

Les virtuoses du religieux : de l'action à la stratégie sociale. L'exemple de la Belgique et de la France

*Kristoff Talin**

Dans la société actuelle, la religion catholique rencontre deux types de difficultés. Premièrement, le catholicisme connaît une perte d'influence dans le monde occidental contemporain. La montée de la rationalisation, l'autonomisation de la société politique ainsi que la revendication de l'autonomie des individus ont considérablement réduit la prégnance du magistère catholique et sa sphère d'influence. Deuxièmement, des problèmes internes à l'Église catholique existent. L'implantation géographique de l'Église, avec ses multiples situations religieuses, rend difficile une conception monolithique de la foi. La restauration catholique, proposée — pour ne pas dire imposée — par le pontificat de Jean-Paul II, n'a pas endigué le mouvement de sécularisation. L'*aggiornamento* de l'Église, amorcé par le Concile Vatican II, ne s'est donc pas fait sans heurts, et l'impact de la modernité sur l'Église a bouleversé ses différentes composantes tant au niveau de ses structures qu'au niveau des catégories qui la composent : les laïcs, les clercs et les religieux.

Ces derniers — de sœur Emmanuelle dans les bidonvilles du Caire à frère Roger dans la communauté de Taizé — sont des figures charismatiques qui ont marqué la seconde moitié du XX^e siècle. Dans une société moderne et sécularisée, ces « héros du croire » apparaissent aux yeux de la société comme des virtuoses des valeurs humaines. Mais dans le même temps, l'effondrement des vocations et la vague de départs de l'institution dans les années soixante-dix donnent une photographie de la vie religieuse relativement pessimiste : il n'est pas sûr que la vie religieuse survive au XX^e siècle. Dès lors, il pourrait paraître étrange de

* Kristoff Talin est chargé de recherche au CNRS — Centre d'Informatisation des Données Socio-Politiques, Institut d'Études Politiques (Grenoble).

s'intéresser à un groupe pour lequel les symptômes sont alarmants et les diagnostics pessimistes.

Pourtant, sur plus d'un point, les religieux occupent une place incontournable. *Ad intra*, ils composent le groupe de permanents de l'institution le plus nombreux. *Ad extra*, la confrontation de ce groupe social avec la modernité peut être vue comme le parangon des tensions entre l'Église catholique et le monde moderne. La recherche présentée ici veut contribuer à une réflexion sur les rapports entre Église catholique et société. D'autant plus que des formes de vie religieuse contemporaines surgissent dans certains nouveaux mouvements religieux et s'installent durablement dans le paysage catholique. On pourrait penser que le statut canonique de ces nouveaux mouvements religieux nous entraîne loin de la vie religieuse. Pourtant, des membres des *Béatitudes*, du *Pain de Vie* et du *Chemin Neuf* prononcent des « conseils évangéliques » (pauvreté, obéissance et chasteté). Si l'on ajoute à cette profession de conseils — les mêmes que ceux des religieux — une vie cénobitique, on admettra aisément que ces nouveaux mouvements religieux ont des aspects de vie religieuse. « On peut d'ailleurs se demander s'il ne s'agirait pas d'une nouvelle forme de vie consacrée ; vie consacrée vécue dans un ensemble plus grand, tout en gardant, comme groupe interne, son autonomie nécessaire, mais groupe animant l'ensemble par le radicalisme de son choix et la force de sa mission. » (Beyer, 1985, p. 74-75) Ces nouvelles formes de vie religieuse sont sans doute encore très peu nombreuses (quelques dizaines de personnes en France et en Belgique). Il n'en reste pas moins qu'elles illustrent un questionnement de la société moderne par rapport à la vie religieuse et qu'à ce titre elles méritent notre attention. Les frontières de « l'excellence religieuse » sont donc floues et il convient d'en préciser les contours afin de déterminer ce que sont les virtuoses du religieux. On pourra alors s'interroger sur les formes contemporaines de leurs stratégies sociales.

Les virtuoses du religieux entre tradition et modernité

Pour Max Weber, ces « virtuoses du religieux » sont des individus possédant le charisme nécessaire pour garantir la certitude permanente de la grâce. Pleinement investis dans leur objet religieux, ils sont aussi plus à même de voir leur univers religieux façonner l'ensemble de leur vision du monde. Et l'on

verra que le groupe des virtuoses des religieux est plus ou moins extensible selon la définition que l'on en donne.

À la recherche des virtuoses

Les figures religieuses présentes chez Weber peuvent s'étudier selon deux axes d'entrée. Le premier d'entre eux insiste sur la fonction exercée et les modalités de l'action religieuse. Le second évoque davantage les conséquences et les formes que peuvent prendre cette action. Bien évidemment, ces différents modes classificatoires ne se recouvrent pas totalement. On peut néanmoins imaginer que des passerelles entre ces deux idéaux-types soient possibles.

De la nature des virtuoses...

Max Weber, qui s'intéresse aux formes de l'activité religieuse, distingue dans *Économie et société* plusieurs types de figures religieuses : le prêtre, le prophète et le sorcier¹.

Le prêtre apparaît comme le fonctionnaire d'un culte. Il gère les biens symboliques d'une entreprise qui est caractérisée par sa durée et son organisation. Dans cette perspective, la formation du prêtre est rationnelle. L'institution pour laquelle il travaille ne lui demande pas de charismes spéciaux mais plutôt d'être un médiateur entre le monde et l'au-delà. Il est chargé de légitimer l'institution en produisant des écrits. Enfin, il doit maintenir les laïcs dans l'Église. Dans cette perspective, la prédication joue un rôle essentiel : elle contribue à légitimer l'Église comme instance de salut. Celle-ci devient le point de passage indispensable pour les laïcs.

Certaines religieuses apostoliques exercent des fonctions ecclésiastiques. Elles deviennent des permanentes de l'institution et bénéficient ainsi d'un charisme de fonction. Les exemples des religieuses catéchistes ou responsables d'« Assemblée dominicale en l'absence d'un prêtre » sont révélateurs de la proximité « typique » de la religieuse et du prêtre. Ces religieuses peuvent être assimilées au type-idéal du prêtre même si elles ne manipulent pas directement les biens symboliques. La proximité entre le type-

¹ On notera que seules les deux premières sont des types opératoires pour l'étude sociologique des virtuoses du religieux.

prêtre et les religieux est encore plus nette puisqu'une bonne part d'entre eux sont prêtres. On peut donc imaginer que l'exercice du sacerdoce chez les religieux-prêtres contribue à routiniser leur charisme de religieux. Ainsi, un religieux qui a la responsabilité d'une paroisse se trouve en fait assez proche d'un prêtre séculier.

