

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Olivier Bobineau

Dieu change en Paroisse. Une comparaison franco-allemande

- Lectures - Recensions -



Date de mise en ligne : mercredi 4 juin 2008

Revue du Mauss permanente

La paroisse, une histoire de dons

Cet ouvrage reprend dans l'intégrale une thèse de doctorat soutenue en 2003 et conduite sous la direction de Jean-Paul Willaime. Aujourd'hui enseignant à la Faculté de Sciences Sociales et Économiques (FASSE) de l'Institut Catholique de Paris où il est par ailleurs à la tête du nouvel Institut du Sens Politique (Sens-Po), Olivier Bobineau s'inscrit ici tout d'abord dans une perspective non plus orthodoxe en sociologie des religions en s'intéressant au catholicisme provincial. Travail d'expert appuyé sur plusieurs centaines d'entretiens et de questionnaires, une première originalité provient de la comparaison de deux paroisses ou plus précisément de la vie de deux paroisses, l'une française (Saint-Yves-des-Monts en Mayenne), l'autre allemande (Saint-Martin en Bavière), ce qui a valu à l'effort le prix Parlementaire Franco-Allemand. Son intérêt plus général réside toutefois ailleurs.

Institution pontifiante entre l'Église et les fidèles, la paroisse a été dans l'histoire ce qui a garanti la stabilité des dynamiques religieuses et sociales catholiques ainsi que le lieu où se sont fixés les rares changements majeurs. Le vingtième siècle, en consommant au niveau culturel la mutation moderne, a vu l'économie paroissiale traditionnelle s'éroder : « La paroisse s'est vue dépouillée des multiples fonctions qu'elle exerçait naguère. En plus de ses attributions proprement religieuses, elle se chargeait de l'instruction des enfants, elle se préoccupait de bienfaisance, elle présidait aux loisirs collectifs. Elle constituait à la fois une communauté spirituelle et sociologique. Le curé exerçait dans le village un rôle de premier plan : il était pasteur, conseiller médiateur, éducateur, père soucieux des intérêts les plus divers de la communauté. » (Hervé Carrier, 1967, cité p. 575) Depuis la fin de la seconde Guerre mondiale, toutefois, la paroisse ainsi définie est en question. Sa structure apparaît alors de plus en plus « en décalage par rapport à la société » (Brion, 1975, cité p. 13). Or qu'en est-il, sur le terrain, aujourd'hui ? Si la paroisse, sociologiquement, existe bel et bien encore, quelle est sa réalité ?

La réponse à cette question raccorde les mutations au sein de l'institution paroissiale aux mutations sociales plus globales. La sociologie des religions, il faut le dire et le redire, a eu largement tendance à isoler son objet des logiques sociales environnantes et concourantes et, du coup, d'une entreprise de sociologie générale. Or, à nouveau, les données rapportées ici confirment les tendances religieuses au sein et en dehors du christianisme. Dans les deux cas étudiés, « on est dans un catholicisme non plus de pratique régulière "par tradition" mais "par envie" » (p. 371). Il ne s'agit plus « de croire d'abord puis d'agir et de vivre ensuite ; mais de voir, de comprendre, d'agir tout en croyant » (p. 374). La foi n'est plus *a priori*, issue de la tradition, mais *a posteriori*, construite par l'expérimentation dans la paroisse. L'information corrobore ainsi ce que découvrent depuis quelques décennies les sociologues des religions, dont Yves Lambert avec sa fameuse étude sur la paroisse de Limerzel, *Dieu change en Bretagne* (1985). Si la paroisse n'est plus l'acteur d'une régulation territoriale et sociale, elle demeure importante dans la vie et l'engagement des pratiquants.

Le milieu des années 1990 a consacré la valorisation de la communauté des fidèles et du rôle des laïcs. L'Église a dû s'ajuster pour transmettre et gouverner autrement : « Il ne s'agit plus d'éveiller et d'élever les nouvelles générations dans une foi par tradition. La socialisation paroissiale ne va plus de soi ; devenue ultra-minoritaire, elle se transforme : elle est volontaire, affinitaire, à recréer au cœur de la communauté paroissiale au fil des activités et services pastoraux. De sorte que "l'identité reçue dans l'institution ne commande plus l'engagement de l'individu. C'est de l'engagement lui-même que se reçoit l'identité" » (Hervieu-Léger, 2003, citée p. 370). Similairement, le prêtre n'est plus le gouverneur hiérarchique de la paroisse et de son administration : le temps est venu de la « gouvernance paroissiale horizontale ». Les paroisses, même en province, ne sont donc pas des poches de résistance au passé mais participantes des logiques sociales qui traversent nos sociétés. Ces mutations transversales ne sont toutefois pas sans s'actualiser avec des différences nationales notables ayant trait au poids des histoires politiques et sociales respectives : séparation de l'Église et de l'État en Mayenne, coopération entre Églises et État en Bavière (p. 371), avec une logique de rupture avec la tradition et d'individualisation exacerbée dans le cas français.

