

---

Jean-Émile Charlier et Frédéric Moens

## **Métamorphose d'un sacrement. La communion, de la pratique socialisée à la participation sensible**

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Jean-Émile Charlier et Frédéric Moens, « Métamorphose d'un sacrement. La communion, de la pratique socialisée à la participation sensible », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 119 | juillet - septembre 2002, mis en ligne le 17 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1718>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1718>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

## MÉTAMORPHOSE D'UN SACREMENT LA COMMUNION, DE LA PRATIQUE SOCIALISÉE À LA PARTICIPATION SENSIBLE

Le sacrement de la communion eucharistique ne semble d'ordinaire étudié que de manière théologique. Éluant le débat sur le dogme ou le prescrit canonique, l'approche opérée par cet article met en avant l'analyse sociologique et la description concrète d'un geste individuel et social porteur d'une dimension sacramentelle explicite pour les catholiques. Le «repas eucharistique», volontiers considéré comme immuable (Sennett, 2000, pp. 62-63), a, comme la liturgie dans laquelle il occupe une place essentielle, nécessairement vu ses significations sociales se modifier, suite à la baisse de la pratique et au vieillissement des assemblées. La question porte alors sur le sens dont le sacrement est porteur aux yeux des pratiquants dans une société où ils sont désormais minoritaires.

### **Des données diachroniques obtenues par des recensements dominicaux**

Les données sur lesquelles repose l'analyse ont été recueillies à Charleroi. En 1960, Louis Dingemans et Jean Remy y ont organisé une vaste enquête auprès de tous les pratiquants. Le même dimanche ordinaire de mars, à toutes les messes, le célébrant a remplacé le sermon par un message de l'évêque invitant les personnes présentes à collaborer à l'enquête. Avec l'aide d'assistants, un questionnaire a été distribué et rempli par chacun. En mars 1998, nous avons réitéré cette opération dans les églises, chapelles et lieux de culte de Charleroi (1). Le mode d'administra-

---

(1) Cette enquête a été réalisée avec l'accord et la pleine collaboration des autorités religieuses locales et diocésaines. Cependant, à aucun moment, il ne leur a semblé nécessaire de faire introduire le dispositif méthodologique par un message de l'évêque, comme cela avait été le cas en 1960. Les communautés chrétiennes ont pris leurs distances par rapport aux prescrits institutionnels, les messages émanant

tion et le questionnaire ont été conçus pour qu'ils offrent des résultats comparables à ceux qu'avaient engrangés Dingemans et Remy près de quarante ans auparavant. Pour des raisons techniques dues aux fusions de communes et à la réorganisation des doyennés, les territoires couverts par les deux enquêtes sont légèrement décalés mais peuvent être considérés comme équivalents (Charlier, Moens, Nahon, 1998).

Le choix de revenir à l'appareil méthodologique classique de recensement des pratiquants peut paraître anachronique. La majorité des experts estiment, comme Langlois (1990), que le temps des grandes enquêtes de sociologie religieuse s'est arrêté à la fin des années soixante, suite à la baisse de la pratique, mais aussi parce que les sondages les ont désormais remplacées et parce que la religion populaire est devenue un objet plus central, pour la discipline, que la religion des pratiquants. Le glissement de l'intérêt des sociologues vers les nouvelles pratiques religieuses et vers la multiplicité des formes que prend aujourd'hui la croyance est aussi évident que l'affaiblissement de l'institution qui absorbait précédemment les unes et les autres. Cela étant, cette institution perdue et rassemble chaque dimanche une part de la population qui n'apparaît dérisoire que si on la compare à ce qu'elle était voici quelques décennies. Il reste dès lors opportun de tenter de repérer avec précision les caractéristiques de cette population et d'user, pour ce faire, des instruments autorisant les comparaisons diachroniques. Même si « la tradition des recensements dominicaux est morte et [qu']il n'y a pas de raison scientifique forte qui milite pour la ressusciter » (Bréchon, 1990, p. 147), seule la réalisation d'enquêtes comparables à celles qui ont été montées dans le passé permet des mises en perspective qu'aucune autre méthode ne permet de réaliser d'une façon aussi valide.

De longue date, Charleroi a suscité des études de sociologie de la religion car la pratique y a baissé plus tôt et avec davantage d'ampleur que dans les autres villes du pays. En 1967, le taux (2) de pratique de la Province de Hainaut, dont Charleroi fait partie, se situait à 21,86 %, valeur qu'il faut comparer aux 39,45 % de la moyenne nationale ou encore aux 62,12 % de la Province de Luxembourg où il était le plus élevé du pays (Voyé, 1973, p. 33). Le taux de pratique de Charleroi était en outre le plus bas du Hainaut et, dès lors, de tout le pays. En 1967, il se

---

(suite de la note 1)

de la hiérarchie catholique font l'objet de lectures critiques tant de la part des pratiquants que des prêtres eux-mêmes. Une illustration en est fournie par la *Feuille régionale*, Bulletin bimestriel n° 197 novembre-décembre 2000, feuille de contact entre les catholiques de Charleroi et dont l'éditorial intitulé « Un coup dans le dos ? », signé du doyen principal, attaque sans ménagement le document pontifical *Dominus Jesus*. La réalisation de cette enquête a donc été négociée avec chacun des curés, implicitement considérés comme les seuls maîtres du contenu des offices dominicaux. Ce recensement a été doublé par une approche qualitative comprenant trois volets principaux. Une *enquête de proximité* nous a amenés à interviewer 415 citoyens ordinaires sur la place physique et symbolique qui leur semble devoir désormais être réservée à l'église. Une *observation ethnographique* d'une cinquantaine de lieux de culte a permis de repérer les usages sociaux dont ils sont le support. Enfin, *119 interviews longues* de personnes représentatives du tissu économique, politique, culturel et religieux local ont été recueillies et portent sur la gestion de la question religieuse dans les sociétés sécularisées contemporaines. Ces données qualitatives élargissent le point de vue et donnent accès aux représentations du religieux et de ses expressions culturelles que se font les non pratiquants, qu'ils soient ou non proches et familiers de la culture et de la tradition catholiques.

