinent pour notre problème puisqu'il concerne « la transmission de la foi »<sup>7</sup>. Pour que le propos de cette analyse soit bien clair, précisons qu'il s'agit pour nous de prendre un texte et son auteur comme témoins d'une problématique existante, mais sans en discuter les thèses. Nous essaierons, au contraire, de repérer l'arrière-plan du discours, qui fait la « plausibilité » de la thèse théologico/pastorale. Pour réaliser cette ambition, nous serons d'abord attentifs aux schèmes au travers desquels l'auteur perçoit les institutions actuelles de « transmission de la foi » et leur oppose des solutions de rechange. Dans un second temps, nous essaierons d'interpréter ces schèmes en nous référant à des pratiques sociales observables dans le champ actuel du catholicisme français.

## 1. Un texte-témoin

Les pages que le P. Moingt consacre aux thèmes de la foi et des sacrements<sup>8</sup> sont structurées par trois séries d'oppositions.

### *Nécessité/liberté - Tradition/adhésion*

« Héritage culturel obligatoire » dans une société stable, la foi devrait retrouver sa dimension de « décision de la liberté ». Le monde de la « nécessité » recouvre celui du « dehors » : ce que la société ou le groupe transmettent comme patrimoine ; à cette contrainte ou à cet automatisme, s'oppose le monde intérieur (de la personne) qui est celui de la décision libre. Cette stratégie de transmission de la foi postule que les sacrements ne soient plus délivrés sous le régime de l'automatisme. Il faut qu'ils cessent d'être des « actes d'agrégation à une société croyante » pour devenir des « actes de foi d'individus » (ce qui s'oppose dans le texte à : « marques d'un groupe social »).

7. J. MOINGT, *La Transmission de la Foi*, Paris: Fayard, 1976, 129 p.

8. *Op. cit.*, pp. 10-15, 20-27, 34-39.

*Savoir/engagement. Pratique/foi*

Cette seconde série d'oppositions touche au « contenu » de la foi. Au monde de la nécessité correspond la transmission d'un « savoir » extérieur détenu par des clercs et appuyé sur « la force objective des démonstrations » ainsi que sur « la puissance rassurante du consensus social ». Dans l'univers de liberté qui est à promouvoir, un assentiment de la liberté (qui aura pourtant son langage, c'est-à-dire ses « raisons ») rompra avec le fonctionnement héréditaire de la foi qui ôtait à celle-ci son caractère d'acte risqué (« le tragique des luttes solitaires »). C'est dire que l'ordre rituel sera subordonné à une critique de la religion par la foi, que les pratiques seront secondes par rapport aux intentions, que l'adhésion prendra le pas sur les croyances affectives.

*Institution/autocréation. Pouvoir social/assurance théologique*

Troisième registre, qui concerne les techniques d'inculcation. Aux techniques inspirées du catéchisme et de l'univers scolaire, qui permettaient de « posséder la foi » comme notions sans la « respirer » dans l'environnement, il faut substituer des pratiques d'auto-création par communication. Au lieu de recevoir passivement, il faut apprendre à dire activement ; au lieu de se familiariser avec la langue des convaincus, il faut apprendre à convaincre en s'exprimant au-dehors : « on a besoin de dire sa foi pour devenir soi-même croyant ». C'est dire que les sacrements doivent cesser d'être « mis au service de la croissance numérique de l'institution » et de « sa puissance sociologique ». Ils « délivreront leur message évangélique » quand ils ne seront plus « des instruments du pouvoir du clergé sur les masses ». Alors la perpétuation du groupe croyant ne sera plus basée sur « le jeu de la croissance démographique » mais sur la grâce et la « confiance dans la puissance de la parole de Dieu ».

**2. Les conflits de l'initiation religieuse**

Nous sommes en présence d'un programme (« politique d'assainissement », dit l'auteur) dont il nous faut à présent analyser et comprendre les lois sociales de programmation. Nous procéderons

tout d'abord à partir de la typologie de Weber, qui nous permettra de remonter au contexte social et à certaines pratiques concrètes.

Un tel document semble adopter la posture sociale du prophète qui défend la foi contre le système clérical ; selon l'auteur, l'accroissement démographique des baptisés par la sacramentalisation réduit la foi à une coutume, voire à une « culture tribale ». Plus profondément, ce système est une idolâtrie puisque la demande « sociologique » (païenne ?) en est le seul principe directeur au détriment de la « confiance en la Parole de Dieu ».

