

# Une approche sociologique du champ religieux

Autor(en): **Campiche, Roland J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381351>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## UNE APPROCHE SOCIOLOGIQUE DU CHAMP RELIGIEUX\*

ROLAND J. CAMPICHE

L'article indéfini retenu pour le titre donne le ton d'une communication qui se situe sur le terrain de l'épistémologie et de la méthodologie. Il véhicule un message fondamental. Il n'existe pas de démarche sociologique univoque, rassemblant sous un même chapeau l'ensemble des acteurs sociaux qu'on nomme «sociologues». On repère tout au plus des écoles et des groupes dont l'analyse de la société est marquée à la fois par le contexte géographique et temporel, le choix idéologique, l'accumulation progressive de la connaissance... Cependant, l'hétérogénéité théorique, qui n'est d'ailleurs pas propre à la sociologie, ne signifie pas que la discipline est constituée simplement par l'addition des écoles et des individus sociologues. Au niveau de la méthode, il existe un certain nombre de règles dont le respect ou le rejet délimite peu ou prou le cercle de l'in-groupe. Nous reviendrons sur ce point.

Si l'établissement d'une taxinomie des approches sociologiques est possible et souhaitable, bien qu'elle soit fragile et provisoire, elle n'est pas suffisante pour dénouer l'épineux problème des biais introduits par le sujet observant dans l'analyse de son objet. Ces biais, reconnaissons-le, sont inévitables. Le nier serait postuler l'objectivité, comme hypostase. Je ne tomberai pas dans le piège d'affirmer une sociologie scientifique et neutre. Je laisse ce discours aux idéologues. En revanche, je reconnais la nécessité de respecter les règles mentionnées, qui permettent au chercheur de ne pas perdre de vue l'objectivité comme horizon heuristique et qui facilitent au lecteur le décryptage et la relativisation des interprétations sociologiques des phénomènes de société. Parmi ces règles, il en est une à laquelle le chercheur en sciences humaines ne

\* Il s'agit de la version écrite d'un exposé prononcé le 5.1.1987 dans le cadre de la semaine interdisciplinaire de la Faculté de théologie de Lausanne, consacrée à une confrontation des méthodes appliquées en théologie et dans les sciences humaines, pour la saisie des phénomènes religieux. En rédigeant cet article, j'ai tenu compte de la discussion qui a suivi ainsi que des remarques et suggestions formulées par mon collaborateur et ami C. Bovay.

Rappelons que les participants à la semaine interdisciplinaire disposaient d'un dossier formé de textes de référence censés représenter ou compléter le point de vue de l'orateur. Ce dossier comprenait: F. HOUTART et A. ROUSSEAU, *ouvr. cité*, note 21, 77-79; D. HERVIEU-LÉGER, *ouvr. cité*, note 11, 224-227; Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, éd. du Centurion, 1971, 278-279; Pierre BOURDIEU, *ouvr. cité*, note 29, 44-47.

saurait se soustraire et qui consiste à dire — et premièrement à se dire — les motifs qui le conduisent à scruter tel champ à l'aide de la lunette que lui fournit telle discipline. Je vais me livrer à cet exercice, d'autant plus facilement qu'il va me permettre d'entrer dans le vif du sujet en faisant émerger entre autres deux problèmes: celui du rapport entre la sociologie de M. Tout-le-monde et celle du professionnel, d'une part, celui de la possibilité pour un chercheur qui participe au champ religieux qu'il étudie de produire une analyse qui réponde aux canons de la discipline sociologique, d'autre part. Cette possibilité vient d'être sérieusement questionnée par Bourdieu à propos du champ religieux.<sup>1</sup>

## 1. IMPLICATION DU SUJET ET OBJECTIVITÉ

J'ai terminé en 1960 mes études de théologie protestante en éprouvant une impression que je ne pouvais alors exprimer qu'en des termes abrupts et généraux, à savoir l'impression d'avoir acquis un savoir non articulé au contexte de l'époque, ou plutôt un savoir lié à une société statique, immuable, m'apparaissant en décalage prononcé avec la société d'alors. En conséquence, j'ai décidé d'acquérir une deuxième formation: la sociologie. L'exercice du ministère pastoral (1962-64) dans un secteur urbain déshérité, après un stage à la campagne, a attiré mon attention sur un certain nombre de faits sociaux et suscité des questions dont certaines m'habitent encore aujourd'hui:

- le caractère fondamentalement inégalitaire de notre société, tant au plan social — remarque toute banale — qu'au plan culturel, observation qui a des incidences importantes pour l'approche du champ religieux occidental, en raison de la connivence du christianisme avec une culture «secondaire»;<sup>2</sup>
- la multiplicité et la prégnance des problèmes sociaux: alcoolisme, conflits familiaux, endettement, prostitution de mineurs..., m'obligeant à reconsidérer la nature et le contenu du ministère pastoral;
- la confrontation avec des demandes religieuses exprimées en termes non seulement non théologiques, mais encore hétérodoxes, en particulier pour les rites de passage, demandes qui ont été classées ultérieurement sous le label de religion populaire<sup>3</sup>, ou de religion triviale<sup>4</sup>, appellations toutes deux fortement connotées;

<sup>1</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, «Sociologues de la croyance et croyance de sociologues», in *Archives de sciences sociales des religions*, 63.1, Paris 1987, 155-161.

