

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie
= Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 3 (1977)

Heft: 3

Artikel: L'église dans la société industrielle avancée : de la fonction obsolète à l'exigence de signification

Autor: Lalive d'Epinay, Christian

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814363>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'ÉGLISE DANS LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE AVANCÉE:
DE LA FONCTION OBSOLETE À L'EXIGENCE DE SIGNIFICATION.

Christian Lalive d'Épinay

RESUME

L'auteur s'attache à dégager quelques relations entre l'État-nation et les grands appareils ecclésiastiques dans les sociétés industrielles occidentales. Il constate d'abord que, prise sous cet angle, la crise de l'Église découle plus profondément du déplacement structurel de l'idéologie et de l'appareil idéologique d'État lors de l'émergence du système capitaliste.

En s'interrogeant sur quelques résultats d'enquêtes récentes, qui témoignent du sentiment d'incomplétude devant un univers social autosuffisant mais in-signifiant, l'auteur en vient à se demander si la sociologie, à force de mettre l'accent sur la fonction de légitimation et de domination propre à l'idéologie, n'en est pas venue à sous-estimer la fonction première de celle-ci, à savoir celle d'interprétation symbolique du monde et de l'homme, donc de signification.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser beabsichtigt, einige Beziehungen zwischen dem Nationalstaat und den grossen kirchlichen Körperschaften in den westlichen Industriegesellschaften zu umreissen. Er stellt dabei fest, dass in dieser Hinsicht die Krise der Kirche letztlich bedingt ist durch die im Zuge der Entfaltung des kapitalistischen Systems gewandelte strukturelle Bedeutung der Ideologie und der ideologischen Mechanismen des Staates.

Gestützt auf die Resultate von einigen kürzlich unternommenen Untersuchungen, die ein Gefühl des Ungenügens angesichts einer selbstzufriedenen, aber nicht sinngebenden, gesellschaftlichen Umwelt bezeugen, stellt sich dem Verfasser die folgende Frage: Ob die Soziologie, indem sie ein zu grosses Gewicht auf die der Ideologie eigenen Funktionen der Rechtfertigung und Beherrschung legt, nicht deren erste Funktion vernachlässigt hat, nämlich die einer symbolischen Deutung der Welt und des Menschen, einer Sinngebung also.

En Europe occidentale, l'analyse des relations entre la religion et la politique paraît achevée pour l'essentiel. Et rares sont ceux qui ajouteraient que "la critique de la religion est le présupposé de toute critique" (1), tant l'évacuation de la religion hors d'un champ politique sécularisé est considérée comme une évidence.

Pourtant différents épisodes pourraient alerter l'observateur. A titre d'exemples:

Voici que la France républicaine, qui s'était dotée d'un Panthéon pour honorer ses illustres défunts, invite le monde entier à se recueillir en Notre Dame de Paris lors des obsèques de son plus célèbre président d'après-guerre (1970), et répète la cérémonie lorsque son successeur meurt dans l'exercice de la charge présidentielle (1974).

Le 31 décembre 1975, lors du traditionnel culte commémoratif de la Restauration, le vice-modérateur de l'Eglise nationale protestante de Genève rappelle que si la ville fête en ce jour le retour à l'Indépendance, c'est aussi le jour du retour au pouvoir d'une oligarchie qui n'avait "rien compris, rien appris". Et voici que se dressent les boucliers et que l'on crie à la profanation.

En ce dernier quart de XXe siècle, voici que se développe la lame de fond d'un mouvement schismatique au sein de l'Eglise catholique, massif et international, qui entraîne dans son flux des groupes divers, aux moyens financiers puissants et aux connotations politiques manifestes et manifestées.

Ces quelques indices, dont il serait aisé d'allonger la liste, nous autorisent à signaler que la question n'est pas caduque. Et sans doute n'est-ce pas pour la dernière fois que l'on remet l'ouvrage sur le métier.

