

Laval théologique et philosophique



Questionner le sacré et la religion d'aujourd'hui à partir de Durkheim. En marge du récent ouvrage de José A. Prades.

Jean-Paul Rouleau

Volume 45, numéro 3, octobre 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400483ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400483ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rouleau, J.-P. (1989). Questionner le sacré et la religion d'aujourd'hui à partir de Durkheim. En marge du récent ouvrage de José A. Prades. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 437–444. <https://doi.org/10.7202/400483ar>

□ note critique

QUESTIONNER LE SACRÉ ET LA RELIGION D'AUJOURD'HUI À PARTIR DE DURKHEIM

EN MARGE DU RÉCENT OUVRAGE DE JOSÉ A. PRADES

Jean-Paul ROULEAU

DANS cette réaction à la dernière publication de José A. Prades¹, je voudrais d'abord présenter rapidement ma perception globale de cet ouvrage, puis donner suite à l'entreprise à laquelle il nous invite, c'est-à-dire risquer quelques actualisations de Durkheim dans la perspective de certaines analyses du sacré et de la religion vécus et observés au sein de la modernité.

I. PRADES AU SUJET DE DURKHEIM

Les sociologues considèrent à juste titre Durkheim comme l'un des fondateurs sinon comme « le » père de leur discipline. À son époque, plus que tout autre « scientifique social », il a contribué à dégager la sociologie naissante des langes de la philosophie et de la théologie où elle était encore enveloppée, même après Saint-Simon et Auguste Comte.

Aujourd'hui la question se pose pour ce père fondateur, comme du reste pour tous les autres : quelle valeur et quelle pertinence conservent encore en pleine modernité l'appareil conceptuel, les méthodes et les théories mis au point par Durkheim et les connaissances de la réalité qu'il en a tirées ?

C'est vers une réponse à cette question que nous oriente José A. Prades au sujet d'une composante importante de la pensée de Durkheim : celle sur le sacré et la religion. Dans ce but, son livre *Persistence et métamorphose du sacré* procède à une analyse critique attentive, minutieuse et bien documentée de l'évolution et du contenu du discours durkheimien en quête d'une définition de la religion, du sacré et de leurs origines dans l'humanité. Pour chacun de ces thèmes de base d'une sociologie de la religion, l'auteur ne se contente pas d'une simple reconstitution du cheminement de la

1. José A. PRADES, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1987, 336 p.

pensée du fondateur et de ce qu'il estime être son vrai sens. Il examine aussi les vues de plusieurs de ses différents commentateurs et prend position lui-même sur les principaux points en litige.

À plusieurs reprises en cours de développement et en conclusion, Prades dénonce les incompréhensions, les erreurs d'appréciation et même les injustices dont a été victime l'effort théorique de Durkheim sur la religion. Pour s'être laissés obnubiler par les limites des bases empiriques de ses recherches et par l'insuffisance de sa théorie explicative de l'origine de la nature ou du sentiment religieux de la personne humaine, les adversaires et même beaucoup de disciples de Durkheim sont passés à côté de l'ampleur de ses perceptions et de leur valeur heuristique. Pour être valable scientifiquement, un concept ou une théorie ont-ils besoin de rendre compte de tout le réel qu'ils veulent expliquer? Même limités, voire erronés, ne peuvent-ils pas ouvrir de nouveaux horizons, suggérer de nouvelles pistes de recherche? C'est ce qu'affirme avec beaucoup d'empathie et de conviction l'auteur de *Persistence et métamorphose du sacré* à propos des concepts durkheimiens de religion, de sacré, du principe totémique et de ce qu'il appelle « l'explication sociétiste des origines de la religion ». Bien comprises et saisies comme des approches globales plutôt que comme des explications valides dans tous leurs détails, ces notions et ces théories lui paraissent susceptibles de retrouver une fécondité nouvelle dans la recherche d'une intelligence de la permanence du sacré et de sa configuration polymorphe dans la société contemporaine.