<sup>2</sup> Cf. Emile PIN, *Pratiques religieuses et classes sociales dans une paroisse urbaine St-Pothin à Lyon*, Spes, Paris 1956, 291.

<sup>3</sup> Cf. pour un bref état de la situation Karel DOBBELAERE, *The Secularization Debate*, conf. présentée à l'Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion in New York, 29.8.1986, polycopié, 64 p.

<sup>4</sup> Cf. Karl-Fritz DAIBER, «La religion dans le roman-feuilleton allemand», in *Social Compass*, XXXIV/1, 1987, 109-128.

- le constat parallèle de la marginalisation de l'institution paroissiale et de la reconnaissance sociale accordée au personnage pastoral. Cette notation ambivalente, entre autres, m'a incité par la suite à choisir une attitude très réservée face aux thèses les plus radicales de la sécularisation, particulièrement à l'égard de celle postulant la lente, mais inexorable éradication de la religion. L'hypothèse d'un réaménagement en cours du champ religieux s'est imposée, car elle est la plus vraisemblable en fonction de l'observation de terrain;<sup>5</sup>
- la découverte d'une population profondément marquée par un système de valeurs pessimiste où la notion de fatalité exprimait assez exactement son sentiment d'impuissance face à un univers dont la maîtrise lui semblait impossible.<sup>6</sup>

Ces constatations m'ont conforté dans le choix d'une discipline dont le maître mot est la compréhension du phénomène qu'elle aborde. Comprendre est l'objectif premier de la sociologie. Il suppose passion et méthode. Bourdieu a raison de stigmatiser les sociologues de la religion qui subordonnent la seconde à la première pour se livrer insidieusement à une défense de la religion sous le couvert de la scientificité des sciences humaines. Mais il s'égare quand, posant le problème de l'investissement dans l'objet, de l'adhérence liée à une forme d'appartenance, il voit dans le fait que l'institution religieuse organise la croyance un quasi-empêchement à l'élaboration de ce qu'il appelle une «sociologie scientifique du champ religieux»<sup>7</sup>.

A la limite, seul le sociologue qui a biographiquement échappé à l'institution religieuse serait en mesure de répondre à cette exigence de scientificité. Outre que Bourdieu apparaît ici fortement impressionné par le modèle institutionnel catholique, il oublie que toute institution secrète et organise ses croyances. Par quel «miracle» le sociologue de l'éducation, par exemple, ne serait-il pas conditionné d'une façon ou d'une autre par le «mythe» de l'école laïque et de sa valeur suprême: l'égalité. Bourdieu rend service aux sociologues de la religion lorsqu'il leur montre que leur passion peut déformer outrageusement leur objet d'étude<sup>8</sup>; il les dessert lorsqu'il laisse percer une méfiance qui pourrait faire croire, paradoxalement, que la sociologie de la religion serait un domaine à part de la sociologie, moins crédible parce que soumis automatiquement aux intérêts d'observateurs impliqués. Une affirmation telle que: «La sociologie scientifique de la religion présuppose l'objectivation aussi complète que possible du champ à l'intérieur duquel elle se produit et de la position dans ce champ de celui qui la produit» n'est recevable

<sup>5</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», in *Revue française de sociologie*, XII, 1971, 295-334.

<sup>6</sup> Cf. Roland J. CAMPICHE, *Urbanisation et vie religieuse*, Payot, Lausanne 1968, 190.

<sup>7</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, art. cité, note 1, 156ss.

<sup>8</sup> Cf. Pierre BOURDIEU, art. cité, note 1, 160.

que si elle s'applique à toute sociologie. Elle ne peut non plus comporter pour le chercheur l'interdiction de participation à son champ d'étude, sans quoi toute sociologie deviendrait impossible! Elle requiert en revanche une attention redoublée pour la question méthodologique, de façon à résoudre l'équation difficile d'une nécessaire «désacralisation» de la méthode tout en respectant l'impossible «désacralisation» du chercheur<sup>9</sup>.

Ces quelques notes biographiques auront permis, je l'espère, de faire ressortir clairement les obstacles que le sujet observant — quelle que soit d'ailleurs sa discipline scientifique — dresse lui-même devant l'approche objective de son objet. On peut les résumer de la manière suivante.

1° Le sociologue est un élément de la société. Il est dedans. Il lui est donc difficile de prendre une distance critique par rapport à ce qu'il voit et par rapport au réquisit légitime du lecteur qui voudrait savoir qui dit quoi.

2° Le sociologue lui-même est un produit social exposé à l'influence de la sociologie spontanée<sup>10</sup>, c'est-à-dire l'opinion que M. Tout-le-monde a de la société et de ses crises, comme à l'emprise d'une idéologie ou à la fascination d'une théorie sociologique spécifique. A noter que la propension de chaque individu à interpréter les faits sociaux rend particulièrement difficile la communication du savoir sociologique, qui soit apparaît évident — «Tout le monde sait ça!» — soit semble incongru, voire subversif — «Cela ne correspond nullement à la réalité!»

