

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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 19 (1993)

Heft: 3

Artikel: Religion civile et différenciation fonctionnelle : étude critique

Autor: Dobbelaere, Karel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-814838>

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: 16.03.2025

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

RELIGION CIVILE ET DIFFÉRENCIATION FONCTIONNELLE : ÉTUDE CRITIQUE

Karel Dobbelaere

Département de Sociologie, Katholieke Universiteit Leuven

Dans un contexte caractérisé par une différenciation fonctionnelle généralisée, c'est la genèse et les fonctions de la religion civile – et tout particulièrement sa fonction intégrative – que je me propose de discuter dans cet exposé. Je m'y inspirerai de trois cas concrets : la religion civile américaine, la chrétienté socio-culturelle en Belgique et le «Shrine Shinto» au Japon.

1. Genèse

C'est Rousseau qui, dans la correspondance qu'il entretenait avec Voltaire, formula pour la première fois en 1756, les principes de la religion civile. Par la suite, il les développa largement dans le huitième chapitre qu'il ajouta in extremis au livre quatre de son *Contrat Social* (Rousseau, ed. Halbwachs, 1943, 431). Il y insiste sur la nécessité qu'il y a à distinguer fondamentalement la religion ecclésiale, «Religion de l'homme» (ibid., 419), et la politique; il en appelle ainsi à une différenciation fonctionnelle entre la religion ecclésiale et la politique. Cependant, ainsi que le fait justement remarquer Luhmann, le XVIII^{ème} siècle ne pouvait, même aux yeux de Rousseau, concevoir une séparation totale entre la politique et la religion (Luhmann, 1981, 297–298). Rousseau tenta donc de résoudre ce dilemme en posant les principes d'une «religion civile». L'idée qu'il avait de celle-ci se basait sur les dogmes suivants : l'existence de la Divinité et de la vie à venir, le bonheur des justes et le châtement des méchants, la sainteté des lois et l'exclusion de l'intolérance religieuse. Une telle religion ne pouvait, selon Rousseau, que favoriser les «sentiments de sociabilité», «sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle» (Rousseau, éd. Halbwachs, 1943, 427–29).

En 1967, Bellah (5 et 19) reprit cette notion mais en y associant les idées de Durkheim sur les liens qui unissent la religion et la société : la religion intègre

* Ce texte est celui d'une conférence donnée au colloque intitulé «La religion civile : pour quoi faire ?», colloque organisé par la Société Suisse pour la Science des Religions et l'Association Suisse des Sociologues de la Religion aux Geneveys-sur-Coffrane (Neuchâtel), 19–21 septembre 1988. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à ma collègue L. Voyé dont les remarques critiques ont stimulé ma réflexion.

la société et symbolise cette union. En réalité, Bellah se basait sur la «operative religion», autrement dit sur «the American Way of Life», qu'Herberg distingue des «religions conventionnelles» comme le protestantisme, le catholicisme et le bouddhisme. C'est cette religion opérante, englobante, «ce système d'attitudes, de croyances, de sentiments, de normes et de pratiques, qui *de fait* fournit à la société un système ultime de références et de valeurs fondamentales, qui permet à la vie sociale de s'intégrer, et aux actions sociales d'être légitimes» (Herberg, 1967, 472). De là à étendre la notion de religion civile aux valeurs fondamentales de la société, il n'y a qu'un pas et l'on en arrive à considérer les valeurs fondamentales comme (étant une) religion civile (Luhmann, 1981). Dès lors, la «religion civile» ne pouvait plus échapper aux interrogations qui, depuis Durkheim, font partie de la réflexion sociologique : la société est-elle encore intégrée par une conscience collective, par un ensemble de valeurs et de croyances fondamentales, et dans l'affirmative doit-on recourir au concept de religion pour désigner ces valeurs et ces croyances ? (Dobbelaere, 1981, 41–49)

Cette dernière question est d'autant plus importante à soulever que la notion de religion civile a trouvé une très large application.¹ Que l'on songe, par exemple, à la version française anti-chrétienne de la religion civile, ou encore au marxisme. Parsons soutient que le socialisme marxiste est «la principale alternative à la version américaine de la religion civile» (1974, 207 et 209–210). Selon Martin, l'Eglise anglicane établie en Angleterre fonctionnerait aussi comme religion civile (1978, 70–71). Ces exemples montrent que le terme «religion» revêt une interprétation très large et que la religion se voit souvent assimilée à l'Etat ou à l'Eglise. Or, c'est précisément de ce critère de différenciation fonctionnelle entre la religion civile, l'Etat et l'Eglise que se sert Coleman pour distinguer, dans l'évolution religieuse, plusieurs types de religion civile. Le modèle américain constitue, selon lui, le stade le plus évolué, car il se différencie de l'Etat autant que des Eglises (1970, 73). Nous avons choisi la religion civile telle qu'elle prend sens dans le cadre de la différenciation fonctionnelle pour développer notre analyse comparative. Comme telle, cette religion civile ne peut être approchée sans que ne soit fait référence au processus de laïcisation, lui aussi généré par la différenciation fonctionnelle. En effet, dans ce contexte, la religion est devenue un sous-système à côté d'autres sous-systèmes tels que le politique, l'économie, l'éducation, la famille, etc., et ces sous-systèmes ne lui reconnaissent plus la suprématie dont elle disposait antérieurement (Dobbelaere, 1984a et 1985). Comme le dit très bien Voyé, non seulement la religion a perdu cette suprématie, mais c'est elle qui désormais se voit souvent, d'une manière ou

¹ Il n'est pas possible, dans le cadre de cet article, de nous étendre sur l'évolution des différents contenus de cette notion, ni d'en analyser toute la littérature critique. Voir pour cela : Laeyendecker, 1982, 346–354 et 1985, 150–160, et Dobbelaere, 1986b.

d'une autre, contrainte à prendre en compte les exigences relevant de la rationalité des autres sous-systèmes (Voyé, 1988, 360).

Cette minorisation de la religion se complexifie encore du fait de ce que Luhmann appelle l'inclusion. En effet dans une société aux fonctions différenciées, chaque individu a, théoriquement tout au moins, les mêmes chances d'accès à tous les sous-systèmes et les rôles qu'il joue dans les différents sous-systèmes ne sont plus donnés d'emblée mais bien acquis. Cependant, étant donné la professionnalisation des rôles requis par chaque sous-système, l'accès qu'a chaque individu aux sous-systèmes dans lesquels il n'est pas un professionnel ne peut porter que sur les rôles complémentaires. Tout comme les rôles professionnels, ceux-ci doivent être clairement différenciés d'un sous-système à l'autre. Mais comme il n'est pas possible d'imposer ni de contrôler cette condition, un équivalent structurel est apparu : la privatisation des décisions, qui vise à neutraliser statistiquement, au niveau de la société, les combinaisons des rôles complémentaires au niveau individuel (Luhmann, 1977, 232–242). Ainsi le fait de se considérer comme membre d'une Eglise ne peut-il plus être considéré comme impliquant automatiquement un choix politique ou éducationnel.

Pour tenter de contrer cette laïcisation de la société, les Eglises et surtout l'Eglise catholique, ont érigé dans beaucoup de pays – entre autres la Hollande, l'Autriche, la Belgique et même la Suisse – ce qu'on appelle généralement un «pilier» (Righart, 1986). Il s'agit en fait d'une structure d'organisations à fonctions dites séculières, structurées en référence à la religion : écoles, hôpitaux, maisons de repos, mouvements de jeunesse, associations culturelles pour adultes, presse, mutuelle, syndicat, organisations professionnelles, ... soit ce que Rokkan appelle le «canal corporatif» (1977). Au niveau politique, celui-ci est représenté par un parti confessionnel qui défend les intérêts de ces organisations (subsidés, part du marché, etc.). On dit d'un pilier qu'il est «institutionnalisé» si les deux canaux – le «canal corporatif» et le «canal politique» – sont présents et bien «intégrés» (Heisler, 1974).

Un siècle après qu'ait commencé, en Belgique, la construction du pilier catholique, Billiet et moi-même avons voulu savoir si la pilarisation avait atteint ses objectifs, autrement dit si le monde catholique avait réussi à endiguer la différenciation fonctionnelle et son corollaire, la laïcisation (Billiet et Dobbelaere, 1976 et 1986; et Dobbelaere et Billiet, 1983). C'est avec cette préoccupation que plusieurs de nos études ont analysé le processus de spécialisation et de professionnalisation qui s'est développé dans les structures pilarisées, suite à la démocratisation croissante et au besoin de subsidiation par l'Etat (e. a. Dobbelaere, 1979, 49–53). Elles ont montré comment un nombre toujours

plus élevé de laïcs ont investi le pilier catholique en tant que professeurs, travailleurs sociaux, prestataires de soins, thérapeutes (pour ne nommer que quelques catégories professionnelles) et y ont circonscrit un terrain spécialisé (par exemple dans les hôpitaux psychiatriques). D'une part, leur présence dans ces organisations y a, certes inconsciemment, marginalisé la religion ecclésiale (ibid., 46–49 et 53; Dobbelaere, 1982a, 133–143) et a facilité la décléricalisation. Un indicateur de cette transformation se trouve sans doute dans la substitution du qualificatif de «chrétien» à celui de catholique. Ce changement de vocabulaire privilégie l'acception évangélique au détriment de la référence à l'église institutionnelle; c'est ainsi que l'on parle aujourd'hui du «pilier chrétien» et non plus du «pilier catholique» (Dobbelaere, 1982a, 144–145; 1982b, 119–120 et 123–124). D'autre part, utilisant la dichotomie privé-public afin de sauvegarder leur inclusion, ces laïcs se sont efforcés de faire accepter que soit séparée leur vie professionnelle des rôles complémentaires qu'ils jouent dans d'autres sous-systèmes (Dobbelaere, 1979, 53–55; 1982a, 135–136; 1982b, 117–118 et 1984b, 238–240). C'est ainsi que le catholicisme ecclésial s'est vu peu à peu remplacé par ce qu'on peut appeler la «chrétienté socio-culturelle», qui est une nouvelle idéologie, une nouvelle conscience collective tendue au-dessus du pilier à la manière d'un baldaquin (pour des formulations antérieures voir : Billiet, 1981, 40–44 et Dobbelaere, 1982a, 145–151).