À n'en pas douter, les affirmations multiples et répétées de l'auteur sur la pertinence de Durkheim pour l'étude du sacré et de la religion d'aujourd'hui finissent par piquer la curiosité du lecteur. En refermant le volume, celui-ci se surprend à vouloir essayer de vérifier les hypothèses de Prades. Avant même d'être parvenu à la dernière ligne, son esprit commençait déjà d'ailleurs à tenter de mettre en relation certains traits du religieux qui l'environne avec des concepts ou des propositions théoriques des *Formes élémentaires de la vie religieuse* ou d'autres écrits du maître retenus par Prades. Très tôt cependant, le lecteur se rend compte que pour procéder systématiquement à de tels rapprochements et en mesurer la fécondité ou la non-pertinence, il lui est nécessaire d'acquérir une idée plus complète, plus précise et plus structurée des principales caractéristiques du sacré et de la religion dans la modernité. Ce n'est que muni de cette perception plus affinée de la réalité contemporaine qu'il pourra évaluer avec plus de justesse l'exactitude des avancées de Prades sur la portée heuristique actuelle des percées de Durkheim dans la connaissance et la compréhension du fait social et du fait religieux. Pénétré de cette intuition et inspiré par cette vision de la démarche, j'essaierai donc dans les pages qui vont suivre d'évoquer quelques traits majeurs du sacré et de la religion dans la culture contemporaine marquée par la modernité. Pour ce faire, je m'inspirerai de quelques auteurs récents qui ont réalisé des recherches et réfléchi sur ce sujet. Par la suite, je mettrai ces observations en relation avec les définitions du sacré et de la religion et avec les propositions théoriques du principe totémiste et de l'explication sociétiste des origines de la religion mises au point par Durkheim et explicitées par Prades. Au terme de ces confrontations, peut-être pourrons-nous apprécier avec encore plus de justesse la valeur heuristique de

Durkheim pour cerner et comprendre les phénomènes religieux de la société contemporaine.

II. PRINCIPAUX TRAITS DU SACRÉ ET DU RELIGIEUX AUJOURD'HUI

Quand on observe et qu'on analyse les attitudes et les comportements religieux des peuples d'Occident aujourd'hui, on constate que l'autorité des organisations religieuses dans la définition du sacré et de la religion s'est substantiellement amenuisée depuis l'expansion de la modernité et de ses effets dans la quotidienneté et dans les masses populaires. Même si, dans certaines Églises et groupes religieux, des minorités, et parfois des minorités importantes, de fidèles continuent de mouler leurs expériences religieuses dans les cadres et les formes que leur fournissent les théologiens et les chefs, il reste que depuis quelques décades, l'individualité et la subjectivité, le vécu, l'expérience, le vérifiable exercent une influence de plus en plus large et de plus en plus importante dans la définition du contenu et dans l'expression des rapports entre la personne humaine et le sacré.

Une telle constatation globale se dégage aussi bien des études sur les nouveaux mouvements religieux et les effervescences sacrales dans les grandes religions que des analyses de la religiosité de la femme et de l'homme aux prises avec le processus de sécularisation de la modernité. Dans leur ouvrage *Vers un nouveau christianisme ?*², Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion insistent sur la dimension expressive du moi véhiculée en 1968 et après, par la contre-culture et la culture psychédélique, à l'origine, selon elles, de plusieurs mouvements religieux ou qui le sont devenus par la suite. Dans la même veine, elles prédisent pour l'avenir la persistance dans le christianisme des orientations émotionnelles introduites ou remises à la mode par les renouveaux charismatiques et pentecôtistes. De son côté, Reginald W. Bibby, observant la religion des Canadiens et des Canadiennes dans son livre *La religion à la carte*³, prétend que ceux-ci n'ont pas renié les dieux de leurs origines, qu'ils ne se sont pas non plus tournés vers des dieux nouveaux. Ils ont tout simplement mis les dieux en pièces, les anciens comme les nouveaux, et ils se nourrissent maintenant des débris de leur carnage, chacun et chacune composant son propre menu selon son appétit et ses besoins. Liliane Voyé⁴, dans le compte rendu de trois recherches auprès de professeurs de religion en France et de jeunes en Belgique, élargit le débat. Elle montre que le sacré, s'il conserve encore son caractère de réalité «*fascinans et tremendum*», déborde les produits institutionnels à base de surnaturel et de divin et qu'il gîte aussi dans la relation primaire, dans le quotidien, dans l'ici et le maintenant, dans le vécu. Le sacré aujourd'hui, c'est ce qui est proche et ce en quoi la personne s'investit intensément : le conjoint, les enfants, l'ami intime et les relations avec eux ; c'est aussi les champs que la technique et la science de la modernité ne contrôlent pas. Ainsi, pour les jeunes,

2. Danièle HERVIEU-LÉGER, (en collaboration avec Françoise CHAMPION), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1987, 395 p.