3° Le sociologue est un agent social. Il peut l'être de façons diverses, par exemple :

- en acceptant un mandat de recherche qui comporte inéluctablement ses contraintes explicites ou implicites;
- en orientant ses recherches pour répondre à son souhait de changer la société ou l'institution qu'il explore...

## 2. LA RELIGION COMME OBJET D'ANALYSE

Les réserves formulées actuellement quant à la possibilité d'une approche sociologique du champ religieux, en raison de l'implication du chercheur, ne doivent pas nous faire oublier que les résistances à une telle analyse sociologique se sont situées d'abord du côté de l'objet. On pourrait formuler l'hypothèse que réserves et résistances sont, à tout bien considérer, de la même nature et qu'elles expriment chacune à leur manière une retenue ontologique face à la transcendance, ce qui en fait paradoxalement des alliés objectifs. Mais laissons cette question épineuse aux psychologues!

<sup>9</sup> Cf. Roland J. CAMPICHE, «Sectas y nuevos movimientos religiosos (NMR), divergencias y convergencias», in *Cristianismo e Sociedad*, Mexico, N° 93, XXV/3, 1987, 9-20.

<sup>10</sup> R. LUCCHINI et Ch. RIDORÉ ont bien abordé ce point, rendant son développement superflu: cf. *Culture et Société*, Univers, Fribourg (Suisse) 1979, 73ss.

Comme l'a bien rappelé D. Hervieu-Léger<sup>11</sup>, il a fallu attendre l'émergence de la modernité pour que la religion devienne un objet à penser. Tant que celle-ci s'identifiait à l'ordre du monde, l'absence de distance rendait son étude impossible. En revanche, l'apparition d'un type nouveau de rationalité a progressivement battu en brèche la pertinence de la religion comme principe organisateur du monde et du système sociétal, ainsi que de ses sous-systèmes économique, politique, social, culturel. La relativisation du pouvoir ordonnateur et légitimateur de la religion ouvrait ainsi la voie à son analyse.

Cette relativisation se manifestera peu à peu dans la transformation du rapport entretenu par l'homme avec la nature, d'une part, et dans celle de sa conception de l'organisation sociétale ainsi que de sa place en son sein, d'autre part. En soumettant la nature à sa force créatrice et productrice, l'homme brisait un tabou et faisait de la nature un espace d'expériences et de conquêtes qui témoignent de son pouvoir et non plus de la volonté immuable de Dieu. De même, en admettant une pluralité de systèmes d'organisation sociale, il renonce à croire en l'existence d'un ordre social transcendant et se reconnaît une capacité d'instituer.

De tous les traits de la modernité, l'affirmation de l'individu me paraît à la fois le plus significatif et le plus signifiant pour notre propos. La revendication du droit à l'épanouissement et à l'autonomie individuelle qui l'accompagne conduit aussi bien à la mise en question d'une norme extérieure que des allégeances à un groupe, à une famille, à une communauté religieuse... L'individu est ainsi en condition de choisir s'il veut admettre ou non l'autorité d'un Dieu sur son existence propre. Cette liberté est d'autant plus réelle que la relativisation du système d'organisation étatique s'accompagne d'une dissociation entre la sphère de la vie publique et celle de la vie privée, où l'on tend toujours plus à cantonner Dieu. Que cette dissociation se soit effectivement opérée ou qu'elle constitue une pure construction de l'esprit est un problème que nous ne pouvons pas aborder ici. Il importe cependant de mentionner son importance pour toute théorie moderne de la religion<sup>12</sup>.

En constituant la religion en objet, la modernité non seulement permet son étude, mais encore crée les conditions d'existence de la sociologie. Celle-ci peut désormais afficher sa légitimité scientifique, puisqu'un espace est libéré pour le développement d'arguments non métaphysiques donnant un sens au monde social. Cet espace reste cependant un enjeu. Il ne faut pas dès lors s'étonner que la sociologie se soit formée en essayant d'élucider la question des rapports entre la religion et le développement de la société moderne et qu'elle

<sup>11</sup> Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?*, Cerf, Paris 1986, 196ss.

<sup>12</sup> Cf. K. DOBBELAERE, *Secularization, A multi-dimensional Concept*, «Current Sociology», vol. 29, nb 2, Sage, London 1981, 84.



ait conclu assez massivement à l'incompatibilité à terme entre la religion et le monde moderne<sup>13</sup>.

Ainsi l'histoire même du développement de la sociologie fournit une des clefs pour interpréter le sens et la portée du terme de sécularisation, qui constitue indéniablement le concept autour duquel se sont forgées pratiquement toutes les conceptions modernes de la religion, qu'elles plaident pour son universalité et sa pérennité ou qu'elles contiennent une interrogation sur le délai et les modalités d'une éviction dans l'histoire des comportements et des attitudes religieux.