Face à la figure du prêtre se dessine celle du prophète. Celui-ci est porteur d'un charisme individuel car c'est par sa prophétie qu'il existe. Ici, la vocation personnelle prime. À la différence du prêtre, il revendique l'autorité en fonction de la révélation qui l'habite. Il n'est pas chargé d'entretenir un culte, pas plus qu'il n'est le messager d'une institution. Enfin, il refuse d'être rémunéré pour son activité. Toutefois, comme le prêtre, il professe une doctrine à laquelle il faut croire. Par exemple, des religieuses, proches de ce type-idéal, peuvent exister. Les fondatrices d'ordre religieux ou les « figures médiatiques » de la vie religieuse peuvent être proches du type-prophète. Elles sont reconnues non par leur statut religieux mais par leur stature personnelle.

... et de leur l'action

Ces figures religieuses peuvent être complétées par les *virtuoses du religieux* que sont l'ascète et le mystique. L'illumination mystique découle d'une piété intense et de la contemplation. Elle implique de se détacher des intérêts de ce monde et se caractérise par un état persistant de « grâce ». Le mystique est habité, en permanence, par la présence de Dieu. Porté par cette présence, il en fait l'expérience et atteint ainsi une forme d'extase que la religion s'efforce de rationaliser pour en obtenir une forme consciente. Il cherche à vivre le plaisir de la communion avec Dieu et pense qu'il est un « vase d'élection du divin » (Weber, 1971, p. 559). Comme il veut parvenir à un état proche du divin, cela a des conséquences négatives sur toute l'activité sociale ; il n'est pas prêt à opérer une transformation de la société. En effet, Dieu ne peut être en lui que si le mystique arrive à s'éloigner du monde pour se consacrer à Dieu. Bien que reposant sur une expérience profondément individuelle, le mysticisme peut néanmoins favoriser la création de communautés de vie. « En d'autres termes les hommes qui s'aiment suffisamment les uns les autres — au sens johannique d'amour mystique — pensent également de la même façon et, à cause précisément de l'irrationalité de cette façon de sentir, agissent solidairement selon

la volonté divine. » (Weber, 1971, p. 563) L'exemple des moines, dans leur forme de vie anachorétique ou cénobitique, s'inscrit tout à fait dans cette représentation du mystique.

En face de cette figure mystique, il existe un autre type de comportement religieux radicalement différent : l'ascétisme. Ce qui définit cette forme de religiosité, c'est une conception de l'être humain où celui-ci apparaît comme « instrument de Dieu ». Il faut comprendre par cette expression que l'activité religieuse de l'être humain est dirigée par Dieu. Dans cette perspective l'homme doit trouver sa rédemption par un comportement irréprochable. Le « monde » peut alors prendre deux formes. D'une part, il peut être considéré comme un vecteur de tentation qui empêche l'homme de trouver sa rédemption. Dans ce cas, celui-ci peut choisir de fuir le monde ; c'est « l'ascétisme hors du monde ». D'autre part, l'être humain peut considérer qu'il doit participer au monde, puisqu'il est « l'instrument de Dieu ». Il doit le transformer pour le mettre en accord avec ses idéaux ascétiques ; c'est « l'ascétisme dans le monde ». Ici encore, il est aisé de voir comment des religieux ou des religieuses apostoliques — voire des moines ou des moniales — peuvent être des ascètes. Les vœux qu'ils prononcent et les choix radicaux de vie qu'ils font témoignent d'une volonté de transformation du monde.

Tensions internes et tensions externes

Les virtuoses du religieux : un groupe social polymorphe...

Si l'on souscrit à une vision restrictive du virtuose du religieux, on comprendra aisément que la figure du prêtre et celle du virtuose sont relativement antinomiques. L'activité « professionnelle » du prêtre contribue à routiniser son action et son charisme et à faire de lui l'homme d'une institution. La certitude de la grâce ne peut demeurer permanente, si bien qu'en cela le prêtre n'est pas *a priori* un virtuose du religieux. Dans le même ordre d'idée, et en reprenant la définition commune du virtuose, « [p]ersonne, artiste extrêmement habile, dont le métier, la technique sont supérieurs » (*Le Petit Robert*, 1988), on ne pensera pas spontanément au prêtre lorsque l'on parlera de virtuose du religieux. En revanche, on verra davantage apparaître sous cette appellation les religieux et plus particulièrement les moines et les moniales. « Les sources du christianisme primitif présentent les

virtuose comme une catégorie à part : ce sont eux qui, plus tard, formeront les ordres monacaux. » (Weber, 1995, p. 306) S'inscrire dans une dimension restrictive de la virtuosité, c'est donc prendre pour incarnation du virtuose les religieux et les religieuses.

Mais il est possible de s'inscrire dans une autre version plus large de la virtuosité. Premièrement, si l'on accepte de définir la virtuosité comme l'investissement total dans son objet, donc ici dans la religion, et comme l'excellence dans son domaine, on peut envisager que le prêtre puisse accéder au statut de virtuose. Max Weber laisse d'ailleurs une potentialité allant dans ce sens. « À l'instar des magiciens qualifiés, les virtuoses religieux qui élaboraient méthodiquement leur salut ont formé en tous lieux un état religieux particulier à l'intérieur de la communauté des croyants, auquel revenait souvent un honneur social particulier à l'intérieur de leur cercle. » (Weber, 1995, p. 306) Or, cette définition pourrait très bien comprendre le prêtre comme un virtuose du religieux. Deuxièmement, il existe une interpénétration des sphères entre prêtres séculiers et prêtres réguliers. Autrement dit, comme cela a été souligné précédemment, un certain nombre de religieux, représentant la figure type du virtuose, sont aussi des prêtres. Cette situation laisse à penser que l'éthique de virtuose peut être aussi véhiculée par le prêtre. Troisièmement, une autre figure du virtuose, qui est postérieure à la typologie de Max Weber, peut se retrouver dans certains nouveaux mouvements religieux et notamment chez les adeptes du Renouveau charismatique. Une étude française montre clairement que les membres du *Chemin Neuf* et des *Béatitudes* sont des virtuoses du religieux, soit dans leur forme ascétique soit dans leur forme mystique. « Nous pouvons en effet, comme nous le ferions pour les moines, les ermites et les consacrées, considérer les engagés en communauté comme des virtuoses du religieux, donnant leur vie, consacrant leur temps et leur énergie à élaborer méthodiquement leur salut. » (Pina, 1997, p. 247) Dans une acception plus large, on peut donc considérer que les religieux et religieuses, mais aussi les prêtres et les membres des communautés du Renouveau charismatique, sont des virtuoses du religieux. Toutefois, vu la spécificité de la vie religieuse, vu la place prépondérante des religieux et religieuses, l'étude portera principalement sur l'être et l'agir des religieux et religieuses. Être et agir des virtuoses qui peuvent prendre des formes différentes,

d'autant plus que les virtuoses du religieux présentent des tensions permanentes entre le monde et la religion.

