¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Heinich Nathalie

Pour en finir avec “le religieux” : vers une analyse fonctionnelle des religiosités actuelles

Pour citer l'article

Heinich Nathalie, « Pour en finir avec “le religieux” : vers une analyse fonctionnelle des religiosités actuelles », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°25. Retour du religieux ?, décembre 2017 [en ligne], http://revue-interrogations.org/Pour-en-finir-avec-le-religieux (Consulté le 6 mai 2024).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d’Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Résumé

Plutôt que de nous interroger sur la réalité d'un « retour » du religieux, nous questionnerons la validité des notions de « religieux » ou de « religion » en tant que catégories abstraites, pour substituer à ces notions construites *a priori* une caractérisation souple par les « fonctions », plus ou moins spécifiques à l'expérience religieuse, assumées dans les différentes religions. Au terme de cette analyse fonctionnelle, inspirée de la méthode idéal-typique wébérienne, la recrudescence actuelle de références à telle ou telle religion dans l'espace public revêt un tout autre aspect, qui en relativise la portée.

Mots clefs : Analyse idéal-typique – critères – fonctions – religieux – religion

Abstract

To finish with "*the religious*" : toward a functional analysis of present time religiosities

Rather than wondering about the reality of a « come back" of the religious, we question the validity of the very notions of "religious" or "religion" conceived as abstract categories. We propose to replace those "a priori" notions by a soft characterization of the "functions", more or less specific to religious experience, and more or less assumed in such or such a religion. At the light of this functional analysis inspired by Weber's ideal-typical method, the present recrudescence of references to one or another religion in the public space takes a quite different look, allowing a certain amount of relativization.

Keywords : Ideal-typical analysis – criteria – functions – religious – religion

Introduction

Il serait tentant, à propos de ce « *retour du religieux ?* » proposé à la réflexion, de discuter de la pertinence du mot « *retour* » : dans quelle mesure est-il réel ou bien imaginaire ? Ne s'agit-il pas d'une simple montée en visibilité de ce qui n'avait jamais disparu sous l'effet du « *désenchantement* » (Weber, 1971 ; Gauchet, 1987), mais s'était simplement retiré de la sphère publique ? Ou bien, d'une sorte de retour du refoulé de ce que les élites intellectuelles et politiques ont longtemps préféré ignorer (Birnbaum, 2016) ? Ou bien encore, d'une sensibilité accrue aux manifestations religieuses en raison non de leur montée en légitimité mais, au contraire, de leur délégitimation, qui les rend plus visibles et pousse à les interpréter à tort comme l'effet d'une progression temporelle alors qu'il ne s'agit que d'une transformation axiologique, autrement dit d'un abaissement du seuil de tolérance (Heinich, 2007) ?

Mais nous nous concentrerons plutôt ici sur l'autre terme du thème proposé : « *le religieux* » ; et nous défendrons l'idée que ce terme flou recouvre trop d'acceptions hétérogènes pour pouvoir être considéré soit comme une réalité, soit même comme un véritable concept permettant d'outiller la réflexion ; que cet adjectif s'apparente plutôt à une notion de sens commun, tout comme le substantif « *la religion* » ; et que l'un et l'autre n'existent pas plus, à titre d'entité abstraite, que « *la société* » ou « *le social* » (Elias, 1990). Tout au plus existe-t-il *des* religions, situables dans l'espace et dans le temps, et précisément descriptibles, à partir desquelles il est possible de dégager, par induction, leurs traits constitutifs, plus ou moins réalisés selon les cas, donc plus ou moins "typiques". Cette approche wébérienne, par construction de typicité plutôt que par présupposition d'une entité existant *a priori*, permet d'éviter de faire de « *la religion* » ou du « *religieux* » un universel platonicien, c'est-à-dire de substantialiser une entité nominale. Ainsi évite-t-on également deux conséquences fâcheuses du substantialisme métaphysique : premièrement, conférer implicitement à l'entité en question (en l'occurrence, « la religion ») un pouvoir intrinsèque, d'ordre quasi magique, indépendant des acteurs qui le mettent en œuvre ; et deuxièmement, en faire une "boîte noire" impossible à ouvrir, parce que sa familiarité nous donne le sentiment que nous savons de quoi il s'agit sans avoir à en faire l'analyse.