(2) Ce taux a été calculé classiquement en rapportant le nombre de pratiquants à celui des habitants de plus de 7 ans.

situait à 16,46 %, alors que la moyenne, dans la partie francophone du pays était à 31,11 % (Voyé, 1973, p. 36). La faiblesse relative du taux de pratique à Charleroi dès les années soixante n'a pas préservé la ville d'une décline régulière de celui-ci, comparable, en proportion, à celle des régions environnantes (3). En s'appuyant sur les chiffres présentés par Voyé et Dobbelaere (1997), on peut calculer qu'en Wallonie, entre 1967 et 1993, la perte annuelle moyenne a été de 3,7 % du nombre de pratiquants de l'année précédente. Les chiffres fournis par les recensements réalisés à Charleroi en 1960 et en 1998 amènent quant à eux à conclure que la perte annuelle moyenne s'y est élevée, entre ces deux dates, à 4,2 % du nombre de pratiquants de l'année précédente (Charlier, Moens, Nahon, 1999a). C'est à l'intérieur de ce contexte particulier, marqué à la fois par un phénomène culturel massif de déchristianisation et par une réduction très significative du nombre de personnes assistant aux offices dominicaux (4) que les observations sur la communion ont été recueillies. Ces particularités interdisent la généralisation des constats qui ont été opérés à Charleroi.

## De la communion et des transformations de sa signification

La question sur l'intention de communier, qui figurait dans le questionnaire que Dingemans et Remy ont administré en 1960, a été conservée en 1998. Les réponses apportées à ces deux dates montrent une évolution spectaculaire des pratiques. En ne tenant compte que des réponses exprimées par les plus de 7 ans, aujourd'hui, 89,6 % des personnes qui assistent à la messe déclarent avoir l'intention de communier. Ces chiffres sont à comparer à ceux que Dingemans et Remy avaient obtenus lors de l'enquête de 1960 et qui montrent qu'à l'époque, seuls 27,3 % des pratiquants envisageaient de participer à la communion.

---

(3) Dingemans et Remy avaient récolté 34 536 questionnaires (DINGEMANS, REMY, 1962, pp. 16-19 des annexes), alors que nous n'en avons récoltés que 7205. En ajustant parfaitement les territoires couverts par les deux enquêtes, le nombre de questionnaires récoltés en 1998 ne représente plus que 19,5 % de celui de Dingemans et Remy. La baisse du taux de pratique est donc d'environ 80 % en un peu moins de quarante ans. Des travaux français offrent quelques points de comparaison. Un recensement dominical organisé en octobre 1987 en Basse-Normandie a permis de mesurer l'évolution de la pratique par rapport aux années 1955-1960. Le nombre de personnes assistant à la messe a baissé de 75 % en une trentaine d'années (MULLER, 1990). L'ampleur de la baisse est donc similaire à celle qui a été constatée à Charleroi, même si les niveaux initiaux étaient très différents. Concernant toute la France, les données traitées par Maître (MICHELAT, POTEL, SUTTER, MAÎTRE, 1991) suggèrent une baisse légèrement moindre, environ des deux tiers, de 1945 au début des années 1980.

(4) Lors de notre enquête, les 7205 questionnaires ont été récoltés dans 72 lieux de culte aux cours de 115 messes. L'assistance moyenne par lieu est donc de 100 personnes par dimanche (elle était quatre fois supérieure quarante ans auparavant) et de 63 pratiquants par messe. La plupart des offices sont célébrés devant des assemblées très réduites, dont la composition ne reflète plus du tout celle de la population locale. Les aînés y sont fortement sur-représentés, quand les jeunes actifs en sont quasiment absents.

*Comparaison des taux de communion 1960-1998*

	1960		1998	
	N.	%	N.	%
Communient	7998	27,3	5784	89,6
Ne communient pas	21329	72,7	669	10,4
<b>Total</b>	<b>29327</b>	<b>100</b>	<b>6453</b>	<b>100</b>

Sources : pour les deux premières colonnes, Dingemans et Remy (1962, p. 346)

Ces quelques données chiffrées indiquent qu'à l'évidence, le sens de la communion s'est profondément modifié au cours des dernières décennies. Le « temps des pratiquants » avait fait de l'assistance régulière à l'office dominical un rite social auquel une large part de la population acceptait de participer, sans que l'on puisse pour autant affirmer que cette participation reflétait des convictions religieuses très profondes. Pour Terrenoire (1976 :152), comme pour d'autres analystes, la communion constituait, pour le croyant convaincu, le moment social de l'affirmation de ses convictions. Il la décrit comme une « pratique certes publique mais dont le caractère privé, individuel, est plus marqué surtout à la campagne où elle relève de la dévotion ». Cette lecture tend à distinguer l'assistance passive à l'office, qui se vit ou se lit comme un signe d'acceptation d'une norme collective et la participation à l'Eucharistie, qui indique une adhésion et une implication personnelles du pratiquant.

La consultation de l'Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France (Isambert, Terrenoire, 1980) confirme cette lecture. Les données qui y sont traitées ont été recueillies par Boulard de 1945 à 1970, avec une concentration dans les années 1954-1962. Bien qu'elles concernent un territoire qui n'englobe pas Charleroi, elles donnent des indications utiles sur l'état des pratiques dans des contextes socioculturels proches pendant la période sous analyse. Elles montrent des différences significatives entre les proportions de « messalisants » (personnes qui assistent à la messe toutes les semaines) et de « cénalisants » (personnes qui communient au moins une fois par mois). Dans tous les cas, les pourcentages de cénalisants sont très inférieurs à ceux de messalisants. Les proportions vont d'un peu moins d'un sur deux en Côte d'Or et dans le Doubs (respectivement 9 et 18 % de cénalisants pour 21 et 42 % de messalisants) à un sur sept dans le Gers (4 % de cénalisants pour 28 % de messalisants). Ces chiffres attestent que pour la majorité des pratiquants les plus assidus, la communion ne faisait pas partie des usages hebdomadaires. Elle ne s'envisageait qu'au moment de Pâques, et le nombre de personnes communiant à cette occasion dépassait celui des messalisants (5).