3. Réginald W. BIBBY, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, 382 p.

4. Liliane VOYÉ, « Approche méthodologique du sacré ». *Archives et bibliothèques de Belgique*, Numéro spécial, 35 (1988), « Religion, mentalité et vie quotidienne », pp. 255-277.

l'accident est naturel; pas la maladie, contre laquelle on a ou on finira bien par découvrir un jour un remède ou un traitement. Appartiennent aussi au sacré tout ce qui représente, rappelle ou produit ce hors de l'ordinaire tout proche ou qui le constitue ou tout ce qui peut conjurer la menace que peut faire peser sur ce fragile présent ici-bas le mystérieux que l'on ne contrôle pas. Dans le culte rendu à ce sacré, on reprend parfois des objets, des lieux, des personnages depuis longtemps définis comme sacrés par les organisations et les institutions religieuses, mais on leur attribue de tout autres significations que celles des origines.

Même s'ils sont loin d'épuiser le contenu et les formes du sacré et de la religion de la modernité, les traits qui précèdent, puisés et retenus chez seulement quelques analystes de ces réalités, me paraissent de nature à permettre de lancer et à alimenter une riche discussion sur l'actualité et la pertinence de Durkheim dans l'étude des phénomènes religieux contemporains.

III. DURKHEIM ET L'ÉTUDE DU SACRÉ ET DE LA RELIGION D'AUJOURD'HUI

1. *Les concepts de sacré et de religion*

Dans les deux premières parties de son livre, Prades déploie l'ampleur et la richesse des concepts de religion et de sacré chez Durkheim. Ramené à ses grandes lignes, ce développement expose et discute les propositions suivantes. À elles seules, les catégories de « surnaturel » et de « divinité » ne sauraient épuiser le concept de religion. Observés dans une perspective évolutionniste, c'est-à-dire au-delà de l'Europe et antérieurement au 19^e et au 20^e siècles, l'attitude et le comportement religieux de la personne humaine renvoient à des réalités plus variées et plus vastes. Repérables par leur contenu autant que par leur fonction, cette attitude et ce comportement incluent une dimension subjective et une dimension objective: ils mettent en rapport des intériorités et des objets. Pour Durkheim, dont Prades s'applique à faire valoir la pensée, seuls le sacré et l'affirmation de son hétérogénéité absolue par rapport au profane peuvent permettre de poser un concept de religion capable d'en englober toutes les manifestations dans le temps et l'espace et ainsi, rejoindre ce qui constitue fondamentalement la nature religieuse de la personne humaine. Le religieux ne reliant plus exclusivement au surnaturel ou à la divinité, on comprend que la conception durkheimienne de la religion ne renvoie pas nécessairement à une réalité hors du monde, sans commune mesure avec la personne humaine, même si elle comporte comme une de ses notes essentielles, une dimension transcendante. Ainsi compris, le concept de religion peut s'étendre aussi bien au quasi et au parareligieux qu'au nomoreligieux, c'est-à-dire à ce « sacré considéré... généralement comme sacré-religieux à l'intérieur d'une culture ou d'un milieu donné »⁵.

Limitée à ces éléments, la définition de la religion mise au point par Durkheim me paraît dotée d'une fécondité heuristique particulièrement riche pour l'étude du sacré et de la religion dans la modernité. Elle élargit considérablement le réel à observer et le

5. PRADES, *Persistence...*, p. 177.

champ d'étude, sans toutefois l'étendre à l'infini au point que le mot « religion » ne signifierait plus rien, englobant toute réalité. Même si elles peuvent être difficiles à gérer sur le plan opératoire, les caractéristiques d'hétérogénéité absolue par rapport au profane et de transcendance attribuées au sacré limitent au moins théoriquement le concept de religion, sans l'enfermer dans les limites étroites du divin ou du surnaturel.

Là où la définition de la religion par Durkheim me paraît présenter une première difficulté quand on la met en relation avec les phénomènes religieux de la modernité, c'est lorsque dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, elle évoque l'idée de système : la religion est « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées »⁶. Bien sûr, la dimension « système » demeure une caractéristique de la religion des contemporains et des contemporaines. Mais alors qu'autrefois, la grande majorité se moulaient dans les représentations du monde toutes faites ou prêtes à porter déjà systématisées par les grandes organisations religieuses, aujourd'hui une proportion de plus en plus grande d'hommes et de femmes se construisent eux-mêmes leurs propres systèmes à partir des diverses représentations globales du monde disponibles sur le marché des biens symboliques. Les dimensions de cohérence, de système demeurent toujours présentes mais le choix des éléments, les figures de ces ensembles sont autant les produits des sujets, des individualités existentiellement situées qui les construisent et les utilisent que les œuvres préfabriquées d'instances extérieures qui les leur fourniraient toutes faites. On voit qu'à la limite, une telle évolution de la religion peut nous conduire à autant de religions que d'individus.