Il va donc s'agir dans cet article d'entrouvrir la boîte noire, non pour l'explorer à fond – ce serait l'objet d'une trop longue entreprise – mais simplement pour permettre d'apercevoir ce qu'elle contient, afin de comprendre ce dont elle est faite et de fournir des outils renouvelés pour analyser le fouillis qu'elle nous dissimule. Sans prétendre reconstituer l'éventail des théories ayant tenté de définir cette notion multiforme (Tarot, 2008), nous visons simplement ici à poser autrement la question du « retour du religieux » : retour peut-être – mais retour de quoi, exactement ?

D'une définition a priori à une caractérisation idéal-typique

L'ouverture de la boîte noire va consister à passer d'un terme très général (« *le religieux* », « *la religion* ») à une pluralité de termes particuliers : pluralisation, tout d'abord, des formes prises selon les différentes religions ; pluralisation, ensuite, des différentes propriétés constitutives du phénomène.

Une première forme de particularisation, donc, consiste à passer de « *la religion* » (ou du « *religieux* ») « aux » religions, en focalisant l'attention sur les différences entre traditions religieuses. Car entre christianisme, judaïsme, islam, polythéisme, bouddhisme ou animisme, les différences sont telles que la mise en évidence de ce qui les rassemble peut s'avérer beaucoup plus complexe que ne le suggère la familiarité des termes « *religion* », « *religieux* ». Un tel syncrétisme n'aurait de sens que si l'on était capable de subsumer ces religions, effectivement observables et descriptibles, sous un concept commun de « religion » dont on saurait donner une définition claire, consensuelle, à la fois suffisamment large pour englober toutes les formes qu'il peut prendre et suffisamment précise pour ne pas attraper dans son filet des phénomènes qui ne seraient pas spécifiquement religieux.

Or une telle définition manque, à l'évidence, dans la boîte à outils des sciences sociales, malgré quelques tentatives éparses qui n'ont probablement convaincu que leurs auteurs [1]. N'en donnons qu'un seul exemple : en définissant la religion comme « *l'établissement, par l'activité humaine, d'un ordre sacré englobant* (*« an all-embracing sacred order »*)*, d'un cosmos sacré capable de se maintenir face à l'éternel chaos* » (Berger, 1969 : 51), le sociologue et théologien Peter Berger ne fait que repousser la difficulté dès lors qu'il ne nous dit pas comment il convient de définir le « *sacré* ». Voilà qui illustre parfaitement une tendance intellectuelle fustigée à juste titre par la sociologue Danièle Hervieu-Léger lorsqu'elle stigmatisait « *la pente nouvelle qui consisterait, après n'avoir plus vu de la religion nulle part, à découvrir du sacré partout* » (Hervieu-Léger, 1987 : 21).

Mais plutôt que de déplorer l'absence d'une définition de « *la religion* », du « *religieux* », du « *sacré* », et de s'efforcer de combler ce manque, il semble plus judicieux de faire l'hypothèse qu'il existe, à une telle absence, de bonnes raisons. Car, indépendamment même d'une décision de principe quant au caractère soit substantiel, soit purement nominal des catégories ainsi désignées, c'est une décision épistémique qui peut nous guider, pour peu que l'on considère avec Max Weber que le contenu d'une catégorie abstraite a toutes chances d'émerger de façon inductive, non pas par une pétition de principe mais à l'issue du travail de description et d'analyse de phénomènes concrets, permettant d'en dégager les traits les plus spécifiques (Weber, 1922). Revenir à Weber, donc, cela consiste, comme le souligne Hervieu-Léger, à pratiquer « *un type tout différent d'opération intellectuelle, qui consiste à sélectionner les repères pertinents en fonction du point de vue interprétatif retenu par le chercheur. L'opération de définition ne peut avoir que le caractère d'une construction idéal-typique* » – Weber lui-même n'ayant « *pas donné, et de façon délibérée, de définition idéal-typique de la religion en tant que telle* » (Hervieu-Léger, 1987 : 27).