... en tension...

Deux principales formes de tensions peuvent être observées au sein des virtuoses du religieux.

La première d'entre elles provient de l'essence même des virtuoses. L'éthique religieuse qui les habite est, par définition, radicale et elle détermine un rapport au monde et, donc, des stratégies sociales différentes d'un type de virtuoses à l'autre. Dans le cas de l'ascète extra — et plus encore intra — mondain, sa stratégie sociale sera caractérisée par la volonté de trouver un indice de sa sanctification grâce au signe tangible de la « réussite professionnelle ». Le mystique aura, quant à lui, à cœur de fuir le monde car celui-ci représente quelque chose en dehors de son univers de sens. Mieux même, le mystique ne recherche pas le succès dans le monde car celui-ci peut représenter une tentation qui nuira alors à l'inscription mystique de son projet. Mais dans le même temps, motivés par la volonté de transformer le monde au nom de leur éthique, ils doivent, pour y parvenir, faire des compromis avec ce dernier. Et c'est de ce compromis que naissent les tensions. La tension qui habite, de manière consubstantielle, les virtuoses tient à l'opposition inéluctable qui existe entre la cité de Dieu et la cité des hommes. « L'idéalisme radical spécifique au virtuose va se manifester dans la tension entre les postulats religieux qu'il promet et les ordres et valeur du monde historique : l'État, la famille, le métier, la possession, l'art, la sexualité et la science ; tension irréductible susceptible de culminer, selon les cas, dans le rejet du monde et sa dévaluation (fuite hors du monde de l'ascétisme extra-mondain par exemple). En fait la tension que le monde entretient avec les postulats religieux se manifeste selon différents points de vue. » (Ouédraogo, 1997, p. 615) L'action sociale et, *a fortiori*, les stratégies sociales ne vont donc pas de soi.

Le second type de tensions peut être observé entre les virtuoses du religieux et l'Église catholique. À la fois permanents de l'institution, mais en dehors de la structure hiérarchique de l'Église, les virtuoses du religieux se présentent par rapport à l'Église hiérarchique avec une certaine distance. D'une part, ils sont mus par une éthique personnelle de conviction ; d'autre part, l'association de laïcs à laquelle ils appartiennent est porteuse d'un

charisme propre. Cette double éthique, personnelle et du groupe, si elle trouve souvent à s'agencer de manière harmonieuse, entre parfois en tension avec l'institution Église, surtout dans ses composantes hiérarchiques. La place proposée aux religieux par l'Église hiérarchique est d'ailleurs ambivalente. Ainsi, l'état religieux est reconnu dans l'Église, mais il occupe une place spécifique. « Cet état de vie, compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc ; Dieu appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition pour jouir dans la vie de l'Église de ce don spécial et servir à la mission salutaire de l'Église, chacun à sa manière. » (*Lumen Gentium*, n° 43)

De plus, la vie religieuse est un signe de Dieu, tout comme le sont le sacerdoce, le laïc et le mariage. « La tâche du sacerdoce ministériel est de représenter l'Église par l'action et comme signe qui s'adresse aux hommes, dans la sphère de sa fonction. On peut en dire autant du laïc, sauf que son domaine est " temporel ", puisqu'il s'étend aux semblables en général et au monde, selon la vie quotidienne de la société humaine. L'état de mariage est déterminé par l'orientation effective de chacun au bien de l'autre, fonction qui caractérise leur mutualité exclusive. [...] Enfin, le propre de l'état religieux est que sa tâche consiste à représenter, en tant que tel l'Église sous l'aspect de sa tension à Jésus-Christ et à Dieu, bien plus sous celui de l'aboutissement eschatologique, qui est de demeurer avec Dieu en Jésus-Christ. » (Schulte, 1965, p. 1160) Par ailleurs, les religieux ne sont pas une partie de l'Église hiérarchique. « Ils sont une structure dans l'Église, non de l'Église. » (Huyghe, 1965, p. 1182)

Indépendamment du contenu du texte sur les religieux, sa place est significative de la volonté ecclésiale. Les religieux sont définis entre le chapitre cinq « L'appel universel à la sainteté » — dont ils sont les principaux représentants — et « Le caractère eschatologique de l'Église » (chapitre sept) de *Lumen Gentium*. Il s'agit donc de faire apparaître la vocation spécifique des religieux. Ils apparaissent comme le lien entre le monde et le royaume, et demeurent des modèles pour le chemin vers la perfection qu'ils accomplissent. Situer ce chapitre après la définition hiérarchique de l'Église, chapitre trois, c'est aussi reconnaître que les religieux

entretiennent des liens avec la hiérarchie. L'exemption² est relativisée. Même si les religieux gardent leur autonomie, le chapitre qui leur est consacré dans *Lumen Gentium* rappelle leur appartenance à l'Église et les liens qu'ils entretiennent avec les évêques du diocèse. Cette nouvelle façon de percevoir l'exemption est révélatrice des évolutions théologiques. Valoriser l'exemption, c'était constituer la vie religieuse dans une sphère indépendante, ou au moins marginale, de l'Église hiérarchique. Chercher à la relativiser c'est, au contraire, l'inscrire dans une perspective plus ecclésiale.

Situé dans cette perspective, le virtuose du religieux est, presque par essence, un être en tension permanente. De la manière de vivre et de gérer ces tensions, différentes formes de stratégies sociales peuvent voir le jour : des formes attestataires ou contestataires, voire révolutionnaires, des formes traditionnelles ou prophétiques. Comme pour la place qu'ils occupent dans l'Église hiérarchique, les tensions sont vives entre les stratégies sociales souhaitées et développées par les virtuoses et leur réalisation intramondaine. Tout porte à croire que les tensions observées entre l'Église et le monde se traduisent par des stratégies sociales différentes dans le temps et dans l'espace, d'autant que les virtuoses du religieux apparaissent comme relativement diversifiés. Le pluralisme religieux et social serait autant le produit de la diversité des contextes nationaux que de la diversité interne aux groupes de virtuoses du religieux. Autrement dit, la dérégulation est en œuvre, ce qui a pour conséquence une individualisation des comportements et des stratégies sociales.

