

Yves LAMBERT

La "Tour de Babel" des définitions de la religion

Definitions of religion diverge considerably from those which see religion as a particular ideology to those which, on the contrary, see ideologies as "secular" (or "civil") religions. Historically, they have ranged from a tendency to reductionism, typical of positivism and marxism, to quite the reverse, as can be seen in "ultimate" definitions, influenced by theology. If only to differentiate the "secular" religions from the others, we do not see how "substantive" criteria can be dispensed with. At the end of the analysis, a plural and heuristic approach to definitions is put forward.

On sait que les définitions sont avant tout des outils heuristiques. Comme le souligne C. Geertz, "elles ont le mérite d'être explicites",¹ or tout travail scientifique doit tendre à l'explicitation et toute pratique scientifique met en oeuvre au moins à l'état implicite une définition de son objet. Il serait donc vain de rechercher une définition universelle et définitive, mais les définitions d'un même "objet" peuvent-elles diverger autant que le font actuellement celles de la religion? On peut, en effet, identifier trois grandes sortes de définitions. A un extrême, la religion est considérée comme un type particulier d'idéologie, à un autre extrême, à l'inverse, c'est l'idéologie qui devient un type particulier de religion (une religion "séculière" ou "analogique" ou "civile"), et, entre les deux, on trouve toutes les définitions cherchant plutôt à spécifier la religion à l'aide de critères "substantifs" tels que le "supra-naturel", l'"invisible", le culte, le rite, etc. Les définitions extrêmes supposent elles-mêmes une distinction, soit entre des idéologies religieuses et des idéologies non religieuses, soit entre des religions non séculières et des religions séculières (ou: "non civiles"/"civiles", etc.), ce qui ramène à la question des critères "substantifs", que les définitions "fonctionnelles" ne font que déplacer. Nous verrons d'ailleurs que la différenciation en définitions "fonctionnelles" et "substantives" ou "inclusives" (englobantes) et "exclusives" n'a pris de l'importance que récemment.² Le but de cet article n'est pas de comparer les avantages et les inconvénients de chaque type de définition mais de prendre les définitions mêmes de la religion comme objet sociologique, en tant qu'indicateurs de la conception de la religion et de sa place dans la société. En partant de l'histoire de ces définitions et en faisant la relation avec les évolutions du champ intellectuel et du champ religieux, nous espérons mieux comprendre le pourquoi des divergences, les enjeux sous-jacents et, peut-être, comment faire progresser la question.

L'évolution des définitions de la religion

Les premières définitions étaient plutôt “substantives”. La définition minimale de Tylor par “la croyance en des êtres spirituels” (1871) a généralement été précisée en “êtres surnaturels” et élargie aux forces impersonnelles telles que le *mana* ou le *wakan*, en particulier par Marett qui a également insisté sur les rituels, comme R. Smith. Frazer parle des actes religieux essentiellement en termes de propitiation de puissances surnaturelles. De leur côté, les sociologues et les ethnologues d'inspiration marxiste ont utilisé les mêmes critères pour spécifier la religion, qu'ils considèrent comme une idéologie particulière, c'est-à-dire comme une production immatérielle par opposition à la production matérielle, dans l'esprit de *L'idéologie allemande*. On sait que Max Weber n'a pas fourni de définition tout en concevant la religion comme “une espèce particulière d'agir en communauté”, liée aux “puissances ‘surnaturelles’”. Régler leurs rapports avec les hommes constitue le domaine de l'activité ‘religieuse’ ”.³

Rejetant la notion de “surnaturel” du fait que l'opposition naturel/surnaturel était occidendo-centrique, évitant la référence à des dieux à cause du bouddhisme, Durkheim ouvre une autre voie en définissant la religion comme “un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent” (1912). S'il différencie la religion de la magie grâce à ce dernier critère, en revanche, il ne réussit pas à définir le sacré autrement que par le sentiment de respect et de gravité qu'il inspire, et, dans la pratique, il fait référence aux forces et aux êtres “surnaturels”, “surhumains”, “extra-empiriques”. M. Mauss reprend la même définition tout en l'élargissant puisque, selon lui, la religion *lato sensu* comprend la magie, la divination et les superstitions.⁴ Les nombreux auteurs qui s'engageront dans cette voie échoueront à leur tour à préciser la notion de sacré, le “*mysteriosum tremendum et fascinatum*” (R. Otto) gardant son mystère: la seule chose qu'on peut en dire, constate R. Caillois, c'est que le sacré s'oppose au profane.⁵ Si, pour P. Berger, “religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established”, malgré tout, c'est d'abord par les “fundamental meanings inherent in the universe” qu'il la définit (1967) avant de revenir à une notion plus “substantive” (1974). J.A. Pradès résout le problème à sa manière en élargissant les notions de religion et de sacré, ce qui le conduit à instaurer une distinction entre la religion au sens strict (“nomoreligion”), les systèmes de croyances et de pratiques qui en sont proches comme la magie (“quasireligion”) et les systèmes tels que les idéologies (“parareligion”).⁶