Ainsi sommes-nous amenés – deuxième phase de l'opération de particularisation – à une décomposition fine des composantes du phénomène désigné par les acteurs comme « *religieux* » : désignation qui devient ainsi le seul critère de constitution du corpus, à l'exclusion de toute définition injectée *a priori* par le chercheur. Dès lors, « *le religieux* » ou « *la religion* » apparaît non plus comme une essence existant indépendamment de ses manifestations concrètes, mais comme un "amalgame" contextuel de propriétés plus ou moins spécifiques. C'est cette variabilité dans le degré de spécificité que souligne l'historien Paul Veyne : « *Presque toutes les composantes de l'amalgame pourraient exister hors d'une religion et être exprimées autrement* » (Veyne, 2006 : 486).

Cette dernière remarque nous alerte sur un autre défaut majeur des tentatives pour définir *a priori* « *la religion* » : c'est que, très souvent, les critères proposés peuvent parfaitement s'appliquer à d'autres domaines de la vie sociale, tels que l'art, la politique ou même le sport, à propos desquels ne manquent pas les qualificatifs de « *sacré* », de « *dévotion* » ou de « *transe rituelle* ». Pour qu'une définition soit épistémiquement valable et utile, encore faut-il qu'elle soit spécifique. Mais si les traits proposés pour définir « la religion » appartiennent aussi à d'autres domaines, cela signifie soit que la définition n'est pas valable (car alors « la religion » se trouverait partout, autant dire nulle part), soit qu'on a affaire non pas à une définition mais à une caractérisation idéal-typique, renvoyant à une pluralité de traits plus ou moins spécifiques. C'est ce dernier outil de description que nous aimerions appliquer ici.

D'une décomposition par critères à une décomposition par fonctions

Cet effort de décomposition en parties constitutives, propre à outiller plus efficacement la réflexion sur « la religion », avait également été préconisé par Emile Durkheim : *« On procède comme si la religion formait une sorte d'entité indivisible, alors qu'elle est un tout formé de parties ; c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment. Il est donc plus méthodique de chercher à caractériser les phénomènes élémentaires dont toute religion résulte, avant le système produit par leur union »* (Durkheim, 1912 : 49). Dès lors, explique-t-il, le phénomène religieux ne peut se réduire ni au surnaturel et au mystérieux, ni même à l'idée de dieu : les critères pertinents sont, premièrement, la *« division bipartite des choses en sacrées et en profanes »* (Durkheim, 1985 : 50) ; deuxièmement, l'existence de ces deux catégories fondamentales de phénomènes que sont les croyances, en tant que formes de représentations, et les rites, en tant que modalités d'action ; et troisièmement, la prise en charge de ces croyances et de ces rites par une institution – une Église – qui fait la différence entre religion et magie (Durkheim, 1985 : 56).

Mais une autre voie peut être adoptée pour contourner la difficulté d'une définition a priori du « *religieux* » et viser la caractérisation idéal-typique préconisée par Weber. Il s'agit de procéder non plus par critères définitoires, comme le fait Durkheim, mais par fonctions, en désignant ainsi ce par quoi une entité fait quelque chose à une autre entité. Il ne s'agit donc pas de la fonction, au singulier, chère au fonctionnalisme, qui postule une nécessité a priori inscrite dans la nature même d'une société, et qui dicterait ses lois aux humains par de mystérieux processus ; mais il s'agit des fonctions, au pluriel, au sens de "faire" et non pas de "servir à", dans une perspective pragmatique, au sens où elle met en avant la dimension à la fois relationnelle et efficiente d'un phénomène.