Le rapport à la communion a fait l'objet de quelques commentaires de la part de Boulard et Remy (1968). Ils observent qu'en milieu urbain, la proportion de personnes présentes à la messe qui reçoivent l'Eucharistie est plus élevée qu'à la campagne. Leurs propos n'envisagent toutefois pas encore l'hypothèse selon laquelle

---

(5) Ceci signifie clairement qu'un certain nombre de personnes dont les liens avec l'institution ecclésiale étaient déjà très distendus estimaient nécessaire de participer à l'office pascal et d'y communier. Il était question de « faire ses Pâques », c'est-à-dire de marquer son appartenance à la communauté des catholiques et sa sujétion à l'Église, puisque celle-ci imposait aussi la confession à cette occasion. Il est bien entendu impossible d'estimer dans quelle mesure cette dernière prescription était respectée.

chaque participation à un office pourrait inclure la communion. La question qu'ils posent est de savoir quelle proportion de fidèles présents à la messe communient au moins une fois par mois. Les chiffres les plus élevés qu'ils relèvent concernent des villes, Chartres et Angers, avec des pourcentages respectifs de 22 et 23,8 %. L'écart par rapport aux campagnes est souligné : les régions rurales proches d'Angers n'enregistrent que des taux de 6 à 11 %. Dans tous les cas, la proportion de pratiquants réguliers recevant la communion reste extrêmement faible par rapport à celle que l'on enregistre au cours des offices de la fin des années 1990. L'abstention massive faisait à un tel point partie des évidences empiriques de l'époque qu'elle n'était guère problématisée.

Les travaux de Campiche (1968), contemporains de ceux qui viennent d'être évoqués, amènent des informations complémentaires intéressantes, malheureusement tirées d'un contexte différent (6) Ils indiquent que 63 % des catholiques qui participent à l'office tous les dimanches communient au moins cinq fois par an. Cette proportion tombe à 12 % pour ceux qui ne vont à la messe « que » deux ou trois fois par mois. On peut ajouter que 44 % de ces derniers pratiquants ne communient qu'une fois par an, que 19 % d'entre eux – dont on ne connaît malheureusement pas les motivations – ne communient jamais. Outre ces données factuelles, l'élément le plus instructif, pour notre propos, est que Campiche place la borne supérieure de la fréquentation annuelle de la communion chez les catholiques pratiquants à « cinq fois et plus », confirmant par là un état particulier des pratiques dans les années soixante.

L'importance des écarts constatés entre les pratiques contemporaines et celles que rapportent ces travaux suggère que divers facteurs ont combiné leurs influences pour les produire. Le plus évident, à première analyse, est l'estompement de la signification catholique de la communion et, surtout, des conditions que le croyant doit réunir pour y participer. Voici quarante ans, le prescrit de l'institution était précis et, surtout, connu de tous. La communion ne pouvait être administrée qu'à celui qui s'en sentait, s'en savait et choisissait de s'en affirmer publiquement digne. La notion d'« état de péché », qui paraît aujourd'hui bien désuète, avait une signification explicite qui interdisait l'accès au sacrement à une part significative de la population des croyants. Même les explicitations des faits données par Dingemans et Remy sont chargées d'un haut degré de normativité (1962, p. 351) et postulent, sans doute à juste titre, une connaissance universelle, aussi fine que spontanée, des prescrits ecclésiaux. Les enquêtes et écrits de l'époque suggèrent en outre que ces prescrits étaient pris à la lettre, et non comme des idéaux dont le croyant devait tenter de s'approcher. Le rapport cognitif à la prescription s'est donc modifié de deux manières : d'une part, elle est désormais nettement moins connue, d'autre part, elle est interprétée d'une manière plus libérale, qui laisse une large part à l'arbitrage des situations par la conscience des croyants.

La méconnaissance de la culture catholique, y compris par ceux qui s'en revendiquent, touche aujourd'hui l'ensemble du dogme. Les entretiens menés à Charleroi

---

(6) Il s'agit de la Suisse où la cohabitation de catholiques et de protestants génère des influences réciproques entre les deux cultes. L'évolution d'une religion est vraisemblablement différente selon qu'elle est mise en compétition avec une autre ou qu'elle n'a d'autre adversaire que la tendance, générale dans les pays européens, à la sécularisation.

ont mis en avant la déliquescence, pour ceux qui y font appel, du sens des sacrements offerts par l'Église (Charlier, Moens, Nahon, 2001) ; le consommateur de ces rites y cherche plus une cérémonie socialement sanctionnée que la participation à un sacrement le dépassant. Le projet de l'institution s'efface au profit de celui des individus. L'exemple de cette catéchiste découvrant au cours de l'interview l'importance de la communauté dans le catholicisme paraît symptomatique de l'ignorance des dogmes les plus élémentaires de l'Église. Lorsque l'on quitte les premiers cercles des pratiquants pour enquêter auprès des personnes dont le catholicisme est purement culturel, il n'est plus question de méconnaissance mais, radicalement, de reconstruction. Le prescrit de l'Église devient ce que les individus rencontrés désirent y mettre. Dans une même phrase, une personne peut parler avec la même conviction de Jésus et des extraterrestres, une autre des licences sexuelles de son curé et de l'abnégation des prêtres, etc. La liberté prise dans l'interprétation est la conséquence de cette ignorance religieuse articulée à une valorisation du choix personnel en termes religieux. Ce discours portant sur le libre choix est écrasant ; il est tenu tant par les prêtres qui se refusent à tout prosélytisme au nom de la liberté de chacun que par les pratiquants ou les athées qui expriment communément une tolérance absolue pour toutes les pratiques inscrites dans la sphère privée et respectant les lois civiles. La transformation de l'institution religieuse en une organisation procurant un cadre de services s'inscrit dans cette évolution. Les entretiens réalisés manifestent jusqu'au sein de l'Église cette propension au syncrétisme ou, plus exactement, au métissage. La foi n'exprime plus que rarement l'adhésion à un dogme préétabli, elle suppose au contraire de la part du croyant une large construction de ses repères qu'il cherche dans les traditions les plus diverses voire contradictoires (7). Pour le croyant, il est moins question de pratiquer un rite qui s'impose à lui que de participer à la construction toujours renouvelée de celui-ci. Ainsi la dimension sociale et transcendante s'efface au profit de l'expérience personnelle et sensible.