... et en dérégulation

Sous l'impact de l'individualisation et de la modernité, la régulation institutionnelle est moins systématique, ce qui permet à des politologues d'affirmer : « Les processus de décision découlent moins de l'intervention d'une instance centrale, d'une imposition hétéronome et relèvent plus d'une autonomie régulée. Dans les arrangements institutionnels, la configuration des acteurs sociaux paraît avoir plus d'importance que l'intervention du politique. La multiplicité des instances, des acteurs établis dans une autonomie

² L'exemption permet aux instituts religieux *de droit romain* d'échapper à la juridiction de l'évêque. Ils dépendent directement du Saint-Siège à Rome.

croissante, avec des marges nouvelles d'intervention, permet d'évoquer une véritable polycentricité des formes de régulation du social et du politique. » (Jobert et Commaille, 1998, p. 15) Même si l'application de cette notion aux organisations religieuses relève d'une gageure, un tel détour théorique peut être fructueux ; derrière cette notion surgit celle de compromis. « La décision, la réforme ou la règle sont ainsi l'aboutissement d'un processus négocié. » (Jobert et Commaille, 1998, p. 16) Plus généralement, il semble que l'Église, comme toute autre organisation sociale, n'échappe pas au compromis avec l'État et avec la société civile. Mieux même, les changements sociaux contemporains — la sécularisation entre autres — ne font qu'accroître l'ampleur et l'urgence du compromis catholique³. Les ordres religieux, sous l'influence de la modernité, se situent aussi dans un nécessaire compromis avec l'Église d'une part, avec l'État d'autre part, mais aussi avec la société civile (Talin, 1997).

Depuis la fin du Concile, les vœux religieux ont beaucoup évolué, notamment dans la négociation mise en place entre le religieux et son supérieur. La diversité des insertions et des projets religieux et professionnels a engendré une gestion différente de l'être et de l'agir des religieux. La régulation de l'institut sur ses membres est de plus en plus ténue, si bien que tout porte à croire que le processus d'individualisation porte à la fois sur une dimension interne, avec une transformation des rapports à l'autorité religieuse, et sur une dimension externe, avec des engagements de plus en plus personnels dans la société. La dérégulation institutionnelle de la vie religieuse traduit l'évolution de cette dernière dans la société européenne post-conciliaire. Elle prouve aussi la « modernisation » de la vie religieuse qui n'échappe pas au processus d'individualisation à l'œuvre dans la modernité.

De plus, cette dérégulation rend plus difficile l'analyse des actions et des stratégies sociales car elles deviennent moins aisément visibles. Dès lors, il n'est plus possible de faire une sociologie de la vie religieuse axée exclusivement sur une sociologie de l'ordre religieux ; une nouvelle approche de la stratégie sociale des virtuoses du religieux doit donc

³ Pour mesurer l'ampleur du compromis dans l'Église catholique, on peut consulter le numéro 44/4 de *Social Compass* paru en 1997, « Les compromis catholiques ».

obligatoirement tenir compte des actions et des stratégies prenant place, implicitement ou explicitement, en dehors de l'ordre religieux.

Actions et stratégies sociales des virtuoses du religieux depuis le concile

Depuis la fin du concile Vatican II, trois périodes — marquant le développement de stratégies sociales différentes — peuvent être mises en évidence.

*Les années soixante-dix :
des stratégies sociales marquées par la crise d'identité ?*

Qu'il s'agisse de la vie religieuse féminine ou masculine, qu'il s'agisse de la Belgique ou de la France, le même phénomène s'observe : les grandes institutions religieuses — d'enseignement ou de soins — qui avaient dominé le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e ne font plus recette. L'heure est à l'abandon de cette forme de présence au monde. Selon l'angle d'analyse choisi, le chercheur pourra expliquer cette situation par la volonté délibérée d'une autre insertion sociale ou par le nécessaire retrait dû à l'effondrement quantitatif de la vie religieuse. Ainsi en France, la part des religieuses dans l'enseignement se réduit à environ 6 % du total. En Belgique, la situation est à peu près la même. Les institutions enseignantes — longtemps tenues par les congrégations religieuses féminines, et dans une moindre mesure masculines, au sein du pilier catholique belge — ne sont quasiment plus sous leur direction.

Dans le domaine de la santé, les faits sont encore plus clairs. Les institutions hospitalières tenues par des congrégations féminines ont disparu ou presque, et les religieuses dans les professions de santé ont abandonné tout signe distinctif pour éviter toute discrimination. Le pourcentage de religieuses engagées dans ce domaine est aujourd'hui d'environ 2 %, et les hôpitaux congréganistes pourraient se compter sur les doigts d'une main en Belgique et en France. On peut, à juste titre, avoir l'impression que ces évolutions ont été davantage subies que choisies et que des raisons structurelles expliquent cette déshérence. Au sein d'une vie religieuse — masculine ou féminine — de moins en moins

nombreuse, il devient difficile d'assumer la présence et la gestion de grandes institutions. Cet argument ne saurait pourtant suffire.

En effet, des raisons stratégiques expliquent aussi ce retrait de l'enseignement et de la santé. Sous l'impulsion du concile Vatican II, les congrégations ont privilégié d'autres types d'insertions. Dans un premier temps, une stratégie d'enfouissement a été mise en place. Il s'agissait moins d'être visible — et par conséquent identifié — que de témoigner au cœur du monde de la vie religieuse. Ce choix d'insertion, en partie inspiré par une théologie de l'enfouissement valorisant l'être du religieux comme « levain dans la pâte », a eu son heure de gloire dans les années soixante-dix. L'effondrement conjoint du nombre de religieuses et de religieux, allié à une vague de départs sans précédent, n'en ont pas ralenti pour autant ces nouvelles insertions. On peut donc bien parler de nouvelles stratégies sociales, à la sortie du concile, valorisant plus la transparence que la visibilité sociale des religieux et religieuses.

De la crise d'identité à la crise de visibilité : les années transitoires

Les années quatre-vingt semblent marquer un premier tournant dans les modes de présence sociale. Une série d'événements concomitants peut expliquer l'évolution de la situation.