La chrétienté socio-culturelle insiste sur la liberté d'association et prône le pluralisme vertical (c'est-à-dire la coexistence de plusieurs piliers, d'inspiration idéologique différente) sur la base de quatre principes : le libre choix, l'initiative privée, la subsidiarité et le rendement.² Mais il ne suffit pas de légitimer le pluralisme vertical, encore faut-il légitimer la spécificité des instances du pilier chrétien, chose qui est faite en invoquant le personnalisme, la «Gemeinschaftlichkeit» et la solidarité, considérés comme caractéristiques distinctives des services du pilier chrétien, dans l'optique d'une chrétienté socio-culturelle.

Pour ces diverses instances, le mot d'ordre est «Parce que les gens sont importants»; il s'appuie sur la vocation de l'homme et sur sa dignité évangélique : appelé à se former en tant que personne, l'homme possède la dignité de s'appeler «enfant de Dieu» ce qui explique la grande importance accordée au *personnalisme*. Cette philosophie de l'homme et de la société, spécifique du pilier chrétien, est présentée comme une

vision originale, qui ne se réduit pas à des notions de gauche ou de droite, et qui ne se confine pas non plus au «centre», ou «entre le libéralisme et le socialisme». Par leur affirmation personnaliste, les

2 Ces principes trouvèrent un interprète magistral en la personne de Geens, à l'époque directeur du Centre d'Etudes du CVP et futur président de l'Exécutif de la Région Flamande, lorsqu'il commenta l'installation et l'exploitation des institutions hospitalières (1973, 19–28).

sociaux-chrétiens dépassent l'éventail traditionnel des positions politiques; ils s'inscrivent dans un autre ordre d'idées, et se servent d'une autre échelle de valeurs (Martens, 1976, 8; voir aussi Van den Wijngaert, 1976, 114–116).

En ce sens, cette philosophie se veut différente de celle des autres piliers :

Les systèmes libéraux sont unilatéraux, lorsqu'ils posent l'individu comme supérieur à son prochain et qu'ils représentent sa personne comme achevée et libre de toute autre contingence sociale. Les systèmes socialistes sont unilatéraux, lorsqu'ils voient la personne presque exclusivement comme le produit des contingences sociales. Etant donné que les structures sociales, à leurs yeux, ne sont pas parfaites, ils n'envisagent une véritable personnalisation que dans un avenir éloigné. Bref, pour le libéral typique, les structures sociales ne sont pas une condition nécessaire et pour le socialiste typique, elles sont une condition suffisante. Pour le social-chrétien, par contre, elles sont une condition nécessaire, mais non suffisante.

La personne est donc considérée comme une «potentialité et une vocation», plutôt que comme un «donné» et la personnalisation «dépend de conditions matérielles, sociales et culturelles favorables» (Dierickx, 1986, 57–58).

«L'homme d'abord» ainsi posé est l'*homme total*, considéré dans ses dimensions psychique, sociale, physique et spirituelle. Après maintes recherches, nous avons démontré par exemple que la dimension chrétienne de l'hôpital est énoncée comme se caractérisant par une attention soutenue pour l'homme total et pour ses relations interpersonnelles : dans le système catholique de soins de santé, c'est l'homme et non la maladie, qui est dit se trouver au centre des préoccupations (Dobbelaere e. a., 1974, 44, 46–47, 59–61, 80–81, etc.). L'enseignement catholique se réfère, lui aussi, à ces critères spécifiques (Dobbelaere, 1979–80, 391–392). Cette image attribuée aux organisations et services catholiques constitue un attrait certain pour une large clientèle et ce d'autant plus que le terme «catholique» a été remplacé par le qualificatif «chrétien», qui marginalise l'Eglise-institution et renvoie à une serviabilité affectueuse – attention portée au prochain, dévouement, disponibilité, désintéressement et compétence –, à l'équité, à la probité, à l'honnêteté, autant de valeurs essentielles qui fondent la civilisation occidentale (Van den Wijngaert, 1976, 88 et 92–93). Cette définition acquiert une crédibilité certaine dès lors que le pilier est fortement implanté dans les soins de santé, le secteur du bien-être, l'enseignement et l'accompagnement des jeunes et des adultes. Il va de soi que cette définition – dans son aspect de «Gemeinschaftlichkeit» – est de nature à séduire les habitants des milieux urbains, trop souvent isolés dans un

contexte dominé par l'anonymat, l'utilitarisme et la bureaucratie, c'est-à-dire par la «Gesellschaftlichkeit». L'accent mis sur les dimensions multiples de la vie humaine, sur la «*Gemeinschaftlichkeit*», permet aussi au pilier chrétien de se différencier clairement du pilier socialiste, qui paraît privilégier la dimension de travail, les relations au sein de l'entreprise et la classe sociale (Voyé et Remy, 1985).

Se fondant sur le commandement évangélique de l'amour universel du prochain, c'est par ailleurs la *solidarité* entre les classes et leur réconciliation qui sont proposées comme valeurs centrales du pilier chrétien. En insistant sur la fraternité, celui-ci se différencie en outre des piliers libéral et socialiste, qui prônent, le premier la liberté, le second l'égalité. Le principe de fraternité et de solidarité «suppose qu'un homme ne peut devenir un homme complet qu'avec le concours des autres. Leur humanisation et leur bonheur conditionnent son humanisation et son bonheur. Leurs problèmes sont aussi les siens» (Dierickx, 1986, 74). Expression politique du pilier chrétien, le parti social-chrétien (CVP) souligne en ce sens le besoin de solidarité. «Le CVP se présente comme un 'parti de consensus', à l'opposé du 'parti de l'égalité' (les socialistes) et du 'parti de la liberté' (les libéraux)» (Redactioneel DNM, 1979, 489). La solidarité et la conciliation entre toutes les strates de la population, telles sont les lignes de force du programme du CVP intitulé «La prospérité par le courage» (Programme électoral CVP, Bruxelles, s. d.). Ceci signifierait que le CVP prétend échapper à la polarité «gauche-droite», la transcender, ce qui lui donnerait une identité spécifique (Hendrickx, 1976, 27–37, 57–60 et 64–68). Les dirigeants du Mouvement Ouvrier Chrétien Flamand ont aussi donné la priorité à la solidarité et ce malgré les réticences de certaines fractions de ce Mouvement plus enclines à s'inscrire dans la perspective de la lutte des classes (Dobbelaere, 1982a, 148–149). C'est pourquoi le pilier chrétien insiste sur le rassemblement des différentes classes sociales : «toutes les catégories, toutes les classes», bien que l'image du pilier soit plutôt associée aux classes moyennes et supérieures (ibid., 150–151; et Voyé, 1979, 327).

Un premier parallèle apparaît clairement entre la naissance de la «religion civile américaine» et celle de la «chrétienté socio-culturelle» telle que nous la connaissons en Belgique. La différenciation fonctionnelle croissante – avec ses processus accompagnateurs : la spécialisation, la professionnalisation, la bureaucratisation et l'inclusion – a favorisé, aux Etats Unis, la marginalisation des Eglises et, en Belgique, celle de l'Eglise catholique dans son propre pilier, de sorte qu'il a bien fallu chercher des systèmes de valeurs plus généraux pour légitimer et intégrer respectivement le système national et le pilier.

Les valeurs fondamentales de la chrétienté socio-culturelle, tout comme celles de la religion civile américaine, se retrouvent dans des documents essentiels

(le «Manifest der Christelijke Volkspartij», le Programme de Noël [1945], les programmes électoraux, les «Fundamentele Doelstellingen» [Objectifs Fondamentaux du Mouvement Ouvrier Chrétien] ...). Si ces valeurs sont celles qui sont proclamées par les dirigeants du pilier, nous ne disposons pas d'études systématiques nous permettant de voir le degré d'acceptation, par les membres et les clients du pilier chrétien, des principes de la chrétienté socio-culturelle – alors qu'il en existe sur la «civil religiousness» des Américains (p. ex. Wimberley, 1976). Des recherches effectuées par Billiet, Voyé, Remy et moi-même font toutefois apparaître que ces vues sont bel et bien celles des cadres du pilier chrétien et sont souvent partagées par les membres et clients de celui-ci.