I. EGLISE ET IDEOLOGIE DANS LES SOCIETES INDUSTRIELLES CAPITALISTES

La dislocation du "principe unitaire"

La meilleure manière de poser les termes de notre problème conduit à s'interroger sur ce qu'E.Troeltsch (1961) appelait "la dislocation du principe unitaire" de l'Etat et de l'Eglise. Avec raison, il la situait au tournant du XVIIIe au XIXe siècle et non pas à la Réforme, où ce principe avait été préservé, réinterprété dans le cadre territorial régi par l'axiome cujus regio, ejus religio. Il n'y avait pas plus de place alors qu'au moyen âge

pour le libre arbitre, et ces précurseurs de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les Anabaptistes pacifiques, en firent l'expérience cruelle.

C'est bien au siècle des Lumières que l'Eglise cesse, ici et là, d'être dans la pratique "l'appareil idéologique de l'Etat" (Althusser, 1976). Elle ne s'impose plus, ni comme lieu de la signification d'une société, ni comme source de sa légitimité, ni comme instance de formulation et de divulgation du système de pensée officiel et normatif. Simultanément se répand l'idée que la société n'est pas le prolongement d'un ordre naturel ou surnaturel, mais une construction des hommes.

La religion-sociologie

Mais cette idée effraie, et la prendre au sérieux, ne serait-ce que sur le plan des idées, sera chose fort malaisée comme en témoigne toute l'histoire du XIXe, mais aussi du XXe siècle.

D'ailleurs, scrutons notre propre discipline. Les manuels d'introduction (par exemple: Duvignaud, 1966; Lapassade et Lourau, 1974) affirment fréquemment que la pensée sociale moderne naît en parallèle de l'homme comme acteur politique et comme faiseur d'histoire. Il nous semble pourtant que la science sociale a bien moins pris acte de ce que la société résulte de l'action humaine et sociale, qu'elle n'a exprimé l'angoisse ressentie devant le vide laissé par le reflux de l'Eglise. La société a-t-elle une légitimité, les lois une force suffisante, plus fondamentalement encore la vie humaine a-t-elle un sens, si cette légitimité, si cette force et si ce sens ne sont que des attributions humaines?

Tel est, à nos yeux, le vertige qui a aspiré les penseurs sociaux dès le XVIIIe siècle et dont aujourd'hui encore beaucoup subissent l'attraction. Le projet de l'Encyclopédie n'était-il pas de construire une institution-Science qui fût à même de remplacer l'institution-Eglise auprès du prince afin de lui signaler le chemin de la vérité? Nos grands précurseurs ne se sont-ils pas avant tout efforcés de démontrer qu'il existait un sens en dehors de l'homme, qu'il prenne le nom de loi de l'histoire ou de principe de raison. De Rousseau à Durkheim, du projet d'une religion civile à celui d'induire l'éthique de la science sociologique, la science sociale se présente comme science normative et goûte au prophétisme.

Et d'ailleurs, partout où des pensées sociales deviennent des programmes de société puis de pratiques sociales, qu'il s'agisse de micro-sociétés (les Icaries, Phalanges et autres réalisations communautaires, cf. Desroche, 1972) ou de sociétés globales (les pays socialistes), on y observe la reproduction du modèle régi par le principe unitaire, sous des formes plus achevées et plus efficaces: l'édification d'une instance idéologique d'Etat aisément repérable et qui ne craint plus, quant à elle, de souffrir de quelque "querelle des investitures".

Ainsi, contrairement aux propositions de Duvignaud et de beaucoup d'autres, la sociologie, loin de prendre acte que la société est liée à l'action des hommes et des groupes, s'est mise en quête de nouveaux principes méta-humains pour appeler les hommes à s'y soumettre et à les professer. Décrypter et proclamer "la raison objective", voilà encore le destin manifeste de nombreux contemporains. On pense à ce mot de Saint Simon: "Ils croyaient avoir de l'imagination, ils n'avaient que des réminiscences."

La fonction obsolète

En soumettant à l'analyse la notion de crise, J. Kellerhals a distingué entre autres paramètres celui de "crise par obsolescence" (2). Il désignait ainsi le processus au cours duquel une institution se voit vidée de son contenu par la concurrence d'autres organismes qui reprennent en charge certaines de ses fonctions.