Suite à la critique de la notion de “surnaturel”, ce critère évolue vers la notion de “sur-empirique” ou de “non empirique”, qui se réfère donc explicitement à une manière de voir propre à l'existence d'une mentalité scientifique. Ainsi Parsons avance-t-il cette définition:

... a religion we will define as a set of beliefs, practices and institutions which men have evolved in various societies, as far as they can be understood, as responses to those aspects of their life and situation which are believed not in the empirical-instrumental

FIGURE 1
L'évolution des définitions de la religion

L'évolution des définitions de la religion, classées selon qu'elles sont plutôt substantives ou fonctionnelles, avec leur trait le plus caractéristique (sont soulignées les définitions qui sont le plus souvent prises en référence par les auteurs).

TYLOR (1871)

spiritual beings

(WEBER) (1922)

rapport aux
puiss. "surnat."

DURKHEIM (1912)

sacré/profane
églises

OTTO (1923)
le "numineux"

WACH (1944)
the sacred

RADCLIFFE – BROWN (1939)
"rituals", dependence

PARSONS (1944, 1951)
supernatural order

DAVIS (1948)
social integration

fundamental bearing

BOUQUET (1953)
non-human entities

NOTTINGHAM (1954)
fondement du lien social

EVANS-PRITCHARD (1956)
cf. Tylor

TILLICH
ultimate concern
YINGER (1957)
ultimate problems

FIRTH (1959)

non-human entities or powers
HORTON (1960)

WACH (1958)
ultimate reality
the sacred

cf. Tylor

GOODY (1961)
non-human agencies

BELLAH (1964)
symb. forms/ultimate cond. of exist.

SPIRO (1966)

superhuman beings

GEERTZ (1966)
symbolic system, etc.

PARSONS (1966)
ultimate reality

BERGER (1967)
sacred, fund. meanings

LUCKMAN (1967)
world view

BELLAH (1967)
civil religion

ROBERTSON (1970)

empirical/super-empirical

COLEMAN (1970)

ult. cond. of exist.

BERGER (1974)

HILL (1973, 1980)

empir./super-emp. (1973)
tangible/invisible world (1980)

LUHMANN (1977)
réduction de l'incertitude

SCHMID (1979)
the way of the whole

WILSON (1976, 1982)

extra-natural
batterie de critères (1989)

KHERER & HARDIN (1985)

sense to be rationally understandable and/or controllable, and to which they attach a significance which includes some kind of reference to the relevant actions to man's conception of the existence of the "supernatural" order which is conceived and felt to have a fundamental bearing on man's position in the universe and the values which give meaning to his fate as an individual and his relations to his fellows (1951).

Les essais de définition par des traits spécifiques utilisent aussi les notions du "sur-humain" ou du "non-humain", outre les aspects rituels (Radcliffe-Brown), culturels et organisationnels. "Religion, écrit Firth, may be defined as a concern of man in society with basic human ends and standards of values, seen in relation to non-human entities and powers" (1959); dans le prolongement, pour Goody, sont religieuses toutes les activités qui se réfèrent à l'existence de "non-human agencies" (1961). Spiro définit la religion comme "une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence" (1966). Pour Robertson, "religious culture is that set of beliefs and symbols (and values derived directly therefrom) pertaining to a distinction between an empirical and super-empirical, transcendent reality; the affairs of the empirical being subordinated in significance to the non-empirical" (1970). M. Hill and B. Wilson s'inscrivent dans le prolongement de ces définitions. Face aux problèmes posés par les nouvelles croyances et pratiques, où les frontières se brouillent entre l'empirique et le non-empirique, B. Wilson en vient à concevoir une sorte d'échelle du plus ou moins religieux, avec toute une batterie de critères.⁷