A la différence des critères, ces fonctions pragmatiques ne sont pas forcément spécifiques, nous allons le voir, du phénomène ainsi caractérisé, en l'occurrence la religion ; or c'est justement ce qui fait la puissance de cet outil descriptif, en tant qu'il vise non pas une frontière discontinue entre ce qui serait et ne serait pas religieux, mais une gradation continue entre ce qui est plus ou moins spécifique à telle ou telle religion, voire à toutes. Il devient ainsi possible de détacher telle fonction (par exemple, la fonction de séparation) de la structure (par exemple, la religion) dans laquelle elle se trouve contextuellement réalisée, et inversement. C'est ce qu'explique le philosophe Jean-Marie Schaeffer : *« C'est une des leçons fondamentales tout aussi bien de la biologie de l'évolution que de l'analyse structurale en anthropologie : une même structure peut être cooptée par des fonctions différentes, voire si l'on adopte une perspective phylogénétique, une structure donnée peut être cooptée au fil de l'évolution par des fonctions différentes, de même qu'à l'inverse une même fonction peut être réalisée par des structures différentes »* (Schaeffer, 2009 : 23).

Nous allons constater qu'une telle description fonctionnelle permet une approche autrement plus fine et souple de l'objet d'étude : telle fonction peut se réaliser dans telle religion mais pas dans telle autre, ou dans des contextes non religieux ; de même que telle religion peut comporter telle ou telle fonction, mais pas telle autre. Exit donc « *le religieux* », pour laisser place à ce qu'on pourrait appeler des "bouquets de fonctions", aux compositions contextuellement variables (Heinich, 2012).

De quelques fonctions assumées par les religions

Nous allons dresser succinctement la liste de ces fonctions, sans chercher à en approfondir la description. Pour cela nous tâcherons d'aller des plus au moins présentes selon les différentes religions, et des plus ou moins spécifiques aux phénomènes désignés par les acteurs comme « *religieux* » – en d'autres termes, des plus autonomes aux plus hétéronomes – étant entendu toutefois qu'il ne s'agit ici que d'une première ébauche, essentiellement intuitive, qu'il faudrait mettre à l'épreuve d'une caractérisation des différentes religions. Nous retrouverons une partie des traits mis en évidence par l'analyse fondatrice de Durkheim [2], sous une forme toutefois qui n'est plus celle de la distinction discontinue entre ce qui serait et ne serait pas religieux, mais celle d'une gradation continue des fonctions plus ou moins fréquemment associées aux différentes religions, donc plus ou moins « typiques » au sens wébérien, et plus ou moins « autonomes », au sens bourdieusien (Bourdieu, 1992).

Une première fonction est la fonction séparatrice, qui produit la différence entre le sacré et le profane. C'est, selon Durkheim, la propriété fondamentale de toute religion, quelle que soit la façon dont se définit, ici ou là, le sacré.

Une deuxième fonction est ce que l'anthropologue Philippe Descola – convaincu lui aussi du caractère insatisfaisant de toute définition *a priori* de la religion, fût-elle de Durkheim, de Mauss ou de Dumézil (Descola, 2008 : 78) – nomme la fonction *figurationnelle*, qu'il définit comme *« l'instauration publique d'une qualité ontologique invisible par un énoncé, une prophétie, une image »* (Descola, 2008 : 82). Ces « *invisibles instaurables* » se répartissent en trois classes : les « *esprits* », les « *divinités* » et les « *antécédents* », eux-mêmes divisés en « *ancêtres* » et en « *totems* » (Descola, 2008 : 85). Voilà qui place sur le même plan le texte et l'image religieuse, dans leur fonction de support des représentations, objectivant ce qu'on appelle la croyance.

Une troisième fonction est la fonction rituelle, qui fait accomplir des gestes, plus ou moins individuels ou collectifs, et plus ou moins formalisés – de la prière à la cérémonie ou au pèlerinage. Il existe bien sûr des rites profanes – pensons à la célébration de l'anniversaire – mais il semble difficile de concevoir des religions sans rituels. Cette fonction rituelle est particulièrement importante dans la religion juive. Notons que ces trois premières fonctions – séparatrice, figurationnelle, rituelle – recoupent les trois traits principaux que le sociologue Albert Piette attribue non seulement aux religions instituées mais aussi aux « *religiosités séculières* », en proposant de définir celles-ci par une « *sacralisation* » de personnes, d'idées ou d'objets, par la représentation d'une réalité transcendante (surnaturelle), et par un ensemble « *rituel* » spécifique (Piette, 1993 ; 1997 ; 2003).

