Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

(1991)

“La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux,

“**La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique**”.

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Michel Despland, **La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire**, pp. 145-176. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 10, 1991. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

M. Raymond Lemieux est professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 29 août 2006 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Raymond.Lemieux@ftsrl.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5” x 11”)

Édition numérique réalisée le 5 décembre 2006 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

“La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Michel Despland, **La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire**, pp. 145-176. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 10, 1991. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

Table des matières

Introduction

- I. La tradition française en sociologie de la (des) religion(s), religieuse ou du religieux
 - A. L'héritage durkheimien
 - B. Une sociologie « catholique »
 - C. Deux sociologies religieuses
- II. Sociologie religieuse et culture
 - 1. Aux États-Unis
 - 2. Au Québec
- III. Leçons sur l'émergence de la sociologie

Références

Raymond LEMIEUX

"La sociologie de la religion et la hantise de la science catholique".

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Michel Despland, **La tradition française en sciences religieuses. Pages d'histoire**, pp. 145-176. Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 10, 1991. Montréal : Les Éditions Bellarmin, 1984, 382 pp.

Pourquoi faut-il qu'en France nous ayons laissé le matérialisme et le positivisme déshonorer ces nobles mois de science et de scientifique, *pour leur faire signifier, quand ils sont pris dans un sens absolu, non pas ce qu'il y a de plus grand dans la connaissance humaine, ou ses plus nobles procédés, mais les notions et les procédés inférieurs de l'empirisme et de l'expérience*

P. Coconnier, o.p., in *La Science catholique*, Paris, 1988-89, tome III, p. 390, cité par François Laplanche (1988 : 66).

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Trois interrogations sont à la source de ce texte. La première provient du champ théorique général des sciences de la religion et les deux autres de l'observation des conditions concrètes de la pratique sociologique contemporaine, dans ce champ.

1. Nous commencerons par la plus générale : comment les sciences de la religion, en tant que procédures analytiques, se dégagent-elles de la culture qui les voit naître ? Parler de sciences de la religion, c'est évoquer une dimension de la culture - la science - qui se donne comme objet une autre dimension de la culture, la religion. Quel mode de distance s'établit-il entre l'une et l'autre pour qu'on puisse les considérer comme des réalités distinctes ?

La première condition d'existence d'une science de la religion, quelle que soit sa discipline particulière, est d'élucider ce rapport. Ce faisant, elle doit se donner des concepts opérationnels tant en ce qui concerne la notion de *science* et celle de religion que celle de culture qui représente le terrain commun aux deux autres. Elle doit prendre une distance critique par rapport aux notions usuelles qui semblent aller de soi parce qu'elles habitent ce terrain commun où réside, lui aussi, le chercheur. Pour les sciences de la religion, en effet, la signification du mot science ne peut se réduire ni aux savoirs techniquement efficaces ni à l'expression de vérités indiscutables, telle qu'on la conçoit ailleurs, parce qu'alors il leur serait impossible de distinguer leurs procédures de celles de la religion elle-même, dépositaire elle aussi de savoirs techniquement efficaces, tels les processus de guérison, et de vérités indiscutables, tels les énoncés de foi. De même la signification du mot religion ne peut pas se réduire aux manifestations institutionnelles des religions reconnues, telle qu'on la considère la plupart du temps. Il faut apprendre à *dénoter* comme religieux des phénomènes qui, dans la culture, jouent les rôles de la religion sans en porter le nom : les liturgies civiles, les mythes séculières, voire les sacralités inconscientes qui président aux choix vitaux tant des individus que des collectivités. Sinon, non seulement risque-t-on de passer à côté de phénomènes importants, mais encore de perdre de vue la *dynamique* même de la culture, *en tant que* religieuse.

Le scientifique qui s'intéresse aux phénomènes religieux doit donc prendre une distance critique par rapport à sa culture parce celle-ci, quelle qu'elle soit, séculière ou confessionnelle, est imprégnée de religieux. Sans doute est-ce la une des raisons fondamentales pour laquelle, malgré les exemples des grands classiques, d'Auguste Comte à Max Weber, en passant par Marx, Tönnies, Troeltsch et Durkheim, cela a pris tant de temps, au XXe siècle, pour que la sociologie de la religion émerge des groupes confessionnels qui en ont, vers le milieu du siècle, réactivé les préoccupations (Beckford, 1990 : 48).

Quelles sont les règles de construction et les conditions d'efficacité de cette distance critique ?

2. Notre deuxième interrogation est plus particulière. Elle questionne l'intérêt développé pour la sociologie dans les milieux religieux eux-mêmes, au cours des cinquante dernières années. Dans beaucoup de facultés de théologies catholiques, par exemple, on trouve aujourd'hui, en juxtaposition sinon en interaction avec d'autres pratiques intellectuelles, celle de la sociologie. On la trouve aussi dans le gouvernement des Églises, surtout quand ces dernières tentent de mettre au point des stratégies pastorales. L'action, en effet, suppose une lecture de situation. Qui mieux que le sociologue peut assurer les conditions de validité élémentaires de cette lecture ? Mais jusqu'à quel point le sociologue peut-il participer aux intérêts, idéaux et projets promus par les autorités ecclésiales ou conçus par la pensée théologique ? Comment peut-il faire de la sociologie en étant inscrit dans un rapport organique avec un milieu religieux ? Qu'est-ce que faire *de la sociologie* ? La question est vaste et présente de multiples facettes. Elle renvoie fondamentalement à l'exigence de mettre à jour les enracinements culturels de la pratique scientifique.

Certes, les conditions de la pratique sociologique dans les milieux religieux ne sont pas radicalement différentes de celles qu'on trouve dans d'autres milieux, par exemple en politique, en éducation ou en santé. Elles ne sont pas différentes non plus de celles des autres disciplines scientifiques, telles l'histoire, l'anthropologie, la psychologie. Toutes ces disciplines ne se réfèrent-elles pas, au moins implicitement, à la *méthode historique*, légitimant leurs énoncés non pas à partir d'une orthodoxie mais selon leur capacité à démontrer la logique de leur cheminement et sa dépendance envers des documents ou des observations concrètes.

La sociologie a peut-être une place particulière, cependant, parmi les sciences humaines. Née à une époque et dans des milieux où les modes positifs de penser semblaient vouloir dominer le monde, elle peut moins que d'autres prétendre au statut de philosophie de l'histoire. Elle se définit avant tout comme une discipline empirique, avec toutes les exigences d'humilité et de conscience des limites que cela comporte. Elle ne peut s'appuyer que sur l'observation des faits et la vérification de ses hypothèses, incapable d'intégrer les conceptions aprioriques de l'être humain, non pas pour des raisons idéologiques ou philosophiques mais à cause de leur non vérifiabilité, c'est-à-dire leur

non pertinence méthodologique. Plus que les autres, pourrait-on penser, elle devrait échapper au contentieux séculaire de la foi et de la raison, puisqu'elle ne prétend à rien d'autre qu'aux « notions et procédés inférieurs de l'empirisme et de l'expérience ».

Personne, aujourd'hui, ne penserait seulement à demander au géologue ou au chimiste - autres empiristes impénitents - de légitimer leurs procédures en faisant intervenir la symbolique de Nicée - Constantinople. Or, il arrive qu'on le demande au sociologue... Pourquoi en est-il ainsi ?

3. Observant, du point de vue limité qui est celui d'un sociologue ayant l'habitude d'un champ d'observation particulier, les pratiques sociologiques concernant le catholicisme, une autre remarque s'impose. La sociologie du catholicisme se soutient encore, aujourd'hui, d'un milieu catholique. Ou bien ceux qui s'y adonnent sentent le besoin de légitimer leur discours par le fait qu'ils appartiennent à ce milieu, de façon à lever tout soupçon concernant leur bonne volonté, étant donné le caractère parfois non conventionnel de leurs positions fondées sur les faits plutôt que sur les idéaux, ou bien ce milieu attend d'eux un tel discours de légitimation, pour mieux les intégrer à ses stratégies politiques ou pastorales. Autrement dit, le rôle (ce que l'on attend d'un acteur social) normal d'un sociologue du catholicisme consiste à faire état de pratiques *congruentes* avec le catholicisme tel qu'il se pense lui-même, ou du moins tel que ses agents *autorisés* le pensent, supposant qu'ils sont eux-mêmes en congruence avec une culture catholique implicite, sinon explicite.

Cette situation soulève non seulement des problèmes épistémologiques, mais une question éthique. Elle met en cause la posture même du sociologue dans son acte scientifique, son identité et la valeur spécifique de son discours.