On ne peut pas reprocher à ces définitions d'être "substantialistes" dans la mesure où elles se gardent bien de donner un contenu précis à ces notions, tant sont diverses les réalités correspondantes. "Since we cannot define cult and creed by their objects, perhaps it will be possible to perceive their function", remarque Malinowski (1948), qui, frappé par l'identité des fonctions remplies, définit la religion par sa fonction d'intégration sociale. L'exemple du rôle de la religion dans les sociétés primitives, la racine étymologique alors supposée (*religare*, relier)⁸ et l'héritage durkheimien poussent dans cette direction qu'empruntent également Davis (1948) et Nottingham (1954), de telle sorte que celle-ci parle de "religion non surnaturelle" pour désigner ce que Merton qualifie seulement d'"équivalent fonctionnel". Une autre voie, ouverte surtout par la psychanalyse et par la linguistique, conduit à rechercher une définition par les fonctions symboliques. Ainsi Parsons souligne-t-il dès 1937 le fait que "the means-end relationship is symbolic, not intrinsic";⁹ pour Geertz, "la religion, c'est: (1) un système de symboles (2) qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, (3) en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence (4) et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité (5) que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel" (1966).

Cherchant à préciser l'idée durkheimienne de "communauté morale", Parsons avait abouti aux "common ultimate-value attitudes which constitute the specifically 'social' normative element in concrete society".¹⁰ S'en inspirant, des théologiens font faire de l'"ultimate" le critère décisif du religieux,

comme Tillich qui définit la religion par “man’s attitudes and actions with respect to his ultimate concern”. Ce critère va devenir dominant aux États-Unis. Yinger et Bellah l’adoptent en 1957, Wach en 1958 (“ultimate reality”). . . . Puis Parsons s’y rallie lui-même en 1966, abandonnant ses critères substantifs, alors que Yinger semble partagé: pour ce dernier, la religion est “a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with the ultimate problems of human life”, mais le dépassement des limites temporelles objectives de l’homme et l’existence d’un culte ne sont-ils pas à prendre en compte? (1957, p. 9). “This ultimate concern, écrit de son côté Bellah, has to do with what is ultimately valuable and meaningful, what we might call ultimate value. . . . It is one of the social functions of religion to provide a meaningful set of ultimate values on which the morality of a society can be based” (1957, p. 6), puis: “let me define religion as a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of existence” (1976, p. 21). D’autres lui emboîtent le pas, comme Lessa et Vogt pour qui “religion is concerned with the explanation and expression of the ultimate values of society” (1958, p. 1).

Bellah (1967) construit ensuite le concept de “religion civile” (inspiré de J.-J. Rousseau) pour qualifier les éléments de la vie américaine qui sont indissociablement civiques et religieux, comme le serment sur la Bible, la référence à Dieu dans l’“inaugural address”, l’idée d’un “covenant” entre Dieu et le peuple américain avec une mission providentielle. Coleman (1970) élargit cette notion aux idéologies (communisme, nationalisme, etc.), toujours selon la même logique: “(civil religion) is a set of symbolic forms and acts which relate man as citizen and his society in world history to the ultimate conditions of his existence”; Bellah, qui semblait initialement hésitant, fait de même et cite, par exemple, l’activisme, le socialisme et le libéralisme parmi les cinq religions qu’il découvre en Italie.¹¹ Finalement, tout système de sens ou de valeurs ultime qui n’est pas une religion au sens classique peut devenir une religion, (“civile”, “séculière” ou “surrogate”), jusqu’au freudisme, au scientisme (Yinger), ou même au tennis à l’état de passion exclusive (Nottingham). La définition de toute “world view” comme religion, chez Luckmann (1967), est également très englobante. En France, Willaime applique la notion de religion civile à la république laïque.¹² Séguy reste plus prudent en parlant seulement de religion “analogique” ou “métaphorique”, dans le prolongement des usages métaphoriques que M. Weber a fait de notions religieuses en particulier à propos des valeurs et des idéologies.¹³ Et Luhmann développe une définition originale à partir de la fonction de réduction de l’incertitude (1979).

La définition de la religion comme processus culturel et comme enjeu social

On peut finalement distinguer trois générations principales de définitions de la religion. La première est fortement marquée par le contexte positiviste des débuts de la sociologie et de l’ethnologie, comme l’a souligné notamment

Parsons:¹⁴ la religion est principalement définie par opposition au mode scientifique d'appréhension du monde, en référence au surnaturel, au non-empirique ou à l'irrationnel (cf. aussi Lévy-Bruhl, Malinowski). Puis, prenant des distances avec le rationalisme, les définitions de la religion vont être dominées surtout par le problème de la référence au sacré, à la suite de Durkheim et à la faveur de la phénoménologie, jusqu'à ce que cela semble être une impasse. L'influence des conceptions marxistes de la religion reste alors sensible en Europe. Une troisième "génération" se dessine ensuite, et c'est surtout avec elle que prend sens la distinction établie entre les définitions "substantives" et les définitions "fonctionnelles", ces dernières se développant à la faveur du fonctionnalisme puis de la sécularisation, comme on va le voir.

