Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 17 (1991)

Heft: 3

Artikel: Analyse sociologique de la croyance et sémantique

Autor: Vincent, Gilbert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814864

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 21.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE LA CROYANCE ET SÉMANTIQUE

Gilbert Vincent
Université des Sciences Humaines de Strasbourg, C.S.R.E.,
Faculté de théologie protestante, F–67084 Strasbourg

1. Introduction

Les remarques qui suivent ressembleront parfois à des objections. Or je suis conscient du fait qu'elles risquent de ne pas rendre justice à un texte comme celui de M. Krüggeler, texte d'une grande concision dont l'auteur s'est obligé à impliciter maintes propositions justificatrices. Avant tout, j'aimerais souligner l'intérêt théorique de l'analyse qui nous est proposée, qui porte sur une des questions les plus difficiles qui soient, celle de l'analyse des «représentations», où la sociologie doit compter avec des approches disciplinaires aussi nombreuses que l'histoire, la psycho-sociologie ou la linguistique. Mes remarques ne seront, au mieux, que des variations sur ce genre de problème interdisciplinaire.

2. L'objectivation de la croyance religieuse

Mes premières remarques portent sur le traitement sociologique de la croyance. Je m'interrogerai sur la portée de la distinction, dont M. Krüggeler rappelle la nécessité, entre définition(s) *théologique*(s) et approche strictement *sociologique* de la croyance. L'objectivation de quelque phénomène que ce soit exige-t-elle de s'accomplir exclusivement à l'enseigne de la fameuse injonction de la coupure épistémologique (= version ultra de la distanciation), ou bien requiert – elle ce genre de complément réflexif que Bourdieu désigne comme le moment de «l'objectivation de l'objectivation» ?

Suggérer l'utilité de ce complément, comme je me propose de le faire, exige que mon propos s'en tienne à un style réflexif, ou «critique», loin de toute prétention assertorique.

2.1 Peut-on ne pas tenir compte de ce qui, dans la sélection de thèmes de recherche, renvoie à un travail préalable de mise en forme, le plus souvent médiatique, qui signale à l'attention du sujet social qu'est le chercheur ce qu'il est «important» d'étudier, ce qui est susceptible de lui

attirer reconnaissance ou consécration sociale etc. ? Bref, qu'en est-il des rapports de la théorie et de la doxa ?

2.2 Il me semblerait difficile, même si m'y poussent les règles du jeu que j'assume en tant que «préopinant», chargé d'élaborer des objections recevables, de soutenir que les hypothèses théoriques relatives à la différenciation sont trop fragiles pour que, à la suite de M. Krüggeler, on s'appuie sur elles au moment de l'interprétation des données d'enquête. Néanmoins, ne conviendrait-il pas de se demander si, dans un champ social à surcodage médiatique (où, en particulier, le «nouveau» fait prime, fût-ce sous les traits des néo-archaïsmes et retours de toutes sortes), le chercheur réussit toujours à résister à une ambiance qui prête à l'affolement des différences et (effet de doxa) où l'on identifie le nouveau tantôt à un bouleversement des différenciations passées (thèse de la transformation ou de la recomposition), tantôt à leur quasi effondrement (thèse de l'implosion chère à Baudrillard) ?

Je suis très reconnaissant à M. Krüggeler de faire état de ce genre de situation, qui n'est pas sans frapper d'indécision l'interprétation de maints phénomènes «néo» : la mention qu'il fait d'une possible similitude entre nouvelles manifestations de religiosité et «religion populaire» d'antan est des plus précieuses et demanderait sans doute à être prolongée.

2.3 En guise de réciproque de ce qui vient d'être suggéré en 2.1, peut-on objectiver quelque phénomène social que ce soit sans tenir compte d'un certain savoir social, plus ou moins étendu, plus ou moins explicite, des «individus» (mais ne faudrait-il pas alors parler d'«acteurs» ?), savoir que la vulgarisation de l'approche sociologique contribue à alimenter ?