Avec la rupture du principe unitaire, l'Eglise devient obsolète. Dépouillée de son statut d'appareil idéologique d'Etat en situation de monopole, elle entre dans une crise majeure. Sans doute observera-t-on que ce statut ne correspond pas à la signification profonde de l'Eglise, qu'il ne lui était pas donné dans les premiers siècles de son existence et qu'en plus il trahissait l'espérance dont elle est porteuse. Là n'est pas notre question: il est difficile de contester que l'Eglise devait à ce statut son assiette sociologique et ainsi partie tout au moins de son emprise sur les populations. C'est grâce à ce statut que l'Eglise réalisait alors son aspiration à l'universalité (d'inclure dans son giron toutes les personnes). L'Eglise devient obsolète. En perdant son statut, elle est dépouillée de son monopole de l'émission de la signification et du coup, voici que la signification qu'elle propose dégage à son tour quelque parfum d'obsolescence.

Le concept proposé par Kellerhals est donc fort utile pour notre problème, d'autant plus qu'il va nous aider maintenant à dégager le caractère singulier de cette crise par obsolescence. S'il est évident que dans ce processus, l'Eglise est vidée d'une partie de son contenu, la question se corse à vouloir identifier l'organisme qui est censé reprendre en charge les fonctions retirées à l'Eglise.

Dans les sociétés socialistes, pro-jetées et planifiées, le Parti vient occuper, en la débarassant de ses scories, la place médiévale de l'Eglise. Mais qu'en est-il dans les sociétés industrielles capitalistes?

Acceptons ce constat: bien que personne n'imaginât jamais qu'une société pût exister sans religion-ciment, et alors qu'une partie du monde se reconstruit selon les canons d'une science-religion, un type de société - industrielle capitaliste - se développe, qui fonctionne non certes sans idéologie ni appareils idéologiques, mais sans qu'il ait besoin ni d'une instance idéologique hégémonique, ni d'une idéologie systématisée sous la forme d'une doctrine. Le réseau édifié par les rapports de production et les pratiques économiques (de production et de consommation) assure son fonctionnement de manière immanente, sans avoir besoin d'être signifié à partir d'une autre instance que la sienne propre (3). C'est ce réseau lui-même qui, en dehors des périodes de crise du système, assure le bon fonctionnement des mécanismes d'intégration et de contrôle (4).

La crise qui affecta l'Eglise à l'aurore des temps modernes n'est pas limitée à une crise de cette institution. L'Eglise n'est pas devenue obsolète parce que la fonction d'appareil idéologique (au singulier) d'Etat lui aurait été dérobée par quelque concurrente - et l'institution scientifique naissante échouera dans cette tentative justement pour n'avoir pas compris, pas imaginé même que la mutation de la société frappait la fonction elle-même d'obsolescence (5).

II. LA QUETE CONTEMPORAINE D'UNE "RELIGION CIVILE"

Récapitulons nos conclusions avant de nous tourner vers l'époque contemporaine.

1. La crise qui affecte dans ses fondements la relation de l'Eglise et de l'Etat est conséquence de la mutation de l'Occident et de l'émergence d'un nouveau type de société où l'ordre et la structuration des instances sont

radicalement altérés par l'omniprésence de l'économique qui rend superflu un appareil idéologique d'Etat en position hégémonique.

2. Ce fait, de même que la non-nécessité d'un absolu idéologique était en telle rupture avec la leçon de l'histoire (par ex. chez Rousseau: "jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base"; on peut trouver des sentences similaires dans toutes les grandes oeuvres) qu'il coûte aujourd'hui encore d'en prendre acte.

3. Cette mutation de la société affecte l'Eglise dans sa prétention à l'universalité, puisqu'à terme elle se trouve dépouillée de toute possibilité de contrainte sur les habitants de son univers.

