

Réflexion sur : Quels risques pour une sociologie de la religion ?

I. Résumé de l'intervention d'Olivier Bobineau

1. Introduction / Présentation

Notre invité a choisi, au début de la séance du 13 novembre 2008, de se présenter sous 3 angles : l'angle **théorique**, l'angle **militant** et l'angle de la **polyvalence des méthodes**. Lorsqu'on est attentif au parcours d'Olivier Bobineau, à sa carrière, on remarque en effet que les recherches conceptuelles côtoient une activité associative et politique chargée :

Entre autres, il est membre statutaire du *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités* (GSRL), laboratoire EPHE/CNRS, maître de conférences à Sciences-Po et à la Faculté de Sciences Sociales et Économiques (FASSE) de l'Institut Catholique de Paris. Il est également directeur de *l'Institut du Sens Politique* et directeur pédagogique du diplôme universitaire « *Religions, laïcité, interculturalité* » à la Faculté de Sciences Sociales et Économiques.

En ce qui concerne ses implications associatives, on peut citer la responsabilité de l'ARES, le groupe JONAS, et la présidence des *Chrétiens pour une Nouvelle Gauche*. Olivier Bobineau est également conseiller aux affaires religieuses au Ministère de l'Intérieur et des Cultes. La polyvalence de sa formation assure une diversité du traitement des questions, réunies dans une réflexion qui se veut unifiante¹.

Sans doute cette grande activité, fournie et multiple répond-elle au principe d'action et de solution, apparemment cher à Bobineau, hérité de Durkheim, et qu'il cite à plusieurs reprises lors de son intervention :

« Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers : c'est, au contraire, pour mieux les résoudre. »²

¹ On peut trouver bon nombre d'informations complémentaires sur le blog d'Olivier Bobineau : <http://www.olivierbobineau.com/>

² Durkheim, *La division du travail social*, Paris, PUF, 1893/1930, p.34

Un autre aspect important de la méthode de Bobineau est l'*ethnométhodologie* (héritée de Garfinkel). Dans ses travaux sur le satanisme notamment, l'intervenant s'est apparemment servi de cette approche visant à étudier la façon dont des participants confèrent son intelligibilité propre à une activité. Il s'agit d'un retournement de perspective par rapport aux méthodes de l'analyse formelle, dans la mesure où l'ethnométhodologie ne vise pas à observer, avec une certaine extériorité, des phénomènes dont elle offrirait une lecture en fonction de concepts discutés au sein de la discipline, mais s'intéresse *de l'intérieur* à la manière dont se fabriquent les principales caractéristiques observables d'un phénomène.

Pour le dire plus simplement, là où les disciplines conventionnelles rangent le monde social dans des cases appropriées, l'ethnométhodologie cherche à décrire les cases qu'un groupe se donne à lui-même pour ranger les activités du monde social. L'ethnométhodologie a, pour cette raison, l'ambition d'être une sociologie sans induction³.

2. L'intervention

Elle connaît trois moments:

- a) l'approche historique
- b) les tentatives classiques de circonscription de l'objet
- c) la définition de Bobineau

a) L'approche historique

Bobineau commence ici par faire état de l'histoire du mot « religion », et ce, avant d'en venir à l'évolution du concept. *Quel est le sens réel du mot religion ?* L'intervenant reprend les deux étymologies traditionnelles en tentant de les mettre en perspective pour faire un choix pertinent. Nous devons la première à Cicéron⁴ qui insiste sur le fait que religion vient de « *legere* », c'est-à-dire *ramasser* ou *cueillir* : la religion serait donc le fait de recueillir, ou de recollecter (d'où certainement la notion de '*recueillement*'). La seconde recherche étymologique, plus tardive, nous vient de Lactance⁵, qui affirme que « religion » vient de « *ligare* », c'est-à-dire *lier*. La religion serait donc une manière de relier, d'exprimer la relation de l'homme à Dieu, mais aussi des hommes entre eux à un niveau social ou affectif. C'est à Benveniste que nous devons la reprise de la terminologie cicéronienne. En effet, il met au jour, dans son *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*⁶, le fait que la religion soit porteuse de l'idée d'un redoublement d'attention : on y revient sur ce que l'on fait avec scrupule. [Sans doute est-ce grâce à lui qu'on a compris que '*religion*' est l'opposé de '*négliger*']. Il y a donc l'idée, dans la tradition cicéronienne reprise par le linguiste, d'un retour sur une réflexivité comportementale concernant certaines relations.