Cela dit, c'est en reprenant deux propositions de Camille Tarot liant don et religion que M. Bobineau retient le plus notre attention. On se rappellera que Jean-Paul Willaime, dans un article publié dans le numéro 22 de *La Revue du MAUSS* portant sur le religieux et le politique, citait ce passage d'un texte de Tarot, qu'il traduisait lui-même de l'anglais : « Tous les grands systèmes du religieux semblent bien articuler, plus ou moins étroitement, trois systèmes du don. Un système du don et de la circulation *vertical*, entre le monde-autre ou l'autre-monde et celui-ci, qui va de l'inquiétante étrangeté des altérités immanentes au *Sapiens*, aux recherches de transcendance pure. Un système du don *horizontal*, entre pairs, frères, cotribules ou coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; un système du don *longitudinal* enfin ou d'abord selon le principe de transmission aux descendants ou de dette aux ancêtres du groupe ou de la foi, bref d'échanges entre les vivants et les morts. C'est dans la manière dont chaque système religieux déploie ou limite tel axe et surtout les entretienne, dans les dimensions et dans l'importance relative qu'il attribue à chacun, que les systèmes religieux se distinguent sans doute le plus les uns des autres. [&] Mais enfin, avec le don nous pouvons saisir quelque chose de la dynamique du mouvement, de l'action des systèmes religieux, qui reste si souvent à l'extérieur des études d'histoire ou de sociologie des religions. » Appliquant cette hypothèse à la vie religieuse paroissiale, Bobineau suggère que l'on comprenne celle-ci comme une histoire de dons suivant ces trois axes. La paroisse se situe à une position nodale dans le cycle du donner-recevoir-rendre en tant que signe du don divin et lieu de son actualisation dans la sphère humaine. Prière, offrandes et rituels (dont la messe) sont interprétables comme la « reconnaissance du don vertical de Dieu, qui prend la forme de dons, d'offrandes que les paroissiens font au donateur originel. [&] La messe traduit par conséquent de façon solennelle, à fréquence régulière, la relation de don vertical à double sens entre les fidèles et leur Dieu » (p. 341). Au plan horizontal, c'est l'activité paroissiale dans son ensemble, l'engagement communautaire et le service aux autres qui sont régis par la dynamique du don : « Dieu m'a tout donné pour que je donne à mes frères », explique un paroissien (p. 343). Ainsi le don moral de la religion passe-t-il dans le registre du don-partage réel. L'axe longitudinal s'exprimerait pour sa part, dans le discours des paroissiens, « sous la forme d'une reconnaissance de l'héritage spirituel des générations antérieures et [prenant] tout son sens dans la transmission aux générations à venir. » (p. 343) Or on l'a vu, c'est précisément la difficile transmission de la foi que questionne nos sociétés contemporaines, atteignant une fonction majeure de la paroisse.

Insuffisance d'une anthropologie du don ?