Le paradigme universalité / communauté

Dans l'histoire, l'Eglise s'est souvent sentie écartelée par les conséquences de deux de ses grandes aspirations:

- Sa prétention à l'universalité (conformément à l'exhortation du Christ, selon l'Evangile de Matthieu, ch.28, v.19), prétention qui l'a poussée assez naturellement, lorsque les circonstances s'y prêtèrent, à se concevoir comme l'instance normative d'une chrétienté.
- Sa définition comme communauté de croyants qui commémorent, confessent, espèrent.

Deux siècles environ après l'apparition de la civilisation industrielle, on pourrait penser que ce premier pôle aurait perdu beaucoup de son actualité et de sa pertinence, mais qu'en revanche l'Eglise "communautaire" rencontre de très riches possibilités de réalisation.

Sans doute le territoire chrétien s'est-il réduit au fur et à mesure du reflux colonial, tel une peau de chagrin rongée également à partir de son centre; sans doute aussi les enquêtes montrent-elles que les deux-tiers de la population suisse demandent aux Eglises de s'abstenir de faire de la politique, en ceci que si l'on souhaite leur avis en matière de morale privée et communautaire, on leur demande de ne pas s'ingérer dans le champ économique-politique.

Est-ce à dire que l'on veuille refouler l'Eglise vers le discours angélique de la vie privée? La coupure de la vie de la société et de la vie religieuse doit-elle être considérée comme un état de fait? Le refoulement du religieux au strict domaine de la vie privée individuelle est-elle à la fois une pratique concrète et une norme de comportement?

La thèse de la sécularisation comprise dans les termes d'une "privatisation" de la religion (Shiner, 1967) serait-elle vécue et proclamée et intégrerait-elle maintenant le faisceau des valeurs consensuelles de la culture helvétique?

Paradoxe d'opinions

C'est ici qu'il convient de s'arrêter aux résultats de deux enquêtes, l'une menée dans une ville moyenne du Jura catholique, Delémont (cf. Bassand, Dumont, Lalive, 1976; et Lalive, Bassand, 1977); l'autre dans un milieu protestant, à la frange de la région urbaine lémanique, Corseaux (6).

Le tableau récapitule une première information sur l'appartenance confessionnelle, puis des données sur diverses formes de pratique, enfin trois opinions concernant l'institution ecclésiastique.

	Delémont (JU) (N = 297)	Corseaux (VD) (N = 231)
I. <u>Appartenance religieuse</u>		
- Catholicisme	77.7	26.8
II. <u>Pratiques religieuses</u>		
- Lecture de la Bible (une fois par semaine ou plus)	24.0	24.0
- Oraison (une fois par semaine ou plus)	62.2	57.1
- Fréquentation des assemblées de paroisse	11.0	12.6
- Participation à l'office re- ligieux (une fois par semaine ou plus)	50.9	34.7
III. <u>Opinions</u>		
- Etes-vous attaché à votre paroisse? (moyennement, beau- coup, intensément)	50.0	45.5
- Incidence de la disparition de la paroisse sur la vie de la personne enquêtée (moyen, beaucoup, énormément)	33.7	20.4
- Incidence de la disparition des Eglises sur la société	82.5	79.7

On compare ici deux milieux (Delémont et Corseaux) bien différenciés des points de vue socio-économique, de leur type d'urbanisation, de leur tradition culturelle aussi. On constate d'ailleurs que la proportion de catholiques et de protestants est assez exactement l'inverse à Delémont (trois-quarts de catholiques) qu'à Corseaux (trois-quarts de protestants).

Or, malgré la différence abrupte des deux milieux, les indicateurs de pratique coïncident de manière étonnante (la pratique de l'office religieux étant un peu plus intense à Delémont) et les courants d'opinions sont identiques.

La confirmation que l'enquête de Corseaux apporte aux données de Delémont autorise une assez large extrapolation de ces informations à l'échelle de la Suisse.

Et du même coup, il s'avère que le paradoxe d'opinions relevé à Delémont s'impose à nous comme un paradoxe généralisé, diffus dans la culture suisse.