Pour asseoir sa critique, l'auteur est amené à désacraliser l'institution et à opérer un transfert du sacré vers le non institutionnel ; ceci aboutit à une véritable profanation des habitudes en vigueur désignées par des qualificatifs aussi péjoratifs et iconoclastes que possible, tandis que les objectifs nouveaux sont présentés comme porteurs d'avenir et libérants ; enfin, ce dont on dépouille le sacerdoce<sup>9</sup> est pour ainsi dire rendu aux fidèles, authentiques selon les critères prophétiques, qui seront de « vrais croyants minoritaires dans une société globalement incroyante »<sup>10</sup>.

Comme on le voit, ce discours se bat contre les modes à la fois traditionnel et bureaucratique d'exercice de l'autorité religieuse, auxquels il veut substituer le charisme capable de susciter une foi, « puissance d'autocréation »<sup>11</sup>. Aux règles et coutumes cléricales est opposé un auto-perfectionnement ; au rite, l'éthique de conviction<sup>12</sup>. Mais il est intéressant de constater que cette protestation se développe sur la base d'une grande maîtrise de la théologie « sacerdotale » : l'auteur se montre plus théologien que les théologiens ; s'il conteste le baptême des enfants, dira-t-il,

---

9. « L'Eglise n'a pas sa raison d'être en elle-même », p. 30.

10. P. 18.

11. P. 18.

12. « Dès que l'aspect éthique et rationnel de la religiosité se fait prépondérant, le caractère intellectuel devient secondaire. Car le simple fait de tenir certaines connaissances pour vraies est insuffisant pour une éthique de la conviction ; pour celle-ci, c'est tout au plus le degré inférieur de la foi (...) La foi doit devenir une qualité de la conviction ». Pour saisir cette manière dont Weber caractérise la religion « prophétique », il faut préciser qu'il appelle « rationnel » un message religieux qui, à l'instar de celui des prophètes du judaïsme, établit une relation entre les actes humains et leurs conséquences ; cette religion s'oppose aux formes orgiastiques, extatiques. (*Economie et Société, op. cit.*, pp. 464-474).

c'est pour les raisons mêmes qui ont amené l'Eglise à l'instaurer<sup>13</sup>.

Ayant ainsi caractérisé la stratégie sous-jacente au discours, nous pouvons nous demander quels sont les effets probables d'un mode de diffusion des croyances religieuses qui obéirait à ce modèle. Rappelons en effet que, dans la première partie de cet article, nous avons mis l'accent sur le fait que l'initiation, quelles qu'en soient les formes, est toujours un travail du groupe sur ses frontières et son identité.

Sous ce rapport, on peut souligner que le débat autour de l'initiation, dont le livre du P. Moingt n'est qu'un élément, est gros d'une redéfinition des valeurs sociales attachées à l'identité chrétienne. En apparence et au sein de l'espace autonome de l'argument théologique, on hiérarchise des valeurs religieuses. Mais les termes du lexique, la polémique envers une répartition des pouvoirs, disent, avec force, qu'il s'agit aussi de classification sociale, d'une compétition pour la définition du « bien croire » et du mode authentique d'appartenance au groupe croyant.

Pourtant, de même qu'au sein des rites initiatiques les fonctions sociales ne sont pas pensées en tant que telles, le jugement théologique sur les conditions d'accès à la foi peut se présenter comme absolument autonome. C'est ainsi qu'on dénoncera comme « religieux » des modes d'expression qui ne sont rien d'autre que les pratiques légitimées par l'Eglise en un autre temps ; un peu comme un universitaire juge « scolaire » une tournure de style !

Nous touchons à présent le noyau du conflit autour de l'initiation : le mode d'exercice de l'autorité institutionnelle, et partant, les fonctions de l'identité religieuse. Il nous faut, pour conclure, nous demander ce qui peut rendre compte de ce débat dans le contexte socio-religieux.

### 3. Mobilité sociale et extase religieuse

Il nous faut en effet revenir à nos prémisses : l'initiation ne transmet pas seulement des schèmes de pensée, elle assigne en même temps une place dans un groupe social qui, lui-même, se

---

13. J. MOINGT, *La Transmission de la Foi*, op. cit., pp. 121-122.

définit par des « marqueurs », actes ou symboles qui rendent visibles ses frontières. Les thèses pastorales analysées plus haut renvoient donc à un fonctionnement social qu'elles codifient théologiquement.