L'évolution de la proportion de cénalisants au sein des messalisants exprime autant l'action d'ouverture de l'Église qu'un nouveau sens vécu par des individus recomposant leurs croyances. Dans ce contexte, la religion contemporaine fait de la communion un sacrement plus ouvert et plus accessible qu'il ne l'était jadis. Le mouvement de distanciation vis-à-vis du prescrit ecclésial s'est amorcé de longue date. Dès 1973, 85 % des Français estimaient que les catholiques divorcés devaient avoir accès à la communion (Sutter, 1984, p. 883). L'autorité de l'institution demeurerait formellement légitime, même si elle s'exerçait sur une part réduite de la population. Une évolution était toutefois en cours, Campiche (1968) a montré, à la fin des années soixante, que si les proportions de catholiques divorcés et de conjoints de mariages mixtes étaient plus nombreuses que la moyenne à s'abstenir de communion (46 % et 54 % contre 34 % dans la population totale, toutes convictions confondues), la majorité d'entre eux ne s'interdisaient tout de même pas

---

(7) Cette composition personnalisée des termes de la foi et cette méconnaissance des contenus du dogme catholique ne s'observent pas que dans les enquêtes qualitatives. L'enquête européenne sur les valeurs montre qu'en Belgique les objets de croyances sont peu orthodoxes : par exemple, des catholiques affirment croire en la réincarnation ou en la télépathie (BAWIN-LEGROS, VOYÉ, DOBBELAERE, ELCHARDUS, 2001, p. 156).

l'accès à l'Eucharistie. La norme n'était donc pas universellement respectée, les croyants se l'approprièrent peu à peu et l'ont ensuite transformée profondément.

Au terme provisoire de cette évolution, le sacrement est encore le signe d'une adhésion volontaire à un message – non à un dogme –, il n'exprime plus guère l'orthopraxie de celui qui le reçoit. Le croyant est incité à être le premier juge de ses actes, à en évaluer l'intention plutôt que la forme apparente. Ceci signifie aussi que l'auto-exclusion est devenue moins courante, n'est plus attachée aux mêmes motivations. Dans les entretiens, les pratiquants évoquent leur épanouissement, leur choix, guère un prescrit qui leur soit extérieur. Voici quarante ans, celui qui s'abstenait de communier reconnaissait implicitement un état d'impureté d'autant moins stigmatisant qu'il était ostensiblement partagé – voire revendiqué – par la majorité des pratiquants. Aujourd'hui, dans certaines églises, celui qui ne communie pas se singularise, semble refuser d'entrer dans la communauté. Dans le ballet général qui porte les fidèles vers l'autel, il devient obstacle physique sur lequel se brisent les flux de communicants. Il y a quarante ans, communier signifiait se démarquer positivement et prendre le risque de le faire devant une assemblée comptable des actes de chacun de ses membres, alors qu'aujourd'hui, ne pas communier est une manière de se démarquer négativement. Il n'est plus guère possible de *participer* à la messe sans communier, alors qu'avant, cet acte n'était pas nécessaire pour *y assister*.

Ces remarques amènent à considérer que les pratiques contemporaines doivent être observées avec circonspection. Certains aînés respectent sans doute la doctrine intransigeante qui leur a été enseignée. Ils ne peuvent toutefois le faire que dans un contexte renouvelé, qui affecte les comportements de significations qui n'ont plus rien de commun avec celles qui y étaient attachées voici quarante ans. Les plus jeunes ne peuvent respecter cette doctrine, ils ne la connaissent pas et elle ne leur a pas été enseignée. La comparaison des comportements sera donc nécessairement prudente, afin qu'elle n'aboutisse pas à projeter sur une catégorie d'individus des motivations qui lui sont radicalement étrangères.

## Affiner le portrait

Les données l'attestent, la norme statistique, en 1960, était de ne pas communier. La norme sociale commandait une réserve telle que la grande majorité des pratiquants s'abstenaient de ce geste. En 1998, la norme statistique impose de recevoir l'Eucharistie. Le bouleversement de la signification du sacrement a été parfaitement réalisé en quarante années. Les comparaisons avec la recherche de Dingemans et Remy en deviennent particulièrement délicates, dans la mesure où nous n'avons pas accès au sens endogène donné par les individus à leurs actes. Les univers culturels n'ont plus rien de semblable, aucun repère n'a été maintenu, la communion qui apparaissait comme le moment de concentration du sacré et du mystère, ce qui la distinguait du reste de la messe, est devenue un élément indistinct, un geste presque automatique fondu dans l'ensemble de la célébration. À suivre les chiffres, elle n'a plus rien de spécial, voire plus rien de particulièrement sacré, puisqu'elle est totalement dépourvue d'exceptionnel.

L'explication par la perte de sacralité du rite est tentante, mais insuffisante. En 1960, le communiant s'approchait de l'autel avec déférence, s'agenouillait au banc de communion, assurait le drap sacré sous sa bouche pour y recueillir l'hostie au cas – fort improbable tant les précautions étaient sévères – où elle serait tombée. L'officiant la déposait sur la langue du fidèle qui baissait les yeux et repartait à sa place. Aujourd'hui, l'hostie se reçoit dans la main, debout face au prêtre ou au laïc qui la distribue. Une sacralité ritualisée à l'extrême s'est effacée au profit d'une autre, moins apparente, même si le sens religieux demeure. L'enquête de proximité montre que cette transformation est perçue par la majorité des personnes, dont certaines l'invoquent pour justifier leur retrait de la pratique dominicale. Ainsi, cette dame d'une soixantaine d'années rencontrée à l'entrée d'une église de la périphérie de la ville témoigne avec virulence : « on nous demande d'accepter un tel changement, mais comment, hein, ce qu'il y avait de plus sacré avant n'est plus qu'un morceau de pain que le curé ne donne même pas lui-même [...] je ne peux pas croire dans une Église qui ment comme ça ». La révolution de Vatican II, cette désacralisation relative du rituel, est utilisée par certains pour justifier leur abandon, alors que toutes les données statistiques indiquent que le mouvement avait été initié bien avant cette réforme (Voyé, 1973).