Quel est-il? Le tableau fait apparaître que seule une minorité souffrirait (à des degrés divers, d'ailleurs) dans sa vie quotidienne si la paroisse venait à disparaître, mais qu'en revanche une très large majorité (80%: ne peut-on parler de consensus?) estime que la disparition des grandes Eglises serait préjudiciable à la vie de notre société (7).

Paradigme	Question	Attitude
Communauté	paroisse / existence personnelle	faible adhésion
Universalité	Eglises-institutions / vie de la société suisse	adhésion massive

Ces résultats sont à scruter en fonction du paradigme universalité/communauté de l'Eglise. Ils indiquent d'abord, non pas nécessairement que le reflux de la vie religieuse vers la sphère privée et communautaire serait irréal, mais s'il existe, que les grandes Eglises se révèlent impropres à le canaliser et à le nourrir. La paroisse, dans son ambition d'être le lieu de la vie communautaire, est en crise.

Ils indiquent ensuite que la prétention de l'Eglise à l'universalité trouve aujourd'hui un relai détourné et curieux dans une aspiration largement partagée par l'ensemble de la population.

Le garant du système social

Quelle explication est à même d'intégrer de manière cohérente les informations énoncées dans les pages précédentes?

Il semble que l'on attende des Eglises, médiatrices entre l'homme et ce qui dépasse l'homme, qu'elles constituent le garant des institutions nationales et du consensus helvétique.

Il est alors normal d'estimer que les Eglises doivent s'abstenir d'entrer elles-mêmes dans le champ politique. Elles ne sauraient être à la fois le garant du système et un acteur au sein du champ politique: la source de légitimité doit rester en-deça ou au-delà des jeux politiques et institutionnels. Si celle-ci prend parti, non seulement elle renforce un parti, mais implicitement elle communique aux autres acteurs un sentiment d'illégitimité.

Que la prise de position de l'Eglise soit ressentie comme une condamnation par les tenants d'autres positions, voilà ce qui explique la virulence des réactions lors d'épisodes comme la prise de position des "32", ou le prêche du vice-modérateur de l'Eglise nationale protestante de Genève. Il s'agit d'affirmer d'emblée que de tels propos usurpent l'autorité de l'Eglise; qu'ils ne représentent pas l'Eglise au sens où ils ne la rendent pas présente dans le champ politique (seuls s'y rendent présents quelques individus égarés). L'Eglise, elle, doit rester au-delà (8).

Mât-totem ou statue du Commandeur?

La demande adressée aux Eglises qu'elles servent de garant à la société, doit encore être précisée et cela exigera d'autres travaux. Mais il apparaît déjà que ce garant doit être distingué d'une instance normative dotée du pouvoir d'émettre et de réviser les normes. Ce garant n'a qu'un pouvoir de contrôle atténué et médiat, et il est dépouillé de toute faculté créatrice et productrice. Il est appelé à garantir un ordre préétabli, mais ce sont d'autres forces qui ont statut pour en aménager et en transformer les normes. Vision vulgaire du mât totem, il a cependant quelque chose de la statue du Commandeur: ses trépidations inquiètent ...

Nous qualifions cette aspiration diffuse de la population, de demande d'une religion civile. On se souvient que, selon Rousseau, la force que les lois tirent d'elles-mêmes est bien insuffisante à en assurer le respect. D'où la revision critique des trois types de religion existant selon Rousseau, et son affirmation de la nécessité d'une "religion civile" dont le principal dogme est d'affirmer "la sainteté du pacte social" (Rousseau, 1963, ch.8).

A. Saurma dit ailleurs dans ce numéro pourquoi une religion civile (au sens de Bellah) ne peut devenir institution en Suisse. Pour ma part, il importait de mettre en évidence le fait que la demande existe, et que si l'on remplace "pacte social" par "institutions helvétiques", cette demande paraît répondre aux mêmes préoccupations que celles du grand Jean-Jacques (9).