« L'appartenance à un groupe relativement homogène, écrit Luc Boltanski, la participation aux mêmes lieux communs, à l'opinion établie, à une même vision implicite du monde, assurent (aux acteurs sociaux) des protections symboliques et sociales et tendent à conférer à l'univers social l'évidence naturelle et la permanence des choses »<sup>14</sup>. En d'autres termes, l'insertion dans une structure sociale à la fois homogène et rigide confère à l'ensemble des pratiques sociales un caractère indiscutable ; la pratique de la religion revêtira dans ce contexte un *sens pratique* excluant les rationalisations éthiques. Il en va autrement quand éclatent les cadres sociaux traditionnels et quand des acteurs font l'expérience de la mobilité spatiale, sociale et culturelle. Se produit alors une « dés-initiation » ou se dissolvent les anciennes certitudes.

Plus précisément, on assiste à des affirmations doubles : la possibilité des prises de distance s'exprime comme volonté et la position à laquelle on peut raisonnablement aspirer est décrite en termes de projet ou, comme le dit P.L. Berger, d'extase<sup>15</sup>. Les membres de ces groupes en mobilité culturelle sont fréquemment activistes et militants et trouvent, dans les mouvements qui veulent changer l'ordre des choses, les moyens de réaliser, de justifier et de dépasser leur « dés-initiation ». A l'intérieur de ces groupes, le passé est perçu comme aliénant et l'avenir comme libération conquise.

Il n'est sans doute pas besoin de longs commentaires pour faire saisir combien ce portrait s'applique à ceux qui ont été acteurs et destinataires des réformes récentes du monde catholique. Ces quelques remarques suffisent donc pour suggérer que l'épicentre des débats autour de la « transmission de la foi » se situe dans les rapports d'affinité qui s'établissent entre réformes et réformateurs

---

14. L. BOLTANSKI, « Erving Goffmann et le temps du soupçon », *Information sur les Sciences Sociales*, (3), juin 1973, p. 131.

15. Cf. P.L. BERGER, *Comprendre la Sociologie*, Paris: Resma, 1972, pp. 190-192. Berger se réfère au concept d'extase dans son sens étymologique : « le fait de se tenir en dehors ou de sortir des routines de la société », et envisage en particulier « celle qui permet à un individu de passer d'un monde social à l'autre au cours de sa vie ».

religieux, d'une part, groupes en mobilité sociale, de l'autre. Ce débat peut donc être considéré en retour comme une des figures des conflits symboliques observables en France et dont les terrains et enjeux sont l'école, les institutions culturelles, la morale sexuelle, la mode, etc. En chacun de ces cas, les questions polémiques : que faire ? que transmettre ? comment dire ? etc. peuvent être rapportées à un champ social structuré par la compétition des groupes sociaux en vue de définir et maîtriser les règles du jeu. Traditionalistes et novateurs — pour s'en tenir à cette opposition sommaire — luttent ainsi sur les frontières du sacré. Si les premiers défendent avec l'énergie du désespoir les schèmes religieux auxquels ils ont été initiés, c'est qu'en dehors de ces schèmes il n'y a que désarroi. En effet, ces groupes en déclin social manquent d'intérêt pour l'innovation et leur crispation est exactement proportionnée à ce que fournissent les rites : une attestation et/ou une contestation de la place assignée à un groupe dans la société. Inversement, pour les novateurs, déplacer les marques du sacré, négocier le droit d'entrée dans le groupe religieux, c'est se donner les moyens de réharmoniser les éléments d'une culture et d'une biographie qui risquent de diverger<sup>16</sup>.



Parler de « l'Eglise aux prises avec l'initiation », c'est donc, pour le sociologue, rapporter un débat théologique à ses conditions sociales de possibilité. Nous avons pu le faire en précisant la double face des pratiques d'initiation (dont l'initiation religieuse n'est qu'un cas particulier) : transmettre une culture, assigner une place dans un groupe et des fonctions au groupe. Dans le contexte culturel éclaté que nous connaissons, nous avons vu comment les modes de transmission culturelle (en tant qu'exercice d'une autorité) sont eux-mêmes éclatés et mis en tension. L'exemple des thèses actuelles sur la transmission de la foi nous

---

16. Nous avons développé cette problématique sur la base d'enquêtes auprès d'ensembles de catholiques : cf. J. GRITTI et A. ROUSSEAU, *Trois Enquêtes sur les Catholiques*, Paris: Chalet, 1977. A. ROUSSEAU, « Religion, culture et rapports sociaux », *Recherches de Science Religieuse*, (65/3), 1977, pp. 473-504.

a amenés alors à tenter une description des forces sociales qui s'affrontent en ce débat. Dans la perspective où nous nous sommes placés, nous sommes amenés à souligner combien la question religieuse de l'initiation reflète à sa manière et dans le registre qui lui est propre la situation plus générale des luttes symboliques menées dans l'ensemble du tissu social. C'est peut-être relativiser la question. C'est plus sûrement la comprendre.

André ROUSSEAU