³ Cf. Harold Garfinkel, *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, 2007 et Michel de Fornel, Albert Ogien, Louis Quéré (dir.), *L'ethnométhodologie, une sociologie radicale*, Paris, Éditions La Découverte et Syros, 2001

⁴ Cicéron, *De natura deorum*, II, 10 (trad. *La nature de Dieux*, Belles Lettres, Paris, 2002)

⁵ *Institutions Divines*

⁶ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, p. 267 et ss, tome II.

Ainsi, *le mot religion* a une histoire, mais il en va de même pour *le concept de religion*⁷. Cette 'histoire' ne revêt évidemment pas à un panel complet mais plutôt à une large mise en perspective de la notion aux moments clefs de son évolution et de ses transformations.

Apparemment, ce concept aurait eu le rôle, sous l'Empire Romain, de distinguer la religion d'Etat (culte habituel des dieux, des ancêtres etc.) de cette nouvelle pratique qui vient déranger la sphère politique et civique : le christianisme.

Par la suite, et certainement avec Constantin et l'instauration du césaropapisme, on assiste à une équivalence stricte entre la religion et le christianisme, équivalence qui revient à séparer en dernière instance vraie et fausse religion. Au moment du schisme protestant, on se pose ensuite la question (notamment au Concile de Trente : 1542-1567) de savoir comment il sera possible de qualifier la nouvelle émergence protestante. La qualification de religion est monopolisée alors par le catholicisme. Il ne faut pas oublier que cette propriété sera remplacée par celle de superstition au moment de la Révolution française.

Dans le monde contemporain, l'évolution du concept de religion a conduit à en faire ce que Bobineau appelle un « *concept-valise* » : on parle de religion du football par exemple⁸. On assiste ainsi à l'ouverture du concept de religion, ce qui montre la difficulté de définir ce terme. D'où le passage logique à la seconde partie de l'intervention d'Olivier Bobineau consacrée aux définitions classiques de la religion selon deux pôles : *le pôle fonctionnel* d'un côté, *le pôle substantiviste* de l'autre.

b) Tentatives classiques de circonscription de l'objet

Le pôle fonctionnel est défini par une conception de la religion comme instance ayant pour fonction la régulation, l'intégration et la socialisation. Le problème d'une telle vision de l'objet religieux, c'est que toute instance permettant la régulation, l'intégration ou la socialisation n'est pas une religion.

Le pôle substantiviste, quant à lui et comme son nom l'indique, s'intéresse à la *substance* de la religion dans une perspective méta-sociale ou méta-expérimentale. On retrouve notamment une telle approche chez Marcel Gauchet et sa définition de la religion comme ce qui a trait à l'invisible (définition essentialisante) : le problème d'une telle définition, c'est qu'elle mène à ignorer certains aspects des religions orientales comme l'hindouisme et le bouddhisme⁹.

Chez J.P. Willaime et Danièle Hervieu-Léger, on retrouve des définitions distinctes de la religion : chez Danièle Hervieu-Léger, la religion est définie comme une lignée de croyances (ce qui compte étant la lignée, la mémoire). Chez J.P. Willaime, la religion est définissable en termes de don (longitudinal, horizontal et vertical).

⁷ En citant comme référence, notamment, le travail de Daniel Dubuisson dans *L'occident et la religion : Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

⁸ Cf. par exemple Denis Müller, *Le football, ses Dieux et ses Démons*, Genève, Labor et Fides, 2008.

⁹ Comment définir le « *saisissement* » bouddhiste dans l'approche de Gauchet ? On peut rappeler qu'elle est elle-même basée sur la distinction profane/sacré chez Durkheim.

Bobineau pense que cette dernière définition soulève deux interrogations :

- elle n'est pas *symptomatique* d'une religion automatiquement
- on peut se poser la question de savoir si la religion est *réductible* au don

c) La définition de Bobineau

Sa découverte du satanisme (compris comme étant une étape dans la compréhension de l'être humain dont « *le spectre se situe entre Dieu et le Diable* ») mais aussi des travaux de Piette¹⁰, Girard, Ricœur et Levi-Strauss permettent à Bobineau de poser une définition de la religion distincte des deux pôles évoqués ci-dessus.