Tout s'ordonne et tout découle d'un premier don, vertical, et d'un sentiment de dette : le premier don de Dieu, qui fonde en sujet débiteur l'Église, la paroisse et l'individu, sentiment générant à sa suite les cycles du don. Or, écrit M. Bobineau, ce triptyque maussien du donner-recevoir-rendre « articulant liberté, obligation, intérêt et désintéret et reposant sur la reconnaissance d'une dette originelle », si elle « alimente et structure la paroisse dans ses différentes actions », *ne suffirait pas* à rendre compte de l'"incessant circulus de biens et des personnes confondus, des services permanents et temporaires, des honneurs et des fêtes données et rendues et à rendre" (Mauss) » dégagé par l'enquête. Cette logique anthropologique en exigerait une autre qui l'impulse et la fonde, ce que Bobineau appelle la logique de l'agapè ou de la grâce. Notion théologique, la grâce est « don gratuit, inattendu, inconcevable de l'amour de Dieu à l'homme, un don qui apporte à celui-ci le salut en le faisant participer à la vie divine. » (Eicher, 1988, cité p. 362) La « grâce renvoie, d'une part, au don divin d'amour qui contient tous les autres, à la source suprême du don et, d'autre part, à l'effet du don chez celui qui reçoit » (p. 362). M. Bobineau désire s'inscrire en accord avec cette deuxième proposition de Tarot : « En considérant avec le sociologue Camille Tarot que le christianisme est une "extension (universalisme), une radicalisation (du don au pardon), une intériorisation (conversion, amour) du système du don", autrement dit "une économie de la grâce", la paroisse peut être alors comprise comme une actualisation socialisée et institutionnalisée de cette "utopie chrétienne de la grâce". Dans cette optique, la paroisse est un cadre, parmi d'autres, visant au développement et la diffusion de la grâce à travers ses membres et au travers d'activités qui reposent sur un "donner se donner", renvoyant à "un au-delà du don" » (p. 363). Or l'interprétation de M. Bobineau demeure-t-elle « sociologique » ?

De quelle nature est cette insuffisance dont parle Bobineau en parlant d'une anthropologie du don ? Quels sont les enjeux théoriques sous-tendant cet arrimage d'une logique du don à une logique de l'agapè ? Quels sont les statuts

de ces deux « logiques » ? Voilà une série de questions à laquelle ne s'attarde pas le travail de notre auteur et qui menace à mon avis, selon la lecture que l'on en fait, de dévoyer une partie de la richesse de l'apport d'une théorie maussienne du don à l'étude du religieux. La position de l'auteur ici n'est pas claire. Or les enjeux à mon avis sont de taille, et il convient de s'y attarder quelque peu.

De quoi s'agit-il donc ? Pour le dire abruptement : En suggérant qu'une anthropologie du don ne suffit pas à expliquer la dynamique paroissiale et qu'il faut y surajouter un discours sur la grâce ou l'agapè, on semble dire qu'en matière de religieux la sociologie doit à terme être complétée par une théologie. Ce sur quoi l'auteur n'insiste pas, c'est que le discours de la grâce est un discours interne, un discours croyant, un discours qui s'inscrit dans un rapport humain, et donc vivant, à l'Autre. Il apparaît à deux endroits : dans le discours des pratiquants pour rendre le sentiment de *majestas* devant le divin d'une part et, d'autre part, dans le discours de l'Église pour qualifier ce don premier, incommensurable. C'est dire que, dans les deux cas, l'agapè-grâce appartient au régime des significations subjectives et non à une « objectivité » socio-anthropologique. Bobineau écrit : « C'est que cette anthropologie du don paroissial examinée à Saint-Martin et Saint-Yves-des-Monts se fonde et prend tout son sens *aux yeux des paroissiens* selon un autre phénomène, ou plus exactement selon un sentiment socialement partagé et mis en avant qu'il nous faut à présent apprécier. » (p. 352, je souligne) La manière la plus juste de dire les choses est peut-être celle-ci : ce n'est pas que l'anthropologie du don ne suffit pas à rendre compte de la dynamique paroissiale (au contraire, tout y est : le sentiment de dette et la recirculation du don premier suivant les trois axes, etc.) ; c'est que, en réalité, le don, dans sa composante foncièrement religieuse, ne peut se donner à voir (« aux yeux des paroissiens ») que drapé d'une métaphysique du don. Cette métaphysique ne surgit pas n'importe où : elle apparaît là où il est question des raisons dernières du don, de l'*origine* du don des dons, du don premier, du pourquoi du don, de son fondement. Voilà précisément la difficulté à laquelle s'est heurtée Mauss dans *l'Essai sur le don* et qu'a bien relevée Lévi-Strauss. *L'Essai sur le don* ne présente pas une théorie homogène du don : une fracture la traverse, celle du *hau*. Rappelons-le : le don circule, écrit Mauss, parce que la chose donnée contient quelque chose de son propriétaire antérieur, une force, un souffle, qui aspire, à terme, à lui revenir et empêche que s'arrête la circulation des dons. La chose donnée est une patate chaude. Cette théorie, empruntée à la théologie indigène, était par ailleurs cohérente avec les travaux de Mauss sur l'idée de *mana* et de sacré. Entrer dans le détail ici serait trop long, mais ce qu'il faut retenir c'est que cette introduction du *hau* court-circuite la percée promise par la théorie du don en la rabattant en dernière instance sur un discours métaphysique sur les fondements. Voilà précisément ce qui affleure avec cette complétion par la « grâce-agapè ».