### 3. PEUT-ON DÉFINIR LE CHAMP RELIGIEUX ?

J'ai traité du phénomène religieux jusqu'ici comme si la définition du concept « religion » allait de soi. Or, s'il est un débat actuel parmi les sociologues, c'est bien celui qui tourne autour du choix d'une définition, voire de la possibilité même de définir le champ « religion »<sup>14</sup>. Il ne s'agit évidemment pas d'un problème nouveau, mais il se pose dans un contexte neuf. Max Weber, qui l'avait affronté en son temps, l'avait résolu d'une manière à la fois expéditive et astucieuse, en écrivant au début de sa *Religionssoziologie*: « Définir la religion dans ce qu'elle 'est' est impossible au début d'une étude comme celle-ci. Tout au plus pourra-t-on le tenter à la fin. »<sup>15</sup> Pour Weber, apparemment, l'observation de terrain, au fil des données accumulées, devrait fournir la définition recherchée. En fait, Weber utilisait une définition implicite que Parsons, dans son introduction à la traduction anglaise de la *Religionssoziologie*, résume ainsi: « conceptions d'un ordre supranaturel, fait d'esprits, de dieux ou de forces impersonnelles..., dont la nature et les activités donnent d'une certaine manière sens à l'inusité, aux aspects de l'existence frustrants et impénétrables à la raison »<sup>16</sup>. En faisant ainsi référence à Weber, j'aimerais simplement souligner que toute tentative de scruter un champ, quel qu'il soit, est précédée peu ou prou d'une réflexion tendant à définir les contours de ce champ. Dans ce sens, la démarche consistant à considérer comme religieux ce que les personnes interrogées sur le terrain désignent comme tel a ses limites. Il n'est certes pas sans intérêt de découvrir ce que nos

<sup>13</sup> Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, ouvr. cité, note 11, 187.

<sup>14</sup> On lira à ce propos avec intérêt l'article de Danièle HERVIEU-LÉGER: « Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », in *Archives de sciences sociales des religions*, 63.1, Paris 1987, 11-30; ainsi que celui de K.-F. DAIBER, art. cité, note 4: l'auteur parle de « religion chaque fois que se trouve symbolisé le problème de l'attitude face aux contingences de la vie et où l'on cherche à trouver ou à proposer des solutions à ce problème » (p. 110).

<sup>15</sup> Max WEBER, *Economie et Société*, t. I, Plon, Paris 1971, 429.

<sup>16</sup> T. PARSONS, « Introduction », in M. Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1963, XIX-LXVII, XXVIII, ma traduction.

contemporains dénomment religion, religieux, sécularisation... Une telle analyse permet de vérifier la pertinence sociale des notions qu'on manie. En se contentant de cette seule source, on risque cependant de se trouver en présence d'un concept éclaté en mille significations et, par conséquent, dans l'impossibilité de procéder à des comparaisons. De plus, les présupposés des chercheurs, qui *nolens volens* influent sur le contenu de la définition, resteront masqués.

Une définition est donc nécessaire, mais laquelle? Le recours à une définition fonctionnelle de la religion présente un autre type de danger, celui de diluer l'objet, voire de le faire disparaître, en qualifiant de religieux tout système qui vise à donner un sens à l'existence humaine. Pour M. Yinger<sup>17</sup>, par exemple: «La religion est un système de croyances et de pratiques grâce auxquelles un groupe peut se 'coltiner' (*struggle*) avec les problèmes ultimes de la vie humaine.» Une telle définition est donc inclusive. Elle permet d'attribuer le label de religieux aussi bien au communisme qu'au nationalisme, à la science qu'au système de croyance théiste. Outre son imprécision et sa limitation à un groupe, la définition contient le postulat d'une religiosité universelle. Il n'y a pas d'alternative proposée pour la fonction décrite, par conséquent tous les systèmes de signification sont religieux<sup>18</sup>. On remarquera au passage l'influence exercée par le théologien Tillich, dont la notion d'*ultimate concern* a été reprise par de nombreux sociologues américains. Cette notation m'amène à souligner l'importance des problèmes épistémologiques posés à la sociologie de la religion en raison de ses fréquents emprunts au vocabulaire de la théologie.

Une définition fonctionnelle de la religion est d'autant plus problématique aujourd'hui que la religion ne constitue qu'un des systèmes d'explication du monde proposés pour répondre à l'appétit de sens de nos contemporains. Pour saisir la spécificité du phénomène, d'autres auteurs ont préféré se tourner vers une définition exclusive, qui rende compte à la fois de sa diversité et de son unicité. Dans cette perspective, on relèvera la définition que K. Dobbelaere, à la suite de R. Robertson, qualifie de substantielle, exclusive et réelle, à savoir: «Un système unifié de croyances et de pratiques relatif à une réalité supra-empirique, transcendante, qui unit tous ceux qui y adhèrent en vue de former une seule communauté morale.»<sup>19</sup>

Il s'agit là d'une définition possible, en attendant d'autres essais qui parviendront à mieux articuler l'exigence d'une mise à plat de l'objet avec celle de «spécifier ce qu'est, sociologiquement parlant, le procès religieux de la conjuration sociale de l'incertitude... dans les conditions particulières qui sont celles

<sup>17</sup> *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, New York 1970, 7.