Une quatrième fonction est la fonction sotériologique, par laquelle la pratique religieuse est supposée assurer le salut, quel qu'en soit la forme – de même d'ailleurs que les pratiques magiques. La question reste ouverte de savoir s'il existe des religions sans visée sotériologique.

Une cinquième fonction est la fonction thaumaturgique, en vertu de laquelle la croyance religieuse donne consistance à des événements surnaturels, que la religion catholique nomme des « *miracles* », interprétés comme des signes de l'invisible. Eux aussi peuvent relever de pratiques magiques. Ils ne semblent pas présents dans toutes les religions.

Une sixième fonction est la fonction cultuelle, qui pousse à ritualiser, à formaliser dans l'espace et dans le temps, les marques de déférence voire de dévotion envers un être supérieur. Celui-ci peut être un dieu ou un esprit, du côté des « *invisibles* », ou encore un « *antécédent* », s'agissant d'un ancêtre, mais aussi une idole profane, telles les célébrités adorées par leurs fans (Heinich, 2012). C'est dire que cette fonction, quoique probablement présente dans toutes les religions, ne leur est pas spécifique.

Une septième fonction est la fonction sacrificielle, qui soumet la recherche de salut à une forme de privation, quelle qu'elle soit – de la privation d'un objet précieux à la privation de sa propre vie dans le cas du martyre ou encore, moins radicalement, la privation de nourriture (ramadan) ou de certains mets (cascheroute, carême). Notons toutefois que toutes sortes de pratiques superstitieuses possèdent une dimension sacrificielle, au-delà des domaines catégorisés comme religieux.

Une huitième fonction est la fonction mystique, qui favorise les états où le sujet se sent mis en relation avec une transcendance, quelle qu'en soit la forme – transes, crises mystiques, « *sentiment océanique* », etc. L'on pourrait faire remonter cette fonction dans la liste en arguant de son caractère récurrent dans la plupart des religions, si nombre de témoignages n'attestaient l'existence d'états mystiques non associés à des références religieuses, notamment dans l'expérience esthétique et dans le contact avec la nature, comme l'a bien montré Jean-Claude Bologne à propos du « *mysticisme athée* » (Bologne 1995).

Une neuvième fonction est la fonction charismatique, qui attribue à certains individus une capacité hors du commun d'attirer l'admiration ou d'exercer une influence, par l'effet d'une « *grâce* » plutôt que par le produit d'un travail ou d'un mérite. Cette fonction, comme celles qui vont suivre, a pu trouver des réalisations spectaculaires dans le domaine religieux (notamment avec la figure du prophète) mais n'en est nullement spécifique, puisqu'on la rencontre dans bien d'autres domaines (politique, sportif, artistique etc.), et ce de plus en plus puisque, selon Danièle Hervieu-Léger, la « *dimension* » – selon ses termes – charismatique des religions se déplace dans la société moderne, caractérisée par une « poussée charismatique » en relation avec les médias (Hervieu-Léger, 1987).

Une dixième fonction est la fonction communautaire, par laquelle le partage d'une même religion crée des communautés d'appartenance. Là encore, c'est un trait probablement constitutif de toute religion, mais qui est loin de se limiter à leur sphère, comme en témoignent notamment les fortes affiliations patriotiques ou sportives.

Une onzième fonction est la fonction éthique, en vertu de laquelle ce sont les religions qui édictent les règles morales, transmises par l'apprentissage des textes sacrés. Cette moralisation du rôle de la religion, sans doute plus poussée dans les religions monothéistes, n'en est toutefois pas constitutive, comme en témoigne l'existence de « *morales laïques* ».