III. CONCLUSION

Le fonctionnement et le sens

Mais comment comprendre cette demande, dont les contours sont encore à préciser mais dont on a constaté l'ample diffusion? Comment la comprendre alors que la société industrielle capitaliste ne requiert plus la garantie d'un absolu méta-social?

Faut-il y voir, selon le long mouvement qui transforme une idée élitaire en une opinion populaire, la version vulgarisée du tourment des sociologues des siècles passés? La généralisation de l'incapacité à imaginer qu'une société puisse fonctionner sans instance idéologique monolithique de légitimation? Cette première interprétation s'appuyerait sur la thèse du "retard" (lag) des mentalités et des représentations sur le mouvement des structures économiques.

Faut-il y voir, à un autre niveau, l'expression de l'inquiétude secrétée par une société dont l'intégration et le fonctionnement des parties sont assurés par la très grande complexité du système lui-même et par l'hyperdépendance de chaque segment et de chaque acteur à l'égard des autres? Peut-être même l'angoisse dégagee par un ordre social qui fonctionne avec une souplesse et une efficacité remarquables, mais qui ne dit rien du sens de son fonctionnement et qui n'offre plus de projet collectif capable d'amener le groupe à se transcender?

Si la première interprétation devait l'emporter, il faudrait alors s'attendre à une lente résorption de cette quête, et à une indifférence croissante à l'égard de la question des rapports entre l'Eglise, l'Etat et la société.

Si en revanche la seconde prévalait, on retrouverait la vieille distinction entre l'objectivement et le subjectivement nécessaires. Cette tension marquée entre le système social et les acteurs sociaux, entre le fonctionnement et le sens, nous paraît aussi riche en possibilités de devenir historique que les contradictions internes du mode de production.

Peut-être ces deux interprétations doivent-elles être combinées. Les limites du système social - son incapacité à signifier - provoquerait une aspiration orientée par la réminiscence d'un passé qui reste actuel à travers l'histoire et la mémoire.

De toute évidence, il n'est pas question ici de trancher en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse, mais de les soumettre à débat.

Christian Lalive d'Epinay
 Université de Genève
 Département de sociologie
 Case postale 141
 1211 G e n è v e 24

NOTES

1. On aura reconnu la paraphrase des premières lignes de la célèbre "Critique de la théorie hégélienne du droit" de K. Marx.
2. Communication orale lors du séminaire "Crise des institutions", Département de Sociologie, Genève, 1977.
3. L'appareil publicitaire, à mon sens l'un des principaux appareils idéologiques, est interne à l'instance économique.
4. Ceci est peut-être plus évident si l'on observe non pas telle société capitaliste, mais le système lui-même et son impérialisme. A l'opposé des anciens empires comme de l'actuel empire soviétique fondés par la conquête militaire et structurés par l'administration et l'armée, le nouvel empire naît d'activités commerciales et d'une alliance internationale de classes et se structure par la dynamique des mécanismes économiques. L'action militaire et policière n'y est ni première, ni principale, elle n'intervient que lorsque les mécanismes socio-économiques de régulation sociale s'enraient, donc lorsqu'il y a crise du système. Cf. Cardoso et Faletto, 1968; Galtung, 1971.

5. Puisque la notion d'appareil idéologique d'Etat renvoie à un fameux texte d'Althusser (1976), lui-même inspiré par A. Gramsci, je souhaite préciser ici mon analyse. Je partage avec Althusser l'idée que dans nos sociétés, s'il est un appareil répressif d'Etat, il existe une pluralité d'appareils idéologiques d'Etat.

En revanche, si l'on compare la période pré-capitaliste à celle du capitalisme, je considère que dans la première, l'Eglise n'était pas simplement l'appareil idéologique dominant, comme, selon Althusser, l'est l'école aujourd'hui. L'Eglise était en position d'hégémonie; quand elle n'intégrait pas dans son giron les autres appareils, elle les contrôlait très directement.