En fin de compte, alors que le travail de définition péchait plutôt à l'origine par réductionnisme, en renvoyant implicitement la religion à l'irrationnel ou en y voyant une idéologie particulière, il subit aujourd'hui la tentation inverse, qui est d'annexer tout système fondamental de sens et de valeurs sous la bannière de la religion. Est-ce un effet de la sécularisation ou du "retour du religieux"? Il s'avère, en tout cas, que ces deux extrêmes correspondent précisément à des positions symétriques quant à la conception de la religion. Le premier est typique du rationalisme et de l'incroyance, qui voient en définitive la religion comme une "superstition" ou comme une illusion, par exemple, une "hypostase de la société" (E. Durkheim). Le second est en général le fait de sociologues croyants pour qui, au contraire, la religion est la source ultime du sens et des valeurs, et qui définissent en conséquence la religion par l'ultime ou par les valeurs suprêmes; il est sans doute significatif que ce point de vue ait été surtout adopté par des protestants, semble-t-il, comme si les sociologues catholiques hésitaient à coller l'étiquette de religion, sinon en un sens métaphorique, à ce que leur Eglise a longtemps regardé avec hostilité comme des produits non religieux du monde moderne. Faut-il le préciser, ces deux extrêmes ne sont le fait que d'une partie des sociologues incroyants ou croyants, et d'autres facteurs contribuent également à expliquer les divergences sur la définition de la religion. Mais nous concentrerons notre attention sur celui-là parce qu'il paraît prédominant, qu'il n'a jamais été pris en considération frontalement, qu'il touche à ce qui fait la particularité de l'objet "religion" dans la sociologie et qu'on peut en tirer d'utiles conclusions.

Ces deux manières de voir symétriques correspondent à des traditions intellectuelles qui se sont forgées en relation avec le processus historique de sécularisation. Schématiquement, à partir du 18^{ème} siècle s'est développé le point de vue selon lequel les religions seraient une invention humaine ou, tout au moins, selon lequel l'homme serait l'auteur autonome du sens et des valeurs à distance d'une transcendance lointaine (déisme). Le 20^{ème} siècle a vu précisément ces conceptions pénétrer dans la masse à travers le laïcisme, le communisme, etc., et, de manière plus diffuse, l'idée, majoritaire en Europe de l'Ouest, semble-t-il, d'un Dieu impersonnel;¹⁵ de plus, la démocratie pluraliste et les droits de l'homme y sont devenus les fondements ultimes de l'être-ensemble. En somme, des systèmes (de sens et de valeurs) autonomes par rapport à la religion, mais pas forcément opposés à elle,

fondent ou concourent à fonder l'intégration sociale, ce qui rend réellement possible de concevoir la religion comme l'une particulière des figures de l'ultime. Ce n'est pas un hasard si la France est l'un des derniers pays où les définitions totalisantes pénètrent, alors même que le débat sur la religion civile s'est évanoui aux USA et que Bellah a pris du recul par rapport à ce concept.¹⁶

Aux USA où les valeurs fondamentales sont tout à la fois civiles et religieuses, où l'athéisme est très limité, où les groupes se définissant comme religieux bénéficient d'avantages appréciables, où, de surcroît, la sociologie des religions a été assez liée à la théologie, le point de vue inverse a trouvé les conditions sociales de son développement. T. Parsons exprime bien cette réalité lorsqu'il écrit que "the legitimation system of every society . . . is always related to, and meaningfully dependent on, a grounding in ordered relation to ultimate reality. That is, its grounding is always in some sense religious".¹⁷ Le fondement du lien social ne saurait être que religieux pour Davis et Nottingham, tout comme l' "ultimate reality" (Wach), l' "ultimate concern" (Tillich), les "ultimate problems" (Yinger), les "ultimate conditions of existence" (Bellah, Coleman) la "world view" (T. Luckmann) ou "the way of the whole" (Schmid), plusieurs précisant que la dimension religieuse est intrinsèque à la nature humaine et à la société.