Bobineau a raison de relever le langage dans lequel le don trouve à se dire dans la bouche des paroissiens. Mais ce langage ultra-personnel, unique dans l'expérience qu'en fait chaque catholique, est néanmoins formalisé par l'Église. Le langage sur la grâce permet de comprendre comment se vit le cycle du don, mais ne l'explique pas. Entrer dans le discours sur la grâce, c'est changer de niveau d'interprétation. À défaut de bien thématiser ce passage d'un régime à l'autre, l'analyse risque de suivre le langage des croyants et ainsi sortir de l'anthropologie pour entrer dans la théologie. L'analyse doit rendre compte de ce saut et montrer sa signification, non pas en épouser la phénoménologie. Il y a ici une limite de la méthode idéal-typique (et ainsi de la méthode wébérienne et de l'individualisme méthodologique en général) sur laquelle on n'a peut-être pas encore assez insisté. Reconstituer des univers de sens par le cumul des significations subjectives en reporte l'axiologie, ancre l'analyse dans ce que l'on pourrait appeler un même horizon fondationnel. Il y a un effet spéculaire inhérent à cette démarche qui, si non pris en compte, rabat l'interprétation scientifique, socio-anthropologique (et donc à portée tendanciellement universelle), sur une spécificité locale comportant nécessairement une métaphysique. Évidemment, la solution n'est pas de liquider les significations subjectives dans l'espoir de rencontrer la Vérité inscrite dans la pureté formelle de la structure, comme l'a cru Lévi-Strauss. Ceci a été maintes fois démontré et discuté. Plutôt, il s'agit de tenir ensemble structure et subjectivité tout en évitant les écueils et de l'une et de l'autre. Voilà précisément ce que promet (permet ?) l'ouverture par le don : dépasser holisme (formalisme, structuralisme, fonctionnalisme, etc.) et individualisme méthodologique tout en reconnaissant à chacun son potentiel heuristique dans une aire de validité définie. Cette discussion fait donc voir l'un des plus grands défis auquel est confrontée l'étude du « religieux vécu » (intéressé aux

significations subjectives et aux discours sur la nature don), à la fois méthodologique et théorique. Pour résumer mon propos, je dirais que *la logique de l'agapè-grâce ne supplée pas à une anthropologie du don* (comme semble le suggérer la formulation de M. Bobineau) *mais l'actualise*. Elle ne vient pas *après* mais *avant* : elle donne à voir la spécificité et la dynamique propre d'une systémique religieuse du don dans une réalité sociale donnée (et donc située).

La paroisse comme institutionnalisation du don

Cette manière de reprendre l'articulation entre don et grâce permet de mieux saisir la proposition de M. Bobineau suivant laquelle la paroisse serait le lieu d'une tension fondatrice et dynamique entre la grâce, le don infini, indéterminé et démesuré que veut incarner l'Église, et la réalité paroissiale où le don est humain : institution déterminée, finie et limitée (p. 363). L'importance capitale de la paroisse s'explique par le fait qu'elle est le lieu où une socio-anthropologie du don, cette circulation des dons réels, s'ancre dans la croyance fondatrice en une dette incommensurable : « Elle [la paroisse] organise et justifie des activités, rationalise ses finances, gère des contraintes tout en se fondant sur un discours de l'agapè. [&] L'enjeu pour la paroisse est en quelque sorte de faire vivre et comprendre la grâce dans un présent social au cSur d'un territoire ; bref de tenter de justifier l'injustifiable [&] faire toucher l'infini à partir d'une finitude, faire qu'une institution rassemblant des personnes dans une communauté soit tendue vers l'agapè. » (p. 364)

La radicalité de l'interprétation du don par le christianisme, cette radicalisation-universalisation-intériorisation du don qu'est la grâce, suggère l'auteur, aurait sans doute quelque chose à voir avec le fait que l'Église qu'elle fonde ait pu être l'institution politique la plus universelle et la plus pérenne de l'histoire. Voilà une interprétation qui sera certainement développée dans le futur et qui intéressera les MAUSSiens. Ainsi la religion catholique radicalise-t-elle ce qui est peut-être la caractéristique en propre du don religieux : un don vertical (au sens où l'entend Tarot cité plus haut) qui donne l'impulsion et structure l'ensemble des dons dans un système triaxial.

Montréal, le 23 mai 2008

Post-scriptum : Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, 408 p.