Il me semble en effet qu'on ne peut faire comme si les acteurs – ici les acteurs religieux – n'étaient pas eux-mêmes participants de cette culture où les différenciations «classiques», sociales et culturelles (entre sciences et para-sciences, entre religion et gnose etc.) font moins prime que les dé-différenciations et où les évidences mêmes (ce qui ne change que lentement) tendent à une moindre perceptibilité que les changements. Une précision s'impose cependant : les différenciations peuvent elles-mêmes faire prime sur *un marché* des biens symboliques où il est deux façons de se faire remarquer – condition première pour attirer, avant de recruter –: soit se réclamer du nouveau et de l'exotique ; soit se réclamer de l'inactuel. *L'hyperconformiste* non moins que *l'hypoconformiste*, l'orthodoxe «pur et dur», sinon l'intégriste, tout comme l'hétérodoxe décidé, ont pour caractéristique commune d'avoir assimilé la

règle d'or du rendement médiatique de ce culte de l'image narcissique de soi que désigne l'expression de «quête de visibilité».

2.4 Même en dehors de ces cas extrêmes, peut-on minimiser le poids des tactiques ou *des stratégies* ordinaires des acteurs religieux les plus soucieux de ne pas opérationnaliser l'image d'eux-mêmes, chez qui le souci de la vérité transhistorique dont ils se réclament ne peut pas ne pas composer avec le souci de la reproduction du groupe dans un contexte où la valeur d'usage – des représentations non moins que des biens – compte moins que la *valeur d'échange* – ou valeur d'audience, valeur de suffrage, valeur de séduction etc. ? Cela fait qu'on ne peut guère parler d'une «croyance religieuse, au sens théologique» qui ne soit elle-même le produit et de variations et de compromis subtils.

2.5 Avec ces remarques, il faut le préciser, on ne saurait préjuger du rôle respectif des facteurs exogènes et endogènes dans les transformations du champ religieux puisque, et c'est un des points où le recours à l'histoire est indispensable pour conjurer le risque théorique de la surévaluation de l'effet-coupure lié à la distanciation, l'accent mis par le Credo chrétien sur l'Incarnation justifie a priori bien des adaptations et que, pratiquement dès les origines du christianisme, divers systèmes d'interprétation se sont mis en place en fonction de l'importance accordée à chacune des trois personnes de la Trinité ? On pourrait ainsi dire du christianisme ce que Bourdieu écrit de l'idéologie, ensemble de *variantes de variantes* (en tant que phénomène historique, le christianisme est-il autre chose qu'une formation syncrétique ?).

3. Croyance et révérence institutionnelle

3.1 Les variations doctrinales sont d'une amplitude d'autant plus considérable et les changements quant aux critères confessionnels d'orthodoxie sont tels (on a pu parler de critères d'orthopraxie, en place des anciens critères...) que maintes confessions, bon gré mal gré, entrent dans une dynamique oecuménique. Ce qui signifie que le pluralisme n'est plus en principe perçu comme une simple situation de fait, voire un malheur, mais comme une condition normale légitimant le pluriel des confessions, chacune acquérant le statut d'universel-singulier. Il en résulte, du point de vue de l'individu, une moindre obligation confessionnelle (une moindre obéissance) et une plus grande labilité des croyances assumées.

Malgré leur souci d'un minimum de démarcation, les groupes religieux, pluralisme oblige, n'échappent donc pas à un *oecuménisme* qui va de pair avec une relative *fluidité* interne des affirmations ; les cas d'exclusion sont rares et, comme toujours sans doute dans des formations idéologiques, concernent non pas ceux qu'on pourrait qualifier d'hypoconformistes, mais ceux, rares, clercs et hommes d'appareil, que tente une redéfinition des critères du vrai : ceux que l'on peut considérer comme des champions de l'excellence doctrinale.

3.2 La situation paraît assez neuve, si l'on songe aux périodes d'âpre compétition confessionnelle, dans un champ à peu près bi-polarisé par catholicisme et protestantisme. Toutefois, le sentiment de nouveauté faiblit dès lors que l'on tente d'interpréter l'état de choses actuel (et pourquoi ne pas le faire ? pourquoi le sociologue ne retiendrait-il que l'histoire contemporaine comme contexte pertinent ?) à la lumière ou sur le fond de situations plus anciennes.