Pour Piette, par exemple, la religion est formée par 4 couples fondamentaux :

- croire / douter (colère)
 - visible / invisible
 - récit / fiction
 - ordinaire¹¹ / extraordinaire
- } cependant, l'hybridation empêche la négation

Dans la classification de Piette, ce qui intéresse Bobineau au plus haut degré, c'est le couple *ordinaire / extraordinaire* : serait-ce là l'essence définitionnelle de la religion ? Selon lui, cette dernière serait matérialisée par un curseur en mouvement perpétuel entre les deux pôles de l'ordinaire et de l'extraordinaire. Dans ce mouvement qu'on pourrait qualifier de dialogique, le fait religieux est donc une sorte *d'ordinarisation de l'extraordinaire et d'extraordinarisation de l'ordinaire*. L'intervenant prend la transsubstantiation comme exemple : il y a ordinarisation de l'extraordinaire lorsque les personnes communient en ingérant ce qu'on appelle « la chair du Christ » et extraordinarisation de l'ordinaire quand elles baissent la tête au moment où le prêtre lève la coupe et l'hostie¹².

II. Recherches et réflexions à partir de la conférence

¹⁰ Albert Piette, *Le fait religieux, Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003

¹¹ Cf. notamment Max Weber, *Economie et Société*, Poche, Paris, 2002, et la question du charisme et de la quotidiannisation.

¹² Bobineau avait fait également appel à Girard pour comprendre la question de la violence dans la religion : « la religion est un couteau qui peut servir à partager le pain mais aussi à tuer ». Il fait appel à Ricœur (*Herméneutique de la Bible*) parce que ce dernier procède également à un découpage par couples en quatre points pour parler de l'expérience religieuse limite :

- les énoncés métaphoriques : il faut produire un langage contre-intuitif qui va contre sa propre limite
- la séquence religieuse est marquée par l'orientation, la désorientation et la réorientation
- l'excès religieux : intensification et insinuation du projet religieux
- l'irruption de l'inouï dans notre expérience

1) *La problématique de la définition*

Le point qui est patent dans la présentation de notre invité et qui a resurgi dans un certain nombre de questions, est celui de la définition de la religion. Avant de faire état d'un certain nombre de définitions classiques en sociologie, tournons-nous vers la conclusion d'un des ouvrages de l'intervenant¹³, très éclairante sur ce problème. Dans cette conclusion, les auteurs font état de la distinction apparaissant ci-dessus, entre définitions fonctionnelles de la religion et définitions substantivistes ou exclusivistes. Le passage qui suit est une lecture suivie de leur conclusion, lecture agrémentée de recherches parallèles sur des points similaires.

Le fait est que, depuis les premières réflexions de Durkheim, il existe une vraie dissension autour de la question de la définition de la religion, ou du « fait religieux » comme le nomment généralement les sociologues. Il semble que, même dans la sociologie contemporaine, le débat ne soit pas clos et que les approches divergentes soient encore en questionnement¹⁴. Selon toute apparence, cependant, il est possible de dresser « un horizon de ces définitions » afin de mieux comprendre, d'un point de vue sociologique, ce qu'est une religion.

La première approche définitionnelle de la religion est *l'approche fonctionnelle* : à la suite de Durkheim, les sociologues qui la défendent pensent la religion comme *un système culturel dans lequel des codes sont transmis ainsi que des valeurs, des référents et un ensemble d'attitudes qui peuvent se manifester aussi bien dans la sphère privée des individus (prière rogatoire solitaire, par exemple) que dans sa sphère communautaire (dans les lieux de culte, les groupes de prières et d'études religieuses, ou tout simplement la famille, les amis etc.)*. Dans cette perspective, la religion est pensée comme génératrice de codes, mais aussi comme instance normative régulant les actions des individus.

Il faudrait préciser la définition du fonctionnalisme, mais on peut d'ores et déjà dire qu'il s'agit de mettre en lumière les fonctions sociales remplies par les pratiques et les croyances religieuses. Cette tendance, marquant la sociologie de Parsons ou de Merton a également marqué l'ethnologie de Malinowski ou de Radcliffe-Brown. Elle part de 3 postulats de base :

- **le postulat de l'unité fonctionnelle de la société** : toutes les pratiques et les croyances sociales participent au fonctionnement social global
- **le postulat du fonctionnalisme universel** : toutes ces pratiques et croyances ont un rôle positif dans la société car elles répondent à un réel besoin d'adaptation
- **le postulat de nécessité** : ces pratiques et ces croyances sont nécessaire à la vie en société

Comme cela a été soulevé ici [I.2.b.], le problème, avec ce type d'approche fonctionnelle du religieux, est que l'objet religieux perd toute spécificité : comme le remarquent les auteurs : « tout devient religieux, le football, un concert de musique

¹³ Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des Religions*, Armand Colin, Paris, 2007, p.121-123.