Peut-il exister une *sociologie catholique* de plein droit du point de vue scientifique, c'est-à-dire telle que, n'importe qui, même en n'étant pas catholique, devrait en accepter les conclusions pourvu qu'il en respecte les procédures ? On ne peut contester le droit - et le devoir - qu'ont les catholiques, à commencer par leurs leaders, de faire de la sociologie. Bien au contraire. Ils peuvent et ils doivent s'y adonner,

parce que la sociologie fait désormais partie des outils mis à la disposition de tous les êtres humains. Elle leur permet de se donner une conscience plus juste de leur place dans la société, d'élaborer des procédures d'action plus efficaces, voire de clarifier les assises de leur réflexion théologique. Cependant, il est consternant de constater que les autres - les non catholiques - semblent bien peu s'intéresser au catholicisme et que leur sociologie, quand elle existe, semble bien peu intéresser les catholiques eux-mêmes.

Peut-être le champ scientifique est-il trop bien occupé par les indigènes ? Il ne fournit en tous cas que très peu de leviers de carrière aux autres. Peut-être le poids de l'institution catholique y est-il encore tel qu'il bloque, du moins dans les pays ou régions à catholicisme dominant, le développement de l'hétéro-interprétation, alors qu'ailleurs, dans les pays à catholicisme dominé ou minoritaire, le phénomène ne susciterait qu'un intérêt mitigé ? Ce sont là des hypothèses parmi d'autres. Le fait est cependant que si on considère le corpus de textes, en anglais comme en français, qui résulte de ce qu'on pourrait appeler la sociologie du catholicisme, on est frappé d'être en présence d'une sociologie largement endogène. Malgré la tolérance traditionnelle du catholicisme face aux apports culturels extérieurs (par exemple son intégration de la philosophie grecque et du droit romain), malgré sa volonté d'inculturation pour se dire à travers des cultures diversifiées (volonté qui n'est pas sans contradictions dans l'histoire, cependant), il reste en cette fin de XXe siècle particulièrement intolérant envers l'analyse scientifique de sa réalité.

Les remarques précédentes ne signifient pas que les sociologues du catholicisme sont tous des catholiques pratiquants faisant acte de fidélité aux normes institutionnelles de l'Église. Elles impliquent que les *catégories analytiques* qu'ils emploient appartiennent d'emblée à la culture *catholique* telle qu'elle se donne à travers ses propres énoncés normatifs. Comment, dans ces conditions, juger de la distance entre l'observateur et l'objet de son observation, ce qui est l'essence même de l'acte scientifique ?

Cela n'est pas sans conséquences pratiques. On a pu construire, au cours des dernières décennies, quelques portraits du catholicisme tel que les normes de l'Église le conçoivent. A l'intérieur d'un paradigme

de crise, on a surtout tenté d'interpréter, sinon de mesurer adéquatement, l'influence de l'institution catholique - entendre de la hiérarchie - dans les sociétés où elle est fortement présente. Ce paradigme de crise, généralement admis par les sociologues comme par les autorités ecclésiastiques, est fondé sur un certain nombre d'« évidences » : affaïssement de la pratique dominicale, chute des vocations cléricales, indifférence du catholique moyen par rapport aux normes diffusées par l'Église, celles de la morale sexuelle mais aussi, plus encore, celles de l'éthique économique et de la doctrine sociale. Mais non seulement néglige-t-il la réalité du catholicisme en dehors du monde bourgeois occidental, c'est-à-dire là où il est avant religion populaire, mais néglige-t-il aussi sa réalité comme système de significations et *d'imagination*, porteur d'identités culturelles et de légitimités sociales ¹ ? Ne néglige-t-on pas aussi sa force mobilisatrice, parfois paradoxale et laissant les sociologues quelque peu pantois, comme fut le cas lors des premiers voyages pontificaux ? (Lemieux, 1987).

On s'est beaucoup intéressé, certes, à la pratique dominicale, indicatrice explicite d'un certain niveau d'appartenance normative à l'Église. On ne sait pourtant que très peu de choses de ceux qui ont abandonné cette pratique au cours des trente dernières années - ou qui ne l'ont jamais connue - mais qui continuent de se dire catholiques. On connaît très peu leur vie spirituelle, leur imaginaire religieux, leurs rapports à l'Église, leurs orientations sociales et politiques, comme on en sait très peu, de toute façon, de ceux qui ont continué de pratiquer « régulièrement ». On connaît très mal, également, les autres pratiques sacramentelles : le baptême, le mariage, l'eucharistie, la pénitence... On a marginalisé le sens des manifestations religieuses populaires, comme les pèlerinages, qui entrent difficilement dans le paradigme de crise. Ou bien, comme c'est le cas au Québec au moins, on continue de méconnaître le sens des pratiques qui transitent par d'autres institutions, telles les pratiques scolaires qui, statistiquement, ne connaissent pas de crise mais dont les contenus sont remis en question régulièrement depuis vingt ans.

¹ Au moment de réviser ce texte, je reçois le livre d'Andrew Greeley, *The Catholic Myth* (1990), qui reposant sur vingt-cinq ans de recherches veut relever exactement ce défi. Parviendra-t-il vraiment à imposer, au moins aux États-unis, un nouveau paradigme d'analyse du catholicisme ?

Le catholicisme est devenu aujourd'hui, en bien des milieux, un phénomène de culture plutôt qu'un phénomène d'Église (Lemieux, 1990). Les sociologues, comme tout le monde, sont tributaires de cette culture. Une sociologie implicite marque, souvent à leur insu, leur discours explicite. Même s'ils sont distants, marginaux ou indifférents à l'Église, ils sont marqués par une culture catholique dont la prégnance dans la culture générale reste extrêmement forte. Ils pratiquent dès lors, souvent à leur insu, une sorte de sociologie « intra-culturelle ». Cela bien sur pose un problème méthodologique grave, celui de la distance entre l'objet et le sujet. Qu'est-ce que cette « sociologie catholique » ? Comment se dégage-t-elle, précisément, de la culture qui l'englobe ? Que peut-elle nous apprendre concernant le développement de la pensée sociologique en général ?

*
* *

Ces questions ouvrent un immense champ de travail. Pour y discerner quelques pistes de recherche, il faut passer par l'histoire de la discipline. Nous considérerons cette dernière d'abord en France, puisque c'est de « tradition française » que traite le présent collectif, mais nous verrons rapidement que cette tradition française n'est pas très loin de l'américaine, d'une part, et de la québécoise d'autre part. Nous tenterons ensuite de tirer quelques leçons de ce rapprochement.

I. La tradition française en sociologie de la (des) religion(s), religieuse ou du religieux

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait à juste titre faire remonter la tradition française en sociologie de la religion jusqu'à Auguste Comte. On en reconnaîtrait alors les sources premières. Toutefois c'est avec Durkheim que s'est

véritablement constituée l'École sociologique française avec son réel rayonnement international.

A. L'héritage durkheimien

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, l'influence durkheimienne n'a jamais été vraiment monopolistique. À la *sociologie positive* dont *L'Année sociologique* a babilisé le parcours, s'est vite juxtaposée une *sociologie dialectique*, inspirée de Feuerbach et de Marx, dont le projet consiste à « résoudre le monde religieux en sa base profane » (Labica, 1978 : 5). On comprendra aisément que cette position, faisant d'emblée de la religion « le reflet imaginaire dans le cerveau humain des forces extérieures qui régissent l'univers quotidien de l'homme » (Meslin, 1973 : 64), ait inspiré moins de transactions avec le monde catholique que ne l'a fait la position durkheimienne, malgré la positivité et le caractère résolument laïc de cette dernière.

La sociologie durkheimienne a également été fécondée par l'apport méthodologique wébérien. A vrai dire, l'oeuvre de Max Weber a sans doute eu une place plus explicite, sinon plus décisive, dans la sociologie américaine que dans la française, notamment suite aux travaux de Talcott Parsons, son premier traducteur (Weber, 1946 ; 1947 ; Parsons, 1951). Elle n'a commencé qu'assez tard à devenir familière à la pensée française (1959 ; 1964). Elle a cependant fourni à cette dernière un ressourcement méthodologique important et des outils non négligeables pour l'analyse institutionnelle de la religion, notamment les concepts de « charisme » et de « routinisation », sans compter bien sûr le modèle classique de mise en rapport des comportements socio-économiques et de l'éthique (Weber, 1964). La *sociologie compréhensive* de Weber aura une influence de plus en plus déterminante sur l'ensemble de la pensée critique concernant la religion à mesure que se déroulera la deuxième moitié du siècle. Pensons, par exemple, pour l'illustrer, à l'essai de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (1985).