L'enjeu qu'il y a à embrasser des perspectives plus larges me paraît le suivant : faire apparaître, par contraste, le poids accordé aux «représentations», dans l'étude sociologique de la croyance ; n'entérine-t-on pas trop souvent un modèle historiquement (dé)limité, datant de l'âge «classique», à prédominance de mentalisme et à survalorisation du rôle de la «conscience», dont on peut dire qu'il est doublement marqué, et par une conjoncture culturelle (l'âge d'or du cartésianisme) et par un état particulier du champ religieux (importance de l'apologétique, des arsenaux argumentatifs dans le combat d'abord à deux, puis à trois, entre catholicisme, protestantisme et athéisme) ?

3.3 Dès lors, le sociologue est-il aussi à l'abri qu'il le pense des suggestions «théoriques» inhérentes à une précompréhension (qu'il assume à son insu) relative à ce que c'est que croire ? Un des services de l'histoire des phénomènes de longue durée pourrait être, sinon d'obliger à opter pour une autre définition, du moins de prendre conscience du biais que représentent les délimitations partiellement arbitraires du contexte historique en fonction duquel le sociologue circonscrit ce qui pour lui est un état «actuel» de la vie sociale en son entier ou d'un de ses champs.

Je songe à ce propos au service que pourrait rendre la distinction ancienne de la *foi explicite*, qu'on disait affaire de clercs, et de la *foi implicite*, celle des gens ordinaires, à qui il était demandé bien peu, en termes de contenus de croyances, d'orthodoxie, mais beaucoup plus, en revanche, en termes de confiance ou d'allégeance institutionnelle.

3.4 A ce point de ma réflexion, j'entrevois une convergence entre la suggestion que je fais, d'un autre modèle de croyance (ou d'une problématisation plus vaste du croire) et l'hypothèse que je faisais (en 2.3) concernant l'imputabilité aux acteurs d'un certain savoir social. Il faudrait avancer ici l'hypothèse plus précise d'un «sens de l'orientation» dans un paysage peuplé d'institutions. Comme M. Krüggeler, même si c'est dans un sens un peu différent, je parlerais volontiers de «pragmatisme institutionnel».

On a sans doute affaire à un pragmatisme en voie de se généraliser, dans l'ordre de la croyance et du rite (cf. les services liturgiques personnalisés, de baptême et surtout de mariage...). Ce sont là des choses qui attirent l'attention. Or il faut à mon sens envisager une autre forme de pragmatisme, en rapport avec le phénomène de *délégation* et de représentation, avec une *«fiance» institutionnelle* qui fait que l'on s'en remet volontiers à des instances représentatives du soin de faire vivre une démocratie dont il semble qu'on hésite aujourd'hui à payer le prix en termes de participation directe.

Il est certainement décisif, dans l'ordre de la vie sociale, de connaître l'étiage de cette confiance, sans laquelle s'effondrerait le consensus démocratique de nos sociétés. Mais, déjà dans le Credo, quoique relativement discret, le final : *«je crois l'Eglise...»* est décisif ; dernier dans l'ordre des *représentations* (des doxèmes), cet article est premier dans l'ordre de la *pratique* ; il est ainsi l'article des articles ; entendons : la condition par excellence d'une société articulée.

3.5 En résumé : les considérations antécédantes, et la mention d'époques passées ont pour effet possible de nous inviter à nous doter, au moment d'explorer l'univers de la croyance, d'au moins *deux modèles de ce qu'est croire* ; l'un, celui qui met l'accent sur des *doxèmes*, est en rapport historique avec une conjoncture d'intenses débats interconfessionnels : même s'il veut l'éviter, et bien qu'il ne manque pas de souligner le goût contemporain des combinaisons (le fameux «bricolage» !) le sociologue ne reste-t-il pas quelque peu prisonnier d'une survalorisation de l'orthodoxie ? L'autre modèle, selon lequel la question de la croyance est une question... de confiance *institutionnelle* au premier chef, pourrait être considéré comme porteur d'une meilleure précompréhension du social même, de l'institutionnalité. Or, selon le modèle de croyance que l'on privilégie, le sens du pragmatisme imputé aux sujets sociaux diffère sensiblement.