Le passage d'une position hégémonique à une position seulement dominante doit conduire à préciser beaucoup plus la "relative autonomie" actuelle des divers appareils idéologiques. D'autant plus, comme le relève Althusser mais sans en tirer les conséquences, qu'un certain nombre d'entre eux relèvent du secteur privé. Ces appareils sont traversés par la lutte de classes et par les conflits de groupes. A leur tour, ils peuvent être les porteurs d'une pluralité d'idéologies en conflit.

Enfin, je considère que la position de l'instance idéologique est altérée lors du passage du système médiéval au système capitaliste. Là, elle était ciment, condition même de la structuration et de l'existence du système. Ici, c'est l'économique qui soude et structure le système social. L'idéologique n'est plus le ciment mais, comme le dit Althusser, l'agent de la reproduction de la force de travail (ce qu'il n'était pas, ou à un tout autre degré, dans l'ordre médiéval). Il est évident que la perspective que j'adopte met en question la validité heuristique du concept marxiste (et de sa place dans la théorie) de mode de production pour les sociétés pré-industrielles. Sur ce dernier point, cf. Baudrillard, 1973.

6. Recherche en cours dirigée par R. Campiche. Je remercie R. Campiche et son équipe de m'avoir autorisé à faire état, en primeur, de quelques-uns de leurs résultats. Signalons que les questions utilisées dans cet article ont un libellé identique pour les deux recherches.
7. Rappelons qu'une analyse interne des données de Delémont montrait que même parmi la catégorie de la population la plus liée à l'Eglise - les fidèles - la moitié n'attribuait que peu d'importance à la disparition de la paroisse. Et, symétriquement, parmi les a-religieux, la moitié estime que la disparition des Eglises porterait préjudice à la société (Lalive et Bassand, 1977, p.110).
8. Ce sentiment de condamnation est d'ailleurs signalé dans une proclamation de l'Eglise protestante vaudoise, à propos des "32": "Au nom du ministère de la réconciliation, .. nous invitons les pasteurs qui ont accepté en conscience leurs obligations militaires à pardonner la condamnation implicite de leur fidélité qu'ils ont lue peut-être dans les jugements portés sur la mission

de l'Eglise." (C'est nous qui soulignons). Texte cité par H. Campiche et J.G. Linder in: "Etude de l'Aumônerie militaire", dans le présent numéro.

9. Rendons cette justice à Rousseau qu'il visait, pour sa part, à assurer la pérennité d'une société à venir, qui devait affirmer à la fois l'égalité des individus et de leurs droits, et la solidarité collective.

BIBLIOGRAPHIE

- Allamand J.-P. et de Rham G. (1974): "Analyse de presse des réactions au refus de l'armée des '32'". In: Actes du deuxième congrès de la Société suisse de sociologie, Genève, 1974, pp.5-15.
- Althusser L. (1976): "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat". In: Positions, Paris, éditions sociales, pp. 67-125.
- Bassand M., Dumont P. et Lalive d'Epinay C. (1976): Eglises, religion et vie quotidienne. Genève, Dép. de Sociologie.
- Baudrillard J. (1973): Le miroir de la production. Paris, Castermann.
- Bellah R.N. (1973): "La religion civile aux Etats-Unis". In: Archives de sciences sociales des religions, n.35.
- Cardoso F.H. et Faletto E. (1968): Dependencia y desarrollo en America latina. Mexico, Siglo XXI.
- Desroche H. (1972): Les dieux rêvés. Paris, Desclée.
- Duvignaud J. (1966): Introduction à la sociologie. Paris, Gallimard.
- Galtung J. (1971): "A structural theory of imperialism". In: Journal of Peace Research, 1971/2.
- Lalive d'Epinay C. et Bassand M. (1976): "Vie religieuse et sécularisation". In: Revue suisse de sociologie, 1976/3.
- Lapassade G. et Lourau R. (1974): Clefs pour la sociologie. Paris, Seghers.
- Rousseau J.-J. (1963): Du contrat social. Paris, Union générale d'éditions.
- Shiner L. (1967): "The concept of secularization in empirical research". In: Journal for the Scientific Study of Religion, 1967/2, p.207-220.
- Troeltsch E. (1961): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Scientia, Aalen.