Elle a ainsi permis à la sociologie française de consolider ses assises éthiques et méthodologiques. Durkheim, certes, était préoccupé d'éducation. Pour Weber cependant, tel qu'il le propose dans *Le savant et le politique* (1959), l'éducateur véritable se reconnaît à sa capacité de faire abstraction de ses propres croyances et visions du monde pour accueillir les questions de l'autre et rendre possible son cheminement autonome. Il est accompagnateur d'une quête plutôt que dispensateur de vérités et de savoirs définitifs. Sa mission est moins de convaincre que de rendre possible le développement d'une conscience attentive à ses propres conditionnements. Pour remplir cette mission, il doit « mettre entre parenthèse » ses présupposés affectifs et croyants. Le sociologue, surtout s'il travaille sur le terrain, là où se rencontre l'altérité, se reconnaît très bien dans une telle position éthique : elle garantit ses efforts pour construire la distance nécessaire par rapport à sa propre culture, c'est-à-dire ses inévitables préjugés.

Dès qu'on associe les mots « sociologie » et « religion », on le voit, les sources d'influence et les vecteurs de développement sont multiples. Pour donner au présent tableau tout son relief, il faudrait insister également sur les approches structuralistes, de Claude Lévi-Strauss à Pierre Legendre, en passant par Pierre Bourdieu. S'inspirant des sciences du langage et marquant profondément la pensée de la fin du siècle, ces approches radicalisent, en quelque sorte, celles de Durkheim et de Weber, non pas dans un sens polémique, mais en faisant de la religion un élément structurel de la conscience mettant en cause les procédures fondamentales de la connaissance. « Traitant la religion comme une langue, dit Pierre Bourdieu (1971 : 296), c'est-à-dire à la fois comme un instrument de *communication* et comme un instrument de *connaissance* ou, plus précisément, comme un *médium symbolique à la fois structuré* (donc justifiable d'une analyse structurale) *et structurant*, au titre de condition de possibilité de cette forme primordiale de consensus qu'est l'accord sur le sens des signes et sur le sens du monde qu'ils permettent de construire, la [...] tradition *durkheimienne* procède de l'intention objective ou consciente d'apporter une réponse scientifique au problème kantien de la connaissance posé en sa forme la plus générale ». Il y a donc, continue-t-il, une dette du structuralisme à l'égard de Durkheim. « Grâce au modèle de la linguistique structurale, l'intérêt pour le mythe en tant que *structure structurée* [la] emporté sur l'intérêt pour le mythe en tant que *structure structurante*, c'est-à-dire en

tant que *principe de structuration du monde* » (*idem* : 297, italiques de l'auteur).

Les arrières-petits-fils de Durkheim ont donc aujourd'hui beaucoup de petits-cousins. À travers eux, la tradition française s'inscrit cependant toujours comme une science *positive* de la religion. Elle vise à explorer la totalité du fait religieux, sans restriction d'aucune sorte, ni du fait des institutions religieuses, ni du fait de la culture.

Pourtant, dans l'immédiat après-guerre, cette tradition se trouvait à peu près sans postérité. Les fils de Durkheim avaient été décimés par la première guerre mondiale. Les petits-fils étaient trop jeunes pour connaître la notoriété. Ce n'est que dans les années soixante et soixante-dix qu'une véritable reprise se produira et que les divers courants que nous venons d'évoquer s'épanouiront.

B. Une sociologie « catholique »

[Retour à la table des matières](#)

Entre temps, le vacuum aura laissé place à une autre tentative, celle qui nous intéresse principalement ici, d'une sociologie religieuse catholique.

Sans renier Durkheim ni la modernité, celle-ci est née d'une volonté pastorale explicite, celle d'une certaine Église ou de certains hommes d'Église de mieux comprendre la société pour y agir, et d'appréhender du même coup leurs enracinements et leurs conditionnements comme membres de l'Église en même temps que membres de la société.

Contrairement aux autres courants sociologiques cependant, cette tendance se caractérisera par un refus de la totalité. Elle se donnera plutôt, en guise d'épistémologie, une doctrine sociale. Sa vie sera relativement courte. Elle se développera par soubresauts pendant une vingtaine d'années, pour intégrer le tronc en développement de la so-

ciologie pratiquée indépendamment des appartenances confessionnelles et affectives de ses praticiens.

Voyons d'un peu plus près cette histoire.

La *sociologie religieuse*, en France et en Belgique, a pris le départ dans le creux de l'après-guerre, c'est-à-dire dans un contexte de reconstruction sociale et de prise de conscience, par les milieux catholiques, de la *déchristianisation*. Le cri d'alarme avait été lancé dès 1943 par les abbés Godin et Daniel : *La France, pays de mission*, qui reprenaient ainsi, en pleine guerre, non seulement les accents pastoraux du milieu du XIXe siècle, comme en font foi les lettres d'un vicaire parisien de 1849 à son archevêque, publiées par Yvan Daniel lui-même en 1978, mais ceux de Jean Eudes qui, en plein XVIIe siècle, développait avec brio et, il faut le dire, une remarquable créativité, les « missions intérieures ».

Le cri a cependant été répercuté et amplifié, dans les années quarante et cinquante, par la sociographie religieuse naissante. Des hommes d'Église, tel le chanoine Boulard (1946), appuyés d'ailleurs par des hommes d'Université, tel le doyen Le Bras (1942 ; 1955), se donnent alors des moyens techniques pour observer et, si possible, diagnostiquer avec le plus de précision possible l'état de la chrétienté française.

L'intérêt pour ces problématiques va rapidement déborder les frontières françaises. Dès 1949, de leur coopération avec Mgr Jacques Leclercq, homme d'Église belge de tradition familiale libérale (Morin, 1973), va naître une association d'inspiration franco-belgo-néerlandaise, la Conférence internationale de sociologie religieuse (CISR), visant à favoriser l'échange entre les sociologues qui tentent de nouer des liens entre la méthode scientifique et l'appartenance ecclésiale. L'histoire de cette association, telle que présentée à l'occasion de son quarantième anniversaire par Émile Poulat (1990), est palpitante d'enseignements.

Tout d'abord, dès les débuts, l'équivoque s'installe. Les positions épistémologiques de Jacques Leclercq, nous dit Poulat, sont pourtant claires : la visée de la Conférence doit d'abord être méthodologique,

pour « assurer le sérieux de la recherche ». Elle a pour objet « la connaissance de tout ce qui touche les problèmes religieux au sens le plus large, tout en mettant particulièrement l'accent sur les méthodes de connaissance positive en vue d'une action efficace ». Il s'agit « d'établir des contacts entre les personnes qui se préoccupent de recherches » (premiers statuts). En conséquence, « le groupe n'est pas confessionnel »... « Il est intéressant, écrit Leclercq, de rencontrer des personnalités d'autres religions s'intéressant dans leur domaine, à la connaissance positive des phénomènes religieux, et on ne voit pas grande utilité à constituer un organisme qui fasse partie, en quelque sorte, de la structure ecclésiastique » (Lettre au président du KASKI, 14 mai 1951, citée par Poulat, *ibidem*) Mais les choses ne sont pas si claires pour tous. Pour beaucoup de ces hommes d'Église qui voudront suivre les Leclercq, Boulard et Le Bras, l'habitude est loin d'être prise d'agir sans l'assentiment de l'autorité. Ils sentent le besoin d'aviser Rome de la naissance de l'association, ce que Rome entend comme une demande de patronage, et à quoi elle répond par une mise en garde... Dès 1951, à la Conférence de Breda, ils font en sorte que la charte initiale soit remplacée par des statuts où, sans ouvertement affirmer la confessionnalité, disparaît la référence « non confessionnelle ». Ils se préoccupent d'assurer une place symbolique au magistère. On a d'ailleurs de plus en plus de difficulté à distinguer pasteurs et sociologues lors de leurs assises, et les derniers seront quelquefois submergés par les premiers, comme ce fut le cas à Montréal en 1967. Mais huit ans plus tôt, à Bologne, « sous le haut patronage du cardinal Lercaro qui présenta lui-même une conférence sur le rôle intégrateur de la paroisse », la marque catholique avait été imprégnée d'une façon extrêmement forte. Écoutons Jean Labbens, alors président de la CISR :