¹⁴ Cf. notamment Yves Lambert, « La 'Tour de Babel' des définitions de la religion » (art.), *Social Compass*, 38 (1), 1991, p.73-85.

metal, un meeting politique... »¹⁵. Un autre problème étant que l'accent mis sur le côté communautaire de la religion empêche de penser efficacement et adéquatement les processus individuels et subjectifs qu'on rencontre dans la religion contemporaine (comme le « *believing without belonging* »). Une critique également adressée au fonctionnalisme, par J.P. Willaime, est qu'il considère la société comme un ensemble stable, ce qui rend difficilement interprétable le rôle du conflit induit par les religions : « La religion ne joue pas seulement un rôle intégrateur ou fédérateur, mais également un rôle de dissolution. »¹⁶ De plus, on voit que l'approche fonctionnelle fait la lumière sur les rapports entre religion et société mais on se demande comment une telle théorie nous éclairera sur le rapport des religions entre elles et sur les rapports sociaux à l'intérieur des religions.

La seconde approche est l'*approche substantiviste ou exclusiviste* : prenant les définitions fonctionnelles à contre-pied, elle tend à décrire la religion comme un phénomène particulier mettant en scène des personnages transcendants et une réalité sacrée : allant au-delà de l'expérience humaine, la religion est réellement un phénomène à part. Là où les fonctionnalistes mettent l'accent sur les processus de transmission (entre les générations par exemple), les substantivistes parlent plutôt de représentations ou de croyances supranaturelles. Disons qu'on se concentre davantage sur une définition de ce qu'est la religion (là où les fonctionnalistes pèchent peut-être par excès d'ouverture), mais qu'on passe à côté de toute la compréhension sociologique des religions, ce qui est, aux yeux des auteurs, assez dommageable.

Est-ce qu'une troisième voie est praticable dans cette situation, voie qui rendrait compte autant de l'identité des religions, de leur noyau commun, que des relations entretenues avec la société, mais aussi entre elles, et en leur sein ?

Vraisemblablement, l'approche de J.P. Willaime et Danièle Hervieu-Léger, permettrait de sortir du débat entre fonctionnalisme et substantivisme. Danièle Hervieu-Léger met au jour une définition de la religion comme étant un mode spécifique du croire sur une lignée croyante (il y a donc l'idée d'une transmission et d'une relation). J.P. Willaime, quant à lui, considère que la religion est une communication symbolique se rapportant à un charisme fondateur : dès lors, il y a bien une filiation et une transmission. Cette transmission prenant d'ailleurs, dans la suite des travaux du sociologue, la forme d'un don, ou plus précisément de trois dons : *vertical* (la religion comme activité symbolique traditionnelle postulant une donation originelle), *longitudinal* (la religion comme transmission et filiation) et *horizontal* (la solidarité dans la communauté religieuse).

La difficulté de la définition tient au fait que nous sommes, avec le fait religieux, face à un objet en perpétuel mouvement (selon les auteurs) : il est très difficile de mettre en perspective ses différentes manifestations et de les classer sans entrer dans un réductionnisme qui ferait du religieux soit une manière de se socialiser, soit un moyen de parvenir à un objet transcendant, soit encore une question de rites et d'attitudes ou de postures religieuses.

2) Les définitions classiques

¹⁵ Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des Religions*, Armand Colin, Paris, 2007, p.122

¹⁶ J.P. Willaime, *Sociologie des Religions*, PUF, 1995

De manière à bien cerner le débat sur la définition, voici quelques exemples de description du phénomène par des sociologues modernes et contemporains. Dans cet exposé des thèses, on retrouve aisément la distinction entre positions fonctionnalistes et substantivistes.

a) Emile Durkheim et les systèmes de pratiques et de croyances

La page la plus écornée des livres de sociologie des religions est sans doute la p.65 des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, dans l'édition PUF Quadrige. L'auteur nous présente, dans ce passage, une définition fameuse de la religion :

« Une religion est 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. »