Sachant l'évolution en longue période de la signification et du mode d'administration du sacrement, il est intéressant de comparer les pratiques des différents groupes d'âge. Les plus anciens ont connu la ritualisation extrême, la sacralisation de l'objet. Les jeunes ne se doutent même pas que pareil apparat ait pu entourer la distribution de la communion. Pour l'enquête de 1960, les taux de communion par âge ne sont disponibles que pour les hommes de plus de 20 ans, qui constituaient le groupe dans lequel l'abstention était la plus systématique. La comparaison ne porte donc que sur cette catégorie de pratiquants.

*Comparaison des taux de communion selon la classe d'âge pour les hommes en 1960 et 1998 et selon la classe d'âge et le sexe en 1998*

	1960	1998	
	Hommes	Hommes	Femmes
20-34 ans	15,1	85,8	88,1
35-49 ans	18,1	84,6	89,3
60-64 ans	22,9	82,1	91,6
65 ans et plus	20,0	86,7	94,8

Sources : pour la première colonne, Dingemans et Remy (1962, p. 347)

Les différences entre les classes d'âge sont nettement moins prononcées que ce qui était attendu et, surtout, ne s'organisent pas selon une logique susceptible d'une interprétation vraisemblable. On constate aussi que les aînés ont assimilé la nouvelle signification qui a été assignée à l'Eucharistie. Les plus de 65 ans sont les plus nombreux à participer à la communion, alors que voici quarante ans, seuls 20 % des aînés envisageaient de recevoir l'Eucharistie. Les jeunes qui avaient de 20 à 34 ans en 1960 forment aujourd'hui l'essentiel du groupe des 65 ans et plus. Leur taux de communion, qui était de 15,1 % quand ils avaient de 20 à 34 ans, est passé à 86,7 %, maintenant qu'ils ont 65 ans ou plus. Deux hypothèses complémentaires peuvent expliquer cette différence. Tout d'abord, seuls les croyants les plus convaincus de 1960, c'est-à-dire ceux qui manifestaient leur conviction par la com-

munion, sont restés pratiquants, tandis que les autres se sont éloignés de l'Église. La seconde hypothèse, qui complète la première, s'appuie sur le constat d'une modification du sens de la communion, qui a touché toutes les générations et a amené une évolution des pratiques.

Les données de 1960 montrent de fortes différences d'attitudes vis-à-vis de la communion en fonction des classes d'âge. Leur amplitude suggère que l'acte social de communier ou de s'en abstenir se jouait sur une scène qui n'était pas régie que par des prescriptions religieuses. L'office dominical réunissait alors une part significative de la population. Celui qui choisissait de communier affirmait un engagement fort dans la foi dont la communauté pouvait attendre des signes concrets dans la vie quotidienne. Il est facile d'imaginer pourquoi l'énorme majorité des jeunes s'abstenaient de communier dans ce contexte : le contrôle social sur tous leurs comportements privés et publics en aurait été alourdi. Cette hypothèse, qui sera reprise et amplifiée dans la comparaison des taux de communion des hommes et des femmes, trouve des fondements dans l'enquête de proximité réalisée en 1998. Des personnes que nous avons interviewées au sortir d'une église du centre-ville où elles avaient été se recueillir nous ont avoué ne jamais fréquenter le lieu de culte de leur quartier et se refuser à y entrer en dehors des circonstances sociales qui imposent de le faire, de peur d'être taxées de bigotes ou de dévotes. La crainte du stigma, constatée aujourd'hui chez ceux qui posent l'acte religieux minoritaire d'aller se recueillir dans une église, peut avoir été présente chez ceux qui posaient l'acte religieux alors minoritaire de recevoir l'Eucharistie.

Les femmes déclarent plus que les hommes leur intention de communier. En moyenne, pour les plus de 20 ans, elles ne sont que 7,8 % à renoncer à le faire, alors que les hommes sont près de 15 % dans ce cas. L'écart se creuse à mesure que l'on va des jeunes vers les plus âgés : il n'est que de 2,3 % chez les 20-34 ans, s'élève progressivement pour atteindre 8,1 % chez les plus de 65 ans. Cette distanciation des taux peut vraisemblablement s'interpréter comme un effet de cultures anciennes, dont on retrouve les traces dans les résultats de l'enquête de Dingemans et Remy, et qui tendent aujourd'hui à s'effacer.

*Comparaison des taux de communion selon le sexe, en 1960 et 1998*

	<b>1960</b>	<b>1998</b>
Hommes	20,4	84,5
Femmes	31,7	92,2
Total	27,3	89,5

Sources : pour la première colonne, Dingemans et Remy (1962, p. 346)

L'idée selon laquelle la religion est une affaire de femmes s'estompe. L'écart entre les pratiques eucharistiques des hommes et des femmes était plus important en 1960 qu'il ne l'est aujourd'hui. Il représentait alors la moitié du taux de communion des hommes, le tiers de celui des femmes. Il s'est comblé, passant de 11 à 8 %, ce qui l'amène à ne plus représenter qu'un dixième des taux de communion des uns ou des autres. La participation à l'Eucharistie, en se généralisant, réduit progressivement la distance entre les pratiques des hommes et des femmes.

Les différences entre les hommes et les femmes mises en évidence par la recherche de Dingemans et Remy, tout spectaculaires qu'elles apparaissent quand

on les compare à celles qui subsistent aujourd'hui, sont de faible amplitude par rapport à celles que présente l'Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France pour la même période. Les taux de cénalisants des hommes et des femmes étaient fréquemment dans un rapport de un à dix, en faveur des femmes. Des cas extrêmes de rapports de 1 à 54 (dans l'Aube) ou de 1 à 49 (en Lozère) peuvent également être observés. Dans la période concernée, «le fait de ne pas communier fréquemment semble correspondre, chez les hommes, à une norme de groupe» (Michelat, Simon, 1982, p. 196).