Que notre Conférence ait un caractère confessionnel, tout l'indique. Non point que nous refusions d'accueillir des chercheurs d'autres confessions et je suis heureux d'en saluer parmi cette assemblée ; non point que nous voulions établir une sociologie qui soit propre aux catholiques, mais bien plutôt parce que la sociologie religieuse est appelée, dans l'Église, à prendre une place, modeste sans doute, mais une place tout de même, parmi les sciences sacrées (1960 : 69). ... Et c'est parce que la sociologie religieuse a une position théologique, est théologiquement fondée, exigée, c'est pour cela, dis-je, que notre Conférence a pris un caractère confessionnel en se développant dans l'Église. Mais il va sans dire que nos étu-

des ne sauraient évoluer à part de la sociologie tout court. En aucun cas, le sociologue catholique, même s'il traite du domaine religieux, ne saurait prétendre à une sociologie qui lui soit propre ; la rigueur de ses démarches, l'exactitude et la précision de ses concepts relèvent de la critique commune et doivent pouvoir être reconnues par tous (1960 : 71, cité par Poulet, 1990)

On se préoccupe moins d'assurer une place à l'étude de « tout ce qui touche les problèmes religieux au sens le plus large », selon les termes de Jacques Leclercq, que de « science sacrée ». Ce n'est qu'en 1971 que la CISR se redonnera des statuts dans lesquels les références confessionnelles auront disparu et où le caractère scientifique de l'association sera clairement réaffirmé. Entre temps, elle aura dû prendre acte de son caractère désormais multinational. En fait, depuis 1967, l'anglais domine ses assises. Sans doute est-il devenu évident aussi que le grand nombre de pasteurs attirés par ses réunions, malgré le caractère sympathique de leur bonne volonté, ne favorise pas la tenue d'un véritable débat scientifique ².

C. Deux sociologies religieuses

[Retour à la table des matières](#)

Mais entre temps également est né, au sein de l'Université française, le Groupe de sociologie des religions. Fondé en 1954 dans le cadre du Centre d'Études sociologiques du CNRS on y retrouve Henri Desroche, Gabriel Le Bras, François-André Isambert, Jacques Maître, Émile Poulat, c'est-à-dire des hommes qui ont une double appartenance : l'université et la Conférence. Ce sont eux qui prendront le leadership du courant « scientifique » à la CISR, dès les années soixante, quand les premiers ouvriers commenceront à s'absenter. Ils y définiront des positions davantage proches des visées initiales, cherchant à mesurer « l'impact réciproque de la conscience religieuse sur la socio-

² Malgré tout, en 1989 à Helsinki, le débat a repris entre des participants provenant d'autres pays catholiques, notamment de l'Irlande qui sera l'hôte de la réunion en 1991, et la présidence qui a dû réaffirmer, encore une fois, le caractère scientifique plutôt que pastoral de la Société.

logie et de la sociologie sur la conscience religieuse » (Maître, 1960 : 79), de même qu'à dénoncer les pièges à éviter : « dès qu'il s'agit d'étudier les contenus de la vie religieuse, les méthodes de recherche sont coiffées épistémologiquement par les affirmations d'une théologie mise à la place d'une théorie sociologique », écrit par exemple cet auteur dans son compte-rendu de la VI^e Conférence (*idem*, cité par Poulat, 1990 : 26).

Dès lors, « il y eut donc deux sociologies religieuses » (Poulat, 1990 : 19). La tradition française, par ce nouvel apport, se redonnera enfin un véritable outil de développement, proposant sa lecture des phénomènes religieux dans une épistémologie qui se veut rigoureusement scientifique. Ce développement sera marqué notamment par la collection des Archives de sociologie des religions, par l'enseignement et par de nombreux travaux. Citons, simplement pour en baliser l'évolution et y trouver des références utiles, les Sociologies religieuses d'Henri Desroche (1968) et Vers un nouveau christianisme ? de Danièle Hervieu-Léger (1986) : deux essais qui, chacun en leur temps, font en quelque sorte synthèse des chemins parcourus, centrant leur problématique sur la question des rapports multivariés entre la religion - sous toutes ses formes - et la culture - sous toutes ses formes. Desroche n'écrit-il pas, explicitant Durkheim : « La religion n'est une fonction de la société que parce que, en un autre sens, la société est ou a été une fonction de la religion, ou encore en d'autres termes, la société ne crée une religion que parce que l'expérience religieuse lui permet de se créer elle-même » (1968 : 61).

Au sein du GSR, si on en juge tout au moins par ses productions, la question confessionnelle est l'objet d'un *modus vivendi*. Protestants, juifs, catholiques et agnostiques se côtoient. La présence de musulmans se fera sentir rapidement parmi les étudiants. Tous devront donc apprendre à respecter pleinement les appartenances religieuses des autres, voire leurs préoccupations pastorales le cas échéant. En résultera une distinction de plus en plus nette, dans l'ensemble des milieux intéressés, entre les deux démarches, la pastorale et la scientifique. Que les pasteurs trouvent dans la sociologie des éléments utiles à leurs projets ne peut qu'être une bonne note pour cette sociologie. Cela confirme son utilité et sa pertinence sociale. Cependant, ce n'est pas à partir du seul critère de la pertinence sociale, toujours conjoncturelle, que

la valeur scientifique d'un discours sociologique peut être assurée. Aussi ne peut-il être question d'aliéner la méthode dans une épistémologie qui serait d'abord religieuse.

Ceci étant entendu, le débat passera à un autre niveau et s'accrochera, pour un temps, à l'identité symbolique du champ ainsi ouvert. Doit-on parler d'une sociologie du religieux ou d'une sociologie religieuse, d'une sociologie des religions, ou d'une sociologie de la religion ? Comme le note encore Émile Poulat, en utilisant l'une ou l'autre expression « on se situe par rapport à d'autres dans un espace discursif » (1990 : 19). Chaque expression apporte ses nuances et, implicitement, désigne une orientation heuristique.

Dans le sillage durkheimien, rien n'empêche d'employer l'expression sociologie religieuse, au singulier ou au pluriel. On y parle bien de sociologie économique, de sociologie politique, de sociologie rurale et urbaine, sans que personne ne mette en doute le fait que le qualificatif désigne alors un champ de travail et non pas une caractéristique de la méthode utilisée. C'est l'appropriation de l'expression sociologie religieuse par le courant confessionnel qui, en lui donnant une valeur attributive, va provoquer l'ambiguïté, alors qu'il désignerait autrement lui aussi tout le champ des multiples approches sociologiques possibles des phénomènes religieux (ce que marquera le pluriel utilisé par Desroche en 1968). Pour s'en distinguer, on choisira dès lors de parler de « sociologie des religions », insistant sur le caractère phénoménologique et comparatif de l'approche. On soulignera ainsi une certaine parenté avec l'histoire des religions que personne ne prendrait pour une histoire ecclésiastique ³.

Les expressions « sociologie de la religion », puis par extension multidisciplinaire « sciences de la religion », seront aussi utilisées par les sociologues, voulant alors marquer le fait que les religions historiques n'épuisent pas le phénomène religieux et signifier le caractère de

³ Pourtant en histoire aussi la question des vocables mériterait d'être posée. N'a-t-on pas longtemps pratiqué une histoire de l'Église qui, en fait, sous couvert d'érudition, est restée au moins jusqu'au milieu du siècle une histoire religieuse largement mythique, tel qu'en fait foi l'oeuvre, par ailleurs remarquable, d'un Daniel-Rops ?

totalité qu'ils entendent donner à l'étude du champ religieux... La CISR elle même n'échappera pas à cet aspect du débat. Elle deviendra, en 1989, la Société internationale de sociologie des religions pendant qu'en France les *Archives de sociologie des religions* seront devenues avec le temps, les *Archives de sciences sociales des religions*.

II. Sociologie religieuse et culture

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne voulons pas ici faire oeuvre d'historiographe. Nous voulons d'abord poser un problème, celui de la nature de cette science catholique qui, dans la France du milieu du XXe siècle, a travaillé la sociologie comme une tentation récurrente puisqu'elle reprend, à toutes fins utiles, des positions qui étaient déjà celles du catholicisme menaisien du XIXe siècle : à la science incrédule, celle des Durkheimiens laïcs perçus comme anticatholiques, il s'agit de juxtaposer, sinon d'opposer, une sociologie catholique axée sur les projets pastoraux de l'Église, respectueuse de la hiérarchie et chapeautée d'une épistémologie croyante. On croirait entendre, en écho, l'abbé de Broglie, professeur à l'Institut catholique de Paris en 1892, caractérisant l'apologétique de son siècle : « à la science incrédule du dix-huitième siècle, opposer une science chrétienne et catholique » (cité par Laplanche, 1988).