Enfinement, l'enjeu essentiel de cette redéfinition de la religion, c'est l'existence (et l'étendue) d'une possible autonomie du sens, des valeurs et du croire par rapport à la religion. Schématiquement, ou bien la religion en est l'une des figures particulières (historiquement, la principale), et alors le communisme, les droits de l'homme, etc., ne sont pas des religions mais peuvent présenter des analogies de structure, voire des emprunts directs; ou bien elle en est la seule figure, et alors tout est religion. Bref, la religion a-t-elle le monopole du sens et des valeurs, sinon, quelle est sa place, où sont les limites? C'est le problème de ce que M. Gauchet appelle la "sortie sociale" hors de la religion.¹⁸ La définition par l'ultime traduit un refus de cette possible autonomie, inconcevable aux yeux de certains croyants qui surmontent ainsi leur dissonance cognitive (si l'ultime n'est plus forcément religieux, il suffit de définir le religieux par l'ultime pour qu'il le reste). C'est l'équivalent sociologique de l'idée selon laquelle un incroyant ne saurait être qu'un croyant qui s'ignore ou qui s'égare; ces analyses voient volontiers dans la sécularisation au sens strict un facteur d'anomie, tout comme les autorités confessionnelles qui attribuent les maux de la société à la perte des valeurs religieuses. En même temps, comme le montre M. Hill, ce qu'on appelle la "sécularisation" peut changer complètement selon la définition que l'on se donne de la religion, avec, aux extrêmes, les définitions institutionnelles qui vont plutôt conclure à un déclin religieux, et les définitions fonctionnelles qui rendent impossible toute sécularisation, sinon comme déplacement du religieux vers d'autres formes.¹⁹ La conception de la religion comme idéologie est en affinité avec la position inverse, et l'on pourrait en faire une analyse symétrique.

Avec Berger et Luckmann, n'oublions pas "qu'il existera toujours une base socio-culturelle pour la compétition entre des définitions rivales de la réalité et que l'issue de la rivalité sera affectée, sinon toujours parfaitement

déterminée, par le développement de cette base”, ni que “les définitions de la réalité possèdent un pouvoir d’auto-accomplissement”.²⁰ Beckford souligne le fait que la définition de la religion est un processus social, comme la réalité qu’elle essaie d’appréhender, et que la notion de sacré serait un produit culturel et historique qui pourrait avoir perdu sa pertinence dans les sociétés industrielles avancées.²¹ Du reste, si l’“ultime” n’est plus nécessairement religieux, la notion de sacré se dissocie du religieux pour en venir à désigner ce qu’on tient pour absolu, inviolable, par exemple, la famille, la nation, la liberté, le prolétariat, etc., alors que, à l’époque de Durkheim, la figure du sacré était quasi-inséparable de la figure du religieux et n’était encore appliquée à d’autres réalités que par analogie. C’est, par exemple, ce dont prend acte F.-A. Isambert²² et ce que me suggère une enquête auprès de soixante-cinq étudiantes d’une école catholique de Rennes (1988): la définition du sacré comme “quelque chose que l’on associe à la religion, aux croyances” n’a recueilli que 11 pour cent de leurs choix, contre 52 pour cent pour “quelque chose à quoi l’on attache beaucoup d’importance”, 16 pour cent pour “quelque chose que l’on craint parce qu’on ne la connaît pas mais que l’on doit respecter” et 21 pour cent à des items proches du second. Cette interprétation aiderait à comprendre que la notion de sacré ait été largement abandonnée.

Définir la religion à distance du réductionnisme et de l’annexionnisme

D. Hervieu-Léger souligne avec raison qu’ “aucune discipline sociologique ne se trouve confrontée, comme l’est la sociologie des religions, avec un objet dont l’existence est proprement déterminée par la définition qu’il donne de lui-même”, en ce sens où chaque religion “sait et dit, de façon élaborée et formalisée, ce qu’est la religion”.²³ A cela s’ajoute le fait que la religion renvoie à quelque chose qui, non seulement dépasse radicalement les limites de la réalité “objective”, mais encore, prétend lui donner son vrai sens et être la réalité ultime, précisément. Les sociologues de la politique peuvent diverger sur la définition de leur objet mais la réalité du pouvoir n’est pas matière à conviction. En revanche, à propos de la religion, selon que l’on pense que ce “radicalement autre” existe ou non, et selon la manière de le concevoir, le point de vue personnel peut être très différent puisque, aux extrêmes, ce qui est pour certains la réalité ultime n’est pour d’autres qu’illusion. Le tout est de savoir si et comment la conviction personnelle influence l’analyse sociologique, or les définitions de la religion par l’ultime et par l’idéologie prennent en fait parti là où la sociologie ne permet pas en elle-même de trancher.