Dans un horizon de pensée qui est celui du projet laïc de la 3^{ème} République, Durkheim propose une définition de la religion comme système de croyances et de pratiques articulé à la notion de sacré, qui est séparée, mais permet tout de même d'instituer le lien social. En posant l'antériorité de la société sur l'individu, il ne pouvait que penser l'antériorité de la structure du culte (l'Eglise) sur les croyants et le sacré comme un lien social projeté en dehors de cette structure ecclésiastique. Pour lui, la religion n'avait rien d'exceptionnel ou d'anormal mais exprimait au contraire la régularité et la constance d'une société. Finalement, la religion est constituée, chez lui, de croyances liées à des pratiques se rapportant à des objets donnés dans ces croyances. Le rôle de Dieu, dans ces instances, n'est autre que celui d'être l'expression symbolique de la société, « la société transfigurée, pourrait-on dire avec Pierre Gisel¹⁷, et pensée symboliquement ».

b) Karel Dobbelaere, Claude Bovay et R.J. Campiche à la poursuite de l'héritage durkheimien :

Dans son ouvrage consacré à la sécularisation¹⁸, K. Dobbelaere donne la définition suivante de la religion, clairement inspirée de Durkheim :

« [La religion est] un système de croyances et de pratiques relatif à une réalité supra-empirique, transcendante, qui unit tous ceux qui y adhèrent en vue de former une seule communauté morale. »

Les sociologues Bovay et Campiche¹⁹, même s'ils intègrent une dimension plus large peuvent également être raliés à la cause du penseur lorrain :

« [Est religion] tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supra-empirique transcendante, qui remplit, dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale. »

c) Thomas Luckmann :

¹⁷ Pierre Gisel, *Qu'est-ce qu'une religion ?* Vrin, Chemins Philosophiques, Paris, 2007, p.14.

¹⁸ Karel Dobbelaere, *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage Publications, 1981, p.38

¹⁹ C. Bovay et Roland G. Campiche, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, p.35

Toujours dans la même optique, mais en privilégiant la jonction entre socialisation et religion et en élargissant le domaine d'application, voici la définition proposée par l'auteur de *The Invisible Religion*²⁰ :

« [On ne devient une individualité] *qu'en s'engageant avec d'autres dans la construction d'un univers 'objectif' de significations ayant un sens moral. On appellera phénomène religieux ce mouvement par lequel l'organisme humain transcende sa nature biologique. Nous pouvons donc considérer les processus sociaux qui conduisent à la formation de la conscience de soi individuelle comme fondamentalement religieux.* »

d) Max Weber

L'économiste et sociologue allemand, quant à lui, désire mettre un accent plus fort sur les comportements humains et l'action dans la religion : qu'il s'agisse d'un refus, d'une pratique, d'un détachement ou encore d'une manière de supporter la réalité extérieure. Pour lui, l'acteur va donner un sens subjectif à son comportement ; l'attention est davantage focalisée sur cette sphère individuelle que sur les rapports de croyance : *la religion est une réglementation de la vie*. Selon lui, la religion est surtout une espèce particulière « d'agir en communauté »²¹. En définitive, et même si la religion possède une fonction, celle-ci est plutôt un moyen de régler les problèmes relationnels entre le surnaturel et l'homme et de prescrire un certain nombre d'attitudes qu'il faut accomplir afin d'obtenir le bonheur sur Terre²².

Ce rapport à une existence pratique permet à Weber d'argumenter son refus de l'identification du religieux avec l'irrationnel. En effet, dans son analyse, les religions ont permis notamment l'émergence et le développement de certains types d'économie, mais également des mathématiques, de l'esprit d'entreprise et de l'enseignement universitaire ainsi que du droit. Il ne faut pas oublier pourtant que les religions, si elles restent génératrices de lien social, n'en sont pas moins une certaine forme de pouvoir. Il faut donc se concentrer sur les divers types de rapports au monde et de socialisation du religieux.

e) Danièle Hervieu-Léger

La notion de transmission et de lignée est au cœur de la définition que nous donne l'auteur dans *La religion pour mémoire*²³ :

« *Une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyance particulière.* »

²⁰ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New-York, MacMillan, 1992, p.48 sq

²¹ Max Weber, *Economie et Société*, t.1, (posthume) Paris, Plon, 1971, p.429 (et tout le chapitre V intitulé « *Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)* »).

²² Dans cette optique, il est certainement bon de se pencher sur *Deut.* IV, 40

²³ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, p.19

f) la tentative de l'anthropologie culturelle

Dans ce type de tentative définitionnelle, on s'attache aux systèmes symboliques ayant la propriété d'organiser les pratiques, les relations et les représentations d'une société donnée. Au vu de mes connaissances limitées dans ce domaine, je me bornerai ici à donner la définition de Clifford Geertz²⁴ :

« [La religion est] *un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel.*

III. Conclusion : doit-on naturaliser les problèmes ?

La conférence d'Olivier Bobineau, par sa précision et ses problématiques captivantes, nous a amené à nous poser une des questions essentielles dans le cadre de notre recherche commune : quelle est la définition de la religion ?