Il s'agit bien d'une tentation, car il faut remarquer que l'entreprise ne réussit pas. Mais pourquoi cet insuccès ? Nous met-il en présence d'une conjoncture typiquement française, ou devant une conjoncture typiquement catholique, ou bien encore devant un phénomène qui tient à la pratique scientifique elle-même ?

1. Aux États-Unis

Nous sommes frappés en effet, en parcourant l'histoire américaine de la sociologie du catholicisme, d'y trouver une trajectoire presque parfaitement parallèle à la française. Si la CISR a célébré son quarantième anniversaire en 1989, *l'Association for the Sociology of Religion* (ASR), autrefois *The American Catholic Sociological Society* (ACSS), aux États-Unis, a célébré en 1988 son cinquantième. La revue *Sociological Analysis*, autrefois *The American Catholic Sociological Review*, a publié à cette occasion un numéro spécial lui aussi extrêmement intéressant, proposant à la fois des documents historiques, des articles analytiques, dont un du président de la CISR, Karel Dobbelare (1989), comparant l'ASR et la CISR, et des « réminiscences » sous forme de souvenirs, parfois fort critiques, d'anciennes têtes d'affiche.

Au liminaire de la fondation de l'ACSS, le discours du premier président, Ralph A. Gallagher, s.j., annonce les couleurs :

il existe une telle chose qu'une sociologie catholique, parce que la sociologie n'est pas une science exacte dans le plein sens du mot. Son mode d'investigation, son traitement des données, ses conclusions dépendent fréquemment de la pensée et de la philosophie de l'investigateur. Certes pouvons-nous apprendre beaucoup de ceux dont les approches sont différentes des nôtres. Ils ont une contribution importante à apporter au champ de la méthode et de la recherche... Cependant, notre vision de l'homme diffère de la leur, aussi les données colligées dans l'étude des relations entre les hommes seront-elles souvent interprétées différemment. Les principes sociaux ne peuvent être séparés des pratiques sociales. La théorie sociale ne doit pas être en variation par rapport aux principes fondamentaux... (Gallagher, 1938, in *Sociological Analysis*, 1989, notre traduction).

Et continuera en 1940 le premier rédacteur de *l'American Catholic Sociological Review*, Paul J. Mundie, dans le numéro inaugural du périodique :

Les catholiques possèdent un corps de vérité pour servir de guide dans l'étude de la théorie sociale et, à cause de cela, la société ne peut être pour eux un organisme sans but ni finalité, ni ne peut être en elle-même un but ou une finalité (Mundie, 1940, in *Sociological Analysis*, 1989, notre traduction).

Là aussi cependant, la carrière de la sociologie catholique sera brève (Kivisto, 1989). En 1938-40, la société américaine, profondément religieuse, est aussi profondément *confessionnelle*. L'identité des individus et des groupes, au lieu de se définir du lieu de leur origine ethnique comme c'était encore le cas au XIXe siècle, se définit du lieu de leur appartenance confessionnelle (Marty, 1976), dans des organisations en concurrence les unes avec les autres. Le catholicisme, grâce à l'afflux constant de nouvelles vagues d'immigrants en provenance de nations catholiques européennes, vient tout juste, dans l'entredeux-guerres, d'entrer dans le club des « *mainstream religions* » et celui-ci n'a pas encore donné ses assises à la *religion civile*. Bref, on est en présence d'un catholicisme en développement numérique mais socialement sur la défensive, qui ne veut pas s'isoler, loin de là, mais qui est encore souvent exclu de la gestion de la cité, y compris de la cité scientifique. La raison d'être de l'ACSS, à sa fondation, est de donner à des intellectuels catholiques une identité, une place d'où leur point de vue puisse vraiment être entendu, et non pas noyé dans le *melting pot* des autres organisations nationales. Comme le dit l'un d'eux en 1944 :

... Je n'aimerais pas que notre société devienne ce qu'était en 1935-1936, et même aujourd'hui, la société nationale non confessionnelle (*l'ASS : American Sociological Society*), rien d'autre qu'un lieu de querelles où un groupe tente de prendre pouvoir sur les autres (Ross, 1944, cité par Morris, 1989 : 340, notre traduction).

La situation aura bien changé à la fin des années soixante. Le président McNamara pourra alors noter qu'il « ne détecte pratiquement aucune méfiance envers les catholiques individuels dans la communauté scientifique » (1969, cité par Morris, 1989 : 341, notre traduction) et qu'il ne peut trouver beaucoup de sociologues pour qui l'allégeance à l'Église catholique romaine est un empêchement de faire leur travail comme de vrais « *scholars* ». Dès lors, la raison profonde de la fondation de l'ACSS aura disparu. Elle pourra devenir cette tribune largement ouverte qu'est l'ASR.

Entre les deux dates, la société américaine s'est transformée. Le *mainstream* a intégré non seulement les catholiques mais les juifs, dont l'effort de guerre a été ainsi quelque peu récompensé. Les années

cinquante ont représenté une période de vitalité particulièrement propice pour le catholicisme qui a vu monter jusqu'à la Présidence un des siens. Et surtout, ce n'est plus le confessionnalisme qui définit l'identité américaine, mais les contours de ce phénomène ambigu mais d'une force insoupçonnée : la *religion civile*, qui ne renie rien des multiples formes du christianisme, qui ne diffame en rien les confessionnalités, mais assume leur communauté dans un imaginaire capable de fonder l'État et le *way of life*. Déjà, Will Herberg en a défini les paramètres en 1955 : la religion civile est

une structure organique d'idées, de valeurs et de croyances qui constituent une foi commune aux Américains en tant qu'Américains, et est parfaitement fonctionnelle dans leur vie ... Sociologiquement, anthropologiquement, voilà *la* religion américaine, aux fondements de la vie nationale et englobant la vie sociale. ... C'est une religion civile au sens strict du terme, parce qu'en elle la vie nationale reçoit une apothéose, les valeurs nationales deviennent des valeurs religieuses, les héros nationaux sont divinisés, et l'histoire nationale expérimentée ... comme une histoire de salut (Herberg, 1955 : 90, notre traduction).

Suite à cette transformation de la société, on sentira donc moins le besoin d'une « science catholique ». Mais la science pourra très bien continuer d'être mise au service des catholiques qui veulent rendre plus efficaces leurs engagements sociaux. Encore là, si le *scholarship* des chercheurs peut être utile à leurs visées confessionnelles, personne n'a rien à en redire ; en revanche, les visées confessionnelles ne peuvent en rien contribuer à déterminer la valeur scientifique d'un travail. Quand l'*American Catholic Sociological Society* devient l'*Association for the Sociology of Religion*, c'est cette dernière réalité qu'elle apprend à symboliser. Il ne s'agit plus de bâtir une sociologie catholique, mais les catholiques sont appelés à faire de la sociologie, y compris de la sociologie du catholicisme, ne serait-ce que pour mieux se comprendre eux-mêmes. Les membres de l'Association se perçoivent désormais « d'abord comme des sociologues, différents des autres sociologues seulement dans la mesure où ils prennent au sérieux le rôle de la religion dans la société et trouvent celui-ci digne d'une attention rigoureuse. Leur auto-définition comme sociologues de la religion n'est

plus enchâssée dans leur engagement religieux » (Kivisto, 1990 : 360, notre traduction).

2. Au Québec

[Retour à la table des matières](#)

L'évolution québécoise, inspirée des auteurs français mais marquée de problématiques à l'américaine, suivra elle aussi, bien sûr, un tel chemin. A une époque où l'institution catholique commençait à prendre conscience de l'effritement de l'unanimité culturelle et des appartenances communautaires qu'elle avait jusque-là codifiées, elle a voulu se donner, à bon droit, certains instruments de diagnostic de sa situation. Fut alors entreprise une importante série d'enquêtes diocésaines ou régionales, conçues selon un modèle d'« analyse des structures sociales régionales » (Dumont et Martin, 1963) proche du « contact global » pratiqué en France par Économie et humanisme et visant à mettre au clair l'évolution de l'Église, sa place, son influence et ses problèmes dans un milieu donné.

Le Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval fut fondé dans cette foulée, en 1958, comme service d'Église rattaché de fait à l'Université, au statut analogue à celui d'un département de la Faculté de théologie mais s'adonnant exclusivement à la recherche. Les transactions furent intenses entre cette Faculté et celle des sciences sociales qui fournissait au Centre, à toutes fins utiles, son personnel et sa caution scientifique. Jamais ne fut véritablement réglé, d'ailleurs, le contentieux qui se développa alors, dans un contexte où les intérêts ecclésiaux étaient effectivement en position de monopoliser le champ de recherche universitaire et de l'orienter dans le sens confessionnel du terme sociologie religieuse, empêchant du même coup, dans une société aux ressources trop rares, que ce champ ne s'organise institutionnellement ailleurs (Lemieux, 1980).