Une douzième fonction est la fonction culturelle, qui pousse à la création de supports artistiques à la dévotion – images mais aussi musiques, danses, poèmes… Si la création artistique dans le monde occidental a été fortement associée, à l'origine, aux pratiques religieuses, elle s'en est de plus en plus émancipée, au point que le lien entre les deux a pratiquement disparu aujourd'hui. C'est dire que cette fonction culturelle n'est pas plus spécifiquement religieuse que ne le sont les fonctions charismatique, communautaire ou éthique – où l'on retrouve les quatre « dimensions » de la religion mises en exergue par Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1993).

Une treizième fonction est la fonction institutionnelle, consistant en la création d'institutions propres à encadrer, soutenir, stabiliser, officialiser les pratiques religieuses, et représenter les pratiquants. L'on sait le rôle fondamental de cette fonction dans la distinction entre religion et magie, mais toutes les religions n'ont pas engendré des institutions, de même que, inversement, toutes les institutions ne sont pas, loin de là, d'ordre religieux. C'est donc là une fonction très « hétéronome », présente dans certaines religions mais peu spécifique.

Il en va de même enfin avec la quatorzième et dernière fonction : la fonction politique, qui assigne à une religion un rôle dans la conduite des affaires publiques. En France la religion catholique a longtemps assumé cette fonction – de façon plus ou moins affirmée – jusqu'à la Révolution puis la loi de 1905 sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. D'autres sociétés à prédominance chrétienne, en revanche, maintiennent active cette fonction politique de la religion, tandis que les sociétés à prédominance musulmane lui confèrent une place centrale dans l'exercice du pouvoir.

Avec cette décomposition fonctionnelle des caractéristiques du « *religieux* », au sens de ce qui est plus ou moins récurrent dans les différentes religions, l'on quitte la logique catégorielle du critère, qui établit ce qu'une entité est ou n'est pas, pour investir la logique typologique du déplacement continu des fonctions (au sens de ce qui fait faire) entre des pôles : une logique à laquelle la sociologie de Weber a donné ses lettres de noblesse avec la méthode de l'idéaltype (Weber, 1965), et en vertu de laquelle telle fonction se trouve non pas réalisée ou non réalisée, mais plus ou moins réalisée, selon les contextes.

Conclusion : une analyse fonctionnelle des religiosités actuelles

Il devient dès lors possible de déplacer la question du « *retour du religieux* » vers un questionnement précis du type de fonctions activées par les formes actuelles de référence aux religions dans l'espace public. Pour s'en tenir à la société française, elles sont essentiellement de deux sortes : d'une part, les manifestations publiques d'adhésion aux valeurs du catholicisme en réaction aux réformes du droit de la famille (mariage homosexuel, procréation médicalement assistée, gestation pour autrui) ; d'autre part, les manifestations publiques, parfois accompagnées de violences, d'adhésion et de prosélytisme en faveur de l'islam. L'on peut y ajouter dans certains pays – notamment latino-américains – les manifestations, publiques mais dans des lieux dédiés, d'adhésion au protestantisme évangélique.

Dans le premier cas, il en va à l'évidence d'une mobilisation de la fonction éthique, soit par l'institution catholique (mais dans un contexte où sa fonction politique est considérablement réduite), soit par les catholiques eux-mêmes, qui prennent le relais des autorités religieuses pour réaffirmer publiquement les valeurs auxquelles ils sont attachés, notamment en termes de morale sexuelle et de familialisme traditionnel. La cause en est patente : c'est la libéralisation des mœurs et sa légitimation par les institutions politiques qui provoque en réaction ce retour au cadre catholique. Comme souvent donc en matière de valeurs, l'expression publique de l'indignation n'est pas le signe d'une régression vers un stade normatif antérieur mais, bien au contraire, d'une évolution, donnant lieu à des oppositions ponctuelles mais peu efficientes.