Premièrement, la crise d'identité qui frappait la vie religieuse ouest-européenne semble s'amenuiser. Un certain nombre de signes extérieurs le confirme. Ainsi, la vague de départs semble endiguée. Peu de religieux et de religieuses entrent au noviciat, mais il y a aussi peu de départs. Las de voir une crise de plausibilité succéder à une crise d'identité, les virtuoses du religieux vont dès lors chercher des nouvelles manières d'être « dans le monde sans être du monde ».

Deuxièmement, l'élection de Jean-Paul II à la tête de l'Église catholique engendre un changement de perspective missionnaire. Sous son impulsion, il est clair que la politique de visibilité du chrétien est de nouveau valorisée et insiste — de manière quasi-permanente — sur l'importance et la primauté de la vie contemplative. D'une part, elle offre une plus grande visibilité à la vie religieuse, si bien que le monastère devient le signe de la présence des religieux et des religieuses dans le monde contemporain. D'autre part, elle correspond mieux à la volonté

papale d'imposer un primat du spirituel sur le temporel. Cette insistance papale oblige la vie religieuse apostolique à se redéfinir ou du moins à redéfinir ses stratégies de présence et d'action dans le monde.

Troisièmement, l'émergence et le développement des nouveaux mouvements religieux — principalement incarnés par le Renouveau charismatique — provoquent une certaine concurrence avec la vie religieuse traditionnelle et obligent les religieux et religieuses à redéfinir leurs stratégies par rapport au monde. En effet, les mouvements charismatiques se sont saisi des espaces laissés vacants par la vie religieuse et ont popularisé leur action en faisant de leur visibilité un des points forts de leur stratégie sociale.

Incités par le souverain pontife à être plus visibles, concurrencés sur ce terrain par les mouvements charismatiques et confrontés à l'échec de la stratégie d'enfouissement qui n'a pas réussi à enrayer le processus de dissolution de l'identité religieuse dans le social, *les virtuoses mettent davantage l'accent sur la visibilité sociale des ordres religieux tant masculins que féminins*. Si cette stratégie semble à peu près acquise au milieu des années quatre-vingt, deux questions centrales demeurent néanmoins. Premièrement, comment garantir une visibilité sociale des congréganistes sans restaurer la forme de visibilité d'antan que caractérisait si bien le port d'un l'habit religieux distinctif et qui sacralisait, par là-même, le virtuose en l'isolant du monde ? Cette question est centrale dans la compréhension de l'évolution des rapports entre les virtuoses du religieux et l'Église hiérarchique. En effet, des enjeux de pouvoir et de centralité se jouent. Les exemples sont nombreux d'ordres religieux qui évoluent très différemment par rapport au discours pontifical. On trouve ainsi des ordres apostoliques qui portent à nouveau l'habit religieux pour mieux affirmer leur présence et leur différence dans le monde. Mais, dans le même temps, la plupart des virtuoses ne semblent pas envisager le recours à des formes antérieures de visibilité et la demande de Jean-Paul II ne semble pas faire l'unanimité. Cette prise de distance par rapport aux souhaits — voire aux prérogatives — du Vatican témoigne, si besoin est, de la profonde transformation des rapports à l'autorité au sein des ordres religieux. Deuxièmement, comment lutter pour reconquérir un espace laissé précédemment vacant et que les nouvelles communautés se sont empressées d'occuper ? Étant donné que la restauration des grands établissements

d'enseignement ou de santé n'est ni envisageable ni souhaitable, de nouvelles modalités pratiques sont à trouver.

La question centrale est donc bien celle de la recherche d'une forme de plausibilité de la vie religieuse dans une société en quête de sens. Comment, non pas rénover la vie religieuse au sens où l'*aggiornamento* a eu lieu dans les années soixante-dix, mais offrir une forme de crédibilité dans la société moderne et sécularisée. Il s'agit donc, ni plus ni moins, que de s'interroger sur les manières, d'une part, de paraître moins archaïque afin d'attirer davantage de vocations et, d'autre part, de véhiculer et de diffuser le message christique dans cette société sans pour autant être socialement disqualifié. C'est bien dans ces questions que se situe l'enjeu de la vie religieuse en Belgique et en France à la fin des années quatre-vingt.

*Une vie religieuse affaiblie et le retour du signe :
le paradoxe des années quatre-vingt-dix*

Le sociologue ne peut manquer de remarquer un changement d'attitude des ordres religieux. Petit à petit émerge le sentiment que l'avenir de la vie religieuse est compromis mais qu'il faut pour autant continuer la « mission », ce qui passe nécessairement par une recherche de visibilité. Cette prise de conscience transforme l'état d'esprit, si bien que les instituts religieux cherchent une logique de témoignage en reléguant au second plan le problème de leur avenir. Mais la logique d'action qui découle de cette prise de conscience va être diverse : diversité selon les pays, diversité selon les instituts religieux et diversité selon les membres des communautés. Ici aussi, la logique d'individualisation évoquée précédemment fait son œuvre et il n'y a pas de modèles d'adaptation ou de prise de conscience ni de stratégies communes clairement établis⁴.

De nouvelles stratégies d'acculturation et le maintien du lien social

Qu'elle soit subie ou choisie, la disparition des grandes communautés enseignantes ou hospitalières a pour corollaire une vie en communauté plus restreinte ; la plupart d'entre elles comporte moins de cinq membres. Et cette nouvelle configuration

⁴ Dès lors, la suite de la présentation n'a qu'une valeur illustrative.

offre plus de souplesse pour une insertion dans le monde. Ainsi, deux faits principaux ont marqué la décennie quatre-vingt-dix. Premièrement, les sœurs aînées sont regroupées dans des communautés dont le personnel est, la plupart du temps, laïc. Cette stratégie permet de ne pas mobiliser les « forces vives » de l'institut pour gérer les maisons de retraite et de faire vivre ensemble les virtuoses les plus jeunes et les plus actifs. Deuxièmement, ces regroupements des membres les plus jeunes se font dans des maisons, mais plus souvent dans des appartements « banalisés » au sein de quartiers plus ou moins populaires. Ainsi, la présence de communautés de religieuses en habitation à loyer modéré devient relativement fréquente. Elle ne se traduit pourtant pas par une forme de visibilité extérieure nette mais bien plutôt par l'affirmation de la spécificité de leur état religieux. Autrement dit, les habitants du quartier connaissent leur statut mais les religieux et religieuses ne le manifestent pas de manière ostentatoire. C'est davantage par un agir que par des signes extérieurs que se traduit l'existence du virtuose. Par exemple, dans un diocèse français, une communauté de religieuses participe à l'accueil de femmes battues. La communauté locale a fait le choix de louer un appartement et d'héberger — en accord et en partenariat avec une association laïque — des femmes victimes de violences conjugales. La communauté ne se contente pas d'un simple hébergement mais propose aussi un soutien psychologique et une aide à la réinsertion sociale de ces femmes. On trouve donc des religieuses françaises ou belges fortement présentes dans la vie de quartier et cherchant à la dynamiser et à recréer le lien social.