L'explication la plus plausible de la faiblesse relative des écarts entre les taux de communion des hommes et des femmes à Charleroi s'appuie sur le fait que la pratique y avait déjà connu un recul très important en 1960 et était devenue minoritaire, les chiffres ont été évoqués. Parce qu'elle ne rassemblait plus qu'une part marginale de la population, la messe ne se célébrait déjà plus sur une scène sociale où les comportements étaient susceptibles d'être orientés par la pression collective ou par la volonté de produire des effets sur tout ou partie de l'assemblée. Les statistiques recueillies à l'époque en de nombreux autres lieux culturellement proches montrent qu'il était de bon ton, pour un homme, de s'abstenir de communier. Notre hypothèse est que cette abstention valait notamment par toutes les supputations qu'elle alimentait sur les ambitions et le tempérament de celui qui y consentait. Dans une période où les prescriptions ecclésiastiques explicites portant sur les comportements quotidiens concrets faisaient montre de rigorisme en matière de morale sexuelle, il pouvait être valorisant d'afficher crânement sa déviance. Celle-ci n'était d'ailleurs pas source d'exclusion, puisqu'elle était revendiquée par la majorité de l'assemblée. Cependant, cette abstention, entendue ici comme acte collectif et solidaire de protestation et de refus, n'avait de sens qu'à la condition d'être publique. En l'absence de spectateurs, elle ne se présente plus que comme un renoncement privé, signe d'une attitude ambiguë plutôt que manifestation implicite de mâle assurance.

Cette hypothèse est partiellement démentie par la consultation de l'Atlas de la pratique religieuse des catholiques de France. La liaison attendue entre le taux de messalisants et le rapport entre les proportions de messalisants et de cénalisants n'est en rien avérée : le taux de pratiquants recevant la communion ne dépend pas exclusivement du taux de pratique. D'autres facteurs que celui évoqué ci-dessus sont vraisemblablement à l'œuvre et, parmi eux, la propagation d'une culture urbaine limitant les contrôles exercés sur les individus et les amenant à réinterpréter les prescrits ecclésiastiques. Reste que le fait que la messe soit désormais une célébration sans spectateurs apparaît comme un des éléments expliquant qu'aujourd'hui la presque totalité des fidèles participe à la communion : exemptés du contrôle d'une assemblée représentative de la société locale, les comportements obéissent à des impératifs strictement privés ou aux normes du collectif restreint qui se retrouve tous les dimanches à l'office.

Les personnes assistant à la messe forment en effet un cercle restreint d'habités. 85,2 % de celles qui ont été interrogées en 1998 affirment fréquenter l'office toutes les semaines. La régularité croît avec l'âge, les 20-34 ans ne sont que 65,9 % à participer à la messe toutes les semaines, alors que les plus de 65 ans sont dans ce cas à 94,6 %. L'assiduité du groupe majoritaire et la taille réduite des assemblées impliquent que tous les pratiquants se connaissent et se reconnaissent, peuvent constater à quel point leur collectif est étriqué et peu représentatif de la population

globale. Les pratiquants réguliers, à la fois largement majoritaires dans les assemblées et plus au fait des usages locaux, y donnent le ton. Ils ont une intention plus ferme de communier que les autres (84 % contre 61 %) et offrent le spectacle concret d'un sacrement dont l'accès ne semble pas réglementé par une norme quelconque, puisque la presque totalité de leur groupe y a accès.

Cette catégorie des pratiquants réguliers connaît un noyau de personnes impliquées dans le fonctionnement local de l'église, que ce soit par l'action pastorale, les groupes de prières ou les fabriques d'église. Le taux d'implication – qui définit la participation du pratiquant à au moins un groupe à caractère religieux – varie selon les âges, atteint un sommet de 37 % chez les 35-65 ans pour redescendre à 34 % chez les plus de 65 ans. Ces pratiquants impliqués composent 32,1 % des assemblées dominicales et y exercent une influence importante, à la fois par leur nombre relatif et par leur familiarité avec la doctrine, les lieux et l'officiant. Leur taux de communion est de 94,8 %. Comme leaders symboliques des assemblées, ils contribuent à entretenir et renforcer l'image de sacrement totalement ouvert qui est attachée à la communion.

## **Métamorphose d'un acte, de l'assistance à la participation**

Les données quantitatives récoltées ne permettent pas de brosser un portrait spécifique du cénalisant. Qu'il habite ou non Charleroi, qu'il assiste à l'office dans sa paroisse géographique ou dans une paroisse d'élection, quels que soient son niveau d'étude et sa situation professionnelle, le pratiquant estime que sa participation à la messe – qui le distingue désormais du reste de la population – lui ouvre le droit de communier; la proportion de cénalisants demeure constante et indépendante des variables descriptives observées. Ainsi, le portrait du cénalisant se calque sur celui du pratiquant dominical, caricaturalement plutôt féminin, âgé, instruit et d'un statut professionnel élevé (Charlier, Moens, Nahon, 1999b). L'absence de traits distinctifs qui auraient permis de caractériser le cénalisant au milieu des mesalisants constitue, à l'évidence, la marque d'une banalisation du sacrement eucharistique. La norme statistique exprime ici une norme sociale qui rend compte d'une métamorphose des usages catholiques.

Pour Dingemans et Remy, la communion était l'indice d'une «insertion plus profonde dans l'Église» (1962, p. 331) au même titre que la participation aux œuvres. La liaison statistique entre l'engagement dans l'Église et l'accès régulier à la communion se retrouve dans les données que nous avons récoltées, mais l'interprétation diverge de celle qui pouvait être proposée voici quarante ans. Seules les personnes présentes chaque semaine à la messe (84 % de cénalisants pour seulement 61 % parmi les pratiquants moins réguliers) et les catholiques impliqués (95 % de cénalisants pour 73 % parmi les non impliqués) affichent un taux de communion significativement supérieur aux autres pratiquants. Ces données confirment donc qu'une insertion plus forte dans l'Église est statistiquement liée à la propension à communier. La nature de cette insertion reste toutefois à questionner, rien n'indique qu'elle est identique à celle qui pouvait être observée au début des années soixante. Il y a quarante ans, même en perte de vitesse, la pratique domini-