Je ne suis pas sûr cependant que toutes ces religions individuelles aient le même contenu et la même fonction que les religions particulières dont parle Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Quand celui-ci emploie les expressions « religions particulières », « religions individuelles », il illustre sa pensée à l'aide entre autres du manitou personnel de l'Ojibway, du « genius » du Romain, de l'ange gardien ou du saint protecteur du catholique⁷. À mon avis, il se réfère non pas à des représentations globales et complètes du monde structurées par les individus eux-mêmes mais à de simples modulations personnelles de religions collectives.

Cette remarque sur l'écart entre le sens de religions particulières ou individuelles chez Durkheim et l'individualité de la religion aujourd'hui nous conduit à une autre difficulté de l'application de la définition durkheimienne de la religion à l'étude des phénomènes religieux de la modernité : il s'agit de la relation qu'elle pose entre le concept d'Église et celui de religion. Pour Durkheim, il y a religion quand des croyances et des pratiques relatives à des choses sacrées structurées en un système solidaire unissent en une même communauté morale appelée Église tous ceux et celles qui y adhèrent. Même si dans la plupart des pays occidentaux, de larges proportions de la population, voire des majorités, continuent de déclarer, en particulier dans les recensements, une appartenance à des Églises, peut-on encore continuer de lier l'idée de la religion à celle d'Église devant les fractionnements presque à l'infini des

6. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 4^e éd., 1960 [1912], p. 65.

7. *Ibid.*, p. 63.

consensus religieux dans la vie réelle ? Encore ici, nous rencontrons l'hypothèse qu'à la limite, nous pourrions rencontrer dans le concret autant de systèmes de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées que d'individus. Dans le cas d'individus adhérant à des croyances et à des pratiques structurées en systèmes auxquels ils seraient les seuls à adhérer, donc sans Église, pourrait-on dire qu'ils seraient sans religion ?

Avec les deux exemples qui précèdent, on voit le genre de problèmes théoriques et empiriques que peut poser une simple application de la définition de la religion selon Durkheim à la réalité religieuse contemporaine. À cet égard, Prades a amplement raison d'insister sur la valeur heuristique de la pensée de son auteur. Cette valeur repose autant sur les valences négatives que sur les valences positives de l'apport de Durkheim dans la recherche d'une intelligence des effets de la modernité sur la religion. Elle concerne aussi le progrès de la théorie dans les diverses sciences humaines et sociales.

2. *Les origines du sacré et de la religion*

Dans la troisième partie de son livre, Prades, fidèle en cela au projet des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, dépasse la question des concepts de sacré et de religion pour examiner et commenter les idées du maître sur les origines du sacré et de la religion. Deux aspects majeurs et essentiels de la recherche durkheimienne d'une théorie explicative de la religion retiennent l'attention de Prades : le principe totémique et « l'explication sociétiste des origines de la religion ». Réfléchissons sur ces deux thèmes en regard du nouveau paysage religieux de la modernité.

Le principe totémique

Dans ses grandes lignes, le principe totémique consiste, sur la base d'observations de la religion de peuplades primitives, plus particulièrement en Australie, à associer le sacré à une force, à une énergie, à une puissance. Cette force, cette énergie, cette puissance est une substance immatérielle, anonyme et impersonnelle, immanente et transcendante, diffuse dans les êtres, comme le souligne Prades relisant Durkheim. Que peut bien signifier cette conception du sacré pour une approche de la religion de la modernité ?

Si l'on se réfère aux quelques traits de la religiosité des contemporains et des contemporaines retenus plus haut, il est permis d'affirmer une nette connivence, sinon une connaturalité entre quelques-uns de ces traits et les vues théoriques de Durkheim. Sans doute, entraînés par la modernité elle-même qui, en vertu de deux de ses notes essentielles, n'accorde de crédit qu'à la raison scientifique et technique et à l'expérience ou au vérifiable, beaucoup d'hommes et de femmes d'aujourd'hui et d'ici ont tendance à reléguer le sacré dans les zones du monde et de la vie que la raison n'arrive pas à comprendre et à contrôler et à se l'y représenter comme un principe, invisible, immatériel, mystérieux agissant dans les êtres et dont il est important de toujours assurer l'orientation positive de l'intervention. Cette prépondérance accordée à