Sans boudier théoriquement les développements qualitatifs, mais motivée d'abord par des observations quantitatives concernant les pratiques religieuses, surtout dominicales, cette sociologie religieuse a entériné tout naturellement les concepts et les catégories de l'univers religieux dont elle dépendait. Elle a intégré le paradigme de crise à

travers lequel les leaders de l'Église, comme d'ailleurs l'ensemble de la classe intellectuelle québécoise ayant vécu la Révolution tranquille, faisaient lecture de leur situation religieuse. Il s'agissait moins pour elle de décrypter la culture religieuse des Québécois que de diagnostiquer (le terme lui-même laissant voir la part de valeurs investies dans l'entreprise, puisqu'il évoque la maladie et la santé) les forces et faiblesses de la présence de l'Église dans la société, son ébranlement par la « sécularisation » et ses possibilités de régénération.

Mais cette sociologie québécoise, elle aussi, n'aura connu à toutes fins utiles qu'une brève carrière. Tout d'abord, les stratégies gestionnaires mises en place en 1958 n'ont pas empêché le champ scientifique de l'étude sociologique de la religion québécoise de se développer ailleurs, dans l'axe de la tradition durkheimienne, fût-ce par à-coups et par des chercheurs isolés. Ensuite, la demande institutionnelle pour l'expertise sociologique en pastorale s'est raréfiée. Les leaders ecclésiastiques, aux prises avec des problèmes de membership et de défection de leurs propres cadres, n'ont plus trouvé les fonds pour l'alimenter. Et sans doute peut-on aussi penser que les pasteurs, d'une façon générale, disposent de suffisamment de sociologie implicite pour ne pas sentir le besoin d'une sociologie explicite qui risquerait de mettre en cause leur savoir. Le Centre a été dissout en 1980, pour laisser la place à un Groupe de recherche en sciences humaines de la religion qui voulait, par cet intitulé, marquer son caractère multidisciplinaire et multifacultaire, se libérer des équivoques de son archéologie et conserver sa capacité de dialogue, sinon d'interaction, avec les milieux qui se posent des questions religieuses et sont capables d'en traiter académiquement, soit les milieux théologiques.

Sociologie religieuse, cette part de la tradition québécoise a constitué, au sens encore plus strict, une sociologie catholique. Pourtant, elle a été foncièrement impuissante à se donner les outils adéquats d'une véritable sociologie du catholicisme. Aujourd'hui encore, les analystes qui s'essaient dans ce champ sont unanimes à déplorer la pauvreté des données factuelles qui le concernent de même que le caractère conventionnel, sinon la faiblesse, des interprétations qui en sont faites. Pauvreté paradoxale, si on considère l'importance des travaux poursuivis par ailleurs, au cours des vingt dernières années, à propos des sectes et des mouvements religieux. Certes, le Québec a connu et con-

naît toujours un véritable éclatement de son univers religieux, tant au plan des appartenances qu'à celui de la structuration de l'imaginaire. Les croyances sont désormais multipliées et se disposent moins selon un code de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie que selon le paradigme du besoin personnel d'un sens à la vie et de sa satisfaction. Cependant les sectes, l'évangélisme mass-médiatique, les mouvements émotionnels, tous pris ensemble, ne mobilisent qu'une infime partie de la population. Que font les autres ? Ils sont *catholiques*, pour 85% d'entre eux, même s'ils ne pratiquent pas régulièrement, ont oublié les dogmes, font peu confiance aux leaders de l'Église et en méconnaissent les mots d'ordres moraux. Bref, le Québécois moyen pratique un catholicisme *culturel*, fait de *valeurs fondamentales* largement séculières mais référées au catholicisme par une sorte de connaturalité (par exemple : la paix, le respect de l'autre, la tolérance), souvent sans Église, c'est-à-dire sans engagement communautaire et sans identité spécifique mais scolairement structuré dans un réseau privé et public (Lemieux, 1990). Face à l'Église il a la critique facile, peut même se montrer méfiant, mais il reste foncièrement fidèle à son patrimoine.

La tradition française a marqué profondément l'histoire québécoise de la sociologie de la religion, jusqu'à l'engager elle aussi dans le débat des appellations. Mais le contexte, ici, s'est avéré fort différent de celui des cousins d'outre-mer et le sens du débat en a été complètement changé. D'abord, le libellé « sociologie religieuse » a été monopolisé par des institutions qui, tout en étant académiques, restaient ecclésiastiques et souvent cléricales. Toute autre initiative dans le champ religieux impliquait dès lors de chercher une identité différente. L'appellation « sciences des religions », qui aurait pu servir de rechange, paraissait assez invraisemblable dans un contexte de religion dominante et d'unanimité culturelle supposée. C'est plutôt une sociologie *de la* religion, visant la totalité du champ religieux sans négliger les identités ecclésiastiques, institutionnelles ou relatives aux groupes, mais ne se réduisant pas à celles-ci, qui a pu commencer à se développer dans l'espace laissé vacant par l'impossible sociologie catholique. Elle a alors pris place dans le champ des *sciences religieuses* multivariées, où l'hétéro-interprétation côtoie l'auto-interprétation.

III. Leçons sur l'émergence de la sociologie

[Retour à la table des matières](#)

Qu'en est-il du rapport entre les sociologues et le catholicisme ? Il devrait bien se dégager quelques leçons des trois histoires que nous venons d'évoquer. Tentons, sans prétention, d'en comprendre un peu mieux le sens.

1. Tout d'abord, dans les trois cas, la tentation de la « science catholique » paraît être un moment dans un processus plus large qui l'intègre et la dépasse. Ce processus est celui de l'émergence d'une véritable sociologie de la religion, et plus précisément dans les cas qui nous préoccupent, d'une sociologie du catholicisme. Quelle est sa portée ? Est-il un simple accident, le résultat de luttes conjoncturelles, ou représente-t-il un moment nécessaire du développement de la discipline ?

Du point de vue catholique, la sociologie religieuse a été une tentative d'intégration, dans le champ scientifique, d'une épistémologie théologique reposant sur des postulats dits « de foi ». L'enjeu apparent de cette tentative, dans les trois aires culturelles que nous avons considérées, était l'identité même d'une pensée sociale originale et le droit, inaliénable, de toute institution ou de tout groupe de se donner les instruments adéquats de lecture de sa situation dans le monde. On en comprend très facilement les motivations, surtout quand leur contexte social implique une lutte des « croyants » et des « incroyants », ou simplement le sentiment partagé par les uns ou les autres d'être laissés pour compte des discours dominants. Il y eut certainement, quels qu'en aient été les contextes, des enjeux politiques réels sous la volonté de développer une sociologie *religieuse* (catholique ou, autre) capable de se tenir debout sur une scène scientifique nationale donnée et d'y affirmer la spécificité de son point de vue sur le monde.

Mais cette démarche atteint rapidement ses limites. Le coût à payer en effet pour l'affirmation d'une telle épistémologie croyante - ou d'un tel effort politique - est la mise en réserve -ou la mise sous tutelle - de certains secteurs d'analyse. Comment cela fonctionne-t-il ? Très simplement : il y a, dans le domaine religieux, des questions intouchables, un ensemble de réalités à propos desquelles la science, quelle qu'elle soit, ne saurait rien dire, bref, des objets qui échappent à l'observation, et partant à la *construction* conceptuelle. Quels sont ces objets ? Ceux de la foi. On impose ainsi une distinction *théologique* entre religion et foi. La première, certes, peut être analysée sans contrainte : elle est faite de *manifestations*, de données à voir, et est sujette de l'histoire humaine. La seconde n'est pas relative à la volonté humaine, elle est grâce, travail du divin sur l'humanité. Jamais on n'analysera ce noyau dur de la foi puisqu'il se définit, précisément, du fait d'échapper à la construction humaine. Voilà en gros, pour ma part, une des premières leçons qui m'ait été faite quand, jeune chercheur, j'ai été engagé par le Centre de recherches en sociologie religieuse de l'Université Laval, en 1965.