Le tissage du lien social semble bien d'ailleurs être une forme de leitmotiv des engagements des virtuoses du religieux, comme l'illustrent les tâches hospitalières ou éducatives mises en place par les ordres religieux à une époque où l'État était défaillant. De même, il est nécessaire de rappeler que la mise en place et le développement des actions caritatives est aussi, et peut-être même d'abord, le fait des ordres religieux. Rappelons que c'est la situation criante de la misère qui a engendré la fondation des franciscains, sans parler de la fondation des missionnaires de la Charité par mère Teresa au XX^e siècle. À la fin du XX^e siècle, les différentes crises — économique, sociale, politique, intellectuelle — et la montée de l'individualisme, reposent avec beaucoup d'acuité le problème du lien social. Il ne s'agit pas de dire que le

lien social n'existe plus, mais simplement que sous l'impact des crises il risque d'être mis à mal. Or, l'une des raisons d'être des ordres religieux, c'est d'œuvrer pour développer les réseaux d'aides sociales. Ils ont ainsi développé des nouvelles formes d'insertion des religieux dans le monde qui prennent davantage en compte la solidarité. Ainsi, un institut religieux international a, dès le début des années quatre-vingt-dix, créé une structure d'accueil pour accueillir des mères atteintes du sida avec des enfants séropositifs. Autrement dit, certains ordres religieux ont réinvesti les réseaux de solidarité — et par là-même ils ont créé du lien social — en partie pour répondre aux avatars de la modernité.

De nouvelles stratégies de vie :
éclatement des communautés et nouveaux modes de vie

Deux phénomènes majeurs sont observables en terme de vie communautaire et traduisent par là-même des nouvelles stratégies sociales. Premièrement, la vie communautaire prend une nouvelle dimension. En France, par exemple, on trouve plusieurs communautés de religieuses dont les membres — suite à des impératifs professionnels ou missionnaires — ne vivent pas ensemble au quotidien. Le partage de la communauté se fait alors la fin de semaine, lorsqu'elle est rassemblée, et des partages communautaires sous forme de session ont lieu plusieurs fois dans l'année. Dans cette logique, ce qui prédomine c'est donc l'insertion professionnelle ou sociale. Or, cette dimension est bien nouvelle et procède d'une stratégie : il s'agit de donner le primat à l'activité sociale sur l'activité religieuse ou, si l'on préfère, de privilégier l'externe à l'interne. D'une part, ceci témoigne de l'adaptation des virtuoses aux conditions de vie de la société contemporaine. D'autre part, le vivre-avec est davantage axé sur l'intensité et le projet commun que sur le partage de la quotidienneté.

Deuxièmement, il y a aussi des formes de vie communautaire extra-religieuses qui se développent. Ainsi on a pu observer en Belgique des religieuses vivant dans des communautés en partenariat avec des laïcs et des prêtres pour la conduite d'un projet « ecclésial » particulier. Ce qui devient déterminant c'est donc bien le projet mis en place dans le cadre d'une acculturation particulière. On trouvera aussi des religieuses qui vivent seules et dont le rattachement à l'institut religieux est des plus ténus. Il n'en reste pas moins que la religieuse et l'institut religieux continuent à

revendiquer une appartenance réciproque à la même communauté d'esprit, si ce n'est de vie. Du côté masculin, l'individualisation des projets et des modes de vie est encore plus patent. Difficile de dire — dans l'état actuel de la recherche — si cela provient de l'indépendance plus grande des religieux par rapport à leur institut ou si cela relève, là aussi, de stratégies d'insertion personnalisées qui les obligent à vivre largement en dehors des canons traditionnels de la vie religieuse. Plusieurs interprétations sont possibles. En mettant l'accent sur l'aspect formel, on remarquera que la vie communautaire est une composante centrale de la vie religieuse et que la modifier — pour tenir compte des nouvelles insertions sociales — c'est en amoindrir le sens et la portée. En revanche, si l'on s'inscrit dans un esprit d'*aggiornamento*, on soulignera que les modalités pratiques de la vie religieuse ne doivent pas être un frein à l'acculturation. Ces formes de vie communautaire et la manière dont elles sont — ou non — valorisées ne concernent pas seulement le fonctionnement interne de la vie religieuse. Elles relèvent aussi d'une stratégie sociale différente. Accepter de faire passer la vie communautaire après le projet d'acculturation, c'est entériner les valeurs du monde moderne en privilégiant le témoignage dans le monde avec les contraintes que cela représente. Au contraire, maintenir coûte que coûte les formes plus « traditionnelles » de la vie communautaire, c'est se situer davantage en dehors du monde. Accepter une vie communautaire originale c'est aussi développer une autre logique de communication interne moins axée sur la logique de proximité et davantage centrée sur une logique de réseau. Dans cette perspective, l'usage des nouveaux médias, et en particulier d'Internet, est révélateur de ces nouvelles stratégies de communication.

De nouvelles stratégies médiatiques : l'usage d'Internet

Indépendamment même des formes et de la nature des différents médias de communication, la nouveauté réside déjà dans l'émergence de la médiatisation. En effet, les virtuoses ne sont pas, par essence, des communicateurs si bien que, pendant longtemps, l'accent n'a pas été mis sur ce mode de visibilité. Il est difficile de dire si c'est par sentiment d'inutilité ou de peur, mais toujours est-il que le sort réservé à la communication médiatique était piètre.

L'arrivée d'Internet a provoqué des évolutions dans le rapport aux médias des communautés religieuses dans un usage tant interne qu'externe à l'institut religieux.