<sup>18</sup> Cf. Karel DOBBELAERE, *ouvr. cité*, note 12, 36.

<sup>19</sup> *Ouvr. cité*, p. 38, ma traduction.



de la modernité.»<sup>20</sup> Mon propos n'étant pas de plaider en faveur d'une définition de la religion, mais de faire ressortir les problèmes de méthode relatifs à l'approche sociologique du religieux, je vais énumérer par conséquent les conditions à remplir pour qu'une définition de la religion soit recevable dans la perspective des sciences sociales des religions.

Tout en répondant à l'exigence de substantialité, la définition doit demeurer ouverte, c'est-à-dire que son opérationnalisation ne doit pas être incompatible avec une constante réévaluation commandée par la nécessité de replacer sans cesse l'objet dans son contexte social, culturel et temporel.

Deuxièmement, cette définition attribuera un espace à l'objet, dont l'autonomie et la logique propre doivent être respectées.

Troisièmement, la définition ne cherchera pas à dire l'essence du phénomène religieux. Ce faisant, elle évitera de sombrer dans les jugements de valeur. Elle se centrera sur ses composantes sociales pertinentes, sur des dimensions observables<sup>21</sup>.

La définition, quatrièmement, n'éludera pas les rapports entretenus par les systèmes religieux et la structure des rapports sociaux. Elle n'empêchera pas de mettre en perspective les croyances adoptées par des groupes sociaux avec la position sociale de ces groupes, permettant ainsi de relier des termes: ambition première de la sociologie<sup>22</sup>. Ce faisant, la sociologie est attentive à la fonction intégratrice possible d'une vision du monde unitaire. Elle respectera la capacité de la religion de fournir des justifications d'existence, qui pourront se modifier en fonction de l'appartenance sociale des intéressés.

En première analyse, la définition de Dobbelaere semble satisfaire à ces quatre conditions. Elle laisse en particulier la possibilité d'aborder et d'interpréter le phénomène sur le terrain du social. En deuxième analyse, cependant, on peut se demander en quoi sa référence à une «réalité supraempirique» se différencie fondamentalement du «problème ultime de la vie humaine» figurant dans la définition de Yinger. La discussion continue.

#### 4. UN OBJET COMPLEXE, CHANGEANT ET CONSTRUIT

Définir le champ d'étude est une chose relativement aisée. Procéder à l'analyse proprement dite en respectant la règle de la méthode scientifique est un exercice autrement délicat. Il s'agit dans cette perspective d'élaborer un ensemble de propositions systématiques permettant d'analyser et de com-

<sup>20</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *ouvr. cité*, note 11, 28-29. On attend avec intérêt la tentative de définition annoncée par l'auteur, et cela d'autant plus que D. Hervieu-Léger voit avec lucidité qu'elle devra écarter les séductions d'une conception religieuse de la science («Donner une explication sans reste») et celles de l'irrationalité liée à l'observation de l'irréductibilité du religieux.

<sup>21</sup> Cf. François HOUTART et André ROUSSEAU, *L'Eglise force antirévolutionnaire?*, éd. ouvrières, Paris et éd. Vie ouvrière, Bruxelles, 1973, 77-79.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*

prendre le champ religieux, sur la base de l'observation et de l'expérience, tout en canalisant la subjectivité des chercheurs et en évitant le piège des jugements de valeur. Pas moins!

Essayons de cerner les obstacles que rencontre le chercheur tout au long de sa démarche. Si nous nous plaçons du côté de l'objet de l'analyse, les difficultés à affronter peuvent être ramenées à trois principales : la réalité socio-religieuse est complexe, changeante et construite.

### 1° La réalité socio-religieuse est complexe

Un exemple servira à illustrer cette difficulté. Au premier abord, une Eglise apparaît comme une organisation. En fait, il s'agit d'une institution, formant un système complexe dont l'organisation n'est qu'une composante. Or celle-ci est déjà difficile à décrypter, puisqu'il s'agit d'un réseau de groupements aux statuts et aux fonctions différents, groupements dont les relations à l'ensemble sont diverses et souvent imperceptibles. Qu'on pense à l'organisation classique des Eglises cantonales protestantes : groupement paroissial — paroisse — regroupements de paroisses (type arrondissement) — Eglise cantonale.

De plus, ce système est régulé, c'est-à-dire qu'il dispose d'une série de codes dont la nature varie. Ils peuvent être :

- juridiques (Constitution, lois, règlements...);
- doctrinaux, sous la forme, par exemple, des liturgies (celles d'installation sont particulièrement riches en éléments codés) ou des catéchismes, qui assurent peu ou prou la régulation du croire.

Ce système, enfin, est animé par des acteurs aux rôles et statuts différenciés : clercs - laïcs, dont les caractéristiques donnent une dimension spécifique à l'exercice du pouvoir au sein de l'institution ecclésiastique. Cette complexité pourrait être aussi démontrée en analysant la multiplicité des variables qui viennent influencer le comportement religieux. Ces variables ont souvent été réduites à des indicateurs socio-démographiques, alors que la recherche de terrain souligne l'importance d'autres dimensions d'ordre socio-culturel, par exemple : la socialisation, l'expérience, l'intégration, etc.