Dans le premier cas, on met l'accent sur le libre choix de chacun, d'après un modèle *consumériste*. En rapport avec l'autre modèle, le

pragmatisme concerne un *minimum de savoir-faire social* qu'il est probablement difficile de ne pas imputer aux individus les plus gagnés à l'idéologie individualiste. Est-il absurde de faire l'hypothèse que, les réflexions sociologiques et politicologiques se diffusant, nos contemporains savent de mieux en mieux jouer un jeu social de démocratie indirecte et que, dans ce contexte, même des «croyants» timides, même des esprits tentés par des offres symboliques inédites, peuvent se montrer de «bons *croyants institutionnels*», désireux que les Eglises tiennent ou conservent leur place dans le concert des institutions sur lesquelles repose en bonne partie la qualité du pluralisme démocratique ?

4. Hétérodoxie des orthodoxes ?

4.1 Il faut maintenant en venir à celles des *données de l' enquête* qui paraissent constituer la meilleure justification a posteriori au projet de l'exploration des systèmes de croyance (en termes de représentations). Notre attention doit tout d'abord se porter vers le groupe des «puristes doctrinaux». Ce groupe joue dans l'analyse et l'interprétation un rôle considérable, stratégique me semble-t-il, et je ne serais pas loin de penser que lui correspondent, plus encore que des données phénoménales, divers présupposés comme ceux qu'on a déjà évoqués. Au risque d'une simplification outrancière, je dirais que non seulement l'existence de ce groupe justifie un modèle de croyance (de tradition moins ancienne que l'autre, plus institutionnel), mais qu'il joue un rôle considérable dans l'établissement de la typologie de M. Krüggeler. Or qu'en est-il de ce groupe, témoin de ce que l'on pourrait considérer comme l'âge d'une *orthodoxie religieuse manifeste* ? Peut-on lui imputer un «système» de croyances sans, à son sujet, se demander comment en son sein est gérée la cohérence doxématique alors que le contexte, sur lequel insiste à juste titre M. Krüggeler dans sa première partie, est celui d'un pluralisme culturel auquel on n'échappe pas ? Il me semble qu'en la matière on oublie de tirer parti de la suggestion conceptuelle du terme de système et qu'il faudrait étudier comment, ainsi qu'en chaque système, s'exercent chez les croyants «classiques» les deux fonctions nécessaires à tout système vivant, la fonction de *fermeture* (pour qu'il y ait un milieu interne) et la fonction *d'ouverture* (sur un milieu externe qu'il est catastrophique, pour tout vivant, d'ignorer longtemps) ; et si, dans la logique de la première fonction, un groupe vise une cohérence maximale (doctrinale ici), comment parvient-il à gérer les dissonances cognitives

dont il ne peut pas plus éviter l'épreuve qu'il ne peut éviter de se mesurer à un environnement ?

4.2 Que conclure de ce qui précède ? Que la focalisation de l'attention sociologique sur les phénomènes les plus syncrétistes est corrélative de l'effet de contraste entre orthodoxie et hétérodoxie et de l'interprétation qui lui est attachée (orthodoxie = ancien ; hétérodoxie = nouveau). Il serait dès lors, à mon sens, important de ne pas céder à ce qui parfois ressemble à de la fascination pour les quasi-groupes composés de ceux qui indiquent leurs préférences pour des combinaisons *syncrétiques* de doxèmes ou pour des items soit hétérodoxes soit carrément «exotiques», en supposant qu'ils sont les témoins privilégiés de ce qu'il advient de la croyance religieuse (dont on se trouve du coup amené à présupposer un état «normal» caractérisé par sa systématicité, sa cohérence formelle) dans un contexte pluraliste. Le groupe des «croyants» classiques ne devrait pas être considéré comme un témoin moins intéressant. Ce qui est en jeu, selon moi, c'est la tentation (dont je me garderai de dire qu'elle est celle de M. Krüggeler, et encore plus qu'il y succombe), à partir d'une équation établie entre pluralisme et contemporanéité, de *majorer les phénomènes néoreligieux* au détriment des transformations internes aux milieux plus «classiques», biaisant ainsi l'approche des transformations du champ religieux et la question plus théorique de problèmes comme la sécularisation, la rationalisation etc. Autrement et plus grossièrement dit : les quelque 10% de puristes doctrinaux émergent-ils d'un océan de croyances hétéroclites comme un îlot menacé d'une forte érosion, comme une survivance ? Ou bien, mais cette fois on a recours à un autre modèle de croyance, sont-ils à considérer à la manière de ceux à qui autrefois l'on imputait une foi explicite, constituant certes un groupe repérable mais non isolable de ceux, beaucoup plus nombreux, dont l'expression de «foi implicite» désignait le régime de croyance ? Peut-on raisonnablement supposer que le christianisme, à quelque époque que ce soit, ait connu plus qu'un succès d'estime auprès des «simples fidèles» ? La foi des Eglises, sauf auprès d'une minorité, a-t-elle jamais été autre chose qu'une «foi officielle» selon l'expression de P. Veyne, qui, dans ses études sur l'évergétisme romain, n'a de cesse de mettre en garde contre l'imputation aux sujets sociaux d'un type d'*adhésion doxique* inconditionnelle ?