Dans le second cas – montée en visibilité de l'islam, et montée en puissance de l'islamisme –, nous assistons à une mobilisation d'au moins trois fonctions : la fonction politique, avec la prétention d'une religion à régir l'ensemble de la société ; la fonction communautaire, avec la réaffirmation – ou la revendication, selon – de l'appartenance de tous les musulmans à une même communauté religieuse, soudée autour d'un certain nombre de règles, et notamment de l'interdit de représentation du prophète ; et la fonction sacrificielle, qui pousse certains musulmans fanatisés à sacrifier leur vie dans des attentats terroristes. Nul doute que dans

d'autres contextes, ce seraient d'autres fonctions qui pourraient prendre le pas dans l'exercice de la religion musulmane, comme le réclament d'ailleurs certains de ses membres : par exemple la fonction rituelle de la prière, la fonction éthique d'adhésion aux valeurs de tolérance, ou la fonction mystique que constitue l'épreuve individuelle de la relation avec une transcendance. Il faudrait bien sûr pouvoir expliquer l'activation de certaines de ces fonctions, plutôt que d'autres, par le contexte social, politique, économique, international – mais ce n'est pas le lieu ici.

Enfin, concernant les assemblées évangéliques, l'on y voit à l'œuvre, très nettement, la fonction communautaire de rassemblement des fidèles, associée à la fonction mystique de production d'états de transe ou de fusion collective, à la fonction charismatique de soumission au pouvoir d'un être capable de déplacer des foules, et à la fonction rituelle du rassemblement et de la prière collective. Notons en revanche la place relativement faible qu'y tiennent les fonctions séparatrice et figurationnelle, ainsi que les fonctions institutionnelle et politique.

Au terme de cette analyse fonctionnelle, la conclusion s'impose : nous n'avons pas affaire à un « *retour du religieux* », mais à la montée en puissance ou en visibilité de certaines fonctions, plus ou moins assumées par certaines religions, en réaction aux évolutions des sociétés occidentales actuelles.

Bibliographie

Berger Peter (1969), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books.

Bernand Carmen, Gruzinski Serge (1988), *De l'Idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Le Seuil.

Birnbaum Jean (2016), *Un Silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Le Seuil.

Bologne Jean-Claude (1995), *Le Mysticisme athée*, Paris, Éditions du Rocher.

Bourdieu Pierre (1992), *Les Règles de l'art*, Paris, Le Seuil.

Caillé Alain (2003), « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 22, 2° semestre.

Descola Philippe (2008), « L'ombre de la croix », dans *Traces du sacré. Visitations*, Paris, Centre Pompidou.

Durkheim Émile (1985), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF.

Elias Norbert (1990), *La Société des individus* [1987], Paris, Fayard.

Gauchet Marcel (1985), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

Heinich Nathalie (2007), *Le Bêtisier du sociologue*, Paris, Klincksieck.

Heinich Nathalie (2012), « Des limites de l'analogie religieuse : l'exemple de la célébrité », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 158, avril-juin 2012, pp. 157-177.

Hervieu-Léger Danièle (1987), « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 63/1, p. 11-30.

Hervieu-Léger Danièle (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.

Piette Albert (2003), *Le Fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.

Schaeffer Jean-Marie (2009), *Théorie des signaux coûteux. Esthétique et art*, Rimouski, Tangence éditeur.

Tarot Camille (2008), *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte.

Veyne Paul (2006), *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil.

Weber Max (1965), « L'objectivité de la connaissance » [1951], dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris,

Plon.

Weber Max (1971), *Économie et Société* [1922], Paris, Plon.

Notes

[1] Sur le caractère insatisfaisant des tentatives de définition de la religion, cf. la conclusion de Bernand et Gruzinski (1988), ainsi que la présentation par Alain Caillé du numéro de la *Revue du Mauss* consacré à « Qu'est-ce que le religieux ? », qui met en évidence la difficulté à réduire la définition du « religieux » à une dimension principielle, qu'il s'agisse de la transcendance, du sacré, du sacrifice ou de la croyance (Caillé, 2003).

[2] On se reportera sur ce point au numéro spécial de *L'Année sociologique*, 2012/2, vol. 62 : « Émile Durkheim : les formes élémentaires de la vie religieuse, un siècle après ».