### 2° La réalité socio-religieuse est changeante

Reprenons l'exemple de la composante organisationnelle de l'institution ecclésiastique. Le système presbytéro-synodal en vigueur dans les Eglises cantonales de Suisse romande n'a rien de commun avec la « monarchie » cléricale qui prévalait par exemple à Neuchâtel avant l'adoption par le Grand Conseil de la loi du 29 novembre 1848. De plus, le système adopté au XIX<sup>e</sup> siècle sous la pression conjuguée des idées libérales et, secondairement, de celles du Réveil, fonctionne aujourd'hui de façon autre qu'à son origine. La transformation des rapports avec l'Etat, de même que le processus de laïcisation des institutions ont induit à une dynamique de développement orga-

nisationnel et bureaucratique qui a modifié le système institué au siècle dernier<sup>23</sup>.

Le changement n'est pas seulement sensible au niveau organisationnel. On peut le percevoir également à propos du sens conféré aux pratiques religieuses. Jusqu'en 1972, par exemple, le rituel de l'Extrême-Onction visait la remise des péchés *in extremis, in articulo mortis*. Le nouveau rituel adopté par le Vatican réintroduit l'idée de guérison corporelle. Il ne s'agit plus d'un rite de la dernière extrémité, mais d'une onction des malades qui doit être efficace *hic et nunc*.

Le caractère changeant de la réalité socio-religieuse n'est pas propre à ce champ. Comme on vient de le voir, il est généré par le rapport au contexte. Il est par conséquent le résultat d'une interaction.

### 3° La réalité socio-religieuse est une réalité construite

La réalité socio-religieuse n'est pas une donnée brute, qui se révèle objectivement à l'homme, indépendamment de sa subjectivité. L'homme perçoit, nomme, pense la réalité, projette sur elle des significations, des sentiments, des intentions. Il la transforme par son action (cf. *supra*, § 1).

Cette «reconstruction» de la réalité varie non seulement en fonction de la discipline à laquelle se rattache le chercheur (anthropologie, ethnologie, phénoménologie, philosophie, sociologie, histoire...), mais encore selon la position du chercheur en son sein (structuraliste, marxiste, ...) et son attitude à l'égard du champ lui-même, qu'il peut vouloir démythologiser, valoriser ou au contraire dévaloriser.

La perception de l'objet par le sujet correspond donc à un procès qui modifie le premier. L'objet est reconstruit, parfois jusqu'à la caricature. Exemple: «Le Vaudois est instituteur, paysan ou fonctionnaire; il est protestant.» Cette reconstruction n'est cependant pas illégitime. Elle fournit un schéma analytique qui permet d'appréhender l'objet sans prétendre le saisir dans son entier ou l'expliquer dans toutes ses composantes. Il s'agit d'un outil de travail susceptible de bien faire ressortir la dimension sociale et culturelle du religieux.

Ces trois traits fondamentaux constituent autant d'angles d'attaque pour étudier un champ qui se révèle ainsi tridimensionnel: institutionnel, historique et socio-culturel. L'élaboration d'une théorie sociologique générale du religieux suppose l'articulation de cette triple approche. Il s'agira toujours d'une théorie hypothétique, sujette à constante révision, ainsi que de théories partielles dont l'apport de connaissances est provisoire. Pour ce faire, il importe cependant que trois conditions soient remplies, à savoir:

<sup>23</sup> Cf. R. J. CAMPICHE, F. BAATARD, G. VINCENT et J. P. WILLAIME, *Notables, militants ou simples paroissiens: les cadres locaux du protestantisme franco-suisse* (titre provisoire), à paraître 1988.

1° que le chercheur, après avoir explicité le choix de son domaine d'investigation et sa position par rapport à ce dernier (cf. *supra* 1), développe ses hypothèses générales;

2° qu'il recoure à la théorie, c'est-à-dire à un «système hypothético-déductif, constitué par un ensemble de propositions dont les termes sont rigoureusement définis et dont les relations entre termes ou variables revêtent une forme qui peut être mathématique». <sup>24</sup>

Quelques commentaires s'imposent. Une telle théorie repose sur des propositions qui ont été vérifiées empiriquement à plusieurs reprises. Suivant les résultats, on pourra parler de lois tendanciennes, de régularités provisoires permettant de prévoir d'autres faits de même type. L'existence des régularités n'empêchera pas le chercheur d'être attentif à la découverte d'éléments nouveaux qui pourraient démentir ou modifier le thème<sup>25</sup>. L'objet soumis à l'analyse est donc décomposé en de nombreuses variables, qu'il s'agit de mettre en relation et de relier à la réalité concrète. Le choix de ces variables pas plus que leur hiérarchisation n'ont une valeur absolue. Les termes auxquels on recourt doivent être rigoureusement définis (cf. *supra* 3), de façon à éviter les pièges de la polysémie et de l'interférence de la sociologie spontanée. En formant un système, les propositions énoncées permettent de reconstruire l'objet. La logique de cette reconstruction doit être apparente. Il s'agit donc d'une opération exigeante, provisoire, revisable.