- *Usage interne* En termes d'usage interne à l'institut religieux, le caractère transfrontalier d'Internet correspond bien à la logique de réseau qui est à la base du groupement volontaire que représente l'ordre religieux. L'idée que ce nouveau média puisse servir de connexion entre les différentes communautés de l'institut religieux semble avoir été très rapidement perçue. À la manière d'un intranet, utilisé pour une communication interne plus qu'externe, le réseau des réseaux apparaît comme relativement en adéquation avec ce que sont les virtuoses. C'est un outil pratique pour diffuser de manière rapide et à moindre coût une information à l'ensemble des communautés locales de l'institut. On imagine aisément que ce qui est vrai pour les congrégations implantées dans un seul pays, l'est encore davantage pour celles ayant une vocation internationale. Cela permet d'avoir des nouvelles d'une communauté installée en Afrique quand la maison mère de l'institut se situe en Europe. Cela permet aussi des mobilisations rapides des énergies congréganistes. Ainsi, une congrégation belge a pu recevoir de manière quotidienne et rapide des informations sur le génocide au Rwanda. Les sœurs implantées localement, grâce à l'outil Internet, avertissaient l'ensemble de l'institut de ce qui se passait sur place et proposaient des modalités d'action — pétition auprès du gouvernement rwandais et des organisations transnationales — le plus adaptées possible à la situation locale. La rapidité du média alliée à la couverture internationale du réseau correspond ainsi parfaitement à l'attente d'un tel institut.

- *Usage externe* Il y a une volonté de visibilité externe grâce à l'usage d'Internet comme moyen de communication. L'entrée des instituts religieux sur le monde du Web est saisissant. On ne compte plus le nombre d'instituts en Belgique ou en France ayant leur propre site, qu'il s'agisse de site « provincial » — *Dominicains de la Province de France* par exemple — ou « général » — *Les Salésiens de Don Bosco*. Ces sites partagent souvent la même ligne directrice, ils présentent le charisme de l'institut et les principales insertions de l'institut religieux. Souvent aussi, ils jouent le rôle d'un appel aux vocations. En terme de structuration médiatique, la situation est quelque peu différente en

Belgique et en France. L'essentiel des informations concernant les communautés belges est hébergé sur le serveur de l'Église catholique belge *Catho*. Parmi les instituts présents, on retrouve entre autres les Fidèles compagnes de Jésus, la Divine Providence de Créhen ou bien encore les sœurs Auxiliatrices ou les religieux du Saint-Sacrement. Ces présentations se résument souvent à des renseignements basiques. Par exemple, les sœurs Auxiliatrices insistent sur leurs origines et leurs implantations ainsi que sur leur charisme (tableau 1).

Tableau 1 :
Présentation des sœurs Auxiliatrices
sur un serveur Internet

LES SŒURS AUXILIATRICES

Leur famille religieuse a été fondée en 1856 à Paris par une jeune femme de Lille, Eugénie Smet, aujourd'hui béatifiée sous le nom de Bienheureuse Marie de la Providence. À peine fondée, leur congrégation a essaimé d'abord en Chine, puis à Bruxelles en 1867. Malgré le nombre limité de sœurs (environ 800), elle est actuellement implantée dans 23 pays: en Europe, Asie, Afrique, Amérique du Nord, du Centre et du Sud, et souvent dans des situations « limites ». La congrégation porte communément le nom de « Sœurs Auxiliatrices », mais le nom complet est « Auxiliatrices du Purgatoire ». Elles ne sont pourtant en rien des spécialistes de ce qui va se passer après la mort. Ce qui les anime :

- c'est la foi en la Communion des saints, cette mystérieuse solidarité qui unit les vivants et les morts,
- c'est la certitude que tous les événements de notre vie sont un chemin de croissance et de transformation pour nous mener à notre pleine dimension d'hommes, de femmes et d'enfants de Dieu,
- c'est l'espérance que notre vie nous conduit les uns avec les autres, les uns par les autres, à la rencontre définitive et émerveillée de Dieu... La spiritualité ignatienne soutient ces orientations. Conformément au désir de leur fondatrice « d'aider à tout bien quel qu'il soit », les sœurs peuvent être envoyées dans les secteurs d'activités les plus divers. Convaincues que le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde sont une

dimension constituante de la prédication de l'Évangile, elles essaient d'orienter leurs choix en priorité vers ceux qu'on oublie, ceux qui sont blessés dans leur dignité humaine, ceux qui ont un plus grand besoin d'une annonce de la bonne nouvelle. « Aller aux plus délaissés de ce monde et de l'autre » (Marie de la Providence).

La Maison Mère est à Paris, 16 rue St-Jean Baptiste de la Salle, 75006. La supérieure générale, Sœur Silvia Condé, Mexicaine, y réside. Le noviciat à Paris est commun pour la France et la Belgique. En Belgique, les sœurs aînées sont insérées dans deux résidences de personnes âgées : elles poursuivent ainsi leur tâche apostolique en communion avec les personnes qui vivent les souffrances et détachements de la vieillesse. D'autres sœurs vivent en petites communautés. Une de ces petites communautés est insérée dans un « habitat communautaire » où vivent couples et célibataires. Quelques communautés de Belgique : 63 B avenue Victor Emmanuel 111, 1180 Bruxelles — Tél. 02/375 73 6225 ; boulevard de la Révision, 1070 Bruxelles — Tél. 02/523 96 7821 ; rue des Croix-de-Guerre, 4020 Liège — Tél. 04/ 342 03 18.

On remarquera ici aussi que l'important c'est plus le contenu que le contenant, le fond que la forme. On voit aussi l'importance qui est accordée à l'implantation locale — ici la Belgique — et la mention des formes de vie un peu inattendues. « D'autres sœurs vivent en petites communautés. Une de ces petites communautés est insérée dans un “ habitat communautaire ” où vivent couples et célibataires. » *Cette mention relève d'une stratégie de visibilité sociale pour sensibiliser les vocations potentielles et montrer l'aspect moderne des sœurs Auxiliatrices.*

La situation est encore plus complexe pour la France où les congrégations qui ont développé des sites sont, le plus souvent, celles à portée internationale — jésuites, dominicains, frères des Écoles chrétiennes — et témoignent de sites plus achevés, plus volumineux et plus « communicants ». Tout laisse à penser que les stratégies médiatiques des instituts religieux varient selon la taille et l'influence internationale. En Belgique, comme en France, deux choses sont particulièrement remarquables. D'une part, la présence sur Internet est davantage le fait d'instituts religieux que d'associations ou de fédérations de religieuses. D'autre part, même si cette présence médiatique et cette communication sont souvent

déficientes dans la forme, il n'en reste pas moins que leur existence témoigne d'une stratégie de présence dans l'espace public.