Les bases religieuses, elles aussi, sont évidentes. La référence à l'Évangile est explicite, notamment quand on parle de l'homme en tant qu'«enfant de Dieu» et du «précepte évangélique de l'amour du prochain». L'Évangile est présenté comme un «étalon irremplaçable», une pierre angulaire pour les notions développées. De nouveaux principes, comme la «vigilance», notion sur laquelle nous allons revenir, se nourrissent de la Bible (Dierickx, 1986, 66). Les sociaux-chrétiens affirment que le «personnalisme social», synthèse des différents principes évoqués, trouve son origine dans l'Évangile et que ce personnalisme «peut être vérifié et renouvelé par cet Évangile» (ibid., 53). Par contre, il n'y a aucune référence à des préceptes ecclésiaux particuliers; la conception est donc déconfessionnalisée, évangélique, et ainsi plutôt chrétienne que catholique.

Dans l'«American civil religion», les valeurs fondamentales sont clairement formulées : «liberty, justice, charity» et «individual freedom» (Bellah, 1975, X et XII). Mais ce sont les valeurs fondamentales d'une nation, ce qui distingue la religion civile américaine de la chrétienté socio-culturelle. Le fait que l'Amérique – source d'espoir pour des minorités religieuses et sociales émigrées d'Europe – évolua de l'image de «first new nation» vers celle de «nation la plus puissante» du monde et le fait que cette nation ait pu sauvegarder son pluralisme religieux, font que les archétypes bibliques comme l'exode, la terre promise, le peuple élu et la nouvelle Jérusalem ont gardé là toute leur pertinence. En Belgique, par contre, la référence religieuse est plus chrétienne que biblique, néotestamentaire bien plus que vétérotestamentaire. Il n'est jamais question d'une «alliance avec Dieu». Et même si certaines crises, telles que la question scolaire, ont contribué au développement de la chrétienté socio-culturelle en Belgique, on ne retrouve ici aucun des thèmes qui sont par contre omniprésents dans la religion civile américaine, thèmes tels que la mort, l'offrande, les martyrs, la résurrection (Bellah, 1967, 9–15). Dans les deux cas, cependant, les crises jouent un rôle dans le développement des valeurs fondamentales énoncées (Bellah, 1975, XI–XII).

Récemment, pour tenter de reformuler et de mieux définir les principes de la chrétienté socio-culturelle dans le contexte de l'époque actuelle, une nouvelle valeur est apparue : la *vigilance*. Elle concerne l'intérêt que l'on porte à la nature et se greffe clairement sur la crise écologique. On pourrait d'ailleurs supposer qu'il y a là une certaine tentative de récupération. Beaucoup de jeunes, dont la plupart ont fait partie des mouvements catholiques de jeunesse, sont séduits par le mouvement «Anders gaan leven» (les «Verts» flamands) et militent dans un parti prônant ces idées, parti qui entre ainsi en concurrence avec le CVP. Mais la crise économique qui provoque un chômage important et ne valorise que certains types d'emploi n'est pas non plus étrangère à la montée de cette nouvelle valeur. C'est sur ce terrain aussi que prospère la nouvelle notion de «vigilance», qui s'appuie sur une référence biblique explicite : «Dans la Bible, Dieu apparaît comme le Créateur qui, par son action, façonne la terre, avant de se reposer et de jouir de son travail. L'homme, qui est son gérant, son mandataire sur terre, doit suivre cet exemple divin» (Dierickx, 1986, 66); ainsi se trouvent réintroduite, dans le monde catholique, une attitude empruntée à l'Ancien Testament.

Nous pouvons donc résumer la chrétienté socio-culturelle en ces termes : responsabilité et justice, personnalisme, «Gemeinschaftlichkeit», solidarité et vigilance. Ainsi tout comme la religion civile américaine, la chrétienté socio-culturelle prône-t-elle certaines valeurs fondamentales. Sans doute ne sont-elles pas le monopole de cette chrétienté socio-culturelle, même pas dans leur combinaison spécifique, mais les racines évangéliques, la référence à Dieu et à Jésus-Christ, leur confèrent un fondement cosmique sacré. Il existe cependant une différence importante entre la chrétienté socio-culturelle et la religion civile américaine, différence qui ne réside pas seulement dans la combinaison que l'une et l'autre font des valeurs qu'elles retiennent; elle repose surtout dans le fait que la religion civile américaine fonctionne au niveau d'une nation pluraliste, alors que la chrétienté socio-culturelle ne joue que pour le segment chrétien de la société belge. Par ailleurs, alors que la première se réfère à une tradition judéo-chrétienne, à l'Ancien Testament, la seconde est chrétienne, et se réfère presque exclusivement au Nouveau Testament, voire même aux seuls Evangiles. Et alors que la religion civile américaine se différencie nettement des dénominations juive et chrétienne, la chrétienté socio-culturelle vise à se démarquer du catholicisme ecclésial, sans d'ailleurs y parvenir entièrement, comme nous le verrons ultérieurement. Les deux systèmes de valeurs tentent de définir clairement la spécificité culturelle du système social donné, d'une part la nation et d'autre part le segment. Ils symbolisent également ce qui les distingue d'autres systèmes sociaux, d'une part, les autres nations et, d'autre part, les autres piliers.

2. Les fonctions des «religions civiles»

Dans un récent article, Gehrig a examiné les fonctions de la religion civile américaine : l'intégration, la légitimité et la prophétie ou le défi (1981, 56–59). S'il est exact que ces fonctions se superposent dans la vie courante, il est possible de les analyser séparément. C'est ainsi que sur la base des études de Bellah, Coleman, Fenn, Herberg, Marty, Mead, Stauffer e. a., Gehrig montre que cette religion fonde souvent l'intégration morale de la nation américaine. Sa fonction légitimatrice est par contre actuellement fortement entamée; il en va de même depuis le XIX^{ème} siècle pour sa fonction prophétique. Gehrig souligne par ailleurs l'opposition des thèses soutenues en la matière par Bellah et Fenn. Ce dernier affirme que l'«American civil religion is incapable of performing any societal function in contemporary times» (ibid., 59; voir Fenn, 1972, 1976 et 1978), tandis que Bellah lui accorde un rôle persistant.³ En effet, Fenn souligne que la religion civile ne peut fonctionner que si la nation se conçoit comme «a really 'real'», comme une unité culturelle. Nombre de politologues, sociologues et historiens considèrent que cette perspective relève de l'ordre du mythe. Pour eux, la nation est plutôt une arène conflictuelle où des individus, groupes, collectivités, classes et organisations poursuivent leurs propres idéaux et intérêts matériels. La religion civile serait donc pour Fenn «une fiction culturelle», qu'entretiennent les discours politiques des présidents. Elle serait par conséquent «the canny political manipulation of religious images for political gain» (Fenn, 1978, 51–52). Il nous semble toutefois important de souligner que, dans certaines circonstances tout au moins, le mythe est efficace. Que l'on songe par exemple à l'évocation de la «France» ou de la «Flandre», qui revient constamment dans les discours des hommes politiques français ou flamands, tous partis confondus, et à la capacité qu'ont de tels discours d'entretenir une image mobilisatrice, qui permettra de concentrer les énergies sur certains objectifs («la force de frappe» en France et Flanders' Technology, par exemple).

Si l'on se réfère à ce qui a été dit concernant la chrétienté socio-culturelle, on comprendra que cette désignation est utilisée pour *légitimer* la spécificité du pilier chrétien : ni à gauche, ni à droite, ni au centre, ni «entre le libéralisme et le socialisme», mais «hors de l'éventail traditionnel des positions politiques». Il s'agit d'exprimer une volonté de service à l'échelle de l'homme : «gemeinschaftlich»; de s'affirmer comme rempart contre l'étatisation et le collectivisme, et comme preuve de responsabilité chrétienne et de solidarité avec les gens *et* la terre, dans une vigilance constante pour ce que Dieu a créé.

3 Pour un résumé des oppositions qui divisent Bellah et Fenn, voir Laeyendecker, 1985, 160–164 et Dobbelaere, 1981, 43–45.

La chrétienté socio-culturelle exerce en outre une *fonction prophétique*. Interpellés par leurs propres valeurs chrétiennes, les membres ont vocation de ne pas se résigner au vécu mais de s'engager à améliorer l'ordre social, inspirés en cela par le «Dieu libérateur». Ceci se vérifia clairement, par exemple, lors de la récente visite du Pape en Belgique. Lorsque, le 19 mai 1985, le Pape rencontra les représentants du Mouvement Ouvrier Chrétien Belge devant la tombe du cardinal Cardijn à Laeken, il situa les valeurs spécifiques de la chrétienté socio-culturelle dans un éclairage nettement prophétique; les présidents de ce mouvement firent de même. Ils soulignèrent l'importance de la pensée et de l'approche de Cardijn, présenté comme l'un des prophètes de la chrétienté socio-culturelle, même s'il se situait encore dans une perspective très ecclésiale. Et la crise actuelle fut analysée sous l'éclairage des principes de la chrétienté socio-culturelle, à savoir : la solidarité, la responsabilité et l'équité, dans un contexte de «Gemeinschaftlichkeit» et de «personnalisme» (Pirlot, 1985).

Ce rite collectif, retransmis sur les différentes chaînes de la télévision belge, fut notamment l'occasion de monter les liens qui unissent le Mouvement Ouvrier Chrétien à l'Eglise catholique. Il est vrai que c'est à l'Eglise conciliaire que se référaient les présidents des deux ailes linguistiques de ce Mouvement en insistant sur l'attention apportée par celle-ci au monde ouvrier et au Tiers-Monde. Il n'en est pas moins clair qu'en Belgique, contrairement à la situation américaine, la différenciation fonctionnelle ne s'est opérée que partiellement et que certains liens persistent, notamment entre le Mouvement Ouvrier Chrétien et l'Eglise catholique.