On peut tirer plusieurs enseignements de ces constats:

(1) Etant donné ces particularités, en sociologie des religions, le rapport à l’objet fait partie de l’objet plus encore que dans aucune autre discipline et, par conséquent, il doit être pris en compte dans la définition de l’objet. Si les convictions sont, bien sûr, une affaire personnelle, en revanche, leur contrepartie sociologique doit être explicitée d’une manière ou d’une autre,

et notamment par des enquêtes permettant de mettre en relation le point de vue sur la définition de la religion avec les caractéristiques sociales, scientifiques, religieuses, idéologiques, etc.

(2) Le réductionnisme, qui définit la religion sur le modèle des systèmes symboliques non religieux comme l'idéologie, et l'annexionnisme, qui, à l'inverse, rapporte tout à la religion, sont sans doute les deux principaux écueils; ils ont malgré tout leur vertu heuristique pour peu qu'ils explicitent leurs présupposés. Mais, comme le précisent Berger et Luckmann, "ce qui reste sociologiquement essentiel, c'est l'affirmation que tous les univers symboliques et toutes les légitimations sont des produits humains; leur existence prend sa source dans la vie des individus concrets, et ne détiennent aucun statut empirique en dehors de ces dernières" (p. 175). Il faudrait donc porter plus d'attention aux processus de définition de la religion à l'oeuvre dans la société (droit, sens usuels, conflits d'appellation), ainsi qu'y invite Beckford.

(3) Quelle que soit la démarche adoptée, on ne peut éviter la question des critères "substantifs" puisque les définitions "fonctionnelles" doivent préciser aussi ce qui différencie une idéologie religieuse d'une idéologie non religieuse, une religion séculière d'une religion non séculière, etc. (ce qui est chassé par la porte revient par la fenêtre). Sinon, ces définitions resteront tautologiques, comme le note M. McGuire, ou inopérantes, comme l'ont déploré Goody, Wilson, Hervieu-Léger ou Dobbelaere, entre autres.

(4) Une définition doit permettre avant tout d'explicitier et de raisonner le système des frontières et son évolution, et non de fixer une frontière unique. Dans l'idéal, elle devrait s'inscrire dans le cadre d'une théorie générale des systèmes de références définissant conjointement ceux qui seraient considérés comme religieux et ceux qui ne le seraient pas (et les intermédiaires), donc s'expliquant aussi sur le problème de l'autonomie possible du sens et du croire.

Passant des principes à leur application, nous terminerons par une discussion des trois éléments qui sont le plus souvent évoqués pour définir la religion. Le critère le plus attesté à la fois dans les faits et dans les définitions est cette existence supposée de deux "mondes", de deux ordres de réalité, quelles que soient les formulations retenues et les interpénétrations supposées (dualité/unité): d'une part, un monde dit "naturel" ou "empirique" ou "visible" ou "humain", d'autre part un monde dit "surnaturel" ou "supra-empirique" ou "invisible" ou "supra-humain", etc. De même, D. Martin distingue le religieux (du séculier) par "an acceptance of a level of reality beyond the observable world known to science, to which are ascribed meanings and purposes completing and transcending those of purely human realm", définition reprise par K. Dobbelaere qui lui ajoute l'aspect de "commitment".²⁴ Le second critère est l'existence d'une communication entre les hommes et ce monde par des moyens symboliques (prière, rite, sacrifice, culte). Le troisième est l'existence de formes de communalisation (organisation, église, secte, etc.). On le voit, ces critères correspondent en gros aux croyances, pratiques et structures.

Il paraît impossible de faire l'économie du premier critère si l'on veut éviter ces définitions "indéfiniment inclusives" que rejette à juste titre D. Hervieu-Léger — mais la voie qu'elle tente elle-même le permet-elle dans la mesure

où sa définition peut s'appliquer aussi bien à un parti politique ou à une association d'anciens combattants qu'à un mouvement religieux: "belief phenomena having something in their own right by which to appeal to an authority-making tradition".²⁵ Les problèmes de frontière se posent en particulier à propos du bouddhisme originel, de l'astrologie, des ésotérismes les plus philosophiques et de toutes ces nouvelles pratiques qui se situent à la lisière de la psychologie ("potentiel humain") ou de l'ésotérisme. Si maintenant on ajoute le second critère, on exclut les domaines où est postulée l'action de forces ou entités invisibles avec lesquels il n'y a pas de communication possible, par exemple, l'astrologie. Par contre, on conserve la magie et la sorcellerie, qui satisfont à ces deux critères mais qui vont se trouver éliminées si l'on prend également en compte le troisième critère, encore qu'on puisse trouver des exceptions. En outre, selon que cette communalisation sera conçue de manière plus ou moins structurée, on y incluera, ou non, par exemple, ces groupes informels assez nombreux dans la conjoncture actuelle de dissémination du "religieux".