Les associations concernant la vie religieuse en Belgique et en France sont encore peu nombreuses sur Internet. Tout semble traduire un besoin de visibilité moindre que pour les instituts. La situation est d'ailleurs assez logique car la vie religieuse, c'est d'abord l'affaire des instituts avant d'être celle des organisations fédératives. On note pourtant des signes précurseurs. Ainsi la Conférence des supérieures majeures — regroupant les instituts religieux féminins de France — vient d'ouvrir un site — hébergé par la Conférence des évêques de France — où elle présente son objet et ses activités. Il reste que la CSM reste la seule fédération nationale à développer une telle stratégie. Ni son équivalent masculin — la Conférence des supérieurs majeurs de France — ni les organisations belges correspondantes n'ont mis en place une telle stratégie.

Plusieurs explications, non exclusives les unes des autres, peuvent être avancées. D'une part, la logique véhiculée par Internet correspond mieux à la logique de réseau portée par les instituts qu'à la logique de territoire que représentent les organisations territoriales. D'autre part, les organisations nationales mentionnées sont plus fédératives qu'actives : elles rassemblent des instituts religieux mais n'ont pas une activité très intense. Enfin, on peut se demander si le développement de stratégies médiatiques par Internet n'arrive pas trop tard pour ces institutions. Les logiques de recompositions de la vie religieuse, liées à l'effondrement du nombre de virtuoses, s'effectuent à un double niveau — rassemblement entre plusieurs congrégations, d'une part, et réflexion à un niveau européen, d'autre part — mais ne concernent pas directement les instances nationales. Sans vouloir faire de prédictions, on peut tout de même se demander si, dans une logique de mondialisation et d'internationalisation, les fédérations nationales portent encore l'avenir de la vie religieuse. L'avenir n'est-il pas plutôt à d'autres types de regroupements de virtuoses — basés sur des affinités électives communes — agissant à un niveau transnational ?

*

Les nouvelles stratégies sociales des virtuoses du religieux en Belgique et en France s'inscrivent dans une mise en perspective

historique. Après le caractère flamboyant de la vie religieuse dans la première moitié du siècle, les instituts religieux ont dû faire face à une crise d'identité puis de visibilité sans précédent entre la fin du concile Vatican II et la fin des années quatre-vingt. Après des tentatives d'ajustements au coup par coup pour tenter d'enrayer leur déclin numérique, les virtuoses du religieux semblent reléguer cette situation au second plan de leurs préoccupations. Ils insistent alors davantage sur le signe que la vie religieuse représente dans le monde. Ils privilégient donc des actions ayant une portée médiatique plus importante. En utilisant les nouveaux moyens de communication, en acceptant de voir leurs formes de vie communautaires se modifier profondément, les virtuoses du religieux revendiquent leur modernité.

On peut remarquer aussi que ces nouvelles stratégies sociales tendent à se rapprocher du « modèle » nord-américain. Plusieurs éléments peuvent expliquer ce rapprochement des modes d'action entre les deux continents. Premièrement, l'internationalisation des échanges et la portée transnationale de nombreux instituts religieux peuvent favoriser cette relative homogénéisation. Deuxièmement, le développement de nouveaux moyens de communication réduit la distance et le temps et modifie, par là-même, les différences entre les modes de vie américain et européen. Troisièmement, le processus d'individualisation de l'être et de l'agir à l'œuvre dans l'ensemble de la société est aussi présent dans la vie religieuse. Cette individualisation trouve davantage son expression à travers le modèle nord-américain qu'à travers le modèle européen.

Pris dans le tourbillon de la modernité qui les secouait, et insérés dans une Église hiérarchique qui avait du mal à accepter cette modernité, les virtuoses du religieux ont été ballottés. Leurs repères identitaires se sont profondément modifiés et ils ont mis longtemps à prendre la mesure des changements sociaux. À la fin du XX^e siècle, conscients de l'importance de la dimension spirituelle dans le monde moderne, les virtuoses du religieux choisissent de jouer à fond le jeu de la modernité politique. Désireux de prendre position dans ce dialogue entre religion et politique, ils veulent se donner les moyens d'y parvenir, c'est

pourquoi les ordres religieux choisissent de se refonder⁵. Quelles formes prendra l'action des virtuoses au XXI^e siècle ? L'avenir nous le dira⁶.

Ouvrages cités

BEYER, Jean, 1985, *Du Concile au code de droit canonique*, Paris, Tardy.

DONEGANI, Jean-Marie, 1993, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

DUMONT, Micheline, 1996, *Les religieuses sont-elles féministes ?*, Montréal, Bellarmin.

HUYGHE, Gérard, 1965, « Les rapports entre les évêques et les religieux », *Vatican II, textes et commentaires des décrets conciliaires*, Paris, Cerf.

JOBERT, Bruno et Jacques COMMAILLE, 1998, *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ.

JUTEAU, Danièle et Nicole LAURIN, 1997, *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

LAURIN, Nicole, Danièle JUTEAU et Lorraine DUCHESNE, 1991, *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*, Montréal, Le Jour.

OUEDRAOGO, Jean-Martin, 1997, « Des religiosités de virtuoses aux religiosités de masse : aux origines du compromis selon Max Weber », *Social Compass*, 44/4, 611-625.

PINA, Christine, 1997, « Univers religieux et politiques des charismatiques français. Le cas de quatre communautés françaises », thèse de doctorat (science politique), Université Pierre Mendès-France, Grenoble.

SCHULTE, Raphaël, 1965, « La vie religieuse comme signe », *Vatican II, textes et commentaires des décrets conciliaires*, Paris, Cerf.

TALIN, Kristoff, 1997, « Les ordres religieux féminins et le compromis catholique. Esquisse d'une recherche comparative France-Québec », *Social Compass*, 44/4, 579-594.

TURCOTTE, Paul-André, 1990, « À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », *Sociologie et sociétés*, 22, 2, 65-80.

⁵ Ainsi, en 1998, la 54^e conférence de l'Union des supérieurs généraux s'intitulait *Pour une fidélité créative. Refonder avec, comme sous titre, Resituer les charismes, restructurer les présences*.

⁶ On pourra trouver dans un numéro de *Social Compass* de 2001 une suite à cette réflexion.

Kristoff Talin

WEBER, Max, 1995, *Économie et société*, Paris, Presses-Pocket.

_____, 1971, *Économie et société*, Paris, Plon.

WITTBURG, Patricia, 1994, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A social Movement Perspective*, New York, SUNY Press.