Si l'on suit Gehrig, la chrétienté socio-culturelle en tant que «religion civile» ne devrait pas seulement offrir une base de légitimité à sa propre organisation et apporter des arguments pour la critique de la société dans son développement actuel; elle devrait également fonder l'*intégration* du pilier chrétien. On peut toutefois se demander si ce n'est pas précisément là sa fonction la plus menacée. Comment en effet s'intègrent les organisations du pilier chrétien ?

Certes, toutes les instances de celui-ci n'ont pas été étudiées mais nous disposons d'amples recherches sur les écoles et les hôpitaux catholiques. Ces deux types d'organisation sont particulièrement intéressants à analyser dans la mesure où ils sont parmi ceux où la dimension idéologique devrait jouer de la façon la plus déterminante : avec la famille, les écoles sont en effet le lieu majeur de transmission du système de valeurs et les hôpitaux s'inscrivent dans l'ordre de la diaconie. Ainsi parmi toutes les organisations qui constituent le pilier chrétien (organisations professionnelles, mass media, syndicats, banques, coopératives, caisses d'assurance-maladie, etc.) les écoles et les hôpitaux sont-ils (théoriquement ?) les plus imprégnés par l'idéologie chrétienne. Dès lors, si

L'on constate que ces organisations intègrent de moins en moins les valeurs spécifiques de la chrétienté socio-culturelle – celles-ci cédant le pas à l'instrumentalité et à la déontologie professionnelle –, on peut supposer que le recul de cette idéologie est encore plus marqué dans des organisations considérées comme étant plus éloignées du coeur du pilier (Kruyt, 1957).

Les études portant sur l'enseignement catholique et sur les institutions hospitalières chrétiennes permettent de constater que leur organisation et leur fonctionnement sont déterminés par la différenciation fonctionnelle, la spécialisation, la segmentation et les exigences mécaniques des services techniques. Ainsi, sur la base de son idéologie – qui privilégie les valeurs centrales de «Gemeinschaftlichkeit», de solidarité et de justice – la Fédération Flamande des Institutions de Soins de Santé (la Verbond der Verzorgingsinstellingen, VVI), qui regroupe les hôpitaux et les maisons de repos, s'est-elle sentie obligée d'élaborer un programme destiné à humaniser ces institutions (Dobbelaere, 1984b, 237–238), la «Gemeinschaftlichkeit» n'y étant plus effectivement assurée (Dobbelaere e. a., 1974, 225–226; et Dobbelaere, 1982a, 136–138) et ne pouvant s'y épanouir que difficilement. En effet, les directions et les conseils d'administration de ces institutions se préoccupent davantage de contingences économiques et médicales. L'organisation des hôpitaux prolonge ces choix et les relations y sont surtout le reflet du modèle professionnel : elles sont spécialisées, segmentées, hiérarchisées et éphémères. La «Sous-Commission pour l'Humanisation» de la Fédération Flamande des Institutions de Soins de Santé (VVI) a multiplié les appels afin de mieux garantir les droits et l'implication des patients et afin que distance soit prise vis-à-vis d'un modèle strictement pensé en référence à la technique médicale (Dobbelaere, 1982c et Dobbelaere, 1986a). Les propositions qui en ont résulté soit n'ont éveillé aucun intérêt, soit ont vu leur examen différé faute de temps, soit ont été rejetées comme trop onéreuses. Certains gestionnaires des hôpitaux n'ont pas manqué de reprocher aux délégués de la Sous-Commission pour l'Humanisation de prendre trop en compte le point de vue du patient, alors que, estiment-ils, en tant que membres d'une commission patronale, à savoir la Fédération Flamande des Institutions de Soins de Santé (VVI), ces délégués auraient plutôt dû appuyer le point de vue de ces institutions, autrement dit celui de leurs gestionnaires et directeurs. La rationalité professionnelle trouve donc une alliée dans la rationalité économique. La participation, l'approche plus humaine, la sauvegarde de l'intimité, comme tant d'autres manifestations de l'humanisation, sont écartées comme irréalistes, sous prétexte qu'elles entravent la rationalité médicale et économique. Dès lors, les valeurs que postule la chrétienté socio-culturelle, telles que la «Gemeinschaftlichkeit», semblent ne pouvoir trouver leur place dans le moule organisationnel. La cogestion par les clients est chose

exceptionnelle; elle concerne, par exemple en psychiatrie, la participation de patients dans les équipes de soins et le développement de comités de pensionnaires. Officiellement, on proclame les «droits des patients», mais les structures ne mettent pas à la disposition de ceux-ci les moyens de concrétiser ces droits. Le droit à l'information reste lui aussi lettre morte, les structures ne prévoyant aucune procédure pour introduire une plainte et en assurer le suivi.

L'influence des rationalités professionnelle et économique transparaît également dans l'enseignement catholique. Dans sa note sur la *Spécificité de l'Enseignement Catholique*, le Conseil Général de l'Enseignement Catholique met en évidence la catéchèse, qui – dit-il – ne peut se réduire aux leçons de religion : «les professeurs des branches dites profanes ont une mission tout aussi importante, puisqu'ils peuvent justement éclairer, dans une optique de foi, l'entière réalité et qu'ils peuvent collaborer avec le prêtre ou le laïc catéchiste». La note prône également la valorisation de la communauté éducative, dans laquelle «l'homme est amené à épanouir toutes ses potentialités dans une optique personnaliste». Si tel est le projet, force est toutefois de constater que, plus que dans le passé, le corps professoral affirme désormais son caractère professionnel, notamment lorsqu'il s'agit du statut des enseignants, et qu'il tend à insister avant tout sur la mise en valeur de la connaissance de la discipline enseignée et de la transmission du savoir aux élèves (voir notamment Dobbelaere, 1982a, 134–135). Il est probable que ceci ne favorise pas l'éclairage «croyant» de l'entière réalité dans les disciplines dites profanes. De plus, la rationalité économique qui fait disparaître les petites écoles pour les englober dans des ensembles plus vastes engendre des écoles mastodontes où se rendent des milliers d'élèves et où l'épanouissement d'une communauté éducative devient d'autant plus malaisé. Sur base des études existantes, les sociologues peuvent prédire que les chances de forger une relation personnelle entre professeur et élève et d'aboutir à une communauté éducative seront d'autant plus réduites que les écoles grandissent et que la professionnalisation s'accélère (Dobbelaere, 1979–80, 393–394 et 397).

L'importance de la différenciation fonctionnelle au sein du pilier chrétien se manifeste aussi dans le fait que les membres du personnel accordent une grande importance à la dichotomie privé-public, afin que soit bien distingué le domaine public, donc professionnel, de leur vie privée – c'est-à-dire leur vie affective et familiale, leur religion et leurs options politiques; il s'agit pour eux de sauvegarder leur inclusion dans la vie professionnelle, alors que la philosophie du pilier a toujours mis l'accent sur le fait qu'il est important que le comportement privé soit un témoignage du mode de vie chrétien. Pour régler certaines questions posées dans l'enseignement catholique par l'opposition de ces points de vue, une Chambre Déontologique a vu le jour. Dans la pratique, elle accepte le

cloisonnement entre le domaine privé et le domaine public lorsque la situation examinée ne provoque pas de scandale public et ne nuit pas à la relation pédagogique (Dobbelaere, 1982a, 135–136). Un même débat existe dans le secteur des hôpitaux chrétiens et, là aussi, la distinction entre privé et public s'avère de plus en plus reconnue (Dobbelaere, 1984b, 238–239). Ainsi une récente publication de la Fédération Flamande des Institutions de Soins de Santé (VVI) intitulée *Werken naar christelijke identiteit* (Processus de construction d'une identité chrétienne), montre-t-elle que certaines clauses du règlement d'ordre intérieur ont notamment été retenues en vertu «du grand respect que mérite la vie privée du travailleur» (VVI, 1985, 18; pour un commentaire sur la genèse de ces textes, voyez Dobbelaere, 1982b, 117–118).

Tout ceci montre bien que l'intégration du pilier chrétien ne se fonde pas sur la cohésion liée au partage des mêmes valeurs; elle n'est donc pas le fait d'une conscience collective appelée «chrétienté socio-culturelle». L'intégration se base sur la différenciation fonctionnelle, sur la spécialisation, sur la reconnaissance mutuelle des compétences et sur la rationalité économique. En outre, le personnel du pilier avance les notions de «privé» et de «public», qui sont liées à la différenciation fonctionnelle, pour éloigner de son cadre de travail toute intrusion idéologique, notamment de la part de ceux qui voudraient revenir au caractère «catholique» du pilier et aux pratiques et à l'éthique ecclésiales (Dobbelaere, 1984b, 239–241). Le pilier se trouve ainsi contraint à adapter son attitude à cette réalité, comme en témoignent les arrêts de la Chambre Déontologique et les options prises par la Fédération Flamande des Institutions de Soins de Santé (VVI) à propos du règlement de travail.