Théologiquement opérationnelle, cette distinction est beaucoup moins évidente sur le plan sociologique. Peut-on en effet distinguer, sur le terrain, entre le « donné » de foi et la foi « reçue », telle que vécue par les croyants ? Qu'évoque-t-on, quand on parle de foi, sinon des *objets* de foi, c'est-à-dire, pour être clair, des discours dogmatiques, des énoncés de vérité et, par approches progressives sinon directement, des rituels, des directives ecclésiastiques, des normes institutionnelles, des positions d'autorité et des modes d'organisation sociale ? Quelle est dès lors l'utilité de la distinction, sinon d'opérer une stratégie institutionnelle, ecclésiastique, consistant à retirer arbitrairement du champ de l'investigation empirique certains de ces objets ? En bout de course, puisque l'Église est mystère de foi, l'observation sociologique ne saurait en dire grand'chose, non plus que de ses modes de fonctionnement. Sous les attentes de diagnostics concernant sa présence à la société, se cache à l'observateur et surtout, à *l'hétéro-interprétation*, ce qui ne saurait lui être livré.

On voit dès lors le handicap que devrait surmonter une sociologie *religieuse* acceptant la disjonction de la religion et de la foi. Pour un esprit scientifique, il ne peut être que profondément insatisfaisant que

des objets lui soient arbitrairement - c'est-à-dire sans que les impératifs de sa méthode soient en cause - refusés. Ces objets exilés ne sont-ils pas précisément ceux qui seraient les plus pertinents à analyser ? Tout ce qui est observable, tout ce qui est *symbolisable*, n'est-il pas objet d'histoire ?

La sociologie *religieuse* ne peut que devenir, petit à petit, une sociologie critique, se développant comme distanciation plus ou moins conflictuelle par rapport aux institutions qui voudraient la soutenir. Voilà, résumée à grand trait, la lecture historique qui peut en être faite dans les trois aires culturelles que nous avons étudiées.

2. Mais ne pourrions-nous pas aussi considérer la chose sous un autre angle ? D'un point de vue *épistémologique*, si nous tentions d'analyser les conditions élémentaires de développement de la sociologie du catholicisme, ne serions-nous pas en présence d'une autre interprétation ?

De ce point de vue en effet la *science catholique* apparaît moins comme une tentative d'appropriation d'un champ de savoir que comme une *tentation* propre aux scientifiques eux-mêmes, tentation bien connue également des éducateurs, qui consiste à *mettre leurs propres croyances en lieu de principes heuristiques et de critique de la connaissance*.

Dès lors la *science catholique* apparaît, dans l'effort d'analyse du catholicisme et à travers lui, de la culture en général, non pas comme un épiphénomène mais comme un moment structurel, nécessaire, qu'il faut dépasser certes mais par où il est impossible de ne pas passer, dont on retrouve structurellement l'impératif dans tout travail d'analyse culturelle. Ce moment est celui où l'analyste est mis en demeure de construire sa distance par rapport à son objet, c'est-à-dire de se donner une véritable position d'analyste, la position de *celui qui ne sait pas* et qui doit, pour apprendre à voir, passer par *l'autre*, chercher un autre discours que celui que sa culture lui fournit d'emblée.

Tout être humain a besoin, pour s'appréhender dans sa totalité, de passer par le regard d'un autre. Pour le petit d'homme, cela se structure à travers le stade du miroir, comme Freud l'a montré. Analogiquement,

on peut penser que les collectivités, pour s'appréhender dans leur historicité et leur relativité, ont besoin également besoin d'un autre lieu que celui de leur expérience immédiate, cette expérience codifiée dans des lois spécifiques et dans un imaginaire culturel commun.

La religion, élément structurel des processus de connaissance, lui fournit tout naturellement le lieu de cette altérité. Pourquoi en effet l'être humain, où qu'on le trouve, est-il religieux ? Peut-on répondre *anthropologiquement* à cette question en avançant l'existence - invérifiable - d'une sphère religieuse substantielle qui s'imposerait à lui ? Si une telle réalité existe, elle ne peut être qu'objet de foi. Elle échappe effectivement à toute essai de construction scientifique de son fonctionnement. Il faut plutôt avancer, plus humblement et plus simplement, que l'être humain, être de langage, ne peut se donner une identité, i.e. se connaître, qu'en passant par le regard de l'autre. Il a besoin de l'altérité, qu'il produit le plus souvent à son image, pour prendre conscience de sa propre réalité. Son expérience est celle-là même de l'enfant qui ne devient conscient de sa totalité qu'en se voyant dans le miroir où un autre, son image, le regarde et le juge. Cette expérience est désormais devenue une donnée élémentaire de la sociologie de la connaissance comme de la psychanalyse. Considéré à l'échelle de l'humanité, l'autre devient l'Autre, dieu à l'image de l'homme qui fait l'homme à son image, invention de la religion qui est condition structurale, c'est-à-dire nécessaire, de l'existence humaine puisque celle-ci est l'existence d'un être mis en demeure d'imaginer sa place dans l'univers.

Bien sûr, cet autre proposé par la culture en tant que culture religieuse échappe aux contrôles humains. Il est pur reflet. L'enjeu des sciences de la religion, c'est la possibilité non pas de le reproduire ou de l'activer, mais d'en déplacer les paramètres, c'est-à-dire de passer de l'autre donné, l'autre du miroir, à l'autre construit dont on peut rendre compte des modes construction. Autrement dit l'acte scientifique est celui qui permet de passer d'une vision du monde connaturelle à l'expérience humaine telle qu'elle se conçoit dans un lieu et un temps donnés, à une vision du monde qui devient consciente de son arbitraire et, qui plus est, se donne comme exigence d'avouer ses propres limites.

L'enjeu de ce passage est de taille. Quand on considère le monde du lieu de sa seule expérience, on ne peut le concevoir que comme un ensemble de cercles concentriques, au centre desquels s'impose l'expérience originelle. Autrement dit, quand on se considère du lieu de son expérience propre, on ne peut se concevoir que comme centre du monde. Quand on se considère d'un autre lieu, il faut bien admettre que le monde est fait de milliards d'expériences, en interaction les unes par rapport aux autres, mais dont aucune, à moins d'un coup de force épistémologique, ne peut se dire au centre. La terre est ronde.

Toute religion diffuse une sociologie implicite : elle propose une vision du monde structurée du lieu d'une expérience historique donnée. Or le travail sociologique n'est rien d'autre que l'effort de passer d'une telle sociologie implicite à une sociologie explicite. Celle-ci se propose alors comme dans un discours qui se donne comme exigence non pas de disposer d'un savoir mais de rendre compte, aux autres, des modes de productions de ses énoncés et, ce faisant, de leur relativité. On ne peut rendre compte du mode de production de l'expérience première que l'on a des choses. On ne peut que l'affirmer, en témoigner. L'expérience s'impose. Elle est immédiate, totale et transformative de l'être humain (Welte, 1988). Elle inscrit celui-ci au coeur du monde et, bien souvent, le laisse seul avec lui-même. Il faut cependant rendre compte du langage avec lequel on parle de cette expérience parce que ce langage, lui, est relatif, construit, limité et déterminé par la culture. Or l'enjeu de cette relativité n'est rien d'autre que la coexistence, c'est-à-dire la possibilité de vivre non pas seul avec son expérience, mais aussi avec les expériences des autres.

Qu'est-ce que le travail scientifique sinon, pour un sujet, cet effort qui lui permet de se donner une histoire, d'apprendre à dire sa relativité dans le monde, par rapport aux autres autour de lui et par rapport à ceux qui l'ont devancé ou le suivront, d'apprendre qu'il n'est pas seul au monde, que le monde ne tourne pas autour de lui mais qu'il circule parmi les autres, lui-même comme un autre. À quelle condition élémentaire cette prise de conscience est-elle possible ? À condition, évidemment, de passer par ce regard éloigné (Lévi-Strauss, 1983) qui constitue le travail scientifique et d'apprendre, à travers lui, à se voir comme si on était ailleurs, tel que les autres nous voient effectivement.

Tel est sans doute le sens le plus aigu de l'effort de la « science catholique », telle que nous l'avons vue se déployer comme une tentation récurrente dans la courte histoire de la sociologie de la religion au XXe siècle. Là où la sociologie naissante appelle un point de vue externe à l'expérience dont elle fait son objet, pour se donner la possibilité de rendre compte de la relativité de ses énonces, l'épistémologie croyante propose un lieu d'altérité déjà constitué, un lieu d'interprétation déjà établi et échappant à la critique pourvu qu'on l'accepte tel quel. Elle représente, certes, une quête d'objectivité. Mais elle permet de faire, en même temps, l'économie d'une objectivité relative, construite et toujours à reconstruire parce qu'elle risque toujours, elle-même, de se poser en lieu central de l'expérience du monde.