5. Questions de sémantique

5.1 J'en viens à présent à l'évocation de problèmes qui me paraissent liés à l'expression de «*sémantique religieuse*». Je dirais qu'elle fait partie de ces expressions de facture savante qui ont un pouvoir de suggestion programmatique précieux. Si donc on veut éviter de banaliser l'expression, et de la tenir pour équivalente à «*thématique religieuse*», il conviendrait de maintenir la distinction devenue classique entre le syntaxique, le sémantique et le pragmatique. Pour éviter trop de complications, je me contente d'indiquer que je m'appuie là surtout sur les écrits de Wittgenstein qui ont contribué à légitimer la distinction entre signification (quasi anonyme ; il s'agit de valeurs de langue) et sens (dimension du langage, spécifié par des usages, des contextes d'emploi etc.).

5.2 A la suite des considérations développées par Wittgenstein dans ses Leçons sur la croyance, peut-on envisager de se livrer à l'étude d'une «sémantique» religieuse sans avoir quelque assurance préalable sur la *compréhension «pragmatique»* de quelque énoncé que ce soit par les enquêtés ? Peut-on éviter de se demander de quelles valeurs d'usage ou d'échange un énoncé ou un groupe d'énoncés sont susceptibles à une époque donnée ?

Considérons, pour plus de précision, l'énoncé suivant, qui figure dans l'enquête : «*La Résurrection de Jésus-Christ donne un sens à ma mort*» (par parenthèse, on peut se demander si du point de vue de la correction qu'exige la syntaxe théologique, il ne faudrait pas plutôt adopter l'énoncé : la Résurrection ... donne un sens à ma vie, voire à notre vie...). Suffit-il que quelqu'un donne son assentiment à l'item pour conclure que l'énoncé fait sens pour lui ? Il se pourrait qu'en disant «tout à fait d'accord» il ne fasse qu'exprimer qu'il s'agit pour lui d'un énoncé «convenu», dont il sait et indique qu'il sait qu'il est central dans la langue religieuse la plus usitée. Cette certitude métalinguistique pourrait faire bon ménage avec une impossibilité existentielle de ne rien faire de et avec l'énoncé. A un extrême il pourrait s'agir d'une simple *croyance protocolaire*, tandis qu'à un autre il s'agirait d'un énoncé sur la foi duquel quelqu'un pourrait aller au-devant du *martyre* !