Sur base de ces études, nous pouvons conclure que la différenciation fonctionnelle a érodé l'assise des religions dans la société : la pratique religieuse est marginalisée et la religion est privatisée. Dans une phase transitoire, on voit fonctionner une religion civile : la religion civile américaine qui s'adresse à la nation américaine, ou la chrétienté socio-culturelle, pour le pilier chrétien en Belgique. Les deux systèmes tentent de réaliser les fonctions traditionnellement dévolues aux religions. C'est ainsi que la chrétienté socio-culturelle cautionne la spécificité du pilier chrétien vis-à-vis des membres et des observateurs extérieurs. Par rapport aux membres, elle exerce aussi une fonction de critique de la société civile. Par ce biais, on essaie de mobiliser le pilier tout en galvanisant la conscience collective à travers des rituels au cours desquels les discours ne manquent jamais de rappeler les valeurs de référence – valeurs qui, en pratique, restent souvent rhétoriques. La chrétienté socio-culturelle exerce donc bien sa fonction de *légitimation* : elle sert d'étendard, et – dans certaines circonstances – de provocation à relever le *défi* des problèmes posés.

A usage interne, la chrétienté socio-culturelle rend de moins bons services à la fonction *d'intégration*. Celle-ci repose en majeure partie sur la rationalité économique et sur la coordination entre spécialistes ou sur la coordination de travaux supervisés par ces spécialistes, plutôt que sur l'intégration des valeurs ou sur la cohésion. En effet, la différenciation fonctionnelle s'appuie sur des valeurs de procédure qui permettent de vérifier l'efficacité des moyens destinés à atteindre l'objectif. Les valeurs substantielles, les «ultimate ends» sont, comme Wilson le démontre, «pushed back in an infinite regress in our concern to choose the best means for proximate ends». Cet enchaînement de moyens et d'objectifs s'accompagne de discussions et d'affrontements, que l'on «résoud» dans un cadre rationnel et technique, au terme d'un débat sur la question : «rationnel, mais pour qui ?» (Wilson, 1982, 166–167). Bien entendu, ces «solutions» sont habillées, «vendues», légitimées sur base idéologique, à savoir les valeurs substantielles, comme la «Gemeinschaftlichkeit», la solidarité, la justice, la responsabilité, la vigilance...

Comme le fait à juste titre remarquer Luhmann, tout ceci n'est cependant que rhétorique, car toute tentative de rendre opérationnelles des valeurs substantielles se heurte à un problème de «traduction». Les valeurs ultimes ne conduisent pas, par voie de déduction logique ou de décisions rationnelles, à des choix politiques ou à des orientations concrètes (Luhmann, 1981, 304–305). Les socialistes et les sociaux-démocrates, par exemple, partagent des valeurs comme la justice et la solidarité, mais ils les traduisent dans des options fort différentes que, bien sûr, ils «vendront» ou rendront légitimes en s'appuyant sur leurs valeurs substantielles. Cette difficulté à traduire concrètement celles-ci fait que la chrétienté socio-culturelle repose sur une base très précaire. Elle a surtout une valeur rhétorique, elle est expressive plutôt qu'instrumentale.

Fort de ces constatations, nous pensons pouvoir conclure que la chrétienté socio-culturelle exerce avant tout une fonction de légitimité : elle définit la spécificité du pilier, elle fournit une identité aux membres, aux cadres et aux dirigeants et elle exerce une fonction prophétique; mais elle ne remplit pas de fonction *d'intégration* «instrumentale». Cette dernière se fonde plutôt sur la différenciation fonctionnelle et sur les processus qui l'accompagnent : la rationalité fonctionnelle, le changement d'échelle, la spécialisation, la professionnalisation et la segmentation. Cependant, même si nous sommes d'accord avec Luhmann lorsqu'il affirme que les valeurs substantielles passent difficilement au stade opérationnel, rendant ainsi difficile le repérage de leurs effets, et s'il nous paraît que les organisations chrétiennes ne réussissent pas à concrétiser les valeurs principales de la conscience collective, nous pensons néanmoins pouvoir affirmer qu'elles assurent une *intégration* «expressive» dont on aurait tort de minimiser l'importance.

La distinction à faire entre ces deux types d'intégration peut être illustrée par un exemple représentatif. Selon nos recherches, c'est vers la fin des années soixante et le début des années septante que la différence entre le personnel soignant laïque et le personnel soignant religieux fut introduite dans les institutions hospitalières : au personnel laïque serait affectée la tâche d'intégrer et de réaliser davantage la dimension de la compétence professionnelle, sa fonction étant surtout *instrumentale*; le personnel religieux quant à lui intégrerait et réaliserait davantage la dimension des valeurs chrétiennes et humaines et par son mode d'abordage, son attitude et son optique, il exprimerait des valeurs propres à la conscience collective chrétienne, de sorte que sa fonction serait plutôt d'ordre *expressif* (Dobbelaere, 1973, 51). Cependant, vu le manque croissant de personnel religieux, il semble que l'on essaie aujourd'hui de combiner ces deux aspects en un seul rôle (et ceci ne concerne pas uniquement les institutions hospitalières); c'est en ce sens qu'est encouragée une formation morale et idéologique du personnel, alors même que cette dimension ne transparaît guère dans le fonctionnement organisationnel. L'intégration «expressive» apparaît alors comme «surajoutée» à la structure organisationnelle; la responsabilité de la manifestation des valeurs est renvoyée aux collaborateurs de l'organisation qui, elle, fonctionne sur d'autres critères. C'est eux qui doivent faire preuve de fraternité, de «*Gemeinschaftlichkeit*», de solidarité ... tout en fonctionnant dans une «*gesellschaftliche*» organisation. Ainsi fait-on appel à la base *motivationnelle* et à l'attitude éthique du rôle, qui, à côté de la connaissance et du savoir-faire, est une exigence importante dans le concert des rôles.

Ceci nous amène à évoquer la fonction traditionnelle de la religion. Soulignant l'importance de celle-ci, Wilson se demande si la société contemporaine ne se fonde pas sur du «capital emprunté», en négligeant de consentir de nouveaux investissements. Il estime qu'il manque une étude sérieuse sur la socialisation et la revitalisation de l'engagement personnel et de la responsabilité dans une société laïcisée. Il décèle des symptômes de défaillance – faux-fuyants, absentéisme, népotisme, corruption, esprit de querelle, vandalisme, violence – qui, selon lui, dénotent un manque d'esprit civique et de responsabilité; on assiste, dit-il, à un affaiblissement des institutions qui, traditionnellement, promouvaient ces vertus : l'enseignement et la religion.⁴ Wilson pose alors la question de savoir si une société peut fonctionner sur la seule base du marché ou s'il faut, de surcroît, une base de motivation plus large, enracinée dans une

4 On peut toutefois se demander si cette analyse de Wilson tient suffisamment compte du fait qu'aujourd'hui de nouvelles valeurs sont produites par des mouvements qui se développent à côté de et transversalement à ces institutions traditionnelles. Par exemple, s'il est assez évident que les jeunes n'envisagent plus aujourd'hui de «mourir pour la patrie» ou de «se sacrifier pour la nation», un nouveau sens civique se manifeste chez eux lorsqu'ils marchent pour la paix, manifestent contre le racisme ou contre la pollution des eaux....

rationalité de valeur religieuse ou substantielle. Autrement dit, faut-il une religion pour promouvoir chez les individus le sens de l'engagement, la bonne volonté, l'esprit de réciprocité et de responsabilité ? Wilson suggère que pour que les acteurs soient motivés à jouer leur rôle, la société laïcisée, le système social en tant que système doit disposer, s'il n'offre aucune place à la religion, d'autres moyens de socialisation et de contrôle social; or jusqu'ici – toujours selon Wilson – la société n'a pas développé de moyens alternatifs : elle vit d'emprunts faits à la morale traditionnelle et à la religion (Wilson, 1969, 261–263 et 1982, 50–52 et 176–178).

En Belgique, la chrétienté socio-culturelle offre, au sein du pilier, la base de motivation évoquée par Wilson, ce qui lui confère sa fonction intégrative « expressive ». Une trop grande tension entre la chrétienté socio-culturelle et l'intégration instrumentale, c'est-à-dire entre la chrétienté socio-culturelle et la structure organisationnelle, serait cependant néfaste, car démotivante pour le personnel et pour la clientèle. En conséquence, il est de la plus haute importance de mesurer cette tension et la manière dont le personnel, la clientèle et les membres du pilier la vivent et l'assument. Si l'écart devient trop grand, le risque existe de voir la chrétienté socio-culturelle, tout comme la religion civile américaine, s'éroder de plus en plus pour n'être plus qu'une « enveloppe brisée, vidée de tout contenu » (Bellah, 1975, 142).

Il ressort de notre analyse que la « religion civile » se situe au niveau du langage mythique et qu'au niveau du système social, elle fonctionne comme étendard : elle donne au système social son identité et lui apporte une légitimité. La « religion civile » est aussi employée par le système social de façon prophétique, surtout à l'occasion de rites. Ces deux fonctions galvanisent les membres et leur donnent des motifs de dépassement d'eux-mêmes et de dépassement du niveau organisationnel du système social. L'intégration instrumentale d'un système social est en effet basée sur la différenciation fonctionnelle et sur ses processus accompagnateurs mais, au niveau de l'individu, la « religion civile » exerce une fonction d'intégration expressive. Ainsi fait-elle appel à la dimension motivationnelle du rôle, qui – à côté de la connaissance et du savoir-faire – est une exigence importante dans le concert des rôles.

Nous allons à présent nous interroger sur la question de savoir si notre analyse, basée sur la « religion civile américaine » et sur la « chrétienté socio-culturelle » belge, n'est pas trop limitée. C'est pourquoi nous terminerons notre propos par une brève analyse du « Shrine Shinto » comme « religion civile » au Japon (Dobbelaere, 1986b).