l'action, aux effets plutôt qu'aux substances, dans la façon de concevoir le sacré aujourd'hui marque aussi bien les explications de l'émotion recherchée dans les communautés charismatiques et pentecôtistes ou simplement ecclésiales, celles des prières pour la bonne santé des relations primaires, que la légitimation des pratiques pour conjurer les menaces à la fragilité humaine et terrestre en diverses circonstances. Une telle actualité du principe totémique rend cet aspect de la conception durkheimienne des origines de la religion apte à éclairer une étude des phénomènes religieux d'aujourd'hui, puisque ce principe incite à prendre en compte non seulement le religieux institutionnalisé mais aussi le religieux à la frange et à la marge, entre autres celui que Prades appelle le quasi et le parareligieux.

L'explication sociétiste des origines de la religion

On ne saurait en dire autant de la seconde partie de l'hypothèse de Durkheim sur l'origine de la religion, à savoir l'explication sociétiste de celle-ci. Fondamentalement, cette explication se résume ainsi : la cause de cette force, de cette énergie, de cette puissance que Durkheim repérait dans le principe totémique, c'est la société elle-même, c'est-à-dire le rassemblement des hommes et des femmes et l'action ou la vie collective de ce rassemblement créant dans sa réalité même son propre idéal de lui-même. C'est cette société à la fois réelle et idéalisée, faisceau de forces physiques et morales, qui est à l'origine de la civilisation et d'une vie plus haute ; c'est elle qui est sacrée et objet des croyances et du culte de la religion.

En se tournant vers les représentations qu'ont de la société les contemporains et les contemporaines, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la valeur heuristique du caractère sacré que Durkheim lui attribue. Tout d'abord, avant toute considération phénoménologique, n'est-ce pas dangereusement limiter la religion au quasireligieux et au parareligieux et ainsi, évacuer du champ d'étude des sciences de la religion de larges pans du nomoreligieux, en particulier celui faisant appel au divin et au surnaturel, que de limiter le sacré à la société, celle-ci fut-elle conçue à la fois comme individuelle et collective, comme immanente et transcendante, comme naturelle et spirituelle ?

Et à supposer que l'on adopte l'hypothèse de Durkheim, que dire de l'actuel éclatement du social dans la vie réelle comme dans l'imaginaire ? Un peu plus haut, j'ai évoqué l'individualisme qui prévaut dans la production des systèmes de croyances et de pratiques reliées au sacré. À cette constatation, il convient d'ajouter le fractionnement de la société en de multiples groupes d'intérêt et de pression, l'absence de projet social en beaucoup de collectivités ou tout simplement, l'absence de relation des individus à de tels plans d'ensemble quand ils existent. Devant cette évolution de la société et de sa vie, peut-on encore conférer à ces réalités un caractère sacré et en faire les sources de la religion ?

CONCLUSION

Voilà quelques réflexions et quelques interrogations auxquelles m'a conduit ce modeste essai de réponse à l'invitation de Prades d'actualiser Durkheim dans la

modernité. L'auteur de *Persistence et métamorphose du sacré* a-t-il raison d'être aussi enthousiaste qu'il l'est sur la pertinence et la valeur heuristique de son auteur ? Je crois que oui. Car même dans les aspects restrictifs ou non prouvés de ses concepts et de ses propositions théoriques, Durkheim peut être aussi stimulant et fécond que dans les aspects de son œuvre positifs et vérifiés dans la réalité. Les creux peuvent être aussi révélateurs et sources de progrès que les pleins. Il faut savoir gré à José A. Prades de nous avoir rappelé avec exactitude et souci du détail les enseignements du maître sur le sacré et la religion et de nous avoir situés et maintenus tout le long de cette entreprise dans une perspective de reconsidération et de dépassement de ces enseignements. En terminant, je ne vois rien de plus pertinent que de rappeler une des formulations de son projet :

Au lieu de mesurer la justesse des conclusions durkheimiennes, nous nous tenons à leur plausibilité et à leur capacité à contribuer et à stimuler le développement de la théorie socio-religiologique et le progrès de la « science de l'homme ». Ce qui nous intéresse surtout, c'est d'apprécier l'œuvre de Durkheim comme « programme de recherche »⁸.

C'est dans une perspective de vérification de cette perception que j'ai préparé et présenté cette réaction.

8. PRADES, *Persistence...*, p. 286.