3° qu'il fasse appel à des techniques d'observation adaptées à l'objet scruté. Les techniques doivent être éprouvées et suffisamment explicitées pour que l'observation en cause puisse être répétée par d'autres chercheurs. Cette dernière condition renvoie à un chapitre important de la méthodologie des sciences humaines. La matière est riche et toujours en chantier. Le recours aux techniques d'observation est en effet une source inépuisable de créativité.

## 5. LA SÉCULARISATION: UN CONCEPT EXEMPLAIRE

Exemplaire non pas d'une perfection méthodologique enfin atteinte, mais de l'inévitable intrusion du subjectif dans une démarche qui se veut objective. Exemplaire aussi des problèmes et des fluctuations de l'interprétation du champ religieux en fonction du contexte, de la mode et des faits. Exemplaire enfin du travail de la sociologie sur elle-même, qui essaie tant bien que mal d'avancer vers cet horizon d'objectivité qui reste son idéal.

L'étude de la religion supposait qu'elle soit reconnue comme une réalité positive et historique, capable de se structurer, de produire des normes et d'en contrôler l'application. Autrement dit, il fallait aux chercheurs un terrain pour

<sup>24</sup> R. ARON, cité par Pierre BOURDIEU, *Le métier de sociologue*, Mouton-Bordas, 1968, 301.

<sup>25</sup> Cf. Roland J. CAMPICHE, «Stratification sociale, participation et sociabilité religieuse dans quatre contextes suisses». In *Actes de la XIII<sup>e</sup> Conférence internationale de sociologie de la religion*, Lille 1975, 417ss.

développer leur analyse selon leur propre méthodologie et leur propre épistémologie. Il leur fallait enfin prendre une distance pour faire valoir leur propre projet de changement social (Marx, Comte, Durkheim, etc.) et pour créer les conditions adéquates en vue de la réalisation des transformations souhaitées. A noter que le projet ne conduit pas nécessairement à aller dans le sens de l'histoire (cf. la critique de Tœnnies à l'encontre de la modernité). Conjugée à la poussée de la modernité (cf. *supra* 2), la revendication des sociologues de disposer d'une autonomie d'analyse devait conduire inexorablement, presque indépendamment des faits qui l'explicitent, à l'affirmation du concept de sécularisation, qui désigne plus qu'une idée; il est devenu théorie et style de vie, ou l'autre face de la modernité.

L'analyse des conditions de production du terme «sécularisation» m'amène à faire ces deux considérations:

1<sup>o</sup> La religion, parce qu'elle fait partie des instances possibles de légitimation d'une société, est un enjeu de pouvoir. En d'autres termes, l'existence d'une situation de concurrence entre différentes instances, pour fixer:

- le rapport homme-nature,
- la finalité et le mode de l'organisation sociale,
- le statut de l'individu à l'intérieur de la société,

a des incidences à la fois pour la définition même de ce qu'est la religion et pour l'interprétation des données qui en rendent compte.

2<sup>o</sup> Le discours actuel sur la religion ne peut pas être compris en dehors de la structure sociale et de l'histoire. Il s'agit à la fois de l'histoire des termes et de celle de leurs producteurs. La sécularisation ne peut être saisie en dehors de ce réseau. En effet, le champ religieux tel qu'il est étudié présentement l'est au travers d'un capital de savoir et d'une somme d'interprétations de ce savoir. Bref, on ne peut pas faire l'économie de la sociologie de la sociologie. Ce «détour» nous conduit d'ailleurs au cœur de la méthode en sciences humaines.

Récapitulons les éléments qui ont contribué à cristalliser la conception radicale de la sécularisation, fort discutée aujourd'hui:

- les traits constitutifs de la modernité: la rationalité techno-économique, la séparation entre le public et le privé au plan juridique et économique, le clivage entre le sujet et l'objet au niveau intellectuel;
- un certain nombre de faits observables: chute de la pratique, abandon des rites de passage, désaffection des pèlerinages, transformation ou nouvelle hiérarchisation non orthodoxe des croyances;
- les transformations/adaptations opérées au sein même des institutions religieuses pour rejoindre le monde moderne, qu'Isambert<sup>26</sup> a qualifiées de «sécularisation interne du christianisme».

<sup>26</sup> «La sécularisation interne du christianisme», in *Revue française de sociologie*, 17/1976, 573-589.



L'attitude ambiguë des Eglises face aux tentatives de faire du dimanche un jour ouvrable en constitue un bon exemple. Elles oscillent entre la volonté de maintenir la sanctification du dimanche (mais défendent-elles vraiment une norme religieuse ou une norme que E. Gruner appelle savoureusement *bürgerlicher Erholungstag*<sup>27</sup>?), le souci de lutter contre le chômage et l'objectif de prôner la qualité de vie, en exigeant de poser une limite au travail et de disposer d'un espace de sociabilité totalement libre. Dans cet ensemble d'arguments, il est difficile de décrypter ce qui est de l'ordre théologique et ce qui est une concession à l'esprit du temps. La question de savoir si cette position est juste et légitime n'est pas un propos de sociologue. Il lui appartient de mettre en évidence la manière dont un discours est perçu et ses effets sociaux.