cale demeurerait l'expression d'une tradition populaire dont tous les chiffres indiquent qu'elle est aujourd'hui tombée en désuétude. L'insertion contemporaine dans l'Église doit être lue dans le contexte culturel où elle se manifeste et qui accorde une importance essentielle au libre choix de l'individu. Dans la modernité contemporaine, Hervieu-Léger nous le rappelle (1999, p. 129) (cf. *Arch.* 108.50), l'identité religieuse authentique est choisie ; la pratique régulière prend alors la forme d'un témoignage personnel. Une telle configuration, purement volontaire, voit la communion comme un automatisme impliqué par un choix préalable. Refuser de communier reviendrait, pour le pratiquant, à se remettre personnellement en question, à affaiblir la cohérence endogène de ses choix. Lorsque le pratiquant se rend à l'office, il ne le fait ni pour paraître ni pour en être observateur, il ambitionne d'y vivre quelque chose de singulier qui nécessite l'accomplissement de l'ensemble du rite. Parce qu'elle est délestée des significations multiples et contradictoires dont elle était chargée quand elle accueillait une part importante de la population, la messe, qui ne se vit plus qu'entre convaincus, est devenue un tout homogène et demande une pleine réalisation. Paradoxalement, l'autonomie individuelle valorisée par la modernité, promue par la sécularisation interne des institutions religieuses, aboutit à des comportements conformistes. L'exigence d'authenticité, au centre du discours de personnes rencontrées lors de l'enquête de proximité, débouche pratiquement sur une volonté de participer le plus intimement à la vie de l'Église ; toute l'assemblée aboutit ainsi à un acte identique investi pour chacun de ses membres d'un sens singulier que personne ne cherche à expliciter.

Le nombre de pratiquants institutionnels s'est effondré en quarante ans ; il n'en va pas de même du nombre de personnes engagées. Cette représentation rencontre le discours de beaucoup de prêtres dont les avis ont été systématiquement récoltés ; pour eux, si la pratique est indubitablement en baisse, il n'en est pas de même de l'implication des paroissiens. Toutefois, ces faits – renforcés par la part plus qu'importante de pratiquants impliqués (32 %) dans les assemblées dominicales – sont aussi inquiétants pour l'institution. Ne plus rassembler que des pratiquants impliqués signifie qu'il n'y a plus de fidèles et qu'il ne reste que des acteurs. Le taux très élevé de communion lors d'une messe du temps ordinaire révèle davantage une transformation du religieux lui-même qu'une simple évolution de la praxis populaire face à des cadres qui seraient demeurés identiques. En 1960, des fidèles *assistaient* à la messe ; en 1998, des hommes et des femmes – libres – *participent* à l'Eucharistie. Cette participation résulte d'un choix (Hervieu-Léger, *op. cit.*) et implique toutes les dimensions de l'acte religieux. On se retrouve, dans les églises comme dans la société, face à des sujets (Touraine, 1997) qui entendent bien s'appropriier toute leur expérience religieuse. Sans communion, l'assistance à la messe est dénuée de sens ou, plus précisément, de motivation. Une fois de plus, la logique au centre de ce rapport renouvelé est celle d'une liberté purement individuelle. Une inversion radicale du rapport au religieux s'est opérée : il n'est aucune question de se laisser porter par un mouvement collectif mais de consommer personnellement et de manière privative un produit disponible et apaisant (Charlier, Moens, Nahon, 2001). Puisque les motivations sont individuelles et expriment l'intégration d'une autre culture, le lissage des comportements observé dans ce rapport nouveau à la communion manifeste une nouvelle évidence sociale. Les pratiques populaires ont déserté le cadre institutionnel, c'est-à-dire normatif ; en demeurant catholiques aux yeux des personnes qui les vivent, elles ont investi des

objets rituels de référence (objets physiques comme cérémonies) de sens nouveaux, singuliers et non nécessairement partagés. Cette situation pose d'ailleurs problème aux prêtres, garants officiels d'une orthodoxie déniée voire radicalement ignorée. La part écrasante de cénalisants montre que cette dérive populaire – ou cet accommodement moderne – se retrouve chez tous les pratiquants. Ils ne sont plus représentatifs au premier chef du religieux contemporain mais ils ont un comportement calqué sur celui de la masse.

L'intérêt, paradoxal, de la description de cette pratique de communion réside dans le conformisme et l'absence d'originalité du phénomène. On retrouve des observations et des constats identiques réalisés à de nombreuses occasions sur la religion populaire d'aujourd'hui. L'intérêt se cristallise donc dans ce fait que le noyau des catholiques composé par le « repas eucharistique » répond aux mêmes logiques que celles qui agissent tout le champ du religieux contemporain. L'institution catholique, dont on répète qu'elle se délite au profit d'une simple organisation, passant ainsi d'un plan normatif à une fonction technique, est traversée des mêmes phénomènes que tout le fait religieux. L'individualisme et l'authenticité religieuse qui caractérisent la modernité et qui sont revendiqués par ses acteurs amènent les catholiques qui pratiquent encore à être des participants actifs de tous leurs rites et dans l'intégralité de ceux-ci. Ils justifient leur choix par un engagement complet et prennent la messe pour un tout dont ils sont acteurs et parties prenantes à chaque étape. La modernité religieuse ainsi décrite laisse des questions essentielles en suspens, particulièrement celles qui ont trait à la socialisation religieuse et à la transmission culturelle. Ce tableau individualiste met en son centre un syncrétisme toujours recommencé, annexant des objets religieux divers qui ne sont plus que des repères privés de sens collectif. Comment alors assurer la transmission d'un ensemble labile en recomposition constante et comment attendre encore de la religion qu'elle garantisse le lien social ? Il semble que la religiosité actuelle ne soit qu'un processus, sans plus de fin que de stabilité, auquel même le centre du catholicisme pratiquant – les cénalisants – se plie. La place qui y est faite à la participation, loin d'être l'expression d'une prise en mains autonome et volontaire de leur destin par les croyants, est celle d'un extrême conformisme social. La pratique catholique devient alors pleinement socialisée, elle répond à des logiques identiques au reste du religieux, lui-même analogue à la société contemporaine.