On pourrait appliquer ce type de réflexion à propos de la notion du sacré. Ou bien on la rapporte uniquement à ce qui dépasse les limites objectives de la condition humaine, et alors on retombe sur la définition durkheimienne tout en l'ayant rendue opératoire, ou bien on la réfère, plus largement, à tout ce qui est tenu pour absolu, inviolable, et alors le sacré religieux n'est plus qu'une forme particulière du sacré mais on peut préciser ce qui le spécifie par rapport aux autres formes. De la même manière, on peut réserver les notions de rite et de croyance aux phénomènes religieux ou bien ne voir dans leurs manifestations religieuses qu'un cas particulier dont on peut, là encore, identifier la spécificité.

Si je devais prendre moi-même position dans ce débat, ou simplement indiquer ma préférence par souci d'objectivité, je pencherais pour la conjonction de ces trois critères (en tant que critères minimaux) sous leur formulation la plus large, soit: (1) l'existence postulée d'être(s), de force(s) ou d'entité(s) dépassant les limites objectives de la condition humaine; (2) l'existence de moyens symboliques de communication avec eux (prière, rite, culte, sacrifice); (3) l'existence de formes de communalisation — le qualificatif "objectives" étant là pour rappeler la particularité du point de vue scientifique. Et s'il fallait ne retenir qu'un critère, ce serait le premier. De toutes manières, le plus important est de pouvoir raisonner sur un système de traits différentiels. De même, une définition sociologique de la jeunesse n'a pas à dire à quel âge précis on quitte celle-ci mais à identifier les traits différentiels de cette étape du cycle de vie; une définition du rural n'a pas à dire à partir de quel chiffre de population on entre en ville mais à définir le système de critères qui permettent de penser cette dualité. Enfin, l'intérêt d'une définition est également relatif à un type de questionnement. Il ne saurait donc y avoir de définition qu'au pluriel (au-delà de traits minimaux), et de frontière qu'en continuum (au-delà de territoires reconnus).

NOTES

1. Voir C. Geertz, 1972, p. 23.
2. Cf. à ce propos M.B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Belmont, Wadsworth, 1981, pp. 3-10; R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Basil Blackwell, 1970 (il y reprend la distinction instaurée par J. Goody).
3. M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, pp. 429, 432.
4. M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947, p. 208.
5. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1939.
6. J.A. Pradès, *Persistence et métamorphose de sacré*, Paris, PUF, 1987 (cf. en particulier pp. 117-18).
7. B. Wilson, "Secularized Religion: The Case of Scientology", communication à la XXème Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Helsinki, 1989.
8. E. Benveniste avance que le mot "religion" vient plutôt de *religere*, "accomplir avec scrupule", cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, p. 265.
9. Voir T. Parsons, 1937, pp. 430-31.
10. *Ibid.*, pp. 433-4.
11. Cf. "The Five Religions of Modern Italy", dans R.N. Bellah et, P.E. Hammond (eds) *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1980.
12. J.P. Willaime, "De la sacralisation de la France. Lieux de Mémoire et imaginaire national", *Archives de sciences sociales des religions* 66(1), juillet-septembre 1988, pp. 125-45.
13. J. Ségué, "L'approche wébérienne de phénomènes religieux", dans R. Cipriani and M.I. Maciotti (eds) *Omaggio a Ferraroti*, Siores, Studi e ricerche, 1989. De même, J.P. Sironneau utilise un sens plutôt métaphorique in *Sécularisation et religions politiques*, Paris et La Haie, Mouton, 1982.
14. T. Parsons, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Journal of the History of Ideas*, 5, 1944, p. 177 et seq.
15. Selon l'enquête de l'EVSSG de 1981, 75 pour cent déclarent croire en Dieu, 35 pour cent en un Dieu personnel; cf. J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris, PUF, 1983, p. 287. Voir aussi les travaux de K. Dobbelaere.
16. Cf. J.A. Mathisen, "Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?", *Sociological Analysis* 50(2), été 1989, pp. 129-49.
17. T. Parsons, 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, cité dans F. Whaling (ed.) *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, p. 157, Berlin, New York, Amsterdam, Vol. II, 1985.
18. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
19. M. Hill, 1973, p. 228.
20. P.L. Berger et T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
21. J.A. Beckford, "Is the Sacred a Sociological Category?", *The Journal of Oriental Studies* 26(1), 1987, pp. 33-9.
22. F.A. Isambert, *Le sens du sacré*, Paris, Minuit, 1983.
23. D. Hervieu-Léger, "Faut-il définir la religion?", *Archives de sciences sociales des religions* 63(1), janvier-mars 1987, p. 24.
24. D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 12; K. Dobbelaere, "Changing Orientations in the Sociology of Religion", communication à la 20ème CISR, Helsinki, 1989, pp. 9-10.