Le concept de sécularisation est donc une construction où faits et idéologies s'interpénètrent étroitement. Il peut être instrument de combat ou point de départ d'une reconquête. Le «retournement de conjoncture» auquel nous assistons actuellement doit être apprécié en tenant compte des deux considérations figurant ci-dessus.

A quoi faut-il attribuer ce retournement qui se traduit par une transformation du discours sur la sécularisation<sup>28</sup> : aux modifications du champ religieux ou à celles du regard porté sur ce champ ? Une série de faits ont conduit à réviser certaines conclusions. La montée des nouveaux mouvements religieux (NMR), phénomène significatif mais quantitativement négligeable, qui a pris de l'importance entre autres en raison de la fascination qu'il exerce sur et à travers les médias, la politisation du courant évangélique fondamentaliste (nouvelle droite chrétienne), d'un côté, la perte de la crédibilité de la rationalité scientifique et technique, de l'autre, ont favorisé l'éclosion d'un climat nouveau, d'un regain d'intérêt. Un espace s'est ainsi ouvert pour repenser des théories qu'on croyait acquises.

Ce regain, il faut bien le reconnaître, est plus récent dans les pays latins, où les milieux intellectuels sont plus marqués par des idéologies qui affirment le caractère obsolète de la religion, que dans les pays anglo-saxons, où pourtant la laïcisation des institutions publiques est entrée dans les mœurs, comme c'est le cas aux Etats-Unis. Dans ces pays cependant, la survivance de groupements religieux importants, le maintien d'un taux de pratiques élevé ont constamment intrigué les chercheurs et les ont conduits à réviser, remodeler, reformuler à plusieurs reprises leurs hypothèses concernant la sécularisation.

<sup>27</sup> *Die Frage der Sonntagsarbeit in den eidgenössischen und kantonalen Arbeiterschutzesetzen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, manuscrit, Wabern, 6 p., 1.

<sup>28</sup> Cf. Roland J. CAMPICHE ÉD., *Sécularisation et religion : la persistance des tensions*, Actes de la XIX<sup>e</sup> Conférence internationale de sociologie des religions (CISR), Tübingen 1987.

On pourrait aussi avancer que le choix d'une pédale douce pour aborder le religieux tient au changement d'attitude des sociologues face à cet objet. Il est manifeste que les sociologues contemporains n'ont plus besoin de relativiser le religieux pour exercer leur métier. La méfiance de certains à l'égard des sociologues impliqués (cf. *supra* 1) ne signifie pas nécessairement l'adoption d'une position radicale à propos de l'obsolescence à terme du champ. L'attitude dominante demeure cependant l'indifférence ou la neutralité face à un champ qu'on considère peu ou prou comme marginal. D'autres, enfin, regrettent non pas la marginalité sociale du religieux, dont ils ne sont d'ailleurs pas si sûrs, mais la marginalité du discours religieux par excellence qu'est la théologie (conversation avec R. Bellah en 1986). Ils recherchent le dialogue avec cette dernière. Pour eux le temps du mépris et des exclusions est terminé. Cette notation me permet de nouer la gerbe et de conclure en reprenant la question de l'implication du sujet observant, en mettant l'accent moins sur sa relation à l'objet que sur la finalité qu'il prête à la sociologie.

## 6. UNE DISCIPLINE EXIGEANTE POUR QUELLES FINALITÉS ?

La longue marche vers l'horizon d'objectivité implique de la part du chercheur une discipline dont j'ai tenté de décrire certains aspects méthodologiques et épistémologiques. Le respect de cette discipline peut obéir à des motifs fort différents. Quant à moi, je partage cette fois sans restriction ceux proposés par P. Bourdieu<sup>29</sup>.

Les trois motifs que je retiens et que je formule à ma manière constituent à mon sens une invitation et une ouverture au travail interdisciplinaire, particulièrement avec l'éthique. Les voici :

1° Il vaut la peine de s'astreindre à la discipline prônée pour élargir le champ de liberté de l'individu et des groupes en les rendant lucides. Le degré auquel le monde nous paraît déterminé dépend effectivement de la connaissance que nous en avons.

2° La connaissance d'une loi tendancielle donne une chance d'en contrecarrer les effets. Quand on connaît les ravages du fatalisme social, ce motif prend tout particulièrement du relief.

3° La connaissance du plus probable rend possible la réalisation du moins probable. On pourrait considérer cette dernière affirmation comme la légitimation par excellence d'un travail interdisciplinaire théologie — sciences humaines.

La sociologie n'est ni productrice de foi, ni à l'origine d'un désenchantement iconoclaste. Elle procure un espace de liberté non pour choisir Dieu, ce qui serait nier la grâce, mais pour évaluer et épurer les raisons qui nous incitent à refuser ou au contraire à choisir la vérité de Dieu plutôt que celle des hommes.

<sup>29</sup> Cf. *Questions de sociologie*, éd. de Minuit, Paris 1980, 44-47.