Jean-Émile CHARLIER et Frédéric MOENS  
*Groupe de recherche sociologie action sens (GRoSAS)*  
 Facultés Universitaires Catholiques de Mons

## BIBLIOGRAPHIE

- BAWIN-LEGROS Bernadette, VOYÉ Liliane, DOBBELAERE Karel, ELCHARDUS Mark, dir., *Belge toujours. Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 2001.
- BOULARD Fernand, REMY Jean, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1968.
- BRÉCHON Pierre, « Sondages et pratique religieuse. L'expérience grenobloise », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 72, 1990, pp. 147-153.
- CAMPICHE Roland, *Urbanisation et vie religieuse. Une analyse sociologique de l'influence de l'urbanisation sur la vie et le comportement religieux des habitants du secteur lausannois de Sévelin*, Lausanne, Payot, 1968.
- CHARLIER Jean-Émile, MOENS Frédéric, NAHON Sébastien, *Analyse des lieux de culte de Charleroi. Quatre tomes et annexes*, Mons, rapport de recherche, GREAS, Ateliers de la FUCaM, 1998.
- CHARLIER Jean-Émile, MOENS Frédéric, NAHON Sébastien, « Ville et paroisse d'élection. Des églises et des pratiques catholiques à quarante ans d'écart », *Recherches Sociologiques, Volume XXX-1. Sociologie de la ville*, 1999a, pp. 85-102.
- CHARLIER Jean-Émile, MOENS Frédéric, NAHON Sébastien, *Église et églises dans la cité. Croyances, pratiques et bâtiments catholiques à Charleroi*, Tournai, Les Cahiers de Paraboles, Hors Série, 1999b.
- CHARLIER Jean-Émile, MOENS Frédéric, NAHON Sébastien, « Appropriation des pratiques religieuses. Le cas de rituels catholiques dans une ville belge », *Social Compass*, vol. 48 (4), Londres, Sage Publications, 2001.
- DINGEMANS Louis, REMY Jean, *Charleroi et son agglomération. Aspects sociologiques de la pratique religieuse*, Bruxelles, Centre de recherches socio-religieuses et Sodegec, 1962.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- ISAMBERT François-A., TERRENOIRE Jean-Paul, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques-Éditions du CNRS, 1980.
- LANGLOIS Claude, « Pratique religieuse : Trente ans après », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 72, 1990, pp. 143-146.
- MICHELAT Guy, POTEL Julien, SUTTER Jacques, MAÎTRE Jacques, *Les Français sont-ils moins catholiques ? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris, Cerf, 1991.
- MICHELAT Guy, SIMON Michel, « Un état du catholicisme en France », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 53/2, 1982, pp. 193-204.
- MULLER Colette, « Une nouvelle enquête de pratique religieuse en Basse-Normandie », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 72, 1990, pp. 155-166.
- SENNETT Richard, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Paris, Albin Michel, 2000.
- SUTTER Jacques, *La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976)*, t. 2, Paris, Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, 1984.
- TERRENOIRE Jean-Paul, « Population active, pratiques religieuses et espaces de référence », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 41, 1976, pp. 137-164.
- TOURAINÉ Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997.
- VOYÉ Liliane, *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, 1973.
- VOYÉ Liliane, dir., *Figures des dieux. Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1996.
- VOYÉ Liliane, DOBBELAERE Karel, *Courrier hebdomadaire n° 1548. Des transformations du catholicisme en Belgique. Pratiques et valeurs*, Bruxelles, Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques (CRISP), 1997.

*Résumé*

*Dans le cadre d'une enquête sur la pratique et les usages catholiques dans une ville belge (Charleroi), il a été constaté qu'au sein des pratiquants dominicaux la proportion de ceux qui communient est considérablement plus élevée qu'elle ne l'était lors d'une enquête similaire réalisée quarante ans auparavant (89,6% contre seulement 27,3%). Cet écart significatif souligne les métamorphoses de la religiosité ; cadres institutionnels, interprétation du dogme et sens de la pratique sont profondément transformés et radicalement recomposés. L'acte de communier est, aujourd'hui, la norme pour tous ceux qui assistent à la messe alors qu'hier, par le faible taux de communion et par sa variation entre catégories, l'évidence était ailleurs, dans l'expérience d'une communauté. Se dessine une intelligibilité de la modernité où les mécanismes de signification et de religiosité accomplissent leur pleine socialisation : ils deviennent individuels dans une société qui ne reconnaît plus que l'individu.*

*Abstract*

*Within the context of a survey on Catholic practices and customs in a Belgian city (Charleroi), it has been noted that among Sunday churchgoers, the proportion of those receiving communion is considerably higher than was the case in a similar survey carried out forty years before (89.6% as against 27.3%). This significant difference emphasises the metamorphoses of religiosity. Institutional framework, the interpretation of the dogma, and the meaning of church attendance are profoundly transformed and radically reconstructed. Receiving communion today is the norm for those who go to mass, whereas yesterday, given the low rate of communion and its variation across categories, the evidence was elsewhere, i.e. in a community's experience. An emergent intelligibility of modernity may be noted, where the mechanisms of meaning and religiosity achieve their full socialisation. They become individual in a society which only recognises the individual.*

*Resumen*

*En el marco de una investigación sobre las prácticas y las costumbres católicas en una ciudad belga (Charleroi), se ha constatado que, entre los practicantes dominicales, el porcentaje de los que comulgan es mucho más elevado de lo que era en una investigación semejante realizada hace 40 años (un 89,6% contra sólo un 27,3%). Esta diferencia significativa subraya las metamorfosis de la religiosidad ; marcos institucionales, interpretación del dogma y sentido de la práctica están profundamente transformados y radicalmente recompuestos. Hoy en día el acto de comulgar es la norma para los que van a misa mientras que ayer, en vista de la baja tasa de comunión y su variación entre categorías, la evidencia radicaba en otra parte, en la experiencia de una comunidad. Se perfila una inteligibilidad de la modernidad en que los mecanismos de significado y religiosidad desempeñan su plena socialización : se hacen individuales en una sociedad que sólo conoce al individuo.*