5.3 On pourrait rétorquer que la situation n'est peut-être pas si désespérée qu'on le dit. Si quelqu'un estime qu'un énoncé fait partie du corpus des propositions recevables, ne fait-il pas plus qu'attester de l'état de ses connaissances religieuses ? N'y a-t-il pas de fortes chances pour que *l'intérêt* aille de pair avec la *connaissance* ? Certes, mais avouons que

l'on ne supprime pas toute difficulté ; car de quel intérêt s'agit-il ? Il peut s'agir de la défense d'une identité personnelle ou collective (appropriation emblématique ou recherche de distinction) ou de la justification de ce que l'on voudrait être ou faire, ou de l'euphémisation de ce que l'on ne peut pas ne pas être etc. En la matière, le préjugé le plus grave consisterait à assumer une *conception piétiste du rapport du langage et de l'existence*, en oubliant qu'il ne s'agit que d'une possibilité parmi d'autres, historiquement dominante au siècle dernier, mais que d'autres époques ont pu faire du langage religieux un ensemble de ressources théoriques spéculatives (au Moyen-Age mais aussi dans la philosophie de l'idéalisme allemand).

Il est vrai que, pour justifier la validité d'une étude de sémantique religieuse, on peut faire valoir que, dans certains cas, *l'appropriation* du langage religieux (chrétien) va de pair avec certaines *pratiques* (parmi lesquelles des non-pratiques manifestes), comme par exemple le refus de chercher à entrer en relation avec les morts : n'a-t-on pas affaire là à une sorte de *test* de l'intensité de l'adhésion religieuse ? Certes, mais il s'agit d'un *test négatif*, et il y aurait quelque inconvénient à privilégier les seules associations répulsives entre doxèmes ou entre doxèmes et pratiques ; ne serait-ce pas donner une sorte de prime à la stéréotypie, à la fonction *idéologique ou défensive* des énoncés, en ne prêtant pas l'attention qu'elle mérite à l'hypothèse d'usages énonciatifs prospectifs, virtuellement novateurs et donc provisoirement déviants ? Si l'on admet comme juste la formule "meaning is use", il n'est que normal, il est on ne peut plus «régulier» que les *usages* langagiers soient tant soit peu «irréguliers» y compris chez les plus «croyants».

5.4 Prenons un autre exemple de la difficulté à interpréter un énoncé (ou la réponse à un item) dès lors que la complémentarité entre sémantique et pragmatique, entre *sens et émoi*, tend à s'estomper. Assurément, il peut paraître légitime de tenir pour une manifestation de syncrétisme l'affirmation : «*l'humanité entrera dans une ère nouvelle* quand on rassemblera le meilleur de toutes les religions». Mais, en régime de pluralisme (culturel et religieux) tempéré (la condition du *pluralisme* étant que certaines institutions donatrices de sens ne soient pas menacées, donc qu'il y ait *différenciation* symbolique du monde vécu et, peut-on ajouter, le pluralisme n'étant nullement incompatible avec des phénomènes de *dominance* locale d'un sous-système culturel par rapport à un autre, quoique la dominance ne s'exerce pas de manière transitive : l'ordre total n'est pas le contraire réel du chaos culturel), le syncrétisme n'est-il pas inhérent à tout système orthodoxe, qui ne peut pas se désintéresser

de la gestion de son rapport aux autres codes culturels, mêne s'il se croit supérieur à eux ?

5.5 Considérons encore le problème de l'interprétation de l'assentiment à l'item : «Il y a des Puissances dans l'univers qui dépassent notre *appréhension sensorielle et déterminent la vie des hommes*». S'il paraît exagéré d'y voir un énoncé compatible avec le noyau doctrinal supposé définir le credo normal, on devrait, à mon avis, se garder de majorer le sentiment de leur incompatibilité, tant il faut compter avec une *plasticité normale du sens*, une irrégularité ordinaire quant à l'usage. C'est là la principale raison pour laquelle on devrait hésiter avant de songer à établir une typologie de systèmes de croyances à partir du sentiment de semblables incompatibilités. En effet l'énoncé en question, interprété par M. Krüggeler comme un thème relevant du système néo-religieux, pourrait très bien, si ce n'est déjà le cas dans certains usages croyants, s'avérer *compatible* avec le noyau orthodoxe chrétien, dont on ne connaît pas a priori les limites d'extension (car on ne peut prévoir les ressources interprétatives qui le mobiliseront) : est-on sûr que les renforts de l'angélologie et de la pneumatologie ne peuvent contribuer à le rendre tout à fait acceptable ?