Est-elle réellement cet objet aux contours flous et changeants ou bien est-il possible de la cerner dans son essence, de lui donner une définition sans la figer nécessairement dans un carcan qui ne rendrait pas hommage à sa diversité et à son aspect souvent versatile ?

La religion présente un aspect social qu'il est tout à fait passionnant d'étudier et de développer sous forme de théorie : elle se transmet, on communique à son sujet, des communautés se forment en son nom. Des échanges s'établissent entre les religions, et, en leur sein, un véritable réseau social est tissé, permettant à des générations distinctes de vivre selon les mêmes préceptes. Parfois, des conflits éclatent, voire des guerres, et il arrive malheureusement à l'homme de tuer au nom de la religion.

En guise d'ouverture à la réflexion et de conclusion, nous proposerons la question suivante, qui peut-être le sujet d'un débat : *une religion est-elle réductible à sa nature sociale ?*

Evidemment, il est certain que l'intention d'Olivier Bobineau n'est pas réductionniste : la multiplicité de ses sources d'inspiration et de ses activités ainsi que de ses méthodes montre assez qu'il cherche à prendre en compte la totalité du phénomène religieux (institutions, communautés mais aussi personnes croyantes et rites, croyances etc.). Cependant, il m'a semblé trouver, dans les lectures en sociologie que j'ai faites pour préparer sa venue, une tendance à la naturalisation qui, si elle peut être pertinente et argumentée, ne m'en laisse pas moins perplexe.

²⁴ Clifford Geertz, « La religion comme système culturel » (art.) in Bradbury et alii, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p.23.

Dans la perspective d'une enquête sur la religion, la question qui nous vient naturellement est : *quelle est la nature de ce que l'on peut en dire?*

On peut en effet remarquer que, depuis les élans de la philosophie moderne jusqu'aux problématiques de la philosophie contemporaine, la tendance est à la transformation des problématiques métaphysiques en thèmes d'études des sciences humaines. Si on la constate, on peut aussi se poser la question de la raison de cette transformation : pourquoi les problèmes de l'existence de Dieu, de sa nature ou de la justification des croyances religieuses se sont-ils métamorphosés en des discussions d'ordre sociologique, psychologique, anthropologique ou cognitiviste ? S'il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à dire que les problèmes ont ainsi perdu leur intérêt philosophique, on peut néanmoins prendre en compte une telle métamorphose et la mettre en question sans jeter le doute ou le discrédit sur les matières ou les domaines tels que la sociologie, l'anthropologie ou les sciences cognitives des religions.

IV. Poursuivre la réflexion

On pourra se référer aux ouvrages et articles suivants afin de continuer un travail que la venue de notre invité a largement encouragé :

- Eileen Barker, "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!" *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 34, No. 3 (Sep., 1995), pp. 287-310 ([article disponible sur le site EPAER](#))
- Olivier Bobineau, *Sociologie des religions*, (en collaboration avec Sébastien Tank-Storper), Paris, Armand Colin, collection 128, 2007
- Olivier Bobineau, *Le satanisme. Quel danger pour la société ?*, Paris, Flammarion-Pygmalion, 2008
- Olivier Bobineau, « La musique *metal* : sociologie d'un fait religieux », *Sociétés*, n°88, juillet 2005, p. 59-71
- Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de sociologie*, Vol. 12, No. 3 (Jul. - Sep., 1971), pp. 295-334 ([article disponible sur le site EPAER](#))
- Roberto Cipriani, *Manuel de sociologie des religions*, Paris, L'Harmattan, 2005
- Erwan Dianteill, Michael Löwy, *Sociologies et religion : Tome 2, Approches dissidentes*, PUF, Paris, 2006
- Pierre Gisel, *Qu'est-ce qu'une religion ?* Vrin, Chemins Philosophiques, Paris, 2007
- Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : Approches classiques*, PUF, Paris, 2001
- Shmuel Trigano, *Qu'est-ce que la religion ? : La transcendance des sociologues*, Paris, Champs Flammarion, 2004

Olivier Bobineau : Quels risques pour une sociologie de la religion ?

- Max Weber, *Sociologie des religions* (choix de textes et traduction par J.-P. Grossein), Paris, Gallimard, 1996
- Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, Paris, 1995