3. «Shrine shinto» : un test empirique de falsification

Au Japon, dans la période Tokugawa (1600–1868) le Bouddhisme fonctionna comme religion d'Etat. Depuis la restauration Meiji (1868) jusqu'en 1945, ce fut au tour du State Shinto de remplir ce rôle. En 1945, sous l'influence des Américains, la constitution japonaise a proclamé la séparation de la religion et de l'Etat.⁴ Depuis lors, il semble que le Shrine Shinto – la religion populaire liée aux sanctuaires Shinto qui se trouvent dans chaque communauté – ait fonctionné comme «religion civile». Ce n'est pas une religion «conventionnelle» comme le Christianisme ou le Bouddhisme, mais une religion «pratique», au sens où l'entend Herberg; c'est-à-dire, un système d'attitudes, de croyances, de sentiments, de normes et de pratiques, qui de fait fournit à la société un système ultime de références et de valeurs fondamentales, qui permet à la vie sociale de s'intégrer et aux actions sociales d'être légitimes (Herberg, 1967, 472).

Par ses mythes et rites, le «Shrine Shinto» s'identifie à l'ensemble du champ de la mythologie, de l'histoire, des traditions et des aspirations japonaises. Les «Kami» vénérés aux sanctuaires Shinto – les esprits nobles et sacrés qui y sont adorés pour leurs vertus et leur force (Ono, 1962, 6) – «ont autrefois possédé une forme humaine» (Ueda, 1981, 33) : en effet, «chaque manifestation forte de vie et de pouvoir qui a une influence sur l'existence humaine est au moins potentiellement un kami... Mais seuls sont introduits aux sanctuaires, dans les rites, les kami qui ont des traits humains» (Ueda, 1981, 38). Ainsi lors de nos recherches sur le Shinto, avons-nous en particulier relevé quelques kami : Amaterasu, le chef mythique de la lignée impériale; les kami qui figurent dans les mythes sur l'origine du Japon; les esprits ancestraux des empereurs et des familles nobles; les esprits de héros nationaux, de personnes ayant témoigné d'éminentes vertus ou ayant produit des actes remarquables et les kami de personnes ayant contribué à la civilisation, à la culture et au bien-être humain; les esprits de ceux qui sont morts pour la patrie ou pour la communauté; et les esprits protecteurs du pays, des métiers et des talents (Ueda, 1981, 38 et Ono, 1962, 7). Le Shintoïsme est, à notre sens, la sacralisation «of outstanding japaneseness» ou du «Nihonisme», comme l'a appelé Ben-Dasa, et il est basé sur «l'expérience humaine et non pas sur une Alliance ou sur un corps de dogmes» (Ben-Dasan, 1972, 91).

Par des visites au *jinja*, le sanctuaire Shinto, les enfants sont reçus dans la communauté et le changement de leurs positions sociales y est sacralisé. *Miyamairi* est la première visite d'un nouveau-né au sanctuaire local; en guise

5 C'est volontairement que nous utilisons le terme de «religion» et non d'«Eglise» car, au Japon, les religions indigènes ne sont pas organisées en Eglises.

de remerciement, il y est présenté au kami par ses parents, éventuellement accompagnés par les grands-parents et il y est formellement reçu dans la communauté par le prêtre Shinto. A la maison, les enfants sont socialisés dans la culture et les moeurs nipponnes et ils les célèbrent lors de *Shichi-go-san*. Pendant cette période de festival, les enfants de trois, cinq et sept ans sont amenés par leurs parents, très souvent en compagnie de leurs grands-parents, au *jinja* local. Les filles, mères et grand-mères sont le plus souvent en kimono; les garçons, pères et grand-pères exceptionnellement, mais tous se sont endimanchés pour l'occasion. Les noms des différents sanctuaires apprennent à ces enfants la fondation mythologique de leur nation; les noms, la vie et les vertus de grands hommes d'Etat, de généraux et d'hommes d'envergure que la nation a produits : par exemple l'empereur Meiji, Tokugawa Ieyasu, le général Nogi, et plusieurs autres. Les enfants apprennent comment ils doivent vénérer les kami mythologiques et historiques qui ont aidé à fonder et à construire leur nation et qui protègent leur communauté et la culture nipponne. A leur entrée à l'université, lorsqu'ils deviennent majeurs et quand ils se marient, ils vont à nouveau aux *jinja* afin de confirmer leur intention de persévérer et d'aider à assurer la continuité et le perfectionnement de leur nation. Durant les premiers jours de l'année, des millions de Japonais en kimono vont à un sanctuaire Shinto (*hatsu-mode*) pour honorer des Japonais d'envergure, saints et martyrs du Nihonisme (Ben-Dasa, 1972, 124), à qui ces sanctuaires sont dédiés; ils les regardent comme étant leurs prédécesseurs, à qui ils vont demander le bonheur pour l'année qui commence et l'aide pour l'accomplissement de leurs devoirs.

Dans les *matsuri*, les festivals Shinto qui combinent des rites et des festivités – i.e. «la participation à la vie» et «l'animation de la vie» qui unissent les kami et la population –, la symbolisation et la mobilisation renouvèlent et revitalisent solidairement la «force de vie» des kami et des humains. De nouveau, les enfants, la jeunesse, les adultes et les personnes âgées, s'habillent dans le style traditionnel japonais et honorent les kami mythologiques et historiques sacralisés, qui ont aidé à fonder, à préserver et à agrandir la patrie, leur communauté et la culture nipponne. Dans une procession, les participants expriment la vitalité renouvelée des kami et la foule des spectateurs partage une intense excitation, stimulée par d'abondantes libations de *nihonsu* ou *sakè*, la boisson nationale japonaise. Le *matsuri* mobilise ainsi la communauté et ravive les liens entre ses membres (Sonoda, 1975).

Des études récentes ont cependant démontré que la structure communautaire du Japon se désintègre peu à peu. Les zones rurales sont de plus en plus dépeuplées par les migrations vers les villes et les grandes villes ne sont pas intégrées sur base communautaire. Toute une évolution s'est donc produite : autrefois les sanctuaires Shinto surgissaient pour sacraliser le kami protecteur

du clan; avec la disparition du système clanique, le kami protecteur était devenu l'esprit tutélaire de la communauté locale; aujourd'hui avec le déclin de la signification de celle-ci, le sanctuaire local perd de son importance. Seuls les sanctuaires qui s'avèrent capables de s'autonomiser d'une identification à une région particulière et qui réussissent à exprimer des liens spirituels autres que ceux du clan et de la communauté, semblent avoir des perspectives d'avenir. C'est ainsi que prospèrent les sanctuaires porteurs de grands noms dans la mesure où ils sont capables d'attirer des pèlerins (worshippers) venant non seulement des contrées voisines mais aussi de régions éloignées (Morioka, 1975, 70–72).

Quelques auteurs ont cependant souligné que, dans la société industrielle japonaise, une nouvelle forme de communauté a émergé : les entreprises seraient les nouveaux «villages» (Honda, 1984, 27 et Swyngedouw, 1984, 555). Ainsi par exemple Swyngedouw suggère-t-il que si les liens communautaires traditionnels se sont largement désintégrés, ils ont été remplacés soit par le développement d'une forte personnalité individuelle, pour une minorité de la population, soit par l'établissement de communautés d'entreprises (*kaisha* ou *kigyō*). Ici, à nouveau, le Shinto joue un rôle important dans l'affirmation et le développement des liens communautaires. Ou bien ces entreprises s'infiltrèrent dans les sanctuaires locaux existants et soutiennent alors les festivals traditionnels locaux, ou bien elles créent leur propre sanctuaire et leur propre *matsuri* annuel (Uno, 1984). Les sanctuaires Shinto, les rites et les festivals qui y sont associés sont alors censés promouvoir le *musubi*, une force «qui permet de produire, de reproduire et d'unir les choses». Ainsi le *musubi* qui a toujours été lié à la production du riz est actuellement associé à la production industrielle (Honda, 1984, 24–25). En d'autres mots, le Shinto a «progressivement transféré l'idée de création et d'évolution, propre au *musubi*, des forces de la nature aux forces de la production industrielle» (Swyngedouw, 1984b, 2).

Durant un séjour fait en tant que Visiting Fellow du Nanzan Institute for Religion and Culture (octobre-décembre 1984), nous avons essayé de contacter des entreprises en vue d'étudier de plus près cette relation entre la «religion» et l'économie. Mais les directeurs d'entreprises n'étaient pas intéressés à recevoir un sociologue des *religions*. Masato Uno, qui a étudié les Shinto *Jinja* des grandes entreprises, nous a proposé une explication de ce refus. Selon lui, les directeurs d'entreprises ne considèrent pas le Shinto comme une religion mais bien comme une expression de la communauté, dont il symbolise et favorise la cohésion. En effet, comme nous l'avons plus tard compris, le Shinto n'est pas une religion «conventionnelle», mais une religion «pratique» (Herberg). Il sert à exprimer le Nihonisme de ces entreprises; c'est la religion civile du Japon. Les sanctuaires Shinto érigés dans les entreprises et sur le toit des *depaato* (les

grands magasins) – ces miroirs de la société japonaise (Morechand, 1980, 75) – réfèrent, encore et encore, au fait que ces institutions sont japonaises. Même dans les pays étrangers, les *kaisha* (entreprises) construisent leur sanctuaire pour symboliser le Nihonisme et, à travers les rituels et les festivals Shinto, ils espèrent promouvoir leur cohésion et leur productivité.