5.6 Au point où l'on est parvenu, et nous référant à la distinction de la foi explicite et de la foi implicite et au modèle et de croyance et de chrétienté à laquelle la distinction renvoie ; nous référant de plus aux remarques de M. Krüggeler sur l'analogie entre ce qu'on appelait religion populaire et ce que lui-même hésite à traiter comme un phénomène totalement nouveau, le «néo-religieux», on formulera, plus comme un scrupule que comme une objection sûre de son fait, la question de savoir si l'on n'est pas plus fondé à *postuler un continuum qu'une discontinuité entre le pôle de l'assentiment à un noyau doctrinal bien délimité et le pôle de l'adhésion à des perspectives néo-religieuses.*

5.7 Ceci me conduit à ajouter quelques mots concernant *l'entreprise de typologisation.* Si l'on fait du pluralisme une marque structurelle du contexte de production, de circulation et de réception des énoncés religieux, on n'a pas affaire à un *pluralisme externe* seulement, mais à un pluralisme *interne* à toute fraction du champ religieux ; ceci ne rend-il pas discutable l'entreprise typologique, dont on a laissé entendre qu'elle se défendait surtout grâce à la présupposition qu'une sémantique est possible sans pragmatique ? Allant plus loin, on se demandera si l'interprétation et la reconstruction des données d'enquête, dont on a vu que, malgré la volonté affichée de prise de distance à l'égard des définitions théologques de la croyance, elles ont quelque difficulté à résister à la polarité en quelque

sorte *disjonctive* soit de l'orthodoxie et du néo-religieux, soit de l'orthodoxie et de l'athéisme, ne font pas trop de concessions à la prétention «dogmatique» de la symbolique chrétienne, qui ne rencontrerait de challengers qu'externes. Au-delà assurément de ce qu'impliquent les seuls propos de M. Krüggeler, c'est une question qu'on peut poser de savoir si l'approche sociologique des systèmes à prétention *cognitive* ne sacrifie pas trop à une tradition aristotélicienne. Celle-ci, à partir d'une assimilation du langage à la seule fonction propositionnelle, inciterait trop souvent à construire des typologies sur le modèle du fameux carré logique, qui ne repose que sur des modalités énonciatives aussi «brutales» que l'affirmation et la négation, ignorant l'incertain ou le probable. Ne faudrait-il pas, à la suite des travaux de Blanché, tirer davantage parti des ressources d'un hexagone logique dans lequel les nuances modales seraient mieux respectées ?

6. Conclusion

Pour tout sociologue désireux, au-delà de la distanciation et de l'objectivation des critères institutionnels engagés dans la préconstruction de son objet, de construire «scientifiquement» le champ du religieux, le besoin devrait paraître urgent d'une part d'études portant sur les *compétences* en matière d'énonciation «religieuse», d'autre part d'études portant sur les *limites d'acceptabilité sociale* d'énoncés dont on ne peut plus décider de la qualité religieuse en se fondant sur les seuls critères de conformité aux credos institutionnels. Qu'en est-il par exemple, à l'heure actuelle, de la reconnaissance sociale des *critères* proprement ou traditionnellement institutionnels de ce qui est religieux, et qu'en est-il (on ne peut dissocier les deux questions) des redéfinitions historiques et contemporaines du religieux par les institutions religieuses elles-mêmes ? L'analyse de M. Krüggeler ne suggère-t-elle pas, par exemple, que l'éthique, dont le souci pourrait sembler caractériser un groupe assez distinct, du point de vue d'une sémantique religieuse – les «humanistes» – ne tombe pas nécessairement en dehors des références religieuses, étant donné que celles-ci, la longue durée le montre, sont l'objet de réinterprétations d'amplitude parfois considérable de la part de gens, de plus en plus nombreux, qui ont appris à passer outre aux injonctions les plus magistérielles ? N'est-il pas jusqu'à l'athéisme qui se trouve, dans certains discours théologiques, réhabilité pour mieux faire obstacle à une conception déiste ou théiste de facture relativement récente ? Ou encore, athéisme et orthodoxie chrétienne ne se rencontrent-ils pas dans une commune opposition à ce qui peut, de leur point de vue, paraître comme des re-sacralisations du monde, ou encore des superstitions, ou même du néo-paganisme ?