²⁵. D. Hervieu-Léger, "Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes", *Social Compass* 36(1), 1989, p. 78.

REFERENCES

- Bellah, R.N., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*, p. 6, Glencoe, IL, Free Press.
- Bellah, R.N., 1964, "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29(3), p. 359.
- Bellah, R.N., 1967, "Civil Religion in America", *Daedalus*, p. 96.
- Bellah, R.N., 1976, *Beyond Belief*, p. 21, New York, Harper and Row.
- Berger, P.L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, p. 26, New York, Doubleday.
- Berger, P.L., 1974, "Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, pp. 125-34.
- Bouquet, A.C., 1953, *Comparative Religion*, pp. 15-16, London, Penguin.
- Coleman, J.A., 1970, "Civil Religion", *Sociological Analysis* 31, p. 69.
- Davis, K., 1948, *Human Society*, New York, Macmillan.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65, Paris, Alcan.
- Evans-Pritchard, E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London.
- Firth, R., 1959, "Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89(2).
- Frazer, J.G., 1890/1955, *The Golden Bough*, New York, St Martins.
- Geertz, C., 1972, "La religion comme système culturel", in *Essais d'anthropologie religieuse*, p. 23, Paris, Gallimard.
- Goody, J., 1961, "Religion and Ritual: The Definitional Problem", *British Journal of Sociology* 12, pp. 142-64.
- Hardin, B. and Kherer, G., 1985, "Sociological Approaches (2)", dans F. Whaling (ed.) *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton.
- Hill, M., 1973, *A Sociology of Religion*, p. 42, London, Heinemann.
- Hill, M., 1985, "Sociological Approaches (1)", dans F. Whaling (ed.) *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Vol. 2, Berlin/New York/Amsterdam, Mouton.
- Horton, R., 1960, "A Definition of Religion and Its Uses", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90(2).
- Lessa, W.A. and Vogt, E.Z., ed., 1958, *Reader in Comparative Religion*, New York, Harper and Row.
- Luckman, T., 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.
- Luhmann, N., 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Malinowski, B., 1925/1948, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York, Free Press.
- Martt, R.R., 1900, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Free Press.
- Marx, K. et Engels, F. "L'idéologie allemande", in *Sur la Religion*, p. 74, Paris, Ed. Sociales, 1972.
- Nottingham, E.K., 1954, *Religion and Society*, New York, Random House.
- Otto, R., 1923/1968, *Le sacré*, p. 21, Paris, Payot.
- Parsons, T., 1937, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Free Press.
- Parsons, T., 1951, *The Social System*, p. 2, Glencoe, Free Press.

- Parsons, T., 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Radcliffe-Brown, A.R., 1969, *Structure et fonction dans la société primitive*, pp. 247 et 275, Paris, Minuit.
- Robertson, R., 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*, p. 47, New York, Schocken.
- Schmid, G., 1979, *Principles of Integral Science of Religion*, La Haie, Mouton.
- Spiro, M.E., 1966, "La religion: problèmes de définition et d'explication", dans *Essais d'anthropologie religieuse*, p. 121, Paris, Gallimard.
- Tylor, H.B., 1871, *Primitive Culture*, London, Murray.
- Wach, J., 1955, *Sociologie de la religion*, p. 17, Paris, Payot.
- Wach, J., 1958, *The Comparative Study of Religion*, pp. 30-31, New York, Columbia University Press.
- Wilson, B., 1982, *Religion in a Sociological Perspective*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- Yinger, J.M., 1957, *Religion, Society and the Individual*, p. 17, New York, Macmillan.

Yves LAMBERT est directeur de recherche à l'INRA, auteur de *Dieu change en Bretagne* (Paris, Cerf, 1985), et s'oriente vers la sociologie comparée des religions. ADRESSE: INRA, 65 rue St Brieuc, 35042 Rennes Cedex, France.