Notre hypothèse tendant à considérer le Shinto comme religion civile reste impressionniste; elle nous laisse cependant le sentiment d'avoir rencontré au Japon – et ce pour la première fois – un exemple vivant de religion civile. Le Shinto symbolise la vie de la nation; il exprime l'acceptation joyeuse de la vie; il ritualise le flux de la vie : naissance, «3-5-7», entrée à l'université, majorité, commencement de l'année nouvelle, établissement d'une entreprise, création d'une nouvelle famille... Et par ses *matsuri*, il revitalise la vie. Cette vie, cette vitalité est symbolisée dans le kami, un esprit exceptionnel, une personne remarquable. Le lien entre les kami et le peuple, la communauté et la nation est en outre exprimé par la personne de l'Empereur, qui est le chef de la nation; il symbolise sa longue histoire et son unité. Mais en même temps, il est aussi l'archiprêtre du Shinto, celui qui fait des offrandes à ses ancêtres et honore les kami.

C'est à travers le Shinto que les Japonais héritent de leur passé et préparent leur avenir : le Shinto a ritualisé l'économie agricole du passé; il ritualise l'économie industrielle d'aujourd'hui et de demain. C'est la religion tout à la fois du passé et de l'avenir japonais; elle exprime le *musubi* et les valeurs centrales de la nation : harmonie, unité, loyauté, dévouement, fidélité, respect, naturel, simplicité, réserve, coopération, souplesse et sincérité. A l'opposé de Davis, nous ne considérons pas que la religion civile japonaise est sécularisée parce que le State Shinto aurait été remplacé par une théorie sécularisée du Japon, notamment par une théorie sur l'unicité de la culture, de la société et du peuple japonais (Davis, 1983). Bien au contraire, pour nous, le State Shinto comme religion d'Etat a été remplacé par le Shrine Shinto, devenu religion civile, mais le Shinto a toujours été une religion sécularisée. C'est une «dévotion à l'humanité» et, comme l'a exprimé Sago, un martyr du Nihonisme, on doit «aimer les autres et soi-même de la même façon, cela veut dire, dans le même esprit» (Ben-Dasan, 1972, 127). Ceci n'est pas du tout similaire au commandement, à première vue analogue, des religions «conventionnelles» car, dans le Shinto, ce commandement ne se prolonge pas, comme par exemple dans le Christianisme, par l'expression «pour l'amour de Dieu».

Arrivé à ce stade de notre analyse, il nous semble que le Shrine Shinto, en tant que religion civile du Japon, suggère quelques réflexions aux sociologues. Tout d'abord, le Shinto est plus proche de la conceptualisation de la religion

que fait Durkheim que de celle de Rousseau. En effet le Shinto est animiste, polythéiste et n'a pas de dogmes concernant l'existence de Dieu, le Juge Suprême et la Providence; il reprend l'idée durkheimienne de l'unité de la religion et de la société : c'est la symbolisation et la célébration de la cohésion d'une communauté. On peut aussi se demander comment il se fait qu'une religion civile puisse survivre au Japon. Répondant à cette question dans les termes de Fenn, nous dirons que le Japon se considère comme «really real», comme une «nation» ou, si l'on veut, que les Japonais ont une conception mythique de leur nation.

Si l'on admet ceci, la question se pose alors de savoir s'il s'agit d'une fiction culturelle, d'une prédiction créatrice qui tôt ou tard s'effondrera. Dans les centres urbains, un processus de «Vergesellschaftung» a déjà commencé et la base communautaire se désintègre de plus en plus. A l'avenir, l'intégration sociale dépendra de plus en plus de la spécialisation fonctionnelle et du maintien des frontières («boundary maintenance») entre les sous-systèmes et de moins en moins de la cohésion (Durkheim, Fenn, Luhmann et Wilson). C'est ainsi que la loyauté envers les *kaisha* (entreprises) diminue progressivement et que les jeunes cadres commencent de plus en plus à établir une frontière entre l'entreprise et leur famille. Le vieil adage «un bon mari est sain et absent» est de plus en plus rejeté : nombreux sont les jeunes qui n'acceptent plus d'être envoyés dans les filiales éloignées et ainsi d'être séparés de leur famille pour de longues périodes. S'ils doivent choisir entre leur carrière et leur famille, ils optent pour la famille, et ce d'autant plus que le travail professionnel de leur femme empêcherait celle-ci de les suivre. Selon Swyngedouw, l'insistance de plus en plus grande qu'accordent les entreprises à la religion civile japonaise pourrait être un autre indicateur de la diminution de la loyauté des jeunes envers celles-ci.

Il est également clair qu'au Japon comme ailleurs, l'«individualisme» se développe de plus en plus. Les nouvelles religions qui insistent sur la foi individuelle en sont un indicateur. Et le fait que des prêtres shintoïstes envisagent de développer à côté des rites collectifs qui caractérisent cette religion, une doctrine offerte à la croyance individuelle en est un autre. Ainsi se voit confirmée l'analyse de Luhmann qui indique que l'individualisation est, au niveau de la personne, le correspondant de la différenciation fonctionnelle au niveau du système social.

Que le Shinto puisse à terme n'être plus qu'une rhétorique, semble ressortir clairement des récentes analyses de ces soi-disant nouveaux «villages» que sont les entreprises. Knecht a justement souligné que les arguments avancés pour considérer celles-ci comme de nouveaux «villages» et pour y voir une

nouvelle base d'intégration communautaire n'ont jusqu'à présent permis que de souligner une analogie ou un parallélisme formel. C'est par contre une importante différence d'identité qui le frappe; dans un village, la filiation est de la plus haute importance : on y est né et la loyauté au groupe est directement ou indirectement basée sur des relations de sang (Knecht, 1984, 21–23). Or cet aspect est complètement absent dans les grandes entreprises.

Dans cette perspective, il est important d'évoquer l'étude de Kamata. En effet, cet auteur parle des conditions de travail et de l'atmosphère qui règne dans une usine Toyota, une industrie qui a son propre kami tutélaire, des sanctuaires et un *matsuri* ou festival. Kamata suggère que l'idée de considérer une entreprise comme étant une grande famille n'est que de la «réthorique». En effet, l'homme y est durement soumis aux exigences rigoureuses de la productivité; le travail à la chaîne requiert des ouvriers une soumission totale d'où toute intelligence, toute créativité et toute liberté sont bannies. Bien qu'existe un certain sentiment de solidarité entre les travailleurs, un abîme sépare les ouvriers réguliers et les saisonniers; les ouvriers eux-mêmes sont strictement séparés des employés et des cadres (Kamata, 1982). Toutes les valeurs centrales du Nihonisme, célébrées par le Shinto, semblent être absentes. La cohésion est très faible mais l'intégration sociale, imposée par le travail à la chaîne, y fournit un substitut.

4. Conclusions

Nous en arrivons ainsi à des conclusions qui seront très brèves et qui voudraient répondre à cette question : la religion civile, pour quoi faire ? Elles partiront du cas du Shrine Shinto.

Comme la religion civile américaine et le christianisme socio-culturel belge, celui-ci a émergé sous l'influence de la différenciation fonctionnelle; il a été favorisé en ce sens par la nouvelle constitution qui a imposé l'abandon du State Shinto pour répondre à l'exigence de séparation de l'Etat et de la religion.

Pas plus que la nation américaine ou le pilier chrétien belge, le Japon et son industrie ne sont intégrés sur la base de valeurs substantielles partagées : la différenciation fonctionnelle et ses processus accompagnateurs – spécialisation, professionnalisation, segmentation, mécanisation, qui culminent dans le travail à la chaîne – produisent une *intégration instrumentale* ou organisationnelle.

Chacune des religions civiles évoquées donne par contre au système social correspondant son identité et le différencie des autres; elle lui donne ainsi une

légitimité. La religion civile peut aussi être employée de façon *prophétique*, surtout à l'occasion de rites. Au niveau de l'individu, les «religions civiles» ont une fonction d'*intégration expressive*; leur perdurance est liée à celle de la foi qu'accordent ces individus à ce langage mythique. C'est en effet sur ce langage mythique que sont basées les deux dernières fonctions qui galvanisent les membres – citoyens, clients ou personnel – et leur donnent des raisons de se dépasser : «plus est en vous !».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES :

- Bellah Robert N. (1967), Civil Religion in America, *Daedalus*, 96, 1–21. Traduction française : La religion civile en Amérique, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1973, 35, 7–22.
- Bellah Robert N. (1975), *The Broken Covenant : American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York.
- Ben-Dasan Isaiah (1972), *The Japanese and the Jews*, Weatherhill, Tokyo.
- Billiet Jaak (1981), Kenmerken en grondslagen van het sociaal-cultureel katholicisme, in Servaes Jan, Ed., *Van ideologie tot macht : Doorlichting van de bewustzijnsindustrie in Vlaanderen*, Kritak, Leuven, tome 2, 29–61.
- Billiet Jaak et Karel Dobbelaere (1976), *Godsdienst in Vlaanderen : van kerks katholicisme naar sociaal-culturele kristenheid*, Davidsfonds, Leuven.
- Billiet Jaak et Karel Dobbelaere (1986), Vers une désinstitutionnalisation du pilier chrétien ? In Voyé Liliane e. a., Ed., *La Belgique et ses Dieux : Eglises, mouvements religieux et laïques*, Cabay, Louvain-la-Neuve, 119–152.
- Coleman John H. (1970), Civil Religion, *Sociological Analysis*, 31, 67–77.
- Davis Wiston (1961), The Hollow Onion : The Secularization of Japanese Civil Religion, in Hiroshi M. et Harumi B., Ed., *The Challenge of Japan's Internationalization : Organization and Culture*, Kodansha, Tokyo.
- Dierickx Guido (1986), *CVP, Waar is uw «Geloof» ?*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen.
- Dobbelaere Karel (1973), La dimension chrétienne d'une institution hospitalière. Une réflexion sociologique, in PRIMIS André, Ed., *La dimension chrétienne d'une institution hospitalière*. Textes des allocutions, Hospitalia, Bruxelles, 43–74.
- Dobbelaere Karel (1979), Professionalization and secularization in the Belgian Catholic Pillar, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 39–64.
- Dobbelaere Karel (1979–80), Het katholiek onderwijs 100 jaar later : Enkele sociologische bedenkingen, *Nova et Vetera*, 57, 390–398.
- Dobbelaere Karel (1981), Secularization : A multi-dimensional Concept, *Current Sociology*, 29, 1–213.
- Dobbelaere Karel (1982a), De katholieke zuil nu : desintegratie en integratie, *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 13, 119–160.
- Dobbelaere Karel (1982b), Contradictions between Expressive and Strategic Language in Policy Documents of Catholic Hospitals and Welfare Organizations : Trials Instead of Liturgies as Means of Social Control, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 6, 107–131.

- Dobbelaere Karel (1982c), Inpraak van de patiënt tijdens zijn verblijf in psychiatrische instellingen, Studiën van het Verbond der Verzorgingsinstellingen, *Communicatie en informatie in verzorgingsinstellingen*. I. Communicatie als intermenselijk gebeuren, Licap, Brussel, 141–152.
- Dobbelaere Karel (1984a), Secularization Theories and Sociological Paradigms : Convergences and Divergences, *Social Compass*, 31, 199–219.
- Dobbelaere Karel (1984b), Het kristelijk karakter van de verzorgingsinstellingen : konfessionele definities of utopie ?, *Kultuurleven*, 51, 237–243.
- Dobbelaere Karel (1985), Secularization Theories and Sociological Paradigms : A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problems of Societal Integration, *Sociological Analysis*, 46, 377–387.
- Dobbelaere Karel (1986a), Beeldvorming rond psychiatrische instellingen : een opdracht, *Hospitalia*, 30, 21–27.
- Dobbelaere Karel (1986b), Civil Religion and the Integration of Society : a Theoretical Reflection and an Application, *Japanese Journal of Religious Studies*, 13, 127–146.
- Dobbelaere Karel et Jaak Billiet (1983), Les changements internes au pilier catholique en Flandre : d'un catholicisme d'église à une chrétienté socio-culturelle, *Recherches Sociologiques*, 24, 141–184.
- Dobbelaere Karel, Mieke Ghesquiere-Waelkens et Jan Lauwers (1974), *La dimension chrétienne d'une institution hospitalière*. IIème Partie : *Une analyse sociologique de la légitimation : humanisation, sécularisation et cloisonnement*, Hospitalia, Bruxelles.
- Fenn Richard F. (1972), Towards a New Sociology of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 16–32.
- Fenn Richard F. (1976), Bellah and the New Orthodoxy, *Sociological Analysis*, 37, 160–166.
- Fenn Richard F. (1978), *Towards a Theory of Secularization*, Society for the Scientific Study of Religion, Storrs.
- Geens Gaston (1973), Les droits et devoirs de l'initiative privée dans le domaine des soins de santé, plus spécialement en corrélation avec la création et l'exploitation des institutions hospitalières, in PRIMIS André, Ed., *La dimension chrétienne d'une institution hospitalière : Textes des allocutions*, Hospitalia, Bruxelles, 17–39.
- Gehrig Gail (1981), The American Civil Religion Debate : A Source for Theory Construction, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 51–63.
- Heisler Martin O. (1974), Institutionalizing Societal Cleavages in Cooptive Policy : The Growing Importance of the Output Side in Belgium, in Heisler Martin O., Ed., *Politics in Europe : Structures and Processes in Some Post-Industrial Democracies*, McKay, New York.
- Hendrickx Jan (1976), *Een identiteit voor kristelijke democraten ?*, Standaard, Antwerpen.
- Herberg Will (1967), Religion in a Secularized Society : The New Shape of Religion in America, in Knudten Richard D., Ed., *The Sociology of Religion : An Anthology*, Appleton-Century-Crofts, New York, 470–481.
- Honda Soichiro (1984), Shinto in Japanese culture, *Nanzan Bulletin*, 8, 24–30.
- Kamata Satoshi (1982), *Japan in the Passing Lane : An Insider's Account of Life in a Japanese Auto Factory*, Pantheon, New York, réédité en 1984 comme Unwin Paperback.
- Knecht Peter (1984), *Tradition and Society : Reflections on Rural and Urban Life in Japan*, Fu Jen Catholic University, Taipei.
- Kruyt J.P. (1957), Sociologische beschouwingen over zuilen en verzuiling, *Socialisme en democratie*, 14, 11–29.
- Laeyendecker Leo (1982), Publieke godsdienst in Nederland, *Sociologische Gids*, 29, 346–365.

- Laeyendecker Leo (1985), Publieke godsdienst en macht, in Laeyendecker Leo et Schreuder Osmund, Ed., *Religie en politiek, verkenning op een spanningsveld*, Kok Agora, Kampen, 150–174.
- Luhmann Niklas (1977), *Funktion der Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Luhmann Niklas (1981), Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in Luhmann Niklas, *Soziologische Aufklärung 3 : Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 293–308.
- Martens Wilfried (1976), Ten geleide, in Van Den Wijngaert M., *Ontstaan en stichting van de CVP/PSC*, IPOVO, Brussel, 7–8.
- Martin David (1978), *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford.
- Morechand Françoise (1980), Depaato, in Murakami Hyoe et Donald Richie, Ed., *A Hundred More Things Japanese*, Japan Culture Institute, Tokyo.
- Morioka Kiyomi (1975), *Religion in Changing Japanese Society*, University of Tokyo Press, Tokyo.
- Ono Sokyō (1962), *Shinto : The Kami Way*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo.
- Parsons Talcott (1974), Religion in postindustrial America : The Problem of Secularization, *Social Research*, 41, 193–225.
- Pirlot Hubert Ed. (1985), *Textes complets : le Pape Jean-Paul II en Belgique mai 1985*, Altiora, Averbode.
- Redactioneel DNM (1978), De Christelijke Volkspartij : Het dogma heet niet christendom, maar klassensamenwerking, *De Nieuwe Maand*, 21, 482–491.
- Righart Hans (1986), *De katholieke zuil in Europa : Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Boom, Meppel.
- Rokkan Stein (1977), Toward a Generalized Concept of Verzuiling : A Preliminary Note, *Political Studies*, 25, 563–570.
- Rousseau Jean-Jacques, Maurice Halbwachs Ed. (1943), *Le contrat social*, Ed. Mouton, Aubier.
- Sonoda Minoru (1975), The Traditional Festival in Urban Society, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2, 103–135.
- Swyngedouw Jan (1984a), The Living Musubi Faith of the Japanese, *The Japan Missionary Bulletin*, 39, 551–558.
- Swyngedouw Jan (1984b), *Images of the Divine in Japan's Shinto Tradition*, Papier présenté à la conférence «God : The contemporary discussion», Seoul, 9–15 août 1984.
- Ueda Kenji (1981), Shinto, in Hori Ichiro e. a., Ed., *Japanese Religion : A Survey by the Agency for Cultural Affairs*, Kodansha, Tokyo.
- Uno Massato (1984), *Kigyo no jinja (Company shrines)*, Jinja Shinpo (série de cinquante articles).
- Van Den Wijngaert Mark (1976), *Ontstaan en stichting van de CVP/PSC*, Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen.
- Verbond der Verzorgingsinstellingen (VVI), (1985), *Werken naar christelijke identiteit : eindrapport*, V.V.I., Brussel.
- Voyé Liliane (1979), De l'adhésion ecclésiastique au catholicisme socio-culturel en Wallonie, in *Actes 15ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse : Religion et politique*, CISR, Lille, 295–322.
- Voyé Liliane (1988), Respuesta a la conferencia de F.X. Kaufmann : El principio de subsidiariedad : punto de vista de un sociólogo de las organizaciones, in Legrand Hervé e. a., Ed.,

Naturaleza y Futuro de las Conferencias Episcopales, Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 359–365.

Voyé Liliane et Jean Remy (1985), *Perdurance de clivages traditionnels et différence d'enjeux prioritaires*, in Voyé Liliane e. a., Ed., *La Belgique et ses Dieux : Eglises, mouvements religieux et laïques*, Cabay, Louvain-la-Neuve, 153–190.

Wilson Bryan R. (1969), *Religion in Secular Society : A Sociological Comment*, Penguin Books, Baltimore.

Wilson Bryan R. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

Wimberley Ronald C. (1976), *Testing the Civil Religion Hypothesis*, *Sociological Analysis*, 37, 341–352.

Adresse de l'auteur :

Prof. Dr Karel Dobbelaere,

Katholieke Universiteit Leuven, Département de Sociologie,

E. Van Evenstraat 2c, B-3000 Leuven