Cette expérience vécue par la sociologie du catholicisme n'est-elle pas celle de tout travail sociologique ? Nous ne pouvons en effet que porter la question plus loin : comment la sociologie de la culture, au sens le plus englobant du terme, peut-elle échapper aux habitudes culturelles d'où elle se constitue ? Comment peut-elle à la fois aspirer à rendre compte de la totalité du sens tout en s'enracinant dans la relativité de d'une pratique culturelle donnée ?

*
* *

Les analogies que nous avons reconnues entre les divers avatars de la sociologie religieuse au XXe siècle nous ont amené à en questionner le caractère « catholique ». Est-ce une spécificité catholique que de produire ainsi une sociologie « religieuse » ? En serait-il de même, par exemple, en milieu culturellement protestant ? Nous ne pouvions évidemment tenter de répondre à une telle question dans les limites de cet article. Mais au-delà des systèmes confessionnels, la question se répercute. Qu'en est-il des « religions séculières » d'aujourd'hui ? Ne génèrent-elles pas, elles aussi, des *religiosifications* ⁴ de la sociologie ?

⁴ Barbarisme correspondant au terme qu'utilise Manin E. Marty (1976 : 14) pour définir le phénomène de la *religion séculière* : « *religiocification of secular humanism* ».

N'aborde-t-on par là, précisément, un problème méthodologique de fond ? Le débat catholique autour de la sociologie, depuis quarante ans, n'est-il pas symptomatique d'un débat beaucoup plus fondamental, *celui de la sociologie dans la culture* en même temps que *celui de la religion dans la culture* ? Dans la mesure où toute culture se fonde, quelque part, religieusement, ce qui est considéré depuis Durkheim comme un postulat sociologique mais dont on peut trouver des expressions philosophiques et historiques extrêmement contemporaines (Dupront, 1987 ; De Diéguez, 1989), y a-t-il d'autre sociologie qu'une sociologie « religieuse », c'est-à-dire une sociologie engagée dans le débat sans fin entre ses attaches culturelles d'une part, et son désir, sinon son exigence de distance d'autre part ?

Dans le développement de la sociologie de la religion en milieu catholique, au XX^e siècle, la *science catholique* semble avoir été une tentation structurelle. Elle a désigné, pour le temps indécis de son premier envol, les lieux qui sont ceux-là même de la production de sens par les sujets religieux. Face à ces lieux, elle a refusé, effectivement, le regard de *l'autre*, puisqu'elle s'en est réservé l'interprétation. Mais elle a désigné, en même temps, à ce regard ce qui lui importe, c'est-à-dire le fait qu'il y a toujours, derrière le regard, un sujet qui regarde. Or ce sujet n'est rien d'autre que celui qui est en quête de sens, celui qui cherche sans cesse à arrimer cette quête alors que la houle de l'existence lui en fait perdre de vue les repères, bref celui dont le désir de connaître est foncièrement ambigu. La sociologie catholique nous dit que la science, elle aussi, peut être le lieu d'une quête de sens.

D'un point de vue auto-interprétatif, l'insuccès relatif de la sociologie catholique a assez facilement été déclaré conséquence, non voulue mais acceptée, de la « sécularisation ». Face à la puissance de l'esprit mondain, les Églises, selon cette interprétation qui reste foncièrement théologique, auraient tout simplement dû baisser pavillon. D'un point de vue épistémologique, la réalité peut être lue différemment. Il s'est agit certes, pour une démarche scientifique, la sociologie *de la religion*, de sortir de sa matrice originelle, le religieux institutionnel. Mais plus fondamentalement, elle a représenté historiquement, comme sociologie *religieuse*, l'écueil que doit surmonter tout sociologue s'il veut passer de la sociologie implicite, c'est-à-dire d'une vision du monde

acceptée d'emblée par le sujet parce qu'elle lui est évidente, à la sociologie explicite, c'est-à-dire à une vision du monde sans cesse à reconstruire parce que mise en demeure d'avouer, sans relâche, la relativité de ses modes de construction.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, 256 p.

BECKFORD, James A., "The Sociology of Religion (1945-1989)", *Social Compass*, 37 (1), 1990, 45-64.

BOULARD, Fernand, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, (collaboration de A. Achard et H.-J. Emerarod), Paris, Éditions du Cerf, 1946, 2 vol.

BOURDIEU, Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

DANIEL, Yvan, *La religion est perdue à Paris... Lettres d'un vicaire parisien à son archevêque en date de 1849 suivies d'un mémoire adressé au même*, Paris, Éditions Canada, 1978, 159 p.

DE DIÉBUEZ, Manuel, *Le combat de la raison*, Paris, Albin Michel, 1989, 285 p.

DESROCHE, Henri, *Sociologies religieuses*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le sociologue », no 15, 1968, 201 p.

DOBBELAERE, Karel, "CISR, An alternative Approach to Sociology of Religion in Europe : ACSS and CISR Compared", *Sociological Analysis*, Vol. 50, no 4, 1989, 377-389.

DUMONT, Fernand et MARTIN, Yves, *L'analyse des structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1963, 267 p.

DUPRONT, Alphonse, *Le sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard NRF, 1987, 541 p.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard NRF, 1985, 303 p.

GODIN, H. et DANIEL, Y., 1943 *La France, pays de mission ?*, Paris, Éditions du Cerf, (Union générale d'éditions, 1943, coll. « 10/18 », no 26), 187 p.

GREELEY, Andrew M., *The Catholic Myth. The Behavior and Beliefs of American Catholics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1990, 322 p.

HERBERG, Will, *Protestant-Catholic-Jew.- An Essay in American Religious Sociology*, New York, Garden City, 1955.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 395 p.

KIVISTO, Peter, "The Brief Career of Catholic Sociology", *Sociological Analysis*, Vol. 50, no 4, 1989, pp. 351-361.

LABBENS, Jean, « Le rôle de la Conférence internationale de sociologie religieuse », *Social Compass*, I, 1960, 69-74.

LABICA, Georges, « Sur la constitution et le sens de la critique marxiste de la religion », in Jacques Maître (dir.), *L'apport de la théorie et de la méthode marxiste à l'étude des religions*, Travaux et documents, VI, Centre d'études sociologiques, Paris, 1978, 1-15.

LAPLANCHE, François, « La notion de « science catholique » : ses origines au début du XIXe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome LXXIV, no 192, 1988, 63-90.

LE BRAS, Gabriel

_____, *Introduction à l'étude de la pratique religieuse en France*, Paris, Presses universitaires de France, 1945.

_____, *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, 2 vol. 819 p. Vol. 1 : *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises* ; vol. 2 : *De la morphologie à la typologie*.

LEMIEUX, Raymond

_____, « Production scientifique et pratique québécoise de la sociologie de la religion », *Les cahiers du C.R.S.R.*, Montréal, Bellarmin, volume 3, 1980, 13-53.

_____, « Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada », *Social Compass*, XXXIV, no 1, 1987, pp. 11-31.

_____, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, no 2, 1990, 145-164. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le regard éloigné* (1983), Paris, Plon, 398 p.

MAÎTRE, Jacques, « 6e Conférence internationale de sociologie religieuse, Bologne, 3-6 septembre 1959 », *Archives de sociologie des religions*, vol. 9, janvier-juin 1960, pp. 73-80.

MARTY, Martin E., *A Nation of Behavers*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976, 238 p.

MESLIN, Michel, *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973, 270 p.

MORIN, Ghislain, *Introduction à l'étude de Jacques Leclercq*, Gembloux (Belgique), Éditions J. Duculot, S.A., 1973, 126 p.

MORRIS, Loretta M., "Secular Transcendence : From ACCSS to ASR", *Sociological Analysis*, Vol. 50, no 4, 1989, pp. 329-359.

PARSONS, Talcott (1951), *The Social System*, New York, The Free Press, 1964, 575 p.

POULAT, Émile, « La CISR de la fondation à la mutation : réflexions sur une trajectoire et ses enjeux », *Social Compass*, Vol. 37 (1), 1990, pp. 11-34.

WEBER, Max

_____, *From Max Weber. Essays in Sociology*, translated, edited and with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, New York, Oxford University Press, 1946, 490 p.

_____, *The Theory of Social and Economic Organization*, Edited with an Introduction by Talcott Parsons, New York, Oxford University Press, 1947, 436 p.

_____, *Le savant et le politique*, Introduction par Raymond Aron, Paris, Plon, 1959, coll. 10/18, no 134, 186 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

_____, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines » 17, 1964, 341 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

WELTE, Bernhard, *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 1988, 